

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

**DA REPRESENTAÇÃO À SENSIBILIDADE:
UM OLHAR LEVINASIANO SOBRE A
FENOMENOLOGIA.**

DISSERTAÇÃO DE MESTRADO

Felipe Bragagnolo

**Santa Maria, RS, Brasil
2015**

**DA REPRESENTAÇÃO À SENSIBILIDADE:
UM OLHAR LEVINASIANO SOBRE A
FENOMENOLOGIA.**

Felipe Bragagnolo

Dissertação apresentada ao Curso de Mestrado do Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Área de Concentração em Filosofia Teórica e Prática, da Universidade Federal de Santa Maria (UFSM,RS), como requisito parcial para obtenção do grau de **Mestre em Filosofia.**

Orientador: Prof. Marcelo Fabri

**Santa Maria, RS, Brasil
2015**

Ficha catalográfica elaborada através do Programa de Geração Automática da Biblioteca Central da UFSM, com os dados fornecidos pelo(a) autor(a).

Bragagnolo, Felipe
Da Representação à Sensibilidade: um olhar levinasiano sobre a fenomenologia. / Felipe Bragagnolo.-2015.
124 p.; 30cm

Orientador: Marcelo Fabri
Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Santa Maria, Centro de Ciências Sociais e Humanas, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, RS, 2015

1. Fenomenologia 2. Representação 3. Sensibilidade 4. Husserl 5. Levinas I. Fabri, Marcelo II. Título.

**Universidade Federal de Santa Maria
Centro de Ciências Humanas e Sociais
Programa de Pós-Graduação em Filosofia**

A Comissão Examinadora, abaixo assinada,
aprova a Dissertação de Mestrado

**DA REPRESENTAÇÃO À SENSIBILIDADE:
UM OLHAR LEVINASIANO SOBRE A
FENOMENOLOGIA.**

elaborada por
Felipe Bragagnolo

como requisito parcial para a obtenção do grau de
Mestre em Filosofia

COMISSÃO EXAMINADORA:


Marcelo Fabri, Dr.
(Presidente/Orientador)


Martina Korelc, Dra. (UFG)


Silvestre Grzybowski, Dr. (UFSM)

Santa Maria, 19 de agosto de 2015.

AGRADECIMENTOS

Nesse momento, além de agradecer, alegro-me imensamente por poder lembrar, nesta página, se não de todos, mas de boa parte daqueles que foram e ainda são de fundamental importância para minha vida. Sublinho que, vocês não só foram fundamentais para a escrita dessa dissertação, como também, ‘são’ fundamentais para à minha existência.

Agradeço, inicialmente, à Deus, por um dia ter me agraciado com o dom da fé, dom que tento, constantemente, preservar com muita atenção. Agradeço, também, por ter me oportunizado momentos de encontros com pessoas que buscam construir uma morada comum mais justa, mais honesta e mais fraterna para toda à humanidade.

Agradeço à minha mãe, Denise, e à minha avó, Eleonor, por serem exemplos de dedicação, de esforço inabalável aos afazeres da vida. Tento, dentro do possível, nas páginas que seguem, compensar, mesmo que seja impossível, cada suor, cada sacrifício por vocês realizados. Agradeço ao meu avô Waldemar, que já concretizou sua passagem terrena. Obrigado pelos ensinamentos, pelos sorrisos, pelo amor que despendeu sobre mim. Grato por ser meu exemplo!

Agradeço à minha esposa Ana Lia Benini Bragagnolo, suporte da minha vida; pelo apoio, pelo incentivo, pela parceria e pela disponibilidade em enfrentar o caminho da filosofia, com as suas alegrias e as suas dificuldades, junto comigo. Obrigado por seu carinho, por seu amor, por seus conselhos, por ser quem você é e aceitar-me, todo dia, com minhas limitações. Dedico, em especial, a você essa dissertação! Sou feliz e realizado em sua companhia.

Agradeço à minha sogra, prof.^a Maria Magália, por sempre ter me ajudado, tanto naquilo que envolve a vida cotidiana, como também, na revisão da escrita desse trabalho. O meu crescimento enquanto pessoa, no geral, está ocorrendo também com a sua ajuda, muito obrigado! Agradeço ao meu sogro, prof. Gilmar, por sempre ter sinalizado para a caminhada acadêmica como algo de extrema importância e valor social. Sou grato por seu companheirismo! À minha cunhada, Luana, por ser exemplo de persistência, de coragem, de fé. Conto, cada dia mais, com sua amizade.

Presto um agradecimento, em especial, ao prof. Marcelo Fabri (UFSM), que orientou esse trabalho. Encontrei nesse professor, também um amigo, sempre voluntarioso, atencioso, cuidadoso. Muito obrigado por cada momento vivenciado! Agradeço ao prof. Silvestre (UFSM), por ter me acolhido com carinho e atenção; por ter fornecido parte da bibliografia de Levinas; por sua amizade; por ter feito parte da banca de apresentação deste trabalho; e, por suas contribuições valorosas ao trabalho. Presto uma homenagem sincera e carinhosa à prof^ª. Martina Korelc da UFG, por sua disposição em avaliar esse trabalho e por suas arguições realizadas na banca, muito obrigado!

Agradeço aos profs. Paulo Nodari e Everaldo Cescon da UCS, por terem me incentivado na caminhada dentro da filosofia, em especial, na fenomenologia. São além de professores, grandes amigos!

Agradeço aos colaboradores do PPG em filosofia da UFSM. Ao apoio e incentivo financeiro do CNPq, que oportunizou boa parte dessa pesquisa e, ainda, representou o incentivo do governo e da sociedade brasileira ao desenvolvimento científico.

Agradeço aos colegas do *labor* filosófico, em especial à Kátia, ao Rudimar, ao Rubens, à Janilce, à Cristina, ao Diogo, ao Paulo Gubert e ao Alceu, vocês são extremamente especiais para mim! Agradeço pela existência dos compadres Lucas e Odair na minha vida, lembrando também, das vossas queridas companheiras, Mari e Estela. Aos amigos de Caxias do Sul, de Santa Maria e aqueles que estão espalhados pelas diferentes cidades do Brasil, meu muito obrigado!

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

EMMANUEL LEVINAS

RESUMO

Dissertação de Mestrado
Programa de Pós-Graduação em Filosofia
Universidade Federal de Santa Maria

DA REPRESENTAÇÃO À SENSIBILIDADE: UM OLHAR LEVINASIANO SOBRE A FENOMENOLOGIA.

AUTOR: FELIPE BRAGAGNOLO

ORIENTADOR: MARCELO FABRI

Data e Local da Defesa: Santa Maria, 19 de agosto de 2015.

Na tradição filosófica ocidental, a reflexão gnosiológica não conferiu à sensibilidade um papel de relevo. A vida sensível só possui valor quando submetida ao poder ‘formador’ e estruturante do intelecto ou do entendimento. Ao criticar o intelectualismo de nossa tradição filosófica, Levinas fala em primado da representação, isto é, do movimento teórico e objetivante da consciência, sem o qual o sensível jamais poderia “significar” ou possuir sentido. Explicitar esta tese de Levinas será o alvo desta dissertação. Nós o faremos identificando algumas consequências desse primado da representação, bem como apresentando um modo de filosofar que visa reabilitar a sensibilidade no âmbito da filosofia. Para tanto, focalizamos, inicialmente, o conceito de representação, principalmente no que se refere à gnosiologia construída por filósofos do período moderno. Dentre eles, Husserl, o pai da fenomenologia, foi o filósofo que estudamos de forma mais detalhada, pois, sob muitos aspectos, foi o mestre de Levinas. Apresentamos, assim, a leitura e posterior análise da obra *Investigações Lógicas II (1901)*, mais especificamente, da *Quinta Investigação*, intitulada “Sobre vivências intencionais e seus ‘conteúdos’”. Optamos por essa investigação lógica em função de Levinas referenciá-la inúmeras vezes em seu texto *A Teoria Fenomenológica da Intuição* (1930), escrito que motivou, inicialmente, esta pesquisa e que sustentou boa parte dos estudos desenvolvidos no segundo capítulo. A reflexão levinasiana sobre a fenomenologia de Husserl nos possibilitou retomar algumas críticas aos pensadores modernos, como também, vislumbrar horizontes filosóficos que abrem um ‘além’ da teoria e da representação. Se, por um lado, Husserl poderia ser visto como o ponto culminante de uma tradição que privilegiou a representação em detrimento da sensibilidade, é o mesmo Husserl que ensinou a Levinas a importância de uma fenomenologia pautada na sensibilidade. Na obra *Descobrendo a existência com Husserl e Heidegger* (1967), Levinas critica a primazia da representação e apresenta a importância do retorno ao estudo da sensibilidade não mais reduzida ao estatuto gnosiológico do saber. Trata-se de retomar a noção de sensibilidade, para ‘além’ da submissão ao ‘eu’ racional totalizante. A atenção de Levinas recai sobre um ‘eu’ que não tem seu modo de existir unicamente pautado na esfera imanente da consciência, mas sim que se percebe como sendo um ‘eu’ junto do mundo, um ‘eu’ encarnado, um ‘eu’ em ‘situação’. Ora, este é, curiosamente, o ensinamento de Husserl! A fenomenologia do sensível desenvolvida por ele provocou, segundo Levinas, a ruína da representação. Mas esta ruína não significa, no caso de Levinas, aderir a uma metafísica do anônimo (Heidegger), e sim uma nova forma de fazer filosofia, não mais alicerçada no primado da ontologia e do *logos*. Trata-se de uma filosofia como sabedoria do amor, isto é, que parte não da lógica do ‘mesmo’, mas da ‘alteridade’ (outro ser humano), que vem a nós como ‘rostro’, como presença concreta (outrem). O ‘eu’ em sentido levinasiano se descobre imerso em outra busca: atitude de respeito, de responsabilidade, de cuidado, de *ethos* não só em relação a si mesmo, mas também e, sobretudo, ao ‘outro’, ao mundo e aos imprevistos da história.

Palavras-chaves: Husserl. Levinas. Primazia. Ruptura. Representação. Sensibilidade.

ABSTRACT

Master's Dissertation
Post-Graduate Program in Philosophy
Federal University of Santa Maria

FROM REPRESENTATION TO SENSIBILITY: A “LEVINASIANO’S” VIEW OF PHENOMENOLOGY.

AUTHOR: FELIPE BRAGAGNOLO

ADVISOR: MARCELO FABRI

Defense Place and Date: Santa Maria, August 19^{en}, 2015.

In the occidental philosophical tradition, the gnoseological reflection did not confer to sensibility a prominent role. The sensitive life has value just when it is submitted to the “forming” power and the structuring of intellect or understanding. Criticizing the intellectualism of our philosophical tradition, Levinas defends the primacy of representation, that is, the theoretical movement and the objectifying movement of consciousness, without which, the sensitive would never “mean” or to have meaning. To explicit this these by Levinas is the aim of the present dissertation. For that, we will identify some consequences of this representations’ primacy and to present a way of philosophizing which aims to rehabilitate the sensibility in the philosophy’s framework. Therefore, we focused, initially, in the concept of representation, mainly in what regards the gnoseology built by modern philosophers – among them, Husserl, the father of phenomenology. He is the philosopher who we studied in a more detail, because, in many ways, he was the master of Levinas. Thus, we present the reading and the further analysis of the work *Logical Investigations II* (1901), entitled ‘About intentional experiences and their ‘contents’’. We opted for this logical investigation because of Levinas’s several references in his text *Theory of Intuition in Husserl's Phenomenology* (1930). Initially, this text motivated this search and supported, mainly, the studies developed in the second chapter of this dissertation. Levinas’s reflection about Husserl’s phenomenology enabled us to resume some critical comments about modern thinkers, as also to glimpse philosophical horizons which open a “beyond” the theory in the representation. If, on one hand, Husserl could be seen as the culmination of a tradition, which favored the representation instead of sensibility, Husserl is the same who taught Levinas the importance of a phenomenology based on sensibility! In *Husserl and Heidegger on Being in the World* (1967) Levinas criticizes the primacy of representation and presents the importance of returning to the study of sensibility – which is not reduced to the gnoseological status of knowledge. In this sense, we return to the concept of sensibility beyond the submission of the rational and totalizing ‘I’. Levinas’s attention is focused on an ‘I’ that do not have a way to exist only guided by the immanent sphere of consciousness, but rather notices himself or herself as being an ‘I’ next to the world, an ‘I’ embodied, an ‘I’ in ‘situation’. So, this is, curiously, the teaching of Husserl! The phenomenology of sensibility developed by him provoked, according to Levinas, the representation’s ruin. However, this ruin does not mean, in Levinas’s conception, to embrace an anonymous’ metaphysics (Heidegger), but rather to embrace a new way of making philosophy that is not based on the primacy of ontology and *logos*. In this sense, it is a philosophy as wisdom of love, that is, it does not come from the logic of ‘yourself’, but rather from the ‘alterity’ (another human being) that come to us as a ‘face’, as a concrete presence (someone else). The ‘I’ in Levinas’s concept is immersed in other search: the attitude of respect, of responsibility, of care, of *ethos* not only in relation to himself or in relation to herself, but also and, especially, to the ‘other’, to the world and the unexpected in history.

Key-words: Husserl. Levinas. Primacy. Rupture. Representation. Sensibility.

LISTA DE ABREVIATURAS

Obras de Husserl

L.U. II - Investigações lógicas: investigações para a fenomenologia e a teoria do conhecimento.

Ideias I - Idéias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica: introdução geral à fenomenologia.

MC – Meditações cartesianas.

Obras de Levinas

THI - La teoría fenomenológica de la intuición.

EDE - Descobrimo a existência com Husserl e Heidegger.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	17
1 ASPECTOS HISTÓRICO-CONCEITUAIS DA REPRESENTAÇÃO ...	25
1.1 Apontamentos histórico-conceituais sobre a representação	25
1.2 Aspectos da representação no pensamento moderno	27
1.3 A novidade da fenomenologia husserliana	41
2 A AMBIGUIDADE DA FENOMENOLOGIA HUSSERLIANA: PRIMADO E RUINA DA REPRESENTAÇÃO.....	55
2.1 A luta da fenomenologia contra a naturalização da consciência.....	55
2.2 A consciência intencional	66
2.3 A consciência teórica	74
2.4 A ultrapassagem da intenção na própria intenção	82
3 DA CONSCIÊNCIA INTENCIONAL AO SUJEITO SENSÍVEL.....	87
3.1 A fenomenologia e a redescoberta da sensibilidade	87
3.2 A mobilidade do sujeito corporal na fenomenologia.....	94
3.3 O sujeito sensível e a crítica da “totalidade”	102
CONSIDERAÇÕES FINAIS	113
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	119

INTRODUÇÃO

Na tradição filosófica ocidental, a reflexão gnosiológica não conferiu à sensibilidade um papel de relevo. Quem nos oferece essa chave de leitura da história da filosofia ocidental é o filósofo lituano-francês Emmanuel Levinas¹ (1906-1995). A tradição filosófica ocidental, desde os seus primórdios, apresentou análises, com maior destaque, de temas como o conhecimento, a verdade, o ‘ser’, em detrimento da sensibilidade. Parece-nos que a questão de fundo, que sustenta essas análises, seria a concepção antropológica do sujeito como ser capaz ou dotado de razão. Caberia assim, ao filósofo, a tarefa da busca pelo seu desenvolvimento enquanto sujeito racional. Desejo esse, do desenvolvimento da racionalidade, presente na filosofia grega, mas que, no entanto, perpassa toda a tradição, iniciando em Sócrates, passando por Descartes, por Kant, por Husserl, dentre outros. Diante desse cenário filosófico a sensibilidade somente possuiu algum valor quando submetida ao poder formador e estruturante do intelecto ou do entendimento.

O filósofo que estudamos neste trabalho dissertativo se apresenta como um crítico a tradição filosófica que prima pela análise racionalista, estruturalista, intelectualista do humano. Levinas, ao criticar essas diferentes vertentes de análise, fala em primado da representação, isto é, o movimento teórico e objetivante realizado pelo ‘ser’ diante do mundo, das coisas e dos

¹ Retomamos, nesse momento, uma breve apresentação biográfica sobre Levinas realizada por Sebbah: “[...] nasceu em Kovno, na Lituânia, em 1906. Desde criança, leu a Bíblia hebraica. Seu judaísmo ficou impregnado pela desconfiança, reinante nesse país, em relação ao entusiasmo e aos sentimentos; portanto, neste sentido, tratava-se de um judaísmo ‘intelectual’. Leu, também, Tolstói e Dostoiévski, preocupado com o ser humano como tal; ele viveu a revolução russa de 1917, na Ucrânia. Em seguida, a família o enviou para a França, a fim de prosseguir os estudos em Estrasburgo” (2009, p. 23). Nos anos de 1928-1929, em Friburgo, iniciou seus estudos de fenomenologia como aluno de Husserl e de Heidegger. “Por seu intermédio, esta disciplina – na qual ele se constituiu como filósofo – é introduzida na França: vai renová-la profundamente, imprimindo-lhe algumas violentas torções. Levinas adquire nacionalidade francesa em 1930; feito prisioneiro, em 1940, passa todo o período da guerra na Alemanha, em um campo de prisioneiros para militares, ‘protegido pelo uniforme francês’. Enquanto a mulher e a filha, escondidas pelas religiosas de São Vicente de Paulo, escapam ao extermínio pelos nazistas, os demais membros da família, que haviam permanecido na Lituânia, são quase todos assassinados. Em relação à sua biografia, Levinas escreve: ‘Ela é dominada pelo pressentimento e pela lembrança do horror nazista’. [...] Depois da guerra, ele é nomeado diretor da École Normale Israélita Orientale, em Paris: foi professor de filosofia e, aos sábados, comentava um trecho de Rachi (comentarista medieval da Torá e do Talmude). [...] No decorrer desses anos, ele iniciou-se na leitura talmúdica com M. Chouchani, mestre ‘prestigioso’ e ‘misterioso’” (SEBBAH, 2009, p. 24, parênteses nosso). Sublinhamos aqui, que para nós, a obra levinasiana se constitui não somente de uma crítica ao contexto de guerra por ele vivenciado, mas também, pela análise do sentido e da ausência de sentido da história da humanidade. Perceber-se vivendo num dos celeiros da filosofia do seu período, diante de pensadores renomados da tradição filosófica, fez com que Levinas repensas-se a essência, o sentido, do próprio fazer filosófico.

‘outros’ sujeitos. Explicitar esta tese será o alvo desta dissertação. Nós o fazemos identificando algumas consequências desse primado da representação, bem como apresentando um modo de filosofar que visa reabilitar a sensibilidade, afastando-a da submissão ao intelecto, como também, da impossibilidade de ‘significar’ ou de possuir um sentido por ela mesma. A submissão da sensibilidade ao poder formador do intelecto nos revela um sujeito, normalmente compreendido, como aquele que pode conhecer, que pode modificar, que pode transformar tudo aquilo que está ao seu redor, ou seja, um sujeito do poder. Diante disso nos perguntamos: Quando Levinas se refere ao primado da representação, a quem ele estaria criticando: a toda a tradição filosófica que o precedeu? Por que Levinas critica o primado da representação? Quais seriam os filósofos da tradição que priorizam o estudo da representação em detrimento da sensibilidade?

Essas questões surgiram quando estávamos iniciando a nossa pesquisa sobre a teoria fenomenológica de Husserl, no segundo semestre de 2013, acompanhados da obra de Levinas denominada *Théorie de L'intuition dans la phénoménologie de Husserl* (1930)^{2 3}, mais especificamente em seu quarto capítulo, “A consciência teórica”. Ao lermos esse capítulo nos deparamos com Levinas retomando o pensamento filosófico de Franz Brentano e de Edmund Husserl⁴ para apresentar a fenomenologia como um novo modo de proceder filosófico; como um novo campo de possibilidades para o filosofar; como uma nova abordagem da representação, diferentemente daquela apresentada pela tradição ocidental. No entanto, Levinas pretende ir além desses filósofos para romper com a primazia da representação e apresentar a

² Tese de doutoramento de Levinas. A partir de agora citaremos essa obra através da nomenclatura: *THI*. Segundo Sebbah, foi através dessa obra que o público francês acessou a fenomenologia. “Nesse livro, ele restitui ‘a inspiração primeira e simples’ do método fenomenológico de Husserl: apesar de não ser, evidentemente, ‘completo’ – nem que fosse pelo fato de que, no momento de sua redação, a obra husserliana continuava em via de se fazer, além de que um grande número de seus aspectos, ainda hoje, continuam ‘inéditos’ –, tal constatação não é, de modo algum, uma lacuna do livro. Esse tipo de consideração, afinal, é pouco pertinente se for relacionado com o objetivo traçado por Levinas: de acordo com o que ele escreve, na ‘Introdução’, trata-se de ‘estudar e expor Husserl como se estuda e expõe uma filosofia viva’” (2009, p. 97). Além disso, Hernández relembra que a recepção da fenomenologia na França, antes de 1930, era totalmente ignorada. “O mesmo Levinas se refere a essa situação, de desconhecimento, como o motivo principal que o impulsionou a escrever em 1930 a sua tese doutoral sobre a teoria da intuição husserliana” (HERNÁNDEZ, 2005, p. 64, tradução nossa). Depois dos anos 30 podemos perceber no país acima lembrado aquilo que Levinas qualifica como “a primavera da fenomenologia”, tanto de Husserl como de Heidegger. “[...] nesta fase não se trata exclusivamente de escrever *sobre* a fenomenologia, mas se começa a trabalhar *sobre* ela e *com* ela sem nenhuma preocupação em permanecer ancorados na estrita ortodoxia do movimento, se é que alguma vez isso tenha ocorrido na realidade” (HERNÁNDEZ, 2005, p. 63-64, tradução nossa, grifo do autor).

³ A tradução que utilizamos é de língua espanhola, denominada *La Teoría Fenomenológica de La Intuición* (2004), conseqüentemente, todas as citações que surgirem ao longo do texto foram traduzidas para o português por nós e são de nossa responsabilidade.

⁴ As obras que seguem são, dentre outras, aquelas que nos auxiliaram em nosso contato inicial com a fenomenologia husserliana: *Introdução à Fenomenologia* de Sokolowski; *Husserl* de Jean-Michel Salanskis; *Compreender Husserl* de Depraz; *Fenomenologia* de Cerbone; *Introducción a la fenomenologia de Husserl* de Szilase; e, *Introdução à psicologia fenomenológica: a nova psicologia de Edmund Husserl* de Goto.

sensibilidade em sua radicalidade. Portanto, o filósofo lituano-francês parte dos escritos por eles realizados, principalmente de Husserl, entretanto, almeja não se limitar nas suas análises.

O objetivo desse estudo, de início, não estava em pesquisarmos o tema da representação, mas, sim, em investigarmos um possível paradoxo existente entre a consciência intencional ativa – que faria referência, predominantemente, ao império da representação na fenomenologia – e a consciência intencional passiva – esfera da consciência que possibilitaria uma retomada da sensibilidade diferente da abordagem até então realizada pela tradição filosófica. No entanto, os apontamentos de Levinas indicavam como um campo fértil de investigação filosófica aquele destinado à representação, logo, voltamo-nos para esse estudo. Levinas, torna-se, assim, o grande responsável por, no primeiro capítulo dessa dissertação, termos uma retomada dos aspectos históricos-conceituais da representação e uma análise do pensamento de Husserl⁵ diante desse tema. Parece-nos que, a partir dessa visão, é possível compreender com maior clareza a proposta e a radicalidade da leitura de Levinas da filosofia e da fenomenologia, onde a sensibilidade está, na maior parte da sua história, submetida ao modo de existir da razão. Apresentar uma outra leitura da sensibilidade, já vislumbrado nos apontamentos husserliano, revela-se como um dos objetivos principais dos estudos iniciados pelo autor lituano-francês.

Todavia, o retorno ao estudo da representação mostrou-se, no decorrer de nossa pesquisa, não como um desvio da rota principal, ou seja, um desvio do possível paradoxo da consciência intencional, mas como a descoberta de um dos tópicos que fundamenta boa parte das investigações filosóficas realizadas por Husserl. Sublinhamos que a representação é um dos temas de estudos husserliano, talvez o principal, entretanto, não é o único. O modo como Husserl apresentou a fenomenologia e abordou a questão da representação é retomado por Levinas de forma crítica, tendo em vista que, para esse último, ainda deparávamo-nos na fenomenologia husserliana, mesmo que com uma menor intensidade, com uma análise alicerçada na tradição ocidental⁶, na tradição que reduziu a sensibilidade ao estatuto gnosiológico do saber.

A retomada dos aspectos históricos-conceituais da representação, revelaram-se como um estudo importante em função de compreendermos a abordagem, de parte da tradição filosófica, desse tema e, não obstante isso, confrontarmo-nos com a análise da tradição realizada

⁵ Sobre o apreço de Levinas da obra *Investigações Lógicas* de Husserl, indicamos a leitura de Hernández (2005, p. 66).

⁶ Para uma análise mais específica da crise da sociedade ocidental, tendo em vista o modelo de pensar filosófico, indicamos a leitura, do primeiro capítulo, do livro do Prof. Silvestre Grzibowski intitulado *Transcendência e ética: um estudo a partir de Emmanuel Levinas* (2010), como também o artigo do Prof. Marcelo Fabri denominado *Husserl, Levinas e a crise do projeto transcendental da modernidade* (2011).

sobre a sensibilidade. Portanto, o tema da representação surgiu como uma questão interligada, necessariamente, com o estudo da sensibilidade. Diante dessa interligação nasceram as seguintes questões: Seria a consciência compreendida como um ‘modo’ de existência análogo ao das coisas? A consciência revelaria o mundo em si, como ele é? Ou ainda, apresentaria um mundo para mim, para um ‘eu’ singular e particular, nunca universal? O caminho trilhado para responder essas perguntas fora o da retomada da representação, no entanto, predominando a novidade contida na fenomenologia husserliana. Através do novo modo de pensar, o fenomenológico, tornou-se possível vislumbrar essas questões para além das respostas apresentadas pelo dualismo cartesiano⁷ e pelo empirismo inglês⁸.

Iniciamos nosso itinerário de estudos, até chegarmos na fenomenologia husserliana, retomando a obra *De anima* de Aristóteles, Livro III. Depois adentramos na análise do período medieval, onde Tomás de Aquino e Guilherme de Ockham receberam destaque. Entretanto, nossa investigação deteve-se, com maior atenção, no período moderno, dando maior ênfase aos seguintes pensadores: Descartes, Locke, Stuart Mill e Kant. Novamente sublinhamos que a retomada desses diferentes pensadores teve como objetivo apresentar, especificamente, a abordagem realizada sobre o tema da representação. Não fora nossa meta efetivar uma leitura mais detalhada desses, contudo, o de apresentarmos algumas das concepções teóricas que se destacavam diante do tema da representação⁹. Finalizamos, assim, o primeiro capítulo de nossa dissertação, com a novidade filosófica do pensamento de Brentano e, em especial, de Husserl diante do tema referido. Para tanto, analisamos a Quinta Investigação Lógica, intitulada “Sobre vivências intencionais e seus ‘conteúdos’”, da obra *Investigações Lógicas: Investigações para a Fenomenologia e a Teoria do Conhecimento* (1901)¹⁰ de Husserl¹¹.

A partir dessa breve contextualização da representação, realizada em nosso primeiro capítulo, torna-se, nesse momento, oportuno apresentar algumas das questões centrais que motivaram o desenvolvimento da nossa pesquisa, sendo elas originadas do estudo da obra *THI*, segue: Qual a novidade filosófica que surge a partir da fenomenologia husserliana naquilo que

⁷ Ver obra *Meditações* de Descartes para maiores esclarecimentos sobre o dualismo.

⁸ Ver obra *Do empirismo à fenomenologia: a crítica do psicologismo nas Investigações Lógicas de Husserl* de José Henrique Santos, em especial o primeiro capítulo. Retomamos essa abordagem em nosso primeiro capítulo da dissertação.

⁹ Destacamos que parte da retomada desses filósofos aconteceu a partir de uma obra central denominada *Do Empirismo à Fenomenologia* (2010). Não foi possível lermos as obras originais tendo em vista o tempo despendido para a leitura e para o estudo da ‘Quinta Investigação Lógica’ de Husserl. Reiteramos o desejo de ter realizado esse trabalho.

¹⁰ A partir de agora, para nós: *L.U. II*.

¹¹ É de nosso conhecimento que poderíamos ter optado por fazer uso das contribuições filosóficas levinasianas sobre essas questões já nesse momento de nossa reflexão, mas preferimos ir ao encontro da fonte que esse citava. Deixamos as contribuições de Levinas sobre esse tema para serem desenvolvidas em nosso segundo capítulo.

se refere à representação e à sensibilidade? A teoria fenomenológica de Husserl possibilita-nos compreender à sensibilidade como não mais submetida à representação? Qual a importância, ou ainda, a atenção dada na fenomenologia husserliana à sensibilidade? Como Levinas analisa à sensibilidade com base na fenomenologia husserliana? Levinas radicaliza a leitura da sensibilidade apresentada em Husserl? Se radicaliza, quais as consequências dessa atitude para a filosofia contemporânea? Tais questões acompanharam, de especial maneira, nossa investigação filosófica do segundo e terceiro capítulo.

Seguindo a reflexão realizada de Levinas na *THI*, em nosso segundo capítulo apresentamos o caminho por ele percorrido na fenomenologia husserliana. Caminhar juntamente com Levinas na reconstrução das concepções centrais da fenomenologia ocasionou um amadurecimento em nosso olhar crítico sobre o pensamento husserliano. O filósofo lituano-francês nos orientou nesse trajeto como um mestre orienta um aspirante ao discipulado. Com isso, nessa segunda etapa de nossa investigação, retomamos a crítica da fenomenologia ao pensamento psicologicistas e naturalista da consciência, tendo em vista a redução por esses realizadas da análise da consciência, que ocasionou uma valorização, ainda maior, das questões da representação sobre as da sensibilidade. Nos dois subcapítulos posteriores temos, num primeiro momento, a análise sobre a concepção da consciência enquanto ato intencional e, posteriormente, o estudo da primazia da representação no pensamento husserliano. Tais tópicos analisados, além de apresentarem a novidade da fenomenologia, ou seja, o ato intencional, propiciaram também, um estudo crítico sobre a proposta de Husserl no que se refere à representação¹². Nesse momento nos parece que Husserl, ao afirmar a intencionalidade da consciência e a forma de constituição dos seus atos, acabou por permitir uma nova análise da sensibilidade.

O segundo capítulo constitui-se como uma ponte fundamental de nosso trabalho dissertativo, pois realiza a passagem do primado da representação, na tradição filosófica ocidental, para a radicalidade do sujeito sensível levinasiano. Fora, então, a fenomenologia husserliana aquela que possibilitara uma nova análise da sensibilidade? Em qual perspectiva Levinas retoma os apontamentos de Husserl sobre essa temática? A fenomenologia, rompendo com o primado da representação, ainda apresentaria o ‘eu’ conforme a tradição dualista da

¹² Na etapa final desse capítulo, apresentamos aquilo que desenvolvemos com maior atenção em nosso terceiro capítulo, isto é, uma possível compreensão da teoria fenomenológica husserliana como aquela que inicia, mesmo que timidamente, uma ruptura com o primado da representação diante da tradição filosófica ocidental. Nessa etapa de nosso trabalho já retomamos a obra de Levinas intitulada *Descobrir a Existência com Husserl e Heidegger*, em específico, o artigo publicado por ocasião do centenário do nascimento de Husserl, em 1959, denominado “A Ruína da Representação”. Essa obra caracteriza-se por ser aquela que sustenta a nossa investigação no terceiro capítulo da dissertação.

filosofia, em especial, a tradição cartesiana¹³? Quais são as consequências dessa nova abordagem do ‘eu’ para a tradição filosófica? A relação do ‘eu’ com o ‘outro’ permanece sem nenhuma possibilidade de alteridade? Talvez não tenhamos conseguido desenvolver uma resposta satisfatória para cada uma dessas questões em nosso último capítulo, entretanto, permaneceram presentes em nosso horizonte investigativo.

Almejando aclarar o tópico da sensibilidade, sempre atentos para as contribuições husserlianas sobre o tema, dirigimo-nos para a leitura da obra levinasiana intitulada *En Découvrant l’Existence avec Husserl e Heidegger* (1949)¹⁴, dedicando-nos, em especial, aos artigos publicados a partir dos “Novos Comentários”. Assim, o terceiro capítulo apresenta, inicialmente, a redescoberta da sensibilidade com base na teoria fenomenológica de Husserl. O ‘eu’ deixa de ser algo concebido como um *ego* cartesiano, ou, como uma mônada leibniziana e passa a ser compreendido como um ‘eu’ encarnado, um ‘eu’ corpo. Para melhor ainda desenvolvermos esses tópicos, do ‘eu’ encarnado e do ‘eu’ corpo, apresentamos a mobilidade do sujeito corporal na fenomenologia. Nesse tópico, o corpo é libertado da sua condição de submissão ao ‘eu’ racional. O corpo surge, na fenomenologia, como estando aquém da vida desperta da intencionalidade objetivante, quer dizer, da esfera da representação da consciência, relacionando-se diretamente com a esfera passiva, da não-intencional, da atividade cinestésica. Surge assim, uma forte crítica a toda filosofia que tenta esquecer do ‘eu’ em ‘situação’, do ‘eu’ sensível, em detrimento do ‘eu’ abstrato. Por fim, apresentamos o ‘eu’ em sua condição sensível rompendo definitivamente com toda e qualquer filosofia que almeja submeter essa condição a abstração do ‘eu’ intelectual¹⁵. Defrontamo-nos, nesse tópico, com um ‘eu’ abandonado no *devoir* do mundo, um ‘eu’ sem defesa, um ‘eu’ do acolhimento do ‘outro’, um ‘eu’ que se percebe limitado em sua atividade intelectual, um ‘eu’ que não se percebe enquanto constituinte de sua história, um ‘eu’ rendido a uma vida que não pode ser controlada.

¹³ Para um estudo inicial sobre a aproximação da fenomenologia do pensamento cartesiano, indicamos a leitura das *Conferências de Paris* realizadas por Husserl. Um outro belo trabalho, de um comentador dessas vertentes filosóficas encontra-se na Revista *Analytica* (1998), artigo denominado *Cartesianismo e Fenomenologia: exame de paternidade* escrito por Carlos Alberto Ribeiro de Moura.

¹⁴ Essa obra é constituída de artigos sobre Husserl que Levinas publicou a partir do ano de 1959. Artigos, esses, de fundamental importância para a compreensão do pensamento ético desenvolvido posteriormente por Levinas. Tais textos foram escritos na época em que o autor preparava as obras *Totalidade e Infinito* (em francês, *Totalité et infini*) e anteriormente a primeira edição de *Outramente que ser ou mais-além da essência* (em francês, *Autrement qu’être ou au-delà de l’essence*). Esse fato já nos mostra o quanto a reflexão sobre o pensamento de Husserl lhe auxiliou a fundamentar o seu pensamento sobre a ética. Utilizamos a obra *Descobrendo a existência com Husserl e Heidegger* na língua portuguesa, edição de 1997, tradução de Fernanda Oliveira. A partir de agora essa obra será lembrada pela nomenclatura *EDE*.

¹⁵ O pensamento filosófico de Levinas, desde o seu início, tem a pretensão de impugnar a totalidade do discurso filosófico ocidental (HERNÁNDEZ, 2005, p. 61).

Nosso trabalho, tem como uma de suas características principais a retomada do pensamento de Husserl a partir das observações realizadas por Levinas¹⁶. Todavia, no capítulo final priorizamos a leitura levinasiana da radicalização da sensibilidade. Sendo assim, não objetivamos apresentar nesse texto uma leitura sobre a ética levinasiana, mas, especificamente, uma leitura sobre os fundamentos de seu pensamento, sobre as suas raízes, sobre as ideias que influenciaram, basicamente, toda a sua caminhada enquanto filósofo contemporâneo, para, ao final, apresentar uma proposta que almeja romper com a filosofia grega, do reino da violência da metafísica, no contexto da filosofia ocidental.

¹⁶ As obras de Levinas que utilizamos em nossa dissertação são, especificamente, estudos consagrados a fenomenologia husserliana.

1 ASPECTOS HISTÓRICO-CONCEITUAIS DA REPRESENTAÇÃO

Nesse primeiro capítulo realizamos uma retomada histórico-conceitual da representação, tendo em vista a centralidade desse tema para as discussões fenomenológicas sobre a sensibilidade. Retomamos, assim, alguns pensadores consagrados da tradição filosófica, desde aqueles que compunham a filosofia antiga até a filosofia moderna, não almejando findar as suas abordagens nessa breve recapitulação.

1.1 Apontamentos histórico-conceituais sobre a representação

A fenomenologia parece-nos, em boa medida, estar, de início, interessada em repensar os problemas filosóficos que perpassavam o período moderno, principalmente aqueles apresentados pelos naturalistas. Podemos constatar esse fato a partir da leitura, mesmo que breve, das obras de Husserl denominadas *Investigações Lógicas: Prolegômenos a Lógica Pura* (1900) e *La filosofia como ciência estricta* (1911). No período moderno, com os avanços das ciências da natureza, muito se discutiu sobre o que seria a consciência e qual seria a importância desta para a origem do conhecimento. Almejando, assim, uma melhor compreensão da novidade filosófica proposta por Husserl, optamos por retomar algumas das reflexões centrais desse período. As questões que norteiam esse início de reflexão são as seguintes: Quem seriam os principais expoentes teóricos da filosofia, especialmente no período moderno, que abordam o tema da representação? Quais seriam as teorias por eles apresentadas diante desse tema?

Buscando aclarar o conceito de representação, conforme abordado na história da filosofia¹⁷, iniciamos nossa investigação etimológica sobre o conceito retornando a Aristóteles¹⁸, em sua obra *De anima*, onde foi desenvolvido o tópico sobre a alma intelectual. É no Livro III¹⁹ da obra referida que Aristóteles apresenta mais detalhadamente a ideia de que

¹⁷ A retomada histórica-conceitual realizada está pautada na *Stanford Encyclopedia of Philosophy* online. Endereço eletrônico: <<http://plato.stanford.edu/>>. Acessado em 07 jan. 2015.

¹⁸ Viveu entre os anos de 384 a.C. e 322 a.C.

¹⁹ Ao lermos o *De Anima*, principalmente o Livro III, parece haver uma certa herança terminológica de Husserl em Aristóteles. Nessa obra, Aristóteles aponta algumas reflexões, que, se nos mantivermos atentos à leitura desse

a alma intelectual somente realizaria a sua função se recorresse a uma imagem mental (431 a 15), ou seja, a alma intelectual possuiria uma representação de base, as imagens mentais – as formas – da matéria. O intelecto seria compreendido como a forma de todas as formas, tendo em vista a ideia de que possuiria a imagem mental das coisas e do mundo (432 a 5).

Posteriormente, a ideia de representação é retomada com grande entusiasmo pelos medievais²⁰. O conceito de representação seria definido pelos medievais como ‘imagem mental’ ou ‘ideia mental’ acerca do objeto físico (ABBAGNANO, 2007, p. 1007). Dentro do período medieval, os escolásticos acabariam por apresentar a representação como atributo da consciência que possibilitaria o conhecimento como semelhança do objeto físico. Para Tomás de Aquino²¹ na obra *De Veritate* representar algo significa conter a semelhança da coisa (ABBAGNANO, 2007, p. 1007). Por consequência, parece-nos que Tomás de Aquino, em sua reflexão sobre a representação, se mantém muito próximo da teoria aristotélica da alma intelectual²².

Outro importante pensador do período medieval que se dedicou ao estudo da representação fora Guilherme de Ockham²³. Segundo esse filósofo – um dos pensadores mais eminentes da escola nominalista²⁴ –, o conceito de representação poderia ser compreendido de duas principais maneiras: primeiramente, designaria aquilo por meio do qual se conhece alguma coisa, ou seja, o conhecimento dependeria de uma representação apresentada por uma atividade da própria consciência; e, por conseguinte, representar seria entendido como causar o

texto, surgirão novamente em Husserl, por exemplo: Aristóteles realiza uma distinção entre a faculdade sensitiva (atenta aos órgãos sensoriais) da alma intelectual, que, em certa medida, independe dos órgãos sensoriais. Essa distinção permite a Aristóteles compreender que os objetos inteligíveis não seriam vulneráveis ao erro ou à dúvida em função de existirem independentemente da faculdade sensitiva; outro ponto, bastante interessante, é a compreensão que Aristóteles tem diante das coisas enquanto essências, pois essas podem ser separadas da matéria, logo, aquilo que é separado da matéria é que faz referência ao intelecto. O conhecimento teórico é dedicado ao estudo dos objetos inteligíveis, ou seja, aos objetos desprovidos de matéria.

²⁰ O conceito de representação faz referência ao latim *repraesentation*.

²¹ Viveu entre os anos de 1225 d.C. até 1274 d.C.

²² Lagerlund, Henrik, "Mental Representation in Medieval Philosophy", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring, 2011, Edition), Edward N. Zalta (ed.), <<http://plato.stanford.edu/archives/spr2011/entries/representation-medieval/>>. Acessado em 24 jun. 2014.

²³ Viveu entre os anos de 1288 d. C. até 1347 d.C.

²⁴ A escola nominalista (século XI), conforme nossa interpretação, parece ter como um de seus maiores objetivos responder dilemas relacionados ao âmbito da semelhança entre o conceito (ideia ou essência) e o mundo exterior; como também, se os conceitos poderiam ser compreendidos enquanto realidades em si ou somente palavras. Conforme Guilherme de Ockham, o principal nominalista do período medieval, “nada fora da alma, nem por si nem por algo de real ou de racional que lhe seja acrescentado, de qualquer modo que seja considerado e entendido, é universal, pois é tão impossível que algo fora da alma seja de qualquer modo universal (a menos que isso se dê por convenção, como quando se considera universal a palavra ‘homem’, que é particular), quanto é impossível que o homem, segundo qualquer consideração ou qualquer ser, seja asno” (OCKHAM, *In Sent.*, I, d. II, q. 7 S-T apud ABBAGNANO, 2007).

conhecimento no sujeito do mesmo modo como o objeto causa o conhecimento (ABBAGNANO, 2007, p. 1007).

1.2 Aspectos da representação no pensamento moderno

Ao realizar um salto histórico de mais ou menos trezentos anos, adentrando na filosofia moderna, o conceito de representação surge com base na teoria da correspondência ou da semelhança. As perguntas centrais que buscam ser esclarecidas são: (a) Como ocorre o acesso aos fatos e às coisas exteriores à mente?; (b) As entidades linguísticas descrevem os fatos ou as coisas através de proposições verdadeiras?; (c) O que caracterizaria uma proposição como falsa ou verdadeira?

Descartes²⁵, filósofo do século XVII, apresentou alguns possíveis respostas às questões apresentadas: (1º) as representações que o sujeito possui do mundo não seriam nem verdadeiras e nem falsas, mas apenas modos do pensamento; (2º) a partir das representações o real seria pensado, conhecido e objetivado; (3º) as representações são semelhantes às realidades exteriores à consciência. Na primeira indicação de Descartes, a verdade²⁶ não estaria vinculada à representação, pois as representações somente seriam modos do pensamento (FILHO, 1992, p. 25). A verdade estaria atrelada ao ato judicativo da consciência, que afirma ou nega uma representação. Para Descartes, a verdade seria conhecida quando existiria conformidade do pensamento com o objeto material, sendo a conformidade afirmada ou negada através do ato judicativo da consciência e não da representação (FILHO, 1992, p. 33). A conformidade entre o pensamento e o objeto representado estaria alicerçada na teoria da evidência, ou seja, algo que surge em nossa consciência com clareza, não deixando margem para a dúvida. Exemplos de evidência são os cálculos matemáticos que não permitem a validade de mais do que uma resposta para um mesmo problema – $1+1$ é sempre 2 –, como também a evidência do ‘eu existo’

²⁵ Atentamos, nesse tópico, com maior análise ao pensamento cartesiano, tendo em vista a influência deste no pensamento de Husserl. Parece-nos que muitos dos pressupostos filosóficos aqui apresentados serão novamente retomados na fenomenologia husserliana.

²⁶ A noção de verdade é amplamente discutida por Descartes. Apresentamos algumas das questões centrais que surgem em Descartes quando se dedica ao estudo do tema referido: (1ª) Como pode o homem saber julgar sobre a verdade ou a falsidade? (2ª) Como seria possível ensinar algo a alguém sem que essa pessoa já não tenha uma noção mínima daquilo que ensinamos? Ambas questões são esclarecidas em Descartes através do postulado de um ‘ser divino’ perfeito e infinito que dotaria o homem da capacidade de julgar com base na verdade, no correto, no evidente e no estável. A alma seria portadora dessas noções desde a sua gênese, guiando a ação do homem no mundo (FILHO, 1992).

cartesiano (FILHO, 1992, p. 27). Ambos os exemplos apresentados são claros, evidentes para Descartes, sendo impossível a qualquer pessoa racional negar essas verdades.

A evidência, no pensamento cartesiano, torna-se um princípio formal, uma regra da razão (FILHO, 1992, p. 25). Como na aritmética, existem princípios que legitimam a verdade de suas respostas; a razão também funcionaria a partir de princípios, tais como o da evidência. A evidência demonstraria um ‘dever ser’ do mundo para estar em conformidade com a razão e assim ser verdadeiro (FILHO, 1992, p. 24-25). Nessa perspectiva, Descartes responde a pergunta de como se pode descobrir e justificar conhecimentos verdadeiros. Todo conhecimento verdadeiro seria aquele que resistiria a qualquer tipo de dúvida. Quando o conhecimento consegue passar por esse crivo, a razão o postula como uma crença primeira e originário de todos os conhecimentos possíveis (FILHO, 1992, p. 29).

Com isso, a teoria da correspondência, em Descartes, aparenta afirmar, a partir do ato judicativo, a existência de coisas exteriores ao pensamento e/ou a semelhança entre a representação e a coisa exterior, tendo esses juízos pretensão de verdade ou falsidade.

A representação apresenta um conteúdo *na* consciência; quando ela é afirmada pelo ato judicativo, ela se torna uma apresentação (*na* consciência) de uma coisa considerada *exterior e independente* da própria representação. Desta maneira, o que era apenas uma modalidade (subjéctiva) do pensamento é transformado pelo ato judicativo em uma representação objectiva, isto é, em uma representação que, em razão de ter sido afirmada, pretende apresentar na consciência a realidade actual ou possível de uma coisa. (FILHO, 1992, p. 33, grifo do autor).

A representação não correlacionaria o que é apresentado na consciência com qualquer outra coisa exterior, isso quem faria seria o ato judicativo da consciência. Diante disso, a representação não deve ser considerada com pretensão de verdade alguma. Representar significa apresentar um conteúdo determinado na consciência, sendo esse conteúdo afirmado ou negado pelo ato judicativo. O ato judicativo exprime a relação de correspondência existente entre a representação na consciência e a coisa exterior, que independe da representação. Dentro dessa concepção, a afirmação do ato judicativo visa a objectivação do mundo e das coisas. Aquilo que era meramente um conteúdo, uma representação do mundo e das coisas subjéctivamente, torna-se objectivado no ato judicativo, que pretende apresentar na consciência a realidade actual ou possível de uma coisa exterior.

Logo, para Descartes, a representação enquanto modo do pensamento não teria compromisso com a verdade ou com a falsidade, ela somente seria a base para o real ser pensado. As representações seriam semelhantes às realidades exteriores à consciência quando afirmadas pelo ato judicativo. Aquilo que ocorre na mente não seria, em sua totalidade, distante do real, mas, por vezes, pode ser fidedigno à coisa exterior. Não existe um distanciamento total

entre a representação e às coisas exteriores, ambas “realidades” podem ser associadas e legitimadas pelo ato judicativo da consciência.

Diferente de Descartes, os empiristas ingleses²⁷ apresentaram uma nova forma de compreender a consciência e, conseqüentemente, a representação. Estando imersos num contexto histórico permeado pelo positivismo comteano (SANTOS, 2010, p. 40), pelo desenvolvimento da técnica e do desenvolvimento científico, onde os empiristas foram desafiados a pensar a partir de outros princípios, colocando na base de sua teoria a ciência da natureza humana (SANTOS, 2010, p. 39). Conforme Hume, “é evidente que todas as ciências têm uma relação maior ou menor com a natureza humana; e, por mais afastadas que algumas ciências pareçam da natureza humana, sempre retornam a ela, de um modo ou de outro” (HUME, 1960 apud SANTOS, 2010, p. 39).

Tanto a teoria do conhecimento como o estudo do objeto do conhecimento sofreram modificações em suas análises, em meados do século XVIII. O objeto do conhecimento fora dissolvido numa série de átomos, onde caberia aos cientistas da natureza identificar os diferentes mecanismos de associação desses átomos, revelando, ao fim de sua análise, o objeto estruturado (SANTOS, 2010, p. 39). Tal concepção teórica e científica do mundo fundaria o psicologismo com base no empirismo inglês. Todas as diferentes ciências teriam, em sua base, esse processo de estruturação do conhecimento, cabendo a psicologia o estudo específico desses diferentes mecanismos de estruturação do conhecimento (SANTOS, 2010, p. 39). Conforme essa breve análise, parece-nos ficar aqui expresso o vínculo existente entre o psicologismo e o naturalismo, mais especificamente, do psicologismo com o método de investigação da física²⁸. Segundo Santos, o psicologismo trazia em sua base os pressupostos da teoria newtoniana, onde o mundo mental seria regido por regras da atração, como as regras do mundo natural (SANTOS, 2010, p. 40).

No século XIX o desenvolvimento das ciências naturais destacava-se dos demais. Charles Darwin publica sua obra *A origem das espécies*, “um ano após, a psicologia científica faz seu aparecimento com os *Elementos de psicofísica* de Fechner. O primeiro laboratório de psicologia experimental, fundado por Wundt em Leipzig, data de 1879” (SANTOS, 2010, p.

²⁷ Fazemos referência aos seguintes empiristas ingleses: John Locke, George Berkeley, David Hume e John Stuart Mill.

²⁸ O termo ‘física’ deve ser compreendido como ‘filosofia natural’ (SANTOS, 2010, p. 40).

40-41). Esses e outros acontecimentos dessa época ocasionam o ingresso da psicologia no domínio antes reservado às ciências naturais²⁹.

O positivismo científico busca avançar em todas as áreas, a filosofia passa a ser compreendida como uma das fases da evolução da humanidade, agora superada pelas ciências naturais.

O mundo e a vida explicam-se pela história natural. A psicologia e a biologia oferecem tudo o que é necessário para se compreender o homem. [...] A psicologia das localizações cerebrais abre caminho para a doutrina naturalista do pensamento. A consciência lógica funde-se na consciência psicológica, ao passo que esta é declarada mero epifenômeno, como se fosse a simples fosforescência do cérebro. [...] Os processos lógicos e psicológicos diferem apenas em intensidade dos processos fisiológicos. Tudo se explica em termos de matéria e movimento. (SANTOS, 2010, p. 41-42).

Os filósofos denominados empiristas ingleses estão profundamente envolvidos nesse novo método de pesquisa, com base na experiência, proposto pelos naturalistas. Por mais que possamos perceber algumas diferenças conceituais entre os pensadores que compunham o empirismo inglês, segundo Santos, mesmo assim, podemos apontar como pontos de convergências a concepção de que a gênese de todo o conhecimento fundamentar-se-ia na experiência, como também, que a subjetividade humana seria algo como um “cenário – Hume chega a falar de um teatro mental – no qual as representações, tomadas em sua imanência, podem ser investigadas e analisadas” (SANTOS, 2010, p. 47).

John Locke, um dos precursores do empirismo inglês, em sua obra *Ensaio sobre o entendimento humano*, tem como um de seus propósitos, “investigar a origem, a certeza e a extensão do *conhecimento humano*, juntamente com as razões e os graus de *crença, opinião e assentimento*” (LOCKE, 1959 apud SANTOS, 2010, p. 47, grifo do autor). Revela-se como um dos objetivos de Locke, analisar as operações realizadas na consciência para originar o conhecimento e o entendimento humano. Esse objetivo é desenvolvido a partir do método de análise apresentado pela psicologia empírica^{30 31}.

²⁹ Santos (2010, p. 41) na nota de rodapé número 7, realiza uma retomada histórica belíssima dos movimentos marcantes no domínio das ciências psicológicas e biológicas que favoreceram a análise naturalista do mundo e da vida. Para um melhor esclarecimento desses acontecimentos, indicamos a leitura dessa nota de rodapé.

³⁰ Santos denomina a psicologia empírica como “ciência positiva” (2010, p. 43). Essa denominação nos apresenta a proximidade existente entre as premissas que compunham a base da “ciência positiva” e as premissas utilizadas pela psicologia empírica.

³¹ No Livro I da obra *Ensaio* Locke recusa a teoria da evidência teológica apresentada por Descartes (SANTOS, 2010, p. 48) e propõe uma teoria psicológica da evidência que faz referência única e exclusivamente à experiência sensível. “Para Locke, a ciência é antes de tudo filha da experiência. Se quiser obter resultados objetivamente válidos, argumenta ele, a psicologia do conhecimento deverá descansar na experiência sensível [...]” (SANTOS, 2010, p. 48). Já no Livro II, Locke expõe a teoria das ideias simples e complexas, buscando compreender a origem das ideias com base na experiência, ou seja, com base nos dados fornecidos pela sensibilidade. As ideias simples seriam átomos do espírito, enquanto as complexas seriam ideias estruturadas pelo entendimento humano.

A partir da teoria das ideias e do entendimento Locke fundamenta a psicologia descritiva, visando aclarar como ocorre as estruturas das ideias complexas formadas pelo entendimento. Lembremos que sua análise interna da consciência sempre terá como ponto de partida os pressupostos teóricos do mundo externo, ou seja, as regras que compunham esse devem se fazer presente na análise interna da consciências³². Para Locke, a consciência seria algo como uma tabula rasa ou, em um linguajar mais contemporâneo, um papel em branco, onde aquilo que está no mundo, a partir da sensibilidade, seria transcrito na consciência. Tal concepção da consciência consistiria no fato de os empiristas não aceitarem a teoria das ideias inatas, admitindo somente as ideias como provenientes das sensações e,

portanto, que o entendimento é o papel em branco em que a sensibilidade inscreve suas impressões. [...] As ideias derivam diretamente das sensações, mesmo as ideias inatas abstratas, que são imagens complexas obtidas pela combinação de elementos simples, e deste modo constituem o material, o conteúdo da consciência. (SANTOS, 2010, p. 52).

A consciência analisada em sua base imanente seria unicamente uma estrutura organizadora das ideias simples, ocasionando, assim, a compreensão das ideias como simples correlato mental da impressão sensível. Por mais que existam as ideias complexas, essas sempre são desmembradas em ideias simples – que originam a estrutura complexa – e, as ideias simples, por sua vez, são analisadas com base nas sensações que as originam. Logo, o entendimento é apresentado como a operação mental responsável por estruturar a consciência³³.

Em Berkeley temos o abandono dos pressupostos realistas presentes em Locke, ocasionando assim uma maior abertura para a filosofia da imanência ou a imanência da representação. Parece-nos que um dos objetivos do pensamento filosófico de Berkeley está em explorar a subjetividade humana como um universo em si mesmo. Assim sendo, Berkeley distancia-se da investigação sobre a origem das ideias para adentrar na análise da experiência interna da consciência diante do mundo, das coisas e dos outros sujeitos cognoscente. Conforme Santos, comparando a filosofia de Berkeley com a de Locke, o progresso da primeira é evidente, pois, “pela primeira vez torna-se possível uma fenomenologia descritiva da experiência interna desligada de motivações estranhas, quer dizer, da preocupação em explicar a subjetividade a partir da teoria das impressões” (SANTOS, 2010, p. 55, grifo do autor).

Para Berkeley, a realidade do mundo é compreendida “como o complexo de sensações sempre presentes à subjetividade; nessa perspectiva, o mundo é a síntese desse complexo operado pelo sujeito cognoscente” (SANTOS, 2010, p. 56). Dessa maneira, almejando um

³² Ver Santos, 2010, p. 50-51.

³³ Para maiores esclarecimentos ver Santos, 2010, p. 52.

melhor esclarecimento da operação de síntese realizada pelo sujeito, Berkeley volta-se para a investigação das atividades subjetivas da consciência procurando descobrir como os “momentos parciais se organizam em um todo (‘coisa’ e, eventualmente, ‘mundo’)” (SANTOS, 2010, p. 56). Conforme suas análises, o filósofo irlandês apresenta a compreensão de que aquilo que é constituído no fluxo de vivências internas da consciência é a própria coisa em si. O objeto formado internamente pela consciência é o objeto real. O que legitima essa compreensão está, como em Locke, na teoria da crença, essa é responsável por ‘objetivar’ ou ‘acreditar’ tal mundo hipostasiado³⁴.

A teoria da associação ou do automatismo da consciência, apresentada por Berkeley, favorece uma representação naturalista da consciência, pois as leis que regem a consciência são as mesmas que as do mundo empírico. Por isso, o psicologismo não tardou em acolher o pensamento proposto por esse filósofo, tendo em vista que a natureza fora subjetivada e a consciência naturalizada, ocasionando a redução das leis da natureza a estados de consciência, a associação de ideias e a hábitos psicológicos explicáveis com base no método psicológico descritivo³⁵.

Hume, seguindo a tradição empirista de Locke e Berkeley, busca encontrar princípios e procedimentos que sirvam para a criação de um método rigoroso de análise da natureza e do sujeito cognoscente.

Hume leva as últimas consequências os princípios empiristas: não só aperfeiçoa o método de Locke e Berkeley, dando-lhe notável precisão, mas seus esforços demonstram indiretamente a radical insuficiência do psicologismo para levantar uma verdadeira teoria do conhecimento. (SANTOS, 2010, p. 60).

De Berkeley, Hume mantém as descrições da experiência interna da consciência que lhe fornecem o objeto e o método da ciência da natureza humana por ele proposta. Segundo Hume, em seu livro *Tratado*³⁶, a ciência da natureza humana deve ter como fundamento sólido a experiência e a observação. A ciência do homem não deve pretender ter o mundo como uma “ficção e que só as ideias tenham realidade substantiva, como afirmara Berkeley. Na perspectiva ‘positivista’ de Hume, a ciência do homem é uma psicologia da *tabula rasa* que só admite os dados imanentes como dados diretamente acessíveis a experiência” (SANTOS, 2010, p. 60, grifo do autor). Hume, mantém-se fiel ao empirismo, pois somente aceita como ideias

³⁴ Para uma análise sobre a questão do outro ‘eu’ (*mind*), apresentada por Berkeley, indicamos a leitura do livro *Three Dialogues between Hylas and Philonous*.

³⁵ Ver Santos, 2010, p. 57.

³⁶ *Tratado da natureza humana*, 1960.

válidas aquelas sancionadas pela percepção. Logo, o fenomenismo proposto por ele caracteriza-se por ser sensualista e empírico³⁷.

Para Hume, segundo Santos,

os dados imediatamente acessíveis à reflexão não “pertencem” a um palco situado atrás do fenômeno que aparece, a um *ego* que supostamente acompanhe todas as representações. Não há traços desse quadro na experiência; nada vemos além dos estados de consciência que aparecem segundo leis puramente empíricas, conforme a ordem de coexistência e sucessão. O ser do próprio sujeito, como ser das coisas, é um feixe de percepções desligadas de um centro; o palco das representações não é, como em Berkeley, um *ego* substancial que tenha as representações como “suas”; a vida mental transcorre automaticamente. O psicologismo na interpretação do mundo alcança assim sua extensão e sua perfeição máximas. As leis psíquicas são para Hume as leis verdadeiras e fundamentais. E ele não apenas supõe, mas empreende análises cuidadosas que, partindo dos dados psíquicos imediatos, descobrem a estrutura típica da associação, da memória etc., de toda uma vida constitutiva considerada em sua pura imanência e referida diretamente à experiência interna. Por conseguinte, tudo deve ser esclarecido pela psicologia ou, como prefere Hume, pela ciência da natureza humana. Todas as estruturas complexas são por essência redutíveis de modo puramente empírico a átomos simples, e o que se pode saber do mundo que assim aparece é o sistema constitutivo das aparências enquanto tais, engendrado pela combinação, pela associação e pela separação desses átomos-ideias simples. (2010, p. 61, grifo do autor).

Hume, como Locke e Berkeley, aceita como evidente a experiência imediata das próprias vivências e aceita como natural a fundação do conhecimento através da experiência sensível.

No que se refere a técnica de redução proposta por Hume, parece-nos que, em linhas gerais, esse segue aquilo que apresentamos em Locke, uma vez que os pensamentos que não estão diretamente relacionados com as sensações, ou seja, as ideias complexas, devem ser reduzidas a impressões simples e, conseqüentemente, aos dados da experiência. Somente serão ideias válidas aquelas que possuem como correlato algo sensível; e, as ideias complexas, quando puderem ser decompostas em suas impressões simples.

Tal processo pressupõe uma *análise* que só pode ser exercida pela intuição, - uma análise intuitiva, - assim como, do mesmo modo, toma por referência correlativa da análise o princípio da experiência. Trata-se de um método de explicitação de ideias, que são esgotados ou evidenciados numa experiência direta. Fonte de erros é o pensamento “afastado” das impressões (*sachfern*, como dirá Husserl), o pensamento “abstrato”, “complexo”, ou seja, o feixe de ideias esmaecidas e apagadas, distantes da impressão, da experiência-impressão presente. Já se entrevê, neste procedimento, a teoria da abstração de Hume: a ideia faz parte de um todo complexo, que é a percepção, ou, explicando melhor, é a parte mais apagada do processo complexo proveniente das sensações.³⁸ (SANTOS, 2010, p. 62, grifo do autor).

³⁷ Ver Santos, 2010, p. 61.

³⁸ Parece-nos que o método intuitivo, depois das análises realizadas pelos empiristas, não deixará de ser lembrado pelos filósofos posteriores que se dedicam a análise do conhecimento. O método intuitivo será retomado por Levinas em seu livro *THI*, mostrando a relação permanente da consciência com o mundo.

Hume compreende, em especial, as ideias complexas como uma parte da percepção composta por átomos-impressões, parte essa apagada, sem vivacidade. A ideia torna-se

uma cópia de momentos outrora vivos e presentes e, como tal, cópia dependente da totalidade perceptiva, na qual unicamente, encontra sentido e seu preenchimento. [...] As ideias complexas, os pensamentos etc. são composições, associações de ideias simples. [...] Por isso, a verificação equivale a tornar evidente, a trazer a experiência o processo original donde provêm as ideias e os pensamentos.³⁹ (SANTOS, 2010, p. 63).

O pensamento filosófico de Hume compreende a ideia como válida somente se pertence a intuições simples, de um momento particular e nunca de algo geral. Para o filósofo britânico, todas as ideias (da fantasia, da imaginação, entre outras) estão no mesmo nível, como coisas materiais.

Em Stuart Mill é onde percebemos com maior clareza o encontro entre o empirismo e o psicologismo⁴⁰. Mill, contemporâneo a Comte e representante do positivismo na Inglaterra,

é também um legítimo herdeiro da tradição empirista de seu país, cujas teses leva às últimas consequências. Preocupado em tratar dos problemas do conhecimento numa perspectiva inteiramente científica, Mill entende que só a experiência direta pode oferecer base para uma investigação com tais pretensões. O princípio de economia do pensamento leva-o a rejeitar como inviável qualquer teoria que, descurando a experiência direta dos fenômenos, não ultrapasse o nível da hipótese *a priori*, sendo incapaz, portanto de proporcionar qualquer verificação objetiva. (SANTOS, 2010, p. 68).

A lógica recebe uma atenção central em seu pensamento, pois seria a partir dela que compreenderíamos as diferentes operações realizadas pelo entendimento humano. A teoria do conhecimento, em função da busca de compreensão dos diferentes estados de consciência, com base na lógica, passa a ser compreendida como psicologia do conhecimento. Para Mill, em sua obra *Sistema de lógica*, a lógica é definida como a “ciência das operações do entendimento que servem à avaliação da prova, isto é, tanto do processo geral que consiste em ir do conhecido ao desconhecido quanto das outras operações do espírito que são auxiliares desta” (MILL, 1940 apud SANTOS, 2010, p. 69). Seria, através da lógica, que Mill conseguiria analisar com exatidão o processo intelectual denominado raciocínio ou inferência, “assim como das diversas operações mentais que o facilitam; e, ao mesmo tempo, a estabelecer e fundar sobre esta análise um corpo de regras ou cânones para assegurar o valor de toda a prova de uma proposição dada” (MILL, 1940 apud SANTOS, 2010, p. 69). Por mais que a lógica tenha recebido certa centralidade na investigação filosófica do pensador inglês, essa parece não ter sido levada às

³⁹ Parece-nos que Husserl, ao abordar a questão da intuição plena, aproxima-se dessa compreensão proposta por Hume.

⁴⁰ Para maiores esclarecimentos ver Santos, 2010, p. 68.

últimas análises. A lógica, na obra de Mill, está subordinada a prova e a demonstrações. A consistência formal não é suficiente para validar a lógica no empirismo, pois o conhecimento, para ser considerado científico, deve estar fundado nas experiências sensíveis.

Mill, em sua análise sobre as verdades apresentadas pelas ciências, compreende que estas não estão fundadas nelas mesmas, ou seja, estão alicerçadas em um sistema de inferências, de indução e de dedução que não são evidentes em si mesmos. O que isso significa? Que algo fundamenta as verdades inferidas pelas ciências. Logo, John Stuart Mill busca investigar os princípios que permitem uma inferência ser considerada legítima e capaz de garantir um conhecimento verdadeiro. Conforme a sua análise, somente temos verdades conhecidas diretamente na intuição ou na consciência; as demais verdades na inferência. As verdades, que são conhecidas por intuição, são as premissas iniciais das quais são inferidas as outras verdades. As verdades intuídas imediatamente seriam as “sensações corporais e os sentimentos mentais; como verdades inferidas, as coisas que ocorrem em nossa ausência, os acontecimentos históricos ou os teoremas da matemática” (SANTOS, 2010, p. 71).

Todas as proposições universais que emitimos, que parecem ser verdadeiras, estariam alicerçadas em experiências singulares que passam por repetições sucessivas para serem validadas. Entretanto, as experiências singulares também são constituídas por experiências ainda mais elementares. Conforme nosso pensamento, nenhuma experiência seria algo alicerçado em somente uma sensação, isso caracteriza toda e qualquer experiência como complexa. “Para afirmar, com efeito, que ‘este homem é mortal’ baseio-me de fato em experiências passadas ou em experiências transmitidas (passadas por outrem) que me assegurem ser inevitável a morte deste homem” (SANTOS, 2010, p. 72), já que todos os outros homens morreram.

A compreensão de Mill de que até mesmo a experiência singular seria formada por experiências ainda mais elementares parece encaminhá-lo para uma nova análise da experiência singular. Essa, a experiência singular, seria constituída por uma experiência complexa

que inclui momentos passados (representados e trazidos de volta pela memória) e momentos de expectativa futura (antecipados pela imaginação), fundidos na totalidade da vivência, que os engloba e retém num estado de presente continuado, do qual me torno consciente por um ato de atenção. (SANTOS, 2010, p. 72-73).

Não obstante a essa novidade, Mill sugere, a partir do ato de atenção, um outro polo da experiência, que revela algo como pertencendo a um sujeito, ou seja, o polo constituinte formado pelo *ego*.

A atenção, que surge do lado do sujeito, conecta entre si os momentos de uma experiência, separando (ou “abstraindo”) e unindo suas partes num todo significativo. [...] Se a experiência singular (como totalidade de momentos) é o ponto de partida de todo o conhecimento, ela, por sua vez, tem seu ponto de partida na sensação. [...] Para Mill, a sensação não indica algo transcendente, mas imanente. A sensação é uma modificação do sujeito. Há tantos tipos de sensações quantos são os nossos sentidos; assim várias sensações podem reportar-se a um mesmo objeto, que, nesse nível, continua sendo imanente, não intencional. [...] Quando as sensações, dadas em momentos ou durações diferentes, se unem de maneira a constituir uma totalidade integral, cuja a unidade se mantém através das variações dos momentos e das perspectivas subjetivas, e quando, ao mesmo tempo, reconhecemos nessa unidade um objeto qualquer, temos então uma percepção. (SANTOS, 2010, p. 73-74).

A percepção surge como um ato intencional da consciência “(ainda que essa ‘intencionalidade’ signifique a simples retenção cumulativa das partes associadas e fixadas pelo mecanismo do hábito)” (SANTOS, 2010, p. 74). A intencionalidade explicaria o fato de sempre o sujeito perceber o objeto em sua unidade não como composto por diferentes partes. A intencionalidade faria com que o objeto sempre fosse revelado em seu todo. “O objeto ‘viaja’ através da experiência e nela se constitui, enriquecendo-a continuamente, dando-lhe sempre, por sua presença, o sentimento de ‘evidência acreditada’” (SANTOS, 2010, p. 74-75).

No entanto, surgem as seguintes questões: (a) Como os momentos parciais que foram estruturados pela consciência recebem uma significação? (b) Como a consciência, a partir da percepção, considerada uma atividade imanente, subjetiva e fugaz, originaria um mundo objetivo e permanente? Para aclarar essas questões temos de nos lançar novamente na análise da sensação e da percepção, almejando compreender a diferença fundamental existente entre ambas. A sensação é compreendida como uma impressão subjetiva simples, desligada de outras impressões.

A esta sensação simples corresponde uma ideia, que é a imagem “residual” da sensação, ou seja, a imagem mental da sensação quando esta deixa de estar presente. Entre a sensação presente e a sensação ausente (ideia) há apenas a diferença de grau. A sensação tem primazia sobre a ideia: a primeira pode dar origem à segunda (que é uma “cópia”), mas não o contrário: de uma ideia não se pode extrair uma sensação. [...] A ideia é tanto mais viva quanto mais se aproxima da sensação e tanto mais apagada quanto mais se afasta. Há um ponto no afastamento a partir do qual a ideia, enquanto imagem da sensação originária, desaparece, dela resta só o nome que lhe fora associado. O esquecimento ameaça todas as nossas ideias, na medida em que não as possamos reatualizar numa nova experiência. O tempo opera no próprio interior da ideia, esmaecendo-a infatigavelmente, até o esquecimento definitivo. Mas graças ao caráter recorrente da memória uma nova sensação – ou impressão, para usar o termo de Hume – é capaz de acordar as ideias há muito adormecidas, trazendo-as a uma nova presença. [...] A sensação é o contato direto do sujeito com a realidade viva, ao passo que na ideia espelha-se apenas uma “quase realidade”. (SANTOS, 2010, p. 75-76).

A sensação transforma-se em ideia que espelha uma ‘quase realidade’ quando o objeto das sensações deixa de impressionar os sentidos. A ideia vai se apagando conforme vai perdendo a relação, o contato com o objeto e as sensações por ele oportunizadas. Entretanto, a

partir da memória, a ideia poderá ser reativada de diversas maneiras, tais como: através da repetição da experiência originária; e/ou, através da repetição de uma experiência que esteja associada com a experiência originária; bastando assim, “a evocação de um dos pontos simples da sensação primitiva para que se desencadeie todo o processo associativo da percepção” (SANTOS, 2010, p. 78).

No que se refere a constituição da ideia de um objeto, essa também ocorre de maneira complexa, incluindo momentos muito distintos, como:

sensações originárias fragmentárias, ideias-cópias de sensações anteriores atualizadas na nova experiência, ideias imagens complexas obtidas por analogia, antecipação da experiência (momentos ainda não efetivamente percebidos), ideias da fantasia e, finalmente, a crença do sujeito na realidade do objeto como “modo de ser” ou como “estados-de-coisas” que mantém uma estrutura determinada e típica. (SANTOS, 2010, p. 78).

Tais momentos constituem a percepção complexa do objeto, fundindo, de modo convergente, todas as sensações simples, por mais diferentes que sejam suas intensidades e durações. O objeto teria sua realidade diluída

na consciência, à medida que o tempo cumpre o trabalho de esmaecer as sensações outrora vivas. Delas resta apenas um nome a que o sujeito empresta uma crença como algo que foi realmente e que poderá vir a ser de novo, desde que outro processo psicológico semelhante ao primeiro desencadeie a série de sensações que se une sinteticamente à experiência passada como continuação ou repetição, de modo a reproduzir a “mesma” experiência primitiva. (SANTOS, 2010, p. 79).

Diante do exposto até aqui sobre a constituição do objeto em Mill, perguntamo-nos: o que seria o objeto, algo real semelhante a coisa-em-si, ou, um idealismo psicológico? Para Santos (2010, p. 79), a teoria de Mill estaria mais adequada a segunda opção, no entanto, lembremos que o objeto não é somente constituído por uma esfera passiva⁴¹ do sujeito, mas também acreditado por esse.

Aquilo que retemos do mundo e do objeto não seria a realidade em si, mas uma montagem da consciência, um filme, que não se limita à cópia. A consciência operaria com uma seleção reduzida da realidade.

O papel da atenção não apenas recorta este ou aquele aspecto real, mas também compõe e funde imagens de tempos e espaços diferentes, resumindo, desta forma, o mundo em determinado número de “esquemas”. Não obstante seu caráter fragmentário e necessariamente parcial, essa seleção representa a realidade de maneira bastante razoável, sendo comumente digna de crédito. O próprio caráter da representação já indica que ela não passa de um resumo, de uma “memória” à qual recorreremos para pensar o mundo, visto que, de fato seria impossível pensa-lo com

⁴¹ O conceito de passividade, que aparece em Mill, será estudado mais pormenorizado na fenomenologia husserliana.

todos os seus aspectos particulares. Mas para constituir tal filme, que pretende ao mesmo tempo resumir e representar o mundo real, a consciência pressupõe que ele esteja submetido a leis causais necessárias e determinadas, não se regendo pelo acaso. Se não fosse assim, a consciência, que é apenas um fragmento dessa mesma realidade, seria impotente para conhecê-la; pois de um mundo dominado pela cega magia do acaso seria impossível obter qualquer representação estável, esquemática, que resumisse seus momentos particulares e infinitos. (SANTOS, 2010, p. 80).

A atenção expressa pelo sujeito diante do mundo e das coisas revela-se como algo central no pensamento de Stuart Mill. O colocar a atenção do sujeito em uma ideia simples diante das diferentes experiências complexas configura a ideia “abstrata”. Essa

é parte da totalidade da vivência, momento psíquico retido pela atenção, mas que não deixa de ser uma simples cópia delida da sensação. Uma vez que a *atenção* destaque, no fluxo da sensibilidade, uma ideia, esta passa a *representar* todos os outros momentos que constituem a experiência complexa. A atribuição de um nome a essa ideia reforça a associação entre a ideia e a experiência da qual ela faz parte, bastando assim que se evoque o nome para que este passe a representar a experiência originária e mesmo qualquer outra que se lhe assemelhe. Isto representa, segundo Mill, grande economia de pensamento, pois nos poupa o trabalho de considerar cada sensação e cada experiência por si mesmas, como momento único e irrepetível, colocando em seu lugar, em vez disso, como seu *representante*, um nome capaz de fazer evocar não importa qual experiência singular. (SANTOS, 2010, p. 83, grifo do autor).

Por isso o nome se torna algo universal, mas a ideia que o sustenta é somente uma parte da experiência complexa. Tal concepção faz com que Mill negue qualquer possibilidade do universal a não ser o nome. A consciência, pelo processo de repetição,

através do ato de atenção, fixa e identifica os atributos semelhantes de experiências singulares diversas, aos quais um nome comum empresta razoável estabilidade. A constituição real do objeto com os momentos psicológicos descritos toma o lugar das significações e relações de caráter puramente ideal, donde o predomínio das operações psicológicas está em desfavor das lógicas. (SANTOS, 2010, p. 86).

A lógica acaba por ser um mero capítulo da psicologia de Mill. Sua atenção revela-se centrada na relação existente entre a consciência e seu processo mental com a realidade em si. A impossibilidade do universal para além do nome, a impossibilidade de qualquer compreensão teórica sem relação direta com a sensibilidade limita a sua análise da consciência.

Kant, filósofo do século XVIII, dedicou-se ao tema da representação numa perspectiva até então nova diante da tradição empirista⁴². Os principais alvos da crítica kantiana seriam inicialmente John Locke e posteriormente David Hume. Tanto as críticas dirigidas ao primeiro como ao segundo estão presentes nas obras kantianas denominadas *Dissertação* (1770) e

⁴² A análise sobre a representação em Kant concentra-se no artigo intitulado *Kant e o problema da origem das representações elementares: apontamentos* (1990), de Ubirajara Marques. Utilizamos esse artigo tendo em vista a clareza da abordagem realizada, como também, por se tratar diretamente do tema que nos interessa aqui. Ainda, lemos algumas partes específicas do livro *El problema del conocimiento en la filosofía e en la ciencia modernas* (1986) de Ernst Cassirer.

Crítica da Razão Pura (1781). A primeira obra forneceria um maior enfoque nos conceitos de inatismo e experiência diante do problema da origem das formas puras do espaço e do tempo (MARQUES, 1990, p. 43). Já na *Crítica*, Kant voltaria sua atenção para a polêmica entre os que defendem a ‘realidade subsistente’ do espaço e do tempo (os newtonianos) e os que defendem a ‘realidade aderente’ (os leibnizianos).

Diante dessa breve introdução à Kant, apontamos algumas conclusões por ele apresentadas que nos são importantes ressaltar diante de nossa problemática. Kant compreende, especialmente nas obras *Dissertação* e *Resposta a Eberhard*, que existem leis estáveis e inatas⁴³, ou, em outras palavras, um fundamento no sujeito, que torna possível o surgimento das representações (MARQUES, 1990, p. 45-46). Para Kant, o que existiria de inato na alma humana é a capacidade de organizar o múltiplo sensível em relações espaço-temporal (MARQUES, 1990, p. 46). Os conceitos seriam abstraídos a partir dessa lei ínsita na alma. Tal atividade, a de abstrair os conceitos, seria realizada pelo intelecto (o-que-*abstrai*-do-sensível) (MARQUES, 1990, p. 46), ou, mais especificamente, seria um atributo da mente que captaria as informações sensíveis.

Immanuel Kant, ao se referir aos conceitos de tempo e de espaço, também mostra que os mesmos não são adquiridos pelos sentidos ou pelas sensações externas, antes, são formas originárias da natureza da mente (MARQUES, 1990, p. 47). Esses conceitos seriam obtidos de modo puro, não originados da experiência. No entanto, somente através da experiência sensível o sujeito perceberia essa ação própria da mente, esse modelo de organização. Conforme Marques,

“a forma das coisas no espaço e no tempo”, bem como “a unidade sintética do múltiplo em conceitos” são ambas adquiridas de modo originário, sendo que, para tanto, só se requer de “inato”, respectivamente, o “fundamento formal... da possibilidade de uma intuição do espaço”, por exemplo, e “as condições subjetivas da espontaneidade do pensamento” – em suma, “um fundamento... que torne possível que as representações pensadas nasçam assim e não de outra maneira”. (MARQUES, 1990, p. 48).

Para Kant, não existiriam representações inatas, mas, sim, um fundamento (*Grund*) para a produção e aquisição das mesmas, desperto pelas sensações. O que haveria seria um fundamento que possibilitaria a atividade subjetiva e espontânea da consciência de criar diferentes representações. Diferentemente dos empiristas ingleses, para os quais a experiência seria a matéria do conhecimento, em Kant, a experiência fornece a possibilidade de expor o

⁴³ O conceito de inato em Kant não deve ser compreendido como em Locke. Kant, ao se referir a esse conceito, une-se em partes com a compreensão de Hume, onde a concepção de inato não faz referência a uma interferência divina no fundamento do conhecimento. Inato deve ser então compreendido como originário, fundamento, base de elaboração para um material sensível (MARQUES, 1990).

conteúdo da verdade eterna, “isto é, a própria conformidade (na relação que a verdade – *adaequatio* – manifesta) do nosso intelecto com o divino” (MARQUES, 1990, p. 49, grifo do autor). Percebemos, assim, que no pensamento kantiano o contributo empírico é valorado de outra forma, não como matéria do conhecimento, mas como a possibilidade de expor o fundamento que constitui a consciência. A sensibilidade e/ou a experiência sensível são apresentadas como aquelas que excitam a pré-disposição inata do entendimento humano. O que o sujeito possuiria de inato seria a revelação de um intelecto puro evocado a partir da experiência.

Ao compreendermos que existe uma pré-disposição inata no sujeito do conhecimento, um fundamento que organizaria o múltiplo sensível em relações espaço-temporais, somos levados a concluir que o conhecimento se originaria de uma atividade de “reflexão” da própria mente. Pois seria através desse ato que ocorreria a ligação dos múltiplos dados, “tornando-nos conscientes dele como da objetividade por nós constituída enquanto tal” (MARQUES, 1990, p. 52). Tal compreensão do conhecimento encaminha-nos para a concepção de que os objetos não seriam constituídos por uma experiência comum, no entanto, existiria uma distinção essencial entre o-que-aparece-a-nós e o-que-é-em-si.

O sujeito do conhecimento exhibe em sua estrutura de consciência as condições de possibilidade unicamente através das quais ele é passível de ser afetado por objetos da experiência. Tais condições ou intuições puras contêm “princípios das relações” dos fenômenos, isto é, compõem o modo por que os mesmos se há de apresentar ao sujeito, sendo assim a própria razão pela qual o objeto de conhecimento é simplesmente *fenomênico*. (MARQUES, 1990, p. 53, grifo do autor).

Logo, aquilo de que o sujeito tem experiência não se caracteriza por ser as estruturas que organizam essa determinada experiência, mas, sim, o próprio conhecimento já organizado. Kant apresenta essa estrutura a partir da lógica transcendental, que fixa as formas de ligação entre as representações numa unidade a ser expressa em juízos (MARQUES, 1990, p. 52-53). A representação, para esse filósofo alemão, dentro dessa estrutura que revela um fundamento inato que subjaz a mente, é compreendida como um ato ou manifestação cognitiva (*Vorstellung*) na consciência. A representação é o fenômeno que temos da ‘coisa em si’, do mundo.

Com base nessa breve reconstituição histórica e etimológica do conceito de representação, podemos perceber claramente algumas formas distintas de compreensão dessa questão. Podemos dizer, em linhas gerais, que até Descartes temos predominantemente a compreensão da representação como base para o pensamento, como imagem mental das coisas e do mundo, como semelhança às coisas externas. Ockham, como anteriormente referimos, chegou a dizer que a imagem mental é a causa do conhecimento na mente. Já, a partir de

Descartes, temos uma outra compreensão da representação, como da mente. Quando este apresenta o ato judicativo como um atributo da mente humana, percebemos a mente como espontaneidade, podendo afirmar ou negar a experiência sensível. As representações são entendidas como realidades semelhantes ao mundo exterior, sendo afirmadas ou negadas pelo ato judicativo. No empirismo inglês são diferentes as propostas apresentadas, entretanto, temos a predominância da compreensão da representação como uma atividade mental que apresenta o mundo e as coisas sempre com base nas sensações. As ideias, os nomes são sempre limitados diante da riqueza da experiência sensível. Já em Kant, a representação seria o resultado de uma atividade inata da consciência que realiza a unidade do múltiplo sensível. A representação é então compreendida como fenômeno, como aquilo que aparece. O que temos acesso do mundo exterior são os fenômenos e não as coisas-em-si-mesmas.

E qual seria a compreensão proposta pela fenomenologia diante da representação? O pensamento filosófico de Husserl estaria mais próximo dos filósofos modernos ou dos filósofos medievais? A representação seria compreendida como base na cognição, ou seja, consequência de uma atividade da mente humana? Qual seria a contribuição fenomenológica para o esclarecimento dessa concepção? A consciência enquanto ato intencional traria uma nova compreensão da representação? Essas são algumas das questões que surgem diante do pensamento filosófico inaugurado por Husserl e que orientam nossa investigação no próximo subcapítulo.

1.3 A novidade da fenomenologia: a intencionalidade⁴⁴

Para compreendermos como Husserl⁴⁵ aborda o tema da representação temos que entender a conceptualização de consciência por ele proposta. Ao referirmo-nos ao estudo da consciência, na teoria husserliana, o mesmo não teria como pretensão reduzir o mundo ou as

⁴⁴ O termo ‘intencionalidade’, do latim *intentio*, ‘intenção’, foi utilizado pela primeira vez em um texto latino de Avicena e, posteriormente, retomado pelos escolásticos. Seu significado, originariamente, seria o mesmo que ‘conceito’, que algo ‘mental’, ‘conceitual’, que faz referência a algo objetivo (*in alium tendere*) (CESCON, 2013, p. 51).

⁴⁵ Edmund Husserl nasceu no dia 08 de abril de 1859, em Prossnitz, Morávia (região da Europa central que constitui atualmente a parte oriental da República Checa), de família judia, mas batizado como luterano em 1886. Foi, inicialmente, matemático, somente decidindo-se pela filosofia depois de conhecer Franz Brentano, um de seus principais mestres. Com a morte de Husserl, em 1938, toda a sua “produção foi ameaçada de destruição pelas mãos dos nazistas, mas um clérigo belga, H. L. van Breda, contrabandeou-a para fora da Alemanha e estabeleceu o arquivo de Husserl em Leuven (na Bélgica)” (CROWELL, 2012, p. 24, parênteses nosso).

coisas ao âmbito puramente da consciência. A fenomenologia husserliana não almeja reduzir o objeto empírico em complexos atos da consciência, mas, sim, deseja compreender o objeto empírico em relação aos atos da consciência. Husserl aspira compreender e descrever a estrutura *a priori* desses atos da consciência, não estando voltado para uma explicação naturalista do mundo e das coisas.

É na obra denominada *Investigações Lógicas: investigações para a fenomenologia e a teoria do conhecimento* (1901), mais especificamente na “Quinta Investigação Lógica”, ao qual intitula “Sobre vivências intencionais e seus ‘conteúdos’”, que temos presente uma abordagem mais específica de Husserl sobre a consciência intencional⁴⁶. Esse título por si só já é portador de uma riqueza conceitual vasta. Inicialmente, percebemos que a análise husserliana, nessa investigação, irá circundar o conceito de vivências intencionais. A consciência será apresentada, principalmente, enquanto consciência que fornece consistência ao ‘eu’ fenomenológico, ou seja, ao ‘eu’ que vivencia o mundo enquanto fenômeno psíquico; consciência como percepção interna, contrapondo, assim, a percepção enquanto ato unicamente pautado na base sensível; e, por fim, consciência como vivência intencional.

Husserl volta sua atenção, primeiramente, para a abordagem realizada pela psicologia clássica do conceito de consciência (HUSSERL, L.U. II, 2012, V, § 1). Essa, a psicologia clássica, conceitua a consciência como sendo aquela que possui conteúdos internos que originam as ideias, como vivências de determinados conteúdos, ou, como fenômenos psíquicos. Por conseguinte, a psicologia seria a ciência que investigaria os diferentes fenômenos psíquicos que causam a consciência (HUSSERL, L.U. II, 2012, V, § 1). No entanto, Husserl busca definir o conceito de consciência enquanto essência fenomenológica, enquanto ato psíquico. Para isso, apresenta três definições pertinentes de consciência, sendo essas: (1º) consciência enquanto consistência fenomenológica (real⁴⁷)⁴⁸ conjunta do ‘eu’ empírico, enquanto entrelaçamento das vivências psíquicas na unidade da corrente de vivências; (2º) consciência como o interno dar-

⁴⁶ No que tange a consciência, segundo o professor Cescon, “a obra de Husserl se conecta à tradição neokantiana, como consequência do desenvolvimento do positivismo na Alemanha” (2013, p. 39). A crítica husserliana se dirige para a análise empirista e psicologicistas da lógica e da teoria do conhecimento. “A análise fenomenológica da consciência parte do pressuposto de que todas as formas de apriorismo idealista, assim como as formas reducionistas de empirismo, já tiveram o seu tempo” (CESCON, 2013, p. 39).

⁴⁷ Na língua alemã podemos compreender o conceito de real de duas formas. Primeiramente temos a compreensão do real que se origina de *Reell*, que significa algo sério, de confiança (Geschäft). Por outro lado, temos o real compreendido como *Real* que significa coisas reais, realismo, realidade, realista (rea’listisch). Com isso, no decorrer desse trabalho, faremos somente referência a que sentido a palavra está derivando, facilitando a compreensão do texto. Logo, o conceito *Reell* refere-se ao âmbito do fenômeno que merece confiança, enquanto o *Real* faz referência a realidade, a coisa real.

⁴⁸ Do alemão *Reell*, algo sério, de confiança.

se conta das vivências psíquicas próprias; (3º) consciência enquanto qualquer tipo de atos psíquicos ou vivências intencionais (HUSSERL, L.U. II, 2012, V, § 1).

Em busca de aclarar a primeira definição acima apresentada da consciência, o pai da fenomenologia relembra uma possível pretensão da psicologia moderna ao buscar definir a psicologia como ciência dos indivíduos psíquicos a partir da análise de conceitos que remetem as vivências da consciência e aos conteúdos de consciência. Ambas conceptualizações fazem referência as ocorrências reais⁴⁹, aos acontecimentos, que mudam de momentos para momentos, apresentando-se para o sujeito psíquico com uma certa unidade (HUSSERL, L.U. II, 2012, V, § 2). Para adentrarmos nessa esfera da vivência que revela uma certa unidade ao sujeito psíquico precisamos colocar entre parênteses todos os elementos contingentes presentes em nosso ato perceptivo, pois, somente assim, torna-se possível adentrar na esfera das puras vivências.

Nessa esteira de análise,

[...] são *vivências* ou *conteúdos de consciência* as percepções, as representações da fantasia e as representações de imagem, os atos do pensamento conceitual, as suposições e dúvidas, as alegrias e as dores, as esperanças e os temores, os desejos e as volições, e coisas semelhantes, tal como tem lugar em nossa consciência. (HUSSERL, L.U. II, 2012, V, § 2, grifo do autor).

Assim sendo, as vivências ou os conteúdos de consciência seriam compostos pelos diferentes atos que ocorrem na consciência, como: o de representar, o de imaginar, o de fantasiar, o de duvidar, o de valorar, o de julgar, etc. Esses diferentes atos, que constituem uma determinada vivência, ultrapassam-se constantemente, dando origem a novas vivências num fluxo contínuo.

Como podemos perceber de imediato, a fenomenologia propõe um retorno ao estudo do mundo, das coisas e do próprio sujeito a partir das vivências⁵⁰ da consciência. O que isso quer dizer? Que o objeto de estudo da fenomenologia, inicialmente, não é propriamente o mundo e as coisas empíricas⁵¹, ou, aquilo que encontramos em ‘carne e osso’, no entanto, é a vivência que se dá na consciência, é o que do aparente é vivido. Almejando aclarar essa concepção, Husserl nos apresenta o seguinte exemplo:

⁴⁹ Do alemão *Reell*, algo sério, de confiança.

⁵⁰ Cescon lembra que as vivências intencionais podem ser distinguidas em duas modalidades: a primeira, seriam as proposicionais, onde “a palavra algo não se refere propriamente ao objeto, mas a fatos que podem ser expressos por frases do tipo ‘que isto’” (2013, p. 42) e; as vivências não-proposicionais, que não necessitam da mediação linguística, como, por exemplo, o amar, o admirar. No entanto, a atenção de Husserl está aqui voltada para a vivência enquanto conteúdo real (do alemão *Reell*, algo sério, de confiança) da consciência.

⁵¹ Cescon esclarece que o mundo objetivo externo não faz parte da consciência, mas contribui para a sua construção (2013, p. 42-43).

[...] no caso da percepção externa, o momento da sensação cor, que constitui um elemento integrante real⁵² de um ato concreto de visão (no sentido fenomenológico da aparição visual perceptiva), é, por conseguinte, um “conteúdo vivido” ou “de consciência”, do mesmo modo que o caráter do perceber, e do mesmo modo que a completa aparição perceptiva do objeto colorido. (HUSSERL, L.U. II, 2012, V, § 2).

O que o sujeito vivencia na consciência são os diferentes atos que revelam o objeto enquanto tal. O objeto próprio, a coisa em si, se é que existe, não é vivido e nem está na consciência, sempre se mantém transcendente ao sujeito que percebe. Logo, a percepção que ocorre no caráter interno da consciência não é passível de engano ou de erro, pois ela é uma percepção puramente descritiva fenomenológica. Parece-nos que Husserl não estaria negando a existência do objeto material, mas, sim, estaria mostrando como se dá o seu aparecer para um sujeito cognoscente. Isso aparenta ficar ainda mais evidente quando o mesmo retoma a análise da cor:

Enquanto a cor vista – isto é, a cor que, na percepção visual, comparece no objeto aparente enquanto sua propriedade e que é posta, em unidade com ele, como sendo presentemente –, se é que existe, não existe certamente enquanto vivência, *corresponde-lhe*, porém, nesta vivência, ou seja, na aparição perceptiva, um elemento integrante real⁵³. (HUSSERL, L.U. II, 2012, V, § 2).

Corresponde para o sujeito uma determinada sensação de cor. O sujeito, em sua vivência de consciência, realiza a apreensão objetiva na percepção. “Não raro, confundem-se ambas, a sensação de cor e a coloração objetiva do objeto” (HUSSERL, L.U. II, 2012, V, § 2).

Entretanto, diante do que expomos até o momento, principalmente a concepção da vivência enquanto vivência interna, ou seja, os diferentes atos que compõem a vivência na consciência, podemos nos questionar se Husserl estaria propondo uma análise dualista do mundo. Em outras palavras: Husserl estaria nos propondo que existe um mundo na consciência e outro exterior a ela? Um mundo fenomênico e outro empírico? Os pressupostos da teoria fenomenológica permitem, fornecem, dão abertura para esse tipo de questões? Esses são questionamentos que merecem nossa atenção e cuidado, pois Husserl esforça-se constantemente para mostrar que seu pensamento não pode, de forma alguma, estar assentado nesse tipo de pressuposição filosófica.

Almejando responder a essas questões, voltemos para o estudo da consciência. Na “Quinta Investigação Lógica”, no § 2, Husserl apresenta uma primeira certeza que o sujeito cognoscente deve ter diante do mundo e das coisas. Por mais que o sujeito nunca tenha acesso a totalidade de uma percepção sensível, em função das múltiplas formas de aparecer da coisa,

⁵² Do alemão *Reell*, algo sério, de confiança.

⁵³ Do alemão *Reell*, algo sério, de confiança.

o sujeito, por estar voltado para o mundo, tem a certeza de ser afetado por algo, sentir algo, ou seja, ter diferentes sensações que expressam algo do mundo empírico. Percebamos que Husserl, conforme nossa interpretação, está aqui enfatizando as sensações fornecidas pelo mundo e pelas coisas e não propriamente o contato com a coisa em si. O sujeito relacionar-se-ia com as diferentes sensações fornecidas pela experiência da coisa e não com a coisa em si.

O que aparece para o sujeito, ou seja, aquele que vivencia as sensações, não é a coisa em si, mas, sim, aquilo que é dado de forma subjetiva ao sujeito, a vivência da aparição da coisa para uma consciência. Portanto, a aparição de algo, a consistência de algo se dá na consciência. O que o sujeito percebe do mundo, percebe enquanto aparição subjetiva na consciência.

A aparição da coisa (a vivência) não é a coisa que aparece (o que presumivelmente se nos “depara” na sua ipseidade em carne e osso). Vivemos as aparições como pertencentes à tessitura da consciência; as coisas aparecem-nos como pertencentes ao mundo fenomênico. As próprias aparições não aparecem, são vividas. (HUSSERL, L.U. II, 2012, V, § 2).

O que o sujeito vivencia do mundo não são as coisas em sua ipseidade de ‘carne e osso’, mas aquilo que aparece para a consciência. Husserl ainda escreve: as aparições não aparecem, são vividas⁵⁴. Isso significa que o real, ou seja, aquilo que um ‘eu’ vivencia, na fenomenologia, é a aparição da coisa. O sujeito vive as aparições como pertencentes à tessitura da consciência⁵⁵.

O que podemos nos questionar, nesse exato momento, é se Husserl estaria afirmando uma primazia da vivência da consciência diante da coisa em si. Conforme Husserl (L.U. II, 2012, V, § 2), o que existiria entre a vivência da consciência e a coisa em si seria uma relação, uma referência de significação entre aquilo que aparece na consciência diante das diferentes sensações que são originadas da base sensível. A vivência “não é, ela própria, aquilo que ‘nela’ está intencionalmente presente: como quando, por exemplo, verificamos que os predicados da aparição não são, ao mesmo tempo, predicados daquilo que nela aparece” (HUSSERL, L.U. II, 2012, V, § 2). A vivência da coisa está para além de uma simples união das diferentes sensações advindas dessa. A vivência da coisa como uma coisa remete a uma consciência que constitui um mundo conforme seus diferentes atos intencionais. A consciência revela-se como

⁵⁴ Se recordarmos a Kant, no subcapítulo sobre a representação, o mesmo já escrevera num sentido bastante próximo a esse ao referir-se ao conhecimento. Sempre experimentamos o conhecimento de forma unitário e não “decomposto” em suas diferentes faculdades (MARQUES, 1990, 53).

⁵⁵ Para o professor Cescon, nessa etapa da análise do pensamento husserliano, mais especificamente, na análise da vivência, temos uma diferenciação de Kant que merece ser lembrada. Kant, “identifica o aparente ao fenomênico, Husserl identifica o aparente ao vivido. Husserl transforma a estrutura diádica kantiana numa estrutura tetrádica, ou seja, o númeno (a coisa em si) e o fenômeno (aquilo que aparece), agora se tornaram: o objeto que é visado (dado numa síntese de identificação, um mero produto lógico); o objeto tal como é visado (modos de intenção); o ato de visar; e as vivências” (2013, p. 43).

constituente do mundo e não simplesmente como receptora dos dados da sensação, visão essa predominante na tradição empirista inglesa.

A intencionalidade da consciência, num primeiro momento, apresenta-se de forma objetivante, revelando um ‘eu’ que se volta para a coisa almejando sua unidade, a partir das diferentes sensações pela coisa fornecida,

a saber, quando dizemos que, no ato do aparecer, a complexão de sensações é vivida, mas com isso também “apreendida” de um certo modo, “apercebida”, e que neste caráter fenomenológico da apreensão animadora das sensações consiste aquilo que denominamos como o aparecer do objeto. (HUSSERL, L.U. II, 2012, V, § 2).

O aparecer da coisa na vivência seria um momento fenomenológico que ocorre diante da apreensão animadora das sensações. A consciência seria entendida enquanto ato responsável pela apreensão das diferentes sensações fornecidas pelas sensações. Não existiria assim, nenhuma abertura para um dualismo do tipo platônico nessa proposta de Husserl, pois o que acontece na subjetividade do sujeito possui relação direta com as sensações fornecidas pelo mundo e pelas coisas.

A vivência, na fenomenologia husserliana, apresenta-se como algo que se dá no âmbito da consciência. Levinas, em seu livro *THI*, ao escrever sobre o conceito de vivência de Husserl diz que esse possui uma relação direta com a noção de vida. Mas o que isso significaria? Podemos dizer, que a vida⁵⁶, num certo sentido, pode ser pensada enquanto vivência das aparições fenomênicas. Nas palavras de Husserl, a consciência que vivencia o mundo tem os diferentes atos correspondentes as percepções, juntamente com o material das sensações que as acompanham.

O que ela encontra em si, o que nela está realmente disponível, são os atos correspondentes do perceber, do julgar etc., juntamente com o seu material de sensação sempre mutante, o seu teor de apreensão, os seus caracteres posicionais etc. [...] Vivenciar os acontecimentos externos significa: ter certos atos de percepção, de cognição (seja como for que se determinem), e outros semelhantes, dirigidos para estes acontecimentos. (HUSSERL, L.U. II, 2012, V, § 3).

Certos conteúdos⁵⁷ fazem parte da unidade de consciência do sujeito psíquico que vivencia algo. O ‘eu’, em seu todo real⁵⁸, é composto de múltiplas partes, sendo cada uma destas

⁵⁶ O conceito de ‘vida’ será um dos temas principais de análise do fenomenólogo contemporâneo Michel Henry (1922-2002). Para saber mais sobre esse tema e a crítica que esse realiza a Husserl, indicamos a leitura da obra denominada *L’Essence de la manifestation* (1963).

⁵⁷ Husserl apresenta uma distinção entre o conceito ‘conteúdo’ e ‘conteúdos’. Pelo primeiro, conteúdo, compreende como a “soma total das ‘vivências’ presentes e, sob a designação de ‘conteúdos’ no plural, entende-se, então, as próprias vivências, isto é, tudo o que constitui, enquanto parte real (do alemão *Reell*, algo sério, de confiança), a respectiva corrente fenomenológica de consciência” (HUSSERL, L.U., 2012, V, § 3, parênteses nosso).

⁵⁸ O real está fazendo referência a ambos conceitos do alemão, tanto o *Reell* (algo sério, de confiança) como, o *Real* (realidade, coisa real).

partes vivenciadas. “Neste sentido, *aquilo que* o eu ou a consciência vivencia é precisamente a sua vivência. Entre conteúdo vivenciado ou consciente e a própria vivência não há qualquer diferença” (HUSSERL, L.U. II, 2012, V, § 3, grifo do autor).

A consciência seria uma relação constante entre os diferentes atos correspondentes as percepções e os materiais de sensações sempre mutantes percebidos. Em outras palavras, dizer isso significa que quando o sujeito tem uma determinada sensação ele apreende um determinado material de sensação, esse, por sua vez, faz referência a um determinado ato da consciência. Esse ato de referência significaria um ato de doação de sentido para aquela vivência. Não existiria um distanciamento entre a consciência e a sensação, no entanto, existiria uma relação de complementariedade ou referência, onde a sensação necessita do ato da consciência para significar algo.

Tendo em vista que o sujeito também é um sujeito corporal, que está continuamente exposto a um fluxo contínuo das sensações, a um constante *dever* do mundo, aquilo que o definiria como sujeito seria, num primeiro momento, a unidade de consciência que possui. Conforme Husserl, o ‘eu’ seria aquilo que persiste no fluxo de vivências psíquicas (L.U. II, 2012, V, § 4). A persistência de um conteúdo, no fluxo de vivências psíquicas, forma a consciência enquanto unidade da corrente de vivências do ‘eu’. O conteúdo persistente seria o entrelaçamento das vivências psíquicas realizado por um ato da consciência. O ‘eu’ fenomenológico, conseqüentemente, consistiria em ser o portador da sua unidade⁵⁹ de vivências que continuamente se desenvolvem de momento para momento.

Reduzindo o ‘eu’ em suas vivências internas, deparamo-nos com a consciência enquanto consciência interna, segunda definição retomada por Husserl da consciência. A vivência de algo atual pressupõe a corrente fenomenológica de consciência (os conteúdos persistentes de consciência) que fornecem sentido e continuidade para aquela determinada vivência atual (HUSSERL, L.U. II, 2012, V, § 5). Diante da concepção de que os conteúdos da consciência persistem, a consciência passa a ser pensada como consciência que possuiria uma intenção, ou seja, a consciência revelar-se-ia como um ‘ter em vista’ em função dos conteúdos persistentes. A consciência não estaria orientada para o mundo e para as coisas ingenuamente⁶⁰, carregaria

⁵⁹ Esse tópico, que se referente à unidade da consciência, é desenvolvido por Husserl, sendo um tópico bem complexo de análise. Na *Quinta Investigação Lógica*, Husserl apresenta a concepção de que diferentes conteúdos se agrupam constantemente na consciência, seguindo uma lei lógica, impossibilitando assim, uma possível “desorientação” da consciência diante das sensações.

⁶⁰ O conceito de ‘ingenuidade’ na filosofia husserliana, quando pensado na perspectiva da atitude natural, significa a postura de considerar as coisas exteriores a consciência como existentes em si mesmas, sem depender de uma consciência (Ver Sokolowski, 2004, p. 44ss). A *epoché* fenomenológica, ou seja, a suspensão do juízo imediato da consciência, pretende revelar, entre outras questões, as coisas em seu ‘aparecer’ à própria consciência, a manifestação do mundo que ocorre sempre para um ‘eu’ (Ver Salanskis, 2006, p. 43-77). Segundo Cescon, “a

consigo os conteúdos de vivências que permanecem (HUSSERL, L.U. II, 2012, V, § 5). Seria a partir dessa regra constituinte da consciência que afirmaríamos algo como algo e não como um outro algo (HUSSERL, L.U. II, 2012, V, § 5). Toda e qualquer percepção teria como característica básica a intenção de captar o seu objeto como presente em ‘carne e osso’, sendo, a percepção considerada adequada⁶¹, quando o objeto em si próprio, que ela almeja, está presente em ‘carne e osso’. A consciência revela-se como tendo uma certa expectativa diante do mundo, das coisas e dos outros.

A consciência enquanto percepção interna⁶² ou interno dar-se conta das próprias vivências não está sendo apresentada por Husserl como uma ação de um ‘eu’ que se volta atentamente para as suas próprias vivências intencionais, mas, sim, esse ato de dar-se conta das próprias vivências, caracteriza-se por ser um ato intencional do ‘eu’, ou seja, uma percepção imediata. Em outras palavras, podemos dizer que Husserl, nesse momento, tenta apresentar a consciência como um movimento que não teria, necessariamente, um ‘eu’ envolvido com os diferentes atos da consciência. Existiria um certo distanciamento dos atos da consciência do ‘eu’ que os vivencia⁶³.

A intuição seria um ato da consciência que revelaria essa constante relação do ‘eu’, que não necessariamente está envolvido com os atos da consciência, com as diferentes sensações⁶⁴ (HUSSERL, L.U. II, 2012, V, § 6). Quando o sujeito está percebendo algo, o que lhe aparece

palavra grega *epoché* teve o emprego inicial com os céticos em sua postura de nada aceitar e nada refutar; assim é a ‘suspensão do juízo’ em Pirro: nada se afirma; nada se nega. Com Husserl o termo ganha um novo sentido e é empregado como ‘contemplação desinteressada’: as ciências em geral se ‘interessam’ pelo mundo, o que as impede de contemplá-lo, captando a sua essência. Por meio da *epoché* fenomenológica tudo o que é informado pelos sentidos é reduzido a uma experiência da consciência, que consiste em estar consciente de algo” (2013, p. 50). Para Ricoeur, filósofo responsável por traduzir o primeiro volume da obra *Ideias* de Husserl para o francês em 1950, como também, criticar parte de seu pensamento, a redução fenomenológica oportunizada, a partir da *epoché*, libertar a consciência de sua ingenuidade prévia, “que consiste em crer espontaneamente que o mundo que está aí é simplesmente *dado*. Recuperando-se dessa ingenuidade, a consciência descobre que é *dadora*, dadora de sentido (*Sinngebende*). A redução não exclui a presença do mundo, não suprime nada; nem mesmo suspende o primado da intuição em todo o conhecimento. Depois dela, a consciência continua a ver, mas sem ser entregue a esse ver, sem nele se perder. Mas o próprio ver é descoberto como operação, como obra (*Vollzug, Leistung*)” (2009, p. 23).

⁶¹ O conceito ‘adequada’ é apresentado na “Quinta Investigação Lógica”, no § 5. Conforme a retomada de Cescon desse tópico, a percepção ‘adequada’ “é uma percepção na qual o objeto está presente em ipseidade (em carne e osso); é uma percepção na qual o objeto é captado naquilo que ele mesmo é; é uma percepção na qual o objeto está incluído no próprio perceber. Neste sentido, a percepção ‘adequada’ é unicamente a interna, a percepção das próprias vivências, daquilo que é internamente percebido” (2013, p. 48).

⁶² Torna-se importante sublinhar que o conceito ‘interno’ não está fazendo oposição ao ‘externo’, pois as percepções são sempre internas. O ‘interno’ somente quer indicar o caráter do objeto de percepção, neste caso as próprias vivências (CESCON, 2013, p. 48).

⁶³ No capítulo seguinte retomaremos essa questão do distanciamento do “eu” diante dos atos da consciência. A posição de Husserl, segundo Levinas, muda a partir da obra *Ideias I* (LEVINAS, 1930).

⁶⁴ Enfatizamos aqui o quão central é a análise do conceito de ‘intuição’ na fenomenologia, como também, no pensamento moderno. Sublinhamos, em especial, a abordagem que anteriormente já apresentamos de Descartes, de Hume e de Kant. Parece-nos que Levinas também percebeu a relevância desse tema, tendo em vista que sua tese doutoral tem como problemática central essa questão em Husserl (Ver Hernández, 2005, p. 42-43).

não é o processo realizado pela intuição, mas o seu conteúdo, o que o ato intencional lhe apresenta (HUSSERL, L.U. II, 2012, V, § 6). Husserl justifica esse pensamento remontado à frase emblemática de Descartes, ‘*cogito, ergo sum*’⁶⁵. Ao analisar essa frase Husserl compreende que o “eu sou” é justificado pelos juízos imediatos da consciência. É a própria consciência que revela algo como sendo evidente, claro, pleno com base no ato intuitivo. A evidência teria sua verdade assegurada pela percepção interna da consciência (HUSSERL, L.U. II, 2012, V, § 6).

Não é apenas o *eu sou* que é evidente, mas também inumeráveis juízos da forma *eu percebo isto ou aquilo* – a saber, na medida em que não apenas presumo, mas estou antes seguro com evidência de que o percebido está também dado tal como é presumido, que o capto, a ele próprio, tal como é. Por exemplo, este prazer que me preenche; esta aparição da fantasia que precisamente paira diante de mim e coisas semelhantes. (HUSSERL, L.U. II, 2012, V, § 6, grifo do autor).

Esses diferentes juízos compartilham entre si a evidência na intenção vivente. Quando o ‘eu’ vive uma satisfação de um desejo não é possível a esse duvidar dessa satisfação. O mesmo ocorre quando o ‘eu’ percebe uma imagem, esse não tem com duvidar que está percebendo algo. Seria analisando esses diferentes juízos da consciência, conforme Husserl, que adentraríamos no domínio gnosiológico em si primeiro e absolutamente seguro da consciência, que “resulta da redução do eu empírico fenomênico ao seu teor captável de um modo puramente fenomenológico” (HUSSERL, L.U. II, 2012, V, § 6).

Ainda com base no ‘eu sou’ cartesiano, Husserl apresenta a expressão ‘eu’ como constituidora do núcleo da evidência. O ‘eu’ seria compreendido como um ‘eu puro’ “captado na *execução* da evidência do cogito, e a execução pura capta-o, *eo ipso*”⁶⁶, necessariamente e de um modo fenomenologicamente puro, enquanto sujeito de uma vivência ‘pura’ do tipo cogito” (HUSSERL, L.U. II, 2012, V, § 6, grifo do autor). O ‘eu’ aparece na execução do juízo ‘*cogito, ergo sum*’. O ‘eu’ revelar-se-ia enquanto juízo evidente na intenção que vivencia. O ‘eu’ surge como sendo constituído intencionalmente pela unidade da consciência enquanto fluxo de vivências internas⁶⁷ (HUSSERL, L.U. II, 2012, V, § 6), que é em “si mesma fechada e que, temporalmente, sempre continua desenvolvendo-se” (HUSSERL, L.U. II, 2012, V, § 6).

⁶⁵ Essa frase pode ser traduzida como ‘Penso logo existo’, ou ainda, ‘Penso logo ‘sou’.

⁶⁶ Relação de vivência junto do objeto intencional. O *eo ipso* revela a não existência de um distanciamento entre o objeto e a vivência.

⁶⁷ Almejando explicar mais detalhadamente a concepção do fluxo de consciência na fenomenologia husserliana, apresentamos uma referência ao texto do professor Cescon: “Em suma, a unidade de consciência real provém do tempo ‘que pertence de modo imanente à forma de apresentação do fluxo de consciência, enquanto unidade que aparece temporalmente’. [...] A consciência não é um recipiente no qual estariam as vivências, mas é percebida como um ‘fluxo’. ‘Cada fase atual do fluxo de consciência, portanto nela se apresenta todo um horizonte temporal do fluxo, possui uma forma que abarca todo o seu conteúdo, que permanece continuamente idêntica, enquanto o conteúdo se altera constantemente’. Logo, sem alteração, sem fluxo de conteúdo, também não haveria consciência.

Para Husserl, caso fosse possível eliminarmos o eu-corpo “que aparece como uma coisa física tal como qualquer outra” (HUSSERL, L.U. II, 2012, V, § 6), resplandeceria o ‘eu espiritual’, que é ligado empiricamente ao eu-corpo. O ‘eu espiritual’ possibilita as diferentes vivências complexas da consciência, revelando-se, assim, como o centro de referência para as vivências da percepção interna. O ‘eu espiritual’ mostrar-se diante dessa dedução, não sendo pensado como um objeto, mas como aquele que fornece objetividade às relações intencionais, um centro de referência onde ocorre a relação do ‘eu’ com o conteúdo das sensações (HUSSERL, L.U. II, 2012, V, § 6). Ou seja, o ‘eu espiritual’ ou o ‘eu centro de referência’ seria compreendido como uma instância do ‘eu homem’ que objetiva, que fornece sentido aos atos da consciência. Husserl conclui dizendo que a relação intencional consciente do ‘eu’ com os seus objetos

pertence a consistência fenomenológica total da unidade de consciência precisamente essas vivências intencionais em que o eu-corpo, o eu enquanto pessoa espiritual e, assim, o eu-sujeito empírico inteiro (eu, homem) é um objeto intencional, e que estas vivências intencionais constituem, ao mesmo tempo, um núcleo fenomenológico essencial do eu fenomênico. (HUSSERL, L.U. II, 2012, V, § 8).

Perguntamo-nos agora: qual a importância, ou ainda, a centralidade, se é que haja, das vivências intencionais? Como bem escreve Husserl, as vivências intencionais são dadas ao ‘eu’ de forma imediata e são percebidas pelo ‘eu’ de forma evidente (HUSSERL, L.U. II, 2012, V, § 8). Em busca de fundamentar a consciência como vivência intencional, que é a terceira concepção da consciência retomada por Husserl, esse apresenta, em seus escritos, um diálogo com seu professor e mestre Franz Brentano.

Conforme Husserl, uma das grandes novidades do pensamento de seu mestre, tanto para a filosofia quanto para a psicologia, seria a teoria por ele detalhada do ‘eu’ enquanto permeado por uma vida psíquica, consciente, tendo em vista as vivências que ocorrem na consciência (HUSSERL, L.U. II, 2012, V, § 9). O ‘eu’, em Brentano, parece receber uma outra atenção, diferente dos seus sucessores empiristas, não sendo entendido somente como um receptáculo das simples vivências sensoriais do mundo, entretanto, seria um ‘eu’ capaz de, juntamente com as vivências da consciência, emitir juízos sobre elas, de alegrar-se, de entristecer-se, de amá-las

Sem persistência, também não haveria consciência. Seria como se o eu empírico perde-se a sua identidade, perde-se a sua *anima*, o seu espírito vivificador” (2013, p. 45). Dando um passo a mais, indo em direção da obra de Husserl intitulada *Lições para uma fenomenologia da consciência interna do tempo*, Cescon apresenta a concepção de retenção e protensão presentes no fluxo da consciência. “Para Husserl, na retenção os acontecimentos cotidianos são retidos na forma do passado e na protensão o existente humano antecipa os acontecimentos; contudo, esta antecipação é sempre feita a partir do momento presente. Assim, o passado é retido como passado no presente e o futuro é antecipado como futuro, também a partir do presente. Poderíamos dizer que o presente é uma síntese do que é retido e do que é antecipado. [...] Portanto, é através do tempo que se dá a unificação das vivências que o eu tem do mundo. E é a partir do tempo que se constitui a subjetividade do eu transcendental” (2013, p. 46).

ou de odiá-las (HUSSERL, L.U. II, 2012, V, § 9). O ‘eu’ além de receber as diferentes sensações do mundo e das coisas também as vivenciaria de um modo específico.

Nessa nova proposta de análise apresentada por Brentano, o que seria a consciência? O que significaria dizer que a consciência é uma vivência intencional? A consciência revela-se, enquanto referência a um conteúdo. Todo ato pela consciência manifesto dirige-se a alguma coisa. Na percepção, qualquer coisa é percebida; na consciência figurativa, qualquer coisa é figurada; no amor, qualquer coisa é amada; no ódio, odiada; no desejo, qualquer coisa é desejada. Cada ato da consciência revela-se como tendo um correlato que lhe fornece sentido.

O ‘eu’ quando ama, ama algo; quando deseja, deseja algo; quando odeia, odeia algo. Assim sendo, antes mesmo do ato de amar, de desejar ou de odiar, apresenta-se, na base desses atos, algo que lhes fornece sentido enquanto determinados atos que são. Entretanto, podemos nos questionar: No ato do amor, existiria somente o ato do amor intencionando algo? Os atos da consciência se dirigiriam para algo de forma isolados? Husserl, em sua análise sobre a proposta brentaniana, acima descrita, percebe algo monumental: que numa visada intencional existem diferentes atos da consciência envolvidos. O que isso quer dizer? Que num simples visar intencional estão presentes inúmeros atos de consciência, ou seja, numa “‘simples representação’ de um estado-de-coisa a este seu ‘objeto’ é diferente do modo do juízo, que toma o estado-de-coisas por verdadeiro ou falso” (HUSSERL, L.U. II, 2012, V, § 10). A consciência, por estar voltada intencionalmente para algo, volta-se de diferentes modos, de múltiplas maneiras para esse “objeto”. Husserl descreve essa multiplicidade dos atos da seguinte maneira: “[...] uma coisa é o modo da suposição e outra o da dúvida, o modo da esperança ou do temor, da satisfação e do desprazer, do desejo e da aversão...” (HUSSERL, L.U. II, 2012, V, § 10). Num voltar-se intencional da consciência para algo se faz presente inúmeros desses diferentes atos. O ato intencional precede e define o ‘fenômeno psíquico’, ou seja, aquilo que nos aparece, caracterizando os atos como atos significantes (HUSSERL, L.U. II, 2012, V, § 10).

Husserl aprofunda ainda mais sua investigação sobre Brentano diante da seguinte afirmação: “Todo e qualquer fenômeno psíquico contém em si qualquer coisa como objeto, se bem que cada um a seu modo” (BRENTANO, I, apud HUSSERL, L.U. II, 2012, V, § 10). Husserl, conforme nosso entendimento, radicaliza essa frase de Brentano, distanciando-se dele em certa medida. Husserl parece não aceitar a concepção de que os fenômenos psíquicos seriam representações ou repousariam sobre representações (HUSSERL, L.U. II, 2012, V, § 10).

Para Husserl essa concepção estaria alicerçada em duas más compreensões sobre os seguintes conceitos: fenômeno e fenômeno psíquico. Para Brentano, toda e qualquer vivência é caracterizada por ser um fenômeno.

Porque no discurso predominante, também assumido por *Brentano*, “fenômeno” designa um objeto aparente enquanto tal, segue-se que toda e qualquer vivência intencional não terá apenas referência a objetos, mas será também, ela própria, um objeto de certas vivências intencionais. (HUSSERL, L.U. II, 2012, V, § 11, grifo do autor).

Em Brentano, segundo Husserl, os fenômenos psíquicos passam a ser apresentados como objetos mentais, concepção essa semelhante à de Tomás de Aquino e Guilherme de Ockham. Ambas as compreensões, tanto as dos fenômenos como as dos fenômenos psíquicos, para Husserl, merecem uma análise mais pormenorizada⁶⁸.

Em Husserl, perceber a consciência enquanto ato intencional não significaria entender a intenção como uma representação, mas, sim, como um ato que visaria, que teria em vista uma representação (HUSSERL, L.U. II, 2012, V, § 11). Isso, faz com que entendamos a intenção como possuindo consigo uma vivência, “que têm um caráter de [...] intenção representativa, judicativa, optativa etc.” (HUSSERL, L.U. II, 2012, V, § 11). Ou seja, diferentemente de pensarmos que existiria um objeto representado e uma vivência intencional que dirigir-se-ia a esse objeto, Husserl estaria apresentado a existência de uma só concepção, onde diferentes atos de consciência se dirigiriam ao objeto que aparece a um ‘eu’. A intenção seria o que “constitui completa e exclusivamente o representar, o ajuizar” (HUSSERL, L.U. II, 2012, V, § 11) dos objetos visados. Husserl chega a afirmar que o objeto nada é (HUSSERL, L.U. II, 2012, V, § 11), tendo em vista que a intenção é que diz algo sobre o objeto visado e não propriamente o objeto em si.

Seguindo as análises de Husserl, torna-se possível decompor as vivências intencionais em seus diferentes atos e não encontrarmos nada como um objeto estável, imanente ou mental em sua base (HUSSERL, L.U. II, 2012, V, § 11). Husserl afirma que o que encontramos na consciência é um “dado essencialmente idêntico, quer o objeto representado exista, quer seja ficcionado, quer seja mesmo um contrassenso” (HUSSERL, L.U. II, 2012, V, § 11). Independentemente do ‘modo’ que o objeto esteja sendo visado intencionalmente (na representação, na ficção, no contrassenso), a vivência que está escondida nas diferentes formas de pôr o objeto permanece a mesma⁶⁹.

⁶⁸ Para acompanhar essa crítica de Husserl a Brentano ler § 11 da “V Investigação Lógica”, pois não será apresentada com maiores detalhes aqui. Somente retomaremos algumas questões no próximo capítulo com o auxílio da leitura e interpretação de Levinas.

⁶⁹ José H. Santos faz uma análise muito interessante da compreensão do sonho que podemos ter partindo de Husserl e Freud. A ideia de que as vivências são as mesmas, independente da forma que visamos o “objeto”, faz com que entendamos por que os sonhos, muitas vezes, podem se apresentar como algo real, de confiança (2010, pp. 11-30).

No entanto, se não são representações que o ‘eu’ possui na base dos atos intencionais o que teria? Como podemos perceber, as intenções não são movidas por elas mesmas, a intenção guarda em si um significado, edificado em dados que Husserl denomina como não-intencionais. O que seria o não-intencional? O não-intencional seria aquilo que edifica o ato de consciência, que possibilita a intenção. Seriam entendidos como pontos de referências necessários para os demais atos. No entanto, tais pontos de referência “não são intentados, não são os objetos que são representados nos atos” (HUSSERL, L.U. II, 2012, V, § 11). Tais pontos de referência são as sensações. Quando o ‘eu’ é afetado por uma sensação de cor, o ‘eu’ não vê a sensação de cor, mas aquilo que a sensação lhe oferece, a cor; quando o ‘eu’ tem a sensação de som, o que escuta não é a sensação, mas a canção cantada (HUSSERL, L.U. II, 2012, V, § 11). A sensação teria uma intencionalidade que lhe é própria, diferente daquela anteriormente apresentada. Nessa intencionalidade, da sensação, o ‘eu’ fenomenológico parece não surgir como um ponto de referência forte, ou seja, que vivencia determinada sensação. O ‘eu’ parece estar aqui, em certo sentido, distante dessa intencionalidade elementar, que apresenta os diferentes dados para a consciência objetiva. A sensação, aparentemente, surge como sendo um ponto de referência em si mesma, não necessitando de um ‘eu’ ativo para significá-la. Husserl denomina os pontos de referência da sensação como sendo os “*conteúdos verdadeiramente imanentes*, que pertencem a consistência real das vivências intencionais”⁷⁰ (HUSSERL, L.U. II, 2012, V, § 11, grifo do autor). Consequentemente, as vivências intencionais de um ‘eu’ objetivo possuiria sua consistência nas sensações.

Essa última análise de Husserl, sobre a não-intencionalidade, dá abertura para pensarmos as seguintes questões: Se a consciência é perpassada por atos não-intencionais, não podemos então dizer que essa consciência objetiva é sempre uma consciência que pode ser surpreendida, tendo em vista que novas sensações podem surgir? A não-intencionalidade não caracterizaria o ‘eu’ como podendo sempre ser surpreendido pelo mundo, pelas coisas e pelo outro? O desejo da consciência de fornecer sentido ao mundo e as coisas não seria um desejo frustrado, ou melhor, que sempre pode ser transformado? O desejo de totalidade da consciência não é desafiado pela condição de existência do ‘eu’ diante do mundo enquanto um conjunto infundável de possibilidades? Essas são algumas questões que pretendemos aclarar mais adiante em nossa investigação.

Por enquanto, fiquemos com aquilo que Husserl apresentou através dessa análise da “Quinta Investigação”: por um lado, a consciência intencional e o seu modo de visar o mundo

⁷⁰ Do alemão *Reell*, algo sério, de confiança.

e, por outro, a não-intencionalidade. Podemos, na conclusão dessa etapa, perceber que a fenomenologia husserliana dialoga com questões que estão próximas daquelas abordadas pelas teorias apresentadas pelos filósofos modernos, como por Descartes, pelos empiristas ingleses, por Kant e por Brentano. Já, no que se refere a representação, como aqui tentamos demonstrar, essa concepção foi novamente repensada e, podemos dizer, mesmo introdutoriamente, que na fenomenologia husserliana o primado da representação já parece começar a ruir, pois a consciência sempre revelar-se-ia como abertura, como referência às coisas e ao mundo, nunca isolada ou fechada em si mesma⁷¹.

⁷¹ Ver Cescon, 2013.

2 A AMBIGUIDADE DA FENOMENOLOGIA HUSSERLIANA: PRIMADO E RUÍNA DA REPRESENTAÇÃO

Podemos dizer que até o presente momento nossa investigação da fenomenologia husserliana esteve mais atenta para os problemas filosóficos que os mais nobres espíritos da modernidade investigaram – com muito cuidado e atenção –, ou seja, as questões que envolviam a teoria do conhecimento. No entanto, quando olhamos a fenomenologia de Husserl a partir de Levinas, somos convidados a adentrar em outros campos de investigações e de problematizações. A fenomenologia, como Husserl já apontara, supera os problemas que circunscreviam o conhecimento. A fenomenologia vai além do questionamento sobre a possibilidade e a validade do conhecimento; a fenomenologia teria como um dos seus principais objetivos ser compreendida como uma verdadeira ontologia, buscando desvelar e interrogar o sentido de ser do que é⁷².

Sendo assim, propusemo-nos, nesse capítulo, analisar três pontos centrais abordados por Levinas em seu livro *THI*, esses são: 1º) A luta da fenomenologia contra a naturalização da consciência e as consequências de uma possível naturalização dessa consciência; 2º) Análise da consciência enquanto ato intencional e primazia do ato teórico no pensamento husserliano; 3º) Exposição da superação da intenção pela própria intenção, ou seja, o caráter de abertura que a intencionalidade guarda em sua constituição. Tais pontos aqui evidenciados, além de nos apresentarem a novidade da fenomenologia husserliana, a partir da ótica de Levinas, também nos revelam uma leitura crítica de Levinas sobre a obra de Husserl. Em alguns momentos, percebemos a tentativa do discípulo em ultrapassar ou apontar lacunas no pensamento do seu mestre. No entanto, essas críticas nos parecem não ser o objetivo principal dessa obra, mas, sim, de Levinas proporcionar ao público francês um primeiro contato com a fenomenologia husserliana.

2.1 A luta da fenomenologia contra a naturalização da consciência

⁷² Ver Sebbah, 2009, p. 98.

A proposta fenomenológica apresentada por Husserl repercutiu em toda a tradição filosófica nascente. O filósofo francês Emanuel Levinas fora um dos principais pensadores do século XX, que estudara a fenomenologia husserliana. Não obstante esse fato, Levinas teve o privilégio de passar dois semestres na Alemanha, na cidade de Friburgo – verão de 1928 e inverno de 1928-1929 –, estudando com o próprio Husserl e, posteriormente, tornar-se-ia o responsável por apresentar o pensamento fenomenológico desse autor para o público francês⁷³ através de sua obra intitulada *THI*⁷⁴.

Visto à centralidade dessa obra na tradição fenomenológica, torna-se nosso objetivo, nesse subcapítulo, retomarmos o primeiro capítulo da *THI*, onde Levinas apresenta detalhadamente a crítica husserliana sobre o naturalismo, como também aponta algumas contribuições pessoais sobre o tema. Esse interesse de retomar o primeiro capítulo da *THI* surge, especificamente, em função de justificarmos a novidade e radicalidade do pensamento filosófico de Husserl diante da tradição que o antecederam e de vislumbrar o horizonte de pesquisa por ele apresentado.

Levinas inicia suas ponderações sobre o pensamento naturalismo, enfatizando a abordagem realizada sobre o ‘ser’. Esse tema sempre foi central na história da filosofia, sendo estudado desde os filósofos antigos, como, por Heráclito⁷⁵ e Parmênides⁷⁶. No entanto, parece-

⁷³ Para maiores informações sobre esse tópico, indicamos o relato de Levinas (1949, p. 152) quando esteve junto de Husserl; e, Sebbah (2009, p. 97) para questões mais históricas e centrais do relacionamento entre Levinas e Husserl.

⁷⁴ Conforme Sebbah, a obra *THI*, publicada em 1930, “consiste em uma elucidação bem precisa dos principais temas de dois livros de Husserl: *Recherches logiques* e *Ideen I*. Esse trabalho, com o formato universitário, deu a conhecer a fenomenologia husserliana aos franceses: por seu intermédio é que, de acordo com o testemunho de Sartre e Desanti, eles tiveram acesso a Husserl. No entanto, o mérito desse livro não se resume à inauguração dos estudos husserlianos na França, mas constitui até hoje uma das mais rigorosas elucidações sobre Husserl. Essa leitura atenta dos mestres da fenomenologia, Husserl e Heidegger, será prosseguida por Levinas, que, da forma mais franca possível, passa da dimensão da explicação para a dimensão do ‘comentário’: o que é testemunhado pelas diferentes edições do livro *Em decobrindo a existência com Husserl e Heidegger* (1949), cujo conteúdo foi ampliado, mais tarde, com ‘novos ensaios’ (1967, 1970, 1978)” (2009, p. 25). Torna-se interessante apresentar, no que se refere à influência de Heidegger sobre Levinas, aquilo que Francisco Javier Hernández escreve em seu livro *De Husserl a Levinas. Un camino en la fenomenología* (2005), pois parece algo que se coaduna com as nossas interpretações. Segue: “A maior parte dos interpretes estão sempre, fundamentalmente, de acordo na hora de destacar o giro inicial diante de Heidegger realizado por Levinas a partir de 1930. Levinas não se detém na obra heideggeriana mais que o estritamente necessário para elaborar a crítica contra Husserl, convertendo-se, sem demora, em uma requisição que se volta, a sua vez, contra o próprio Heidegger. [...] Se trata de um processo qualificado por algum autor como ‘movimento de transição’ em que as críticas dirigidas primeiramente a Husserl desde a apropriação do pensamento de Heidegger, sofrem depois, sem chegar a desaparecer de todo, um processo de radicalização contra Heidegger e terminam por descobrir, até, algumas ‘potencialidades não desenvolvidas por Husserl’” (p. 54, tradução nossa). Para mais detalhes sobre essa questão, ver também, na mesma obra referida, páginas 59 e 68.

⁷⁵ Estima-se que tenha vivido entre os anos de 535 a.C. até 475 a.C.

⁷⁶ Estima-se que tenha vivido entre os anos de 530 a.C. até 460 a.C..

nos que o naturalismo, ao abordar a temática do ‘ser’, reduziria a sua compreensão para o campo de um simples fenômeno psíquico, motivado pela corrente de causalidades do mundo físico. Em resposta a essa possível redução do significado do conceito de ‘ser’, Husserl proporia uma nova ontologia da consciência, elaborada especificamente no segundo volume das *Investigações Lógicas (Logische Untersuchungen)* para substituir a ontologia naturalista (LEVINAS, 2004, p. 40).

Para Levinas, o modelo de proceder das ciências da natureza parte da crença imediata e indubitável na percepção concreta, ou seja, aquela que tem como base o entrecruzamento de causalidades possíveis do mundo físico. Qualquer qualidade secundária – elementos puramente subjetivos do fenômeno –, que poderiam interferir nos juízos pelos cientistas emitidos deveriam ser excluídos (LEVINAS, 2004, p. 35). Realizar essa eliminação dos elementos puramente subjetivos do fenômeno não é uma prática aceitável na fenomenologia, simplesmente negá-los; ou ainda, pelo fato de não conseguir compreendê-los, senão como qualidades secundárias, não os torna elementos que podem ser simplesmente abandonados. Ao abandonar os elementos subjetivos do fenômeno as ciências apresentam um modo de proceder obscuro, com uma certa falta de clareza, pois privilegiariam alguns aspectos de análise em detrimento de outros (LEVINAS, 2004, p. 35). Nesse sentido, para Levinas “o científico não conta com os meios para interpretar corretamente sua própria tarefa” (LEVINAS, 2004, p. 36). O naturalismo, ao se apropriar desse método, não é mais que uma má interpretação do sentido autêntico da ciência da natureza (LEVINAS, 2004, p. 36).

A natureza revelar-se-ia “em uma série de aparições ou de *fenômenos subjetivos (subjektive Erscheinungen)* modificáveis e múltiplos. Uma coisa material revelar-se-ia a nós em uma multiplicidade de aspectos, de perspectivas, de jogos de luz, etc.” (LEVINAS, 2004, p. 31, grifo do autor). Consequentemente, não seria apropriado interpretar o mundo e as coisas partindo unicamente da percepção concreta, mas, sim, deveríamos considerar o mundo e as coisas através de uma análise onde exista espaço para os fenômenos subjetivos. Essa análise se apresenta como uma das primeiras reivindicações realizadas pela fenomenologia nascente. Entretanto, tal fenomenologia não possuiria a pretensão de reduzir os fenômenos subjetivos a conteúdos imanentes da consciência⁷⁷. “Com efeito, dentro de cada um dos ditos *fenômenos subjetivos*, distinguimos o ato subjetivo, o conteúdo psicológico imanente e a esfera objetiva do qual o ato da consciência é consciente” (LEVINAS, 2004, p. 32, grifo do autor). A

⁷⁷ Almejar a redução do objeto a algo imanente à intencionalidade caracteriza-se por ser uma das críticas de Husserl direcionada para Brentano, por conseguinte, a fenomenologia husserliana não possuiria esse objetivo (Ver Cescon, 2013).

subjetividade, na fenomenologia, surgiria como um local de rica distinção da forma de doação do mundo e das coisas, não se reduzindo a uma esfera unicamente subjetiva do indivíduo.

Outra característica central, que revela a forma de dar-se do mundo e das coisas, que o naturalismo não deveria abandonar diante da subjetividade, seria a estabilidade por ela própria revelada diante da mutabilidade do mundo físico. “Por mais mutável e móvel que a série de fenômenos subjetivos resulte [...], essa nos anuncia uma coisa estável e objetiva que pretende ter uma existência independente, que excede, que transcende a corrente móvel da percepção concreta” (LEVINAS, 2004, p. 32). Diante do relativismo, da multiplicidade, da mudança do mundo físico, ou seja, do seu modo de existir, algo se revela “como ‘uma unidade temporal de propriedades, que permanecem ou se modificam’” (LEVINAS, 2004, p. 32).

Ao partirmos da análise da percepção concreta, percebemos dois modos distintos de existência do mundo e das coisas. Por um lado, teríamos aquele revelado com base unicamente nas leis causais do mundo físico; e, por outro, aquele revelado pela subjetividade, que seria eliminado pelos naturalistas. Todavia, conforme a análise fenomenológica, os fenômenos subjetivos não se dão separados dos objetos que anunciam, ou seja, não seriam algo distintos da percepção concreta (LEVINAS, 2004, p. 32). Conforme Levinas

seguindo passo a passo o sentido interno da experiência da coisa material, é necessário reconhecer que a coisa que se anuncia na percepção é ela tudo o que é, unicamente, como anunciada na percepção. A coisa se apresenta como o ideal que a sucessão da experiência tende a realizar, mas cuja a existência consiste precisamente em ser o ideal de ditas percepções modificáveis. (LEVINAS, 2004, p. 33).

A percepção concreta faria parte daquilo que forma a coisa ideal, entretanto, a coisa consiste em ser aquilo que é apresentado pela unidade dos fenômenos subjetivos. Nessa perspectiva, a teoria fenomenológica admite uma relação direta, uma certa identidade entre o ideal e a percepção concreta. Analisando mais atentamente, cada percepção concreta possuiria, “de certa forma, *toda a coisa*” (LEVINAS, 2004, p. 33, grifo do autor). Tal explicação faz com que compreendamos que, na percepção concreta, sempre teremos presente a pressuposição de toda a coisa, fornecida pela unidade dos fenômenos subjetivos. “Percebemos a coisa ‘em uma *corrente contínua de percepções*, como se as apreendêssemos com nossos sentidos. Cada percepção singular dessa corrente, é já a percepção da coisa’ ” (LEVINAS, 2004, p. 33, grifo do autor).

A coisa material aparece-nos a partir de uma multiplicidade de aspectos, de perspectivas ou perfis⁷⁸. Essa característica da coisa material, de sempre poder ser visada de diferentes perfis, constitui parte essencial do seu modo de doação.

Percebemos a coisa porque ela “se perfila” em todas aquelas determinidades que, a cada caso, “entram efetivamente” e propriamente na percepção. *Um vivido não se perfila*. Não é um capricho casual da coisa ou uma causalidade de “nossa constituição humana” que “nossa” percepção só possa se aproximar da própria coisa através de meros perfis dela. É, ao contrário, evidente e se pode depreender da essência da coisa espacial (mesmo no sentido mais amplo, abrangendo as “coisas visuais”) que um ser de tal conformação só pode ser dado, por princípio, em percepções por perfil [...]. Onde não há ser no espaço, não há justamente sentido em falar de um ver a partir de pontos de vistas distintos, numa orientação que varia conforme aspectos distintos que ali se oferecem, conforme perspectivas, aparências e perfis distintos. (HUSSERL, 1913, Ideias I, § 42, grifo do autor).

No entanto, poderíamos reduzir a experiência do mundo material na relação existente dos fenômenos subjetivos e a unidade que constituem? Seria atribuição do fenomenólogo somente descrever esses modos de unidade que são constituídos entre fenômenos subjetivos e a percepção concreta? Seria possível transcender essa esfera objetiva da vida humana? Tais questões nos encaminham para pensar a relação entre o indivíduo e o mundo material como relações objetivas. Isso significa dizer que as unidades dos fenômenos nos são sempre anunciadas de forma objetiva. Algo se apresenta como estável ou imutável, no entanto, por serem de condição material, essas sempre estão sujeitas a sofrer modificações.

Segundo Levinas, os físicos teriam buscado transcender a mudança, o constante *devenir* do mundo, o seu caráter de abertura, de relativo, de modificável (LEVINAS, 2004, p. 33-34) através da unidade da experiência imediata e da unidade das aparições (*Erscheinungen*) sensíveis múltiplas. “O mundo da física ‘é uma unidade do ser tempo-espacial conforme as leis exatas da natureza’. Em lugar das qualidades sensíveis e concretas, se estabelecem noções como a de átomo, ión, etc.” (LEVINAS, 2004, p. 34). Entretanto, as constituições de tais noções ainda estão alicerçadas na ideia da causalidade do mundo físico (LEVINAS, 2004, p. 34).

Com isso, percebemos que os físicos, por mais que tenham almejado romper com o *devenir*, ainda buscam postular suas proposições nas diferentes linhas de causalidade, sendo, isso, algo inadmissível na fenomenologia. Pois, para esses, torna-se inviável apresentar alguma concepção de essência quando partimos de uma análise que tem como princípio as linhas causais (LEVINAS, 2004, p. 35). Logo, a análise realizada do mundo pelo físico não permitiria uma concepção teórica que não se mantivesse fiel ao princípio da causalidade.

⁷⁸ O termo em alemão que se refere a esse conceito é *Abschattungen*. Conforme nota do tradutor da obra *THI* esse termo é um dos mais frequentes da obra de Husserl e pode ser traduzido como escorço, matiz, perspectiva, aspecto (LEVINAS, 2004, p. 33).

As ciências da natureza não fazem se não buscar o ideal da objetividade e da existência que se anuncia na percepção concreta. Almejam repassar o caráter vago e aproximativo da experiência ingênua da percepção, para chegar a um mundo que se anuncia através do que experimentamos em nossa vida concreta e que ajuda-nos a orientarmo-nos nela. (LEVINAS, 2004, p. 35).

Em nossa interpretação, parece ficar clara a reivindicação apresentada e seguida por Levinas referente a de Husserl da esfera que permite a objetividade do mundo e das coisas. Enquanto os físicos partem da objetividade da consciência como um dado que não deve ser questionado, ambos pensadores reivindicam o lugar das qualidades secundárias, dos fenômenos subjetivos, das condições de possibilidade dessa objetividade.

O mundo, que é proposto pela ciência natural, onde ela constrói a substância da coisa, se reduz ao entrecruzamento das séries causais. “Por isso se chega a afirmar que, neste mundo construído, a existência consiste no pertencimento à natureza e na correspondência com as categorias, dessa última, o tempo, o espaço e a causalidade” (LEVINAS, 2004, p. 36). A existência, conforme a ciência natural, deve ser compreendida como consequência, como efeito das leis de causalidade que regem o mundo. O naturalismo, por aceitar os pressupostos das ciências da natureza, acaba por identificar a existência com as condições gerais da existência (LEVINAS, 2004, p. 36). Resultado, desse modelo de análise séria, o enfraquecimento do conceito de existência. O naturalismo parece não conseguir e não permitir outra forma de compreensão da existência e das condições de possibilidade dessa existência se não partindo da causalidade. Por mais que os físicos tenham apontado para uma possibilidade de transcendência da causalidade, esses também não conseguiram ultrapassá-la.

Para Levinas (2004, p. 36), retomando as análises de Husserl, o primeiro erro do naturalismo estaria em assumir, como ponto de partida de qualquer análise, a teoria da causalidade, pois os naturalistas parecem esquecer

que o mundo do físico, devido ao seu sentido intrínseco, nos remete necessariamente ao mundo *‘subjetivo’* que deveria ter sido excluído do real enquanto pura aparência condicionada pela natureza empírica do homem, natureza que seria incapaz de alcançar diretamente o mundo das *coisas em si*. Mas a pesar do mundo do físico pretender transcender a experiência ingênua, seu mundo só existe em relação com esse último. (LEVINAS, 2004, p. 36, grifo do autor).

Esse desejo de transcendência, já apresentado pelos físicos, nos parece não ter sido investigado com o rigor que exigia pelos naturalistas da época. Seguindo as palavras de Levinas, aquilo que

a física estuda se encontrava já de algum modo apontado na percepção. ‘O objeto físico não é algo estranho ao objeto que aparece *em pessoa* na experiência sensível,

se não que se anuncia a priori e de maneira exclusiva neste (por razões essenciais e imutáveis). (LEVINAS, 2004, p. 36, grifo do autor).

Sendo assim, a física teria vislumbrado esse modo de doação do mundo, entretanto, teria permanecido no vislumbre.

Consequentemente, aí onde a ciência da natureza chega a acertar, o naturalismo se equivoca completamente. Ao conceber o mundo ideal que a ciência descobre sobre a base do mundo ilusório e modificável da percepção como ser absoluto, com respeito ao qual este último seria uma aparência subjetiva, o naturalismo trai o sentido interno da experiência perceptiva. A natureza da física não tem sentido mais que em relação com uma existência que se revela na relatividade das *Abschattungen*, e é esse modo de existência *sui generis* da realidade material. (LEVINAS, 2004, p. 37).

O vislumbre da física, ou aqui, da ciência da natureza, não é levado aos seus extremos pelo naturalismo. A percepção que encaminhara os físicos à transcendência do mundo relativo, mesmo que ainda permanecendo em bases causais, parece ser traída pela teoria naturalista. A realidade material, o modo de existir das coisas e do mundo, são novamente reduzidos ao seu aspecto causal.

O modo de transcendência proposto pela física – de ir ao encontro das leis que regem a causalidade – tornou-se o modelo de análise de existência do ‘ser’ absoluto para o naturalismo, ocasionando assim,

uma redução que envolve a totalidade do ser. “O sábio naturalista tende a interpretar tudo como natureza e, por assim, a falsear o sentido daquilo que não pode ser compreendido conforme essa ótica”. Uma existência espiritual ou ideal deve fazer parte da natureza se aspira verdadeiramente o ser. ‘Toda determinação psicológica é *eo ipso* psico-física, possui *sempre um sentido físico que não deixa de acompanhá-la*. Embora a psicologia, esta ciência experimental, se dedique unicamente a determinação de acontecimentos puros da consciência, e não as relações psico-físicas no sentido habitual e mais limitado do termo, ditos acontecimentos são, não obstante, pensados como pertencentes à natureza, é dizer, as consciências dos homens e dos animais que, a sua vez, estão ligados a corpos humanos e animais... A exclusão desse pertencimento da natureza privaria o psíquico de seu caráter de eixo natural, determinado objetivo e temporalmente...”. “O naturalismo não vê mais que natureza em toda a parte, e sobre tudo natureza física. Tudo aquilo que é, ou é físico e pertence como tal a unidade total da natureza física ou não é mais que uma simples variável dependente do físico, no máximo um eixo secundário que o acompanha de modo paralelo” (LEVINAS, 2004, p. 37-38, grifo do autor)⁷⁹.

O problema do naturalismo não se resumiria à rede de causalidades por eles investigadas, mas, sim, direcionar-se-ia principalmente ao modo como abordariam as questões metafísicas, sendo essas, com frequência, reduzidas ao modo materialista de análise (LEVINAS, 2004, p. 38). A fenomenologia surge, assim, como uma crítica ao “tipo de

⁷⁹ Discussões contemporâneas sobre o naturalismo, a fenomenologia e a filosofia da mente são um dos tópicos mais estudados na filosofia. Um livro que apresenta, em princípio, esses temas de forma esclarecedora é a *The Phenomenological Mind* (2012), escrito por Shaun Gallagher e Dan Zahavi.

existência que para o naturalismo, ao menos de modo implícito, significa *ser*” (LEVINAS, 2004, p. 38, grifo do autor). A leitura naturalista do ‘ser’ guarda consigo uma proposta ontológica do ‘ser’ e seria essa proposta aquela que a fenomenologia tenderia a repensar.

[...] para o naturalismo a *própria objetividade* de um fenômeno psíquico implica o mundo. Assim, para o naturalismo ser não significa necessariamente existir de uma maneira material, mas certamente *encontrar-se* aí como o mundo material, ser no mesmo plano que este mundo. Pensar algo como existente é pensar algo *na* natureza física, e portanto, como tendo o mesmo modo de existir dela. A objetividade, a realidade, a existência do fenômeno psíquico desapareceria se o despojamos de sua pertença à natureza. (LEVINAS, 2004, p. 38, grifo do autor).

Compreender o ‘ser’ conforme a proposta naturalista seria, no mínimo, reduzir e esquecer o vislumbre percebido pela física a partir da percepção concreta. Teríamos presente na teoria naturalista do ‘ser’, por um lado, a concepção de uma filosofia realista do mundo e das coisas, isto é, a percepção enquanto ato relativo revelar-nos-ia partes do mundo e dos objetos, e; por outro, uma filosofia idealista, ou seja, aquela que fora apresentada pelos físicos (LEVINAS, 2004, p. 38-39). Segundo Levinas, o naturalismo se reduziria a conceber a totalidade do ‘ser’ conforme a imagem da coisa material. A compreensão dos naturalistas, “da maneira de aparecer e revelar-se do ser em sua totalidade, deriva da sua concepção da coisa material, a qual se anuncia através de *fenômenos subjetivos* da experiência, dando-lhes como realidade absoluta” (LEVINAS, 2004, p. 38-39, grifo do autor).

É principalmente diante dessa compreensão apresentada pelo naturalismo sobre o ‘ser’ que Levinas⁸⁰ se opõem radicalmente. O ‘ser’, na teoria naturalista, é resumidamente apresentado “como a matéria inerte” (LEVINAS, 2004, p. 39). Para esse filósofo, a leitura ontológica da consciência e da matéria constituem a “raiz profunda e verdadeira da materialização, da *naturalização*, da *reificação* da consciência” (LEVINAS, 2004, p. 39, grifo do autor). O ‘ser’ e a consciência dentro da concepção de existência proposta pelo naturalismo acabam sendo reduzidos. Por isso Levinas escreve: “apesar de toda a tentativa de conceber a essência da consciência como distinta da essência da coisa material, enquanto não se ampliar o conceito de existência, dita reificação será inevitável” (LEVINAS, 2004, p. 39).

Segundo Levinas (2004, p. 39), para nos distanciarmos do problema naturalista do ‘ser’ se faz necessário uma ampliação da compreensão do conceito de existência. Seria algo semelhante a um equívoco filosófico compreender a consciência, o ‘ser’ e a realidade física como compartilhando o mesmo modo de existência e revelação. Ao permanecermos

⁸⁰ Levinas, ao ler os escritos de Husserl, já vislumbra o problema do ‘ser’, mesmo onde, em Husserl, esse ponto não se revelava como sendo o central da discussão. Fica expressa essa leitura quando Levinas retoma a “Quinta Investigação Lógica” de Husserl, percebendo nela as raízes de uma futura ontologia.

compartilhando os pressupostos do naturalismo diante desses diferentes modos de existência somos obrigados a “*naturalizar os fenômenos psíquicos e as essências do mundo físico, o qual, neste contexto, já é possível graças a naturalização da consciência*” (LEVINAS, 2004, p. 39, grifos do autor). Como consequência da naturalização da consciência surge o psicologismo, onde a existência não pode ser compreendida para além dos ditames da ‘naturalização’ das ideias (LEVINAS, 2004, p. 39).

A consciência no naturalismo acaba por ser concebida da mesma forma que o ‘ser’, ou seja, o ‘ser’ somente é enquanto ‘ser’ na natureza e, a consciência, somente é enquanto consciência que faz parte da natureza. Caso a consciência existisse de outro modo nada seria (LEVINAS, 2004, p. 40).

Portanto, será necessário aplicar à consciência as mesmas categorias que as da natureza física, isto é, o tempo, o espaço (na medida em que a consciência é concebida sempre como ligada ao corpo e aos seus órgãos) e a causalidade. O mundo psíquico não se encontra isolado da natureza, seu contato com o mundo material se dá através do corpo dos animais e dos homens. Existe uma interação causal entre ambos mundos. (LEVINAS, 2004, p. 40).

O modo de existir da consciência se daria como uma “realidade em um espaço e um tempo ideal, cuja a vida concreta não é se não uma manifestação subjetiva, atrás da qual teríamos que buscar os elementos que a constituem” (LEVINAS, 2004, p. 40).

A análise proposta sobre a consciência, distinguindo a multiplicidade de fenômenos subjetivos, que pertencem a experiência da natureza e, a multiplicidade de atos da consciência, que ocorrem por essa estar voltada para o mundo e para as coisas, não conseguem ser compreendidas a partir da noção naturalista do ‘ser’, pois, para os naturalistas a experiência deve ser entendida a partir do que nela mesma se anuncia (LEVINAS, 2004, p. 40). Se a

experiência é algo, deve encontrar-se na natureza, formar parte dela. E já que de modo evidente não forma parte da *natureza material*, deve formar parte da *natureza psíquica*. Os *fenômenos subjetivos* do objeto não são se não elementos constitutivos da consciência, seus conteúdos. De igual modo, a relação entre ditos *fenômenos subjetivos* e o real que eles mesmos anunciam, é interpretado como uma relação causal, a única que o naturalismo admite. As sensações, as representações são o resultado da ação causal do real sobre a consciência. (LEVINAS, 2004, p. 40, grifo do autor).

O conhecimento, por sua vez, também será compreendido como um processo causal que ocorre entre o ‘ser’ material e o ‘ser’ psíquico, “formando ambos parte da mesma natureza” (LEVINAS, 2004, p. 41).

Não obstante a naturalização desses diferentes processos – as sensações, as representações e o conhecimento – o “naturalismo está obrigado a naturalizar tudo aquilo que

é ideal ou geral – os números, as essências geométricas – se deseja atribuir-lhes uma certa realidade” (LEVINAS, 2004, p. 41). No entanto,

se o geral existe, deve ser de algum modo individual, deve pertencer à natureza. Mas a natureza é o mundo fora da consciência e uma vez que a consciência é naturalizada, ela mesma forma parte daquela. Se o objeto ideal não existe de modo aparente na natureza exterior, deve então encontra-se na consciência. Assim pois, o geral será tão só um conteúdo da vida consciente, e por assim um objeto individual, com propriedades individuais. Sua idealidade não pode ser um modo de existir pertencente à natureza mesma, se não uma propriedade do estado psicológico ao qual se reduz o objeto ideal. (LEVINAS, 2004, p. 41).

Por conseguinte, todas as teorias possuem alguma relação direta com a natureza ou se reduzem a propriedades individuais do estado psicológico.

Para Levinas, o naturalismo é idealista quando busca compreender as causas das correntes de consciência, ou seja, o que deve “entrar no jogo para que em um certo momento penetre um sentimento despojado de todo valor objetivo” (LEVINAS, 2004, p. 42); e, realista, tendo em vista acreditarem que a essência do mundo e das coisas estariam presentes na natureza (LEVINAS, 2004, p. 42).

[...] as essências são eixos psicológicos e naturais, o vínculo que existe entre elas não é se não um vínculo comum a todos os eixos naturais: a relação de causalidade. As conclusões matemáticas e lógicas são o resultado de um processo causal análogo ao da produção da água a partir da união do hidrogênio e do oxigênio. (LEVINAS, 2004, p. 42).

Esse modelo teórico apresentado pelo naturalismo para análise de questões abstratas gera consequências na área de atuação da psicologia. Segundo a concepção naturalista, a filosofia tem como seu objeto de estudo o conhecimento; e, no naturalismo, a área responsável por estudar essa questão é o psicologismo. Logo, a filosofia deve identificar-se com a psicologia, sendo que essa última é compreendida como uma ciência da natureza.

A lógica não será mais que uma arte cuja o fundamento se encontra na psicologia que estuda as leis do pensamento. No que diz respeito ao problema epistemológico, o psicologismo situa o sujeito e o objeto do conhecimento no mesmo mundo, ao que chama natureza, e estuda sua relação como relação de causalidade. A questão de como o sujeito alcança o objeto que o transcende se reduz à busca das causas que produzem o conhecimento, a excitação dos órgãos dos sentidos por parte do objeto exterior, os reflexos, as reações do organismo, etc. (LEVINAS, 2004, p. 42).

A vida consciente, no naturalismo, revela-se como uma “mera corrente de eixos inertes, de átomos psíquicos, a evidência será um átomo entre outros. A verdade se reduz tão só a um sentimento de evidência” (LEVINAS, 2004, p. 42). A consciência, por assim dizer, somente pode ser compreendida dentro dessa perspectiva reducionista de análise. A filosofia não seria nada mais do que um método viável pelas ciências da natureza. “Método que se dirige à

experiência, mas num sentido preciso que esta tem no contexto da ciência” (LEVINAS, 2004, p. 43).

A filosofia não estaria reduzida à natureza, mas partiria da percepção concreta para buscar encontrar as leis da causalidade que a regem.

Se trata de partir dos dados imediatos para retornar “ao real” que dá conta de ditos dados. A ciência consiste tanto no passo do particular ao geral se não ao passo do sensível concreto à superestrutura hipotética que pretende realizar aquilo que se anuncia nos *fenômenos subjetivos*. Dito de outro modo: *o caminho essencial do pensamento que vai para a verdade consiste na construção de um mundo concreto em que vivemos*. Assim pois, esse método se constitui como a rejeição de tudo aquilo que há de imediato, de concreto e irreduzível na percepção direta. (LEVINAS, 2004, p. 43, grifo do autor).

O naturalismo, em função de ter como base de sua teoria a percepção concreta, almeja encontrar seu valor científico na análise e na descoberta dessas leis que regem a causalidade. Seu valor científico estaria alicerçado em leis que estão para além da mutabilidade, da relatividade da percepção concreta (LEVINAS, 2004, p. 43).

Concluimos esse subitem retomando os três principais equívocos apresentados pelo naturalismo, criticado por Husserl e retomados por Levinas: (i) um método de análise que tem como pressuposto as ciências da natureza, principalmente, a física; (ii) o ‘ser’ seria compreendido nos limites das leis de causalidade; (iii) e o conceito de existência somente teria respaldo teórico se apresentado conforme as leis do mundo físico.

Diante da investigação aqui realizada, surge uma questão que parece ser decisiva: como a fenomenologia pretende responder as lacunas existentes no naturalismo? Inicialmente, para esclarecermos essa questão precisamos entender como Husserl interpreta a consciência. Torna-se nosso objetivo, daqui em diante, desenvolver o tema referente à subjetividade humana e sobre a intencionalidade. Em vez de prestarmos unicamente atenção aos objetos físicos, devemos refletir, tematizar e analisar os atos de consciência⁸¹. Eis a maneira como se pode chegar a um modo de compreensão tipicamente fenomenológico sobre a relação existente entre o sujeito e o objeto do conhecimento. Será retomando a questão da subjetividade que Levinas (2004, p. 45) irá apresentar, como uma outra opção de pensamento filosófico, a proposta da fenomenologia husserliana.

O psicologismo⁸², fruto das teorias naturalistas, reduz a consciência em seu aspecto meramente explicativo-causal, procedendo de modo empírico-indutivo, anulando qualquer

⁸¹ Ver Zahavi, 2003, p. 12.

⁸² Para uma abordagem mais sistemática da questão do psicologismo no pensamento fenomenológico de Husserl indicamos a leitura do livro: *Edmund Husserl: psicologismo, psicologia e fenomenologia* (2013), do Prof. Mario Ariel Gonzáles Porta.

análise possível sobre os conteúdos e os atos próprios da consciência. Para mudarmos esse modo de compreensão do mundo e, principalmente, do ‘ser’ e da consciência precisamos “cavar mais profundamente a significação mesma da noção de *ser*, e mostrar que a origem de todo o *ser*, compreendido também o da natureza, está determinado pelo sentido intrínseco da vida consciente e não o inverso” (LEVINAS, 2004, p. 46, grifo do autor). A noção de consciência fornecida pela fenomenologia não busca reduzir a compreensão do mundo e das coisas à esfera imanente dessa, no entanto, pretende mostrar a relação necessária existente entre a consciência e o mundo.

2.2 A consciência intencional

No capítulo anterior, mais especificamente no subitem 1.3, fora apresentado a novidade filosófica, resumidamente, da teoria husserliana com base na “Quinta Investigação Lógica” (1901). Essa apresentação realizada pode, mesmo que parcialmente, trazer algumas perspectivas da análise de Husserl sobre a intencionalidade da consciência. Todavia, nesse subitem, almejamos aprofundar a análise iniciada anteriormente com o auxílio de Levinas. Essa tarefa é aqui realizada tendo em vista apresentar a fenomenologia como contraponto ao pensamento naturalista.

Como já referimos no decorrer do nosso texto, um dos principais expoentes intelectuais que auxiliaram Husserl a desenvolver a sua teoria fora Franz Brentano, principalmente, no que se refere a ideia de consciência intencional. No entanto, a proposta de Brentano, se comparada com a de Husserl, aparentemente, ainda apresentaria a intencionalidade em sua roupagem medieval. Brentano, segundo Levinas, herdaria para a sua teoria a concepção ontológica dualista de substância dos medievais (LEVINAS, 2004, p. 70), onde a consciência é tida como algo análogo ao mundo.

Para os escolásticos, a relação entre sujeito e objeto originar-se-ia a partir da esfera imanente da consciência, e essa relação é o que caracterizaria a consciência enquanto consciência (LEVINAS, 2004, p. 70-71). Conforme a abordagem de Levinas, o objeto que aparece para o sujeito, com base na concepção interna da consciência, seria compreendido como algo semelhante a um objeto interior, a um objeto ‘mental’ ou a um objeto ‘intencional’ (LEVINAS, 2004, p. 71). O objeto do conhecimento do sujeito não seria a coisa material, mas,

sim, o objeto imanente, em outras palavras, algo como uma cópia muito semelhante ao objeto físico (LEVINAS, 2004, p. 70-71).

Como podemos perceber, a concepção de consciência fornecida pelos escolásticos estava profundamente vinculada à ideia de consciência como uma esfera fechada em si mesma. Como consciência fechada em si mesma? Levinas, ao se referir à consciência dessa forma enfatiza o seu caráter isolado do mundo, ou seja, por mais que a consciência receba os dados da sensibilidade, o que de fato define a existência do objeto é propriamente a atividade interna da consciência, e nós, sujeitos do conhecimento, relacionamo-nos com aquilo que a consciência produz, o objeto imanente (LEVINAS, 2004, p. 71). Para os escolásticos “a vida consciente seguia sendo, em sua existência, uma substância à imagem da coisa material” (LEVINAS, 2004, p. 71). A intencionalidade surge conforme essa concepção da consciência como uma relação com o objeto no interior mesmo da esfera interna da consciência (LEVINAS, 2004, p. 71).

Para os medievais, pensar numa consciência que se relacionaria com as coisas materiais se apresentava como algo misterioso, tendo em vista a concepção por eles adotadas da consciência (LEVINAS, 2004, p. 70-71). A consequência dessa compreensão, de terem colocado a consciência e as coisas materiais como substâncias distintas, acabaria por legitimar o problema ontológico da substância. Entretanto, perguntamo-nos: A fenomenologia husserliana permaneceria atrelada a esse problema? Qual a proposta de Husserl para esclarecer esse dualismo de substância (consciência e mundo material)?

Segundo Levinas, a proposta fenomenológica husserliana supera o dualismo ontológico de substância. O sujeito não é anterior às coisas materiais, mas somente existe em função de se relacionar com esse mundo (LEVINAS, 2004, p. 70). Na fenomenologia, o sujeito somente existiria por se relacionar com os objetos que transcendem a esfera interna da consciência. E mais, a consciência não seria compreendida como algo fechado em si mesma, mas como movimento que se transcende, que vai em direção de algo para além dela mesma. Levinas (2004, p. 70) assim esclarece essa questão: Husserl superou o conceito substancialista da existência, pois mostrou que “o sujeito não é algo que existe primeiro para depois se relacionar com os objetos. O vínculo entre sujeito e objeto constituem o fenômeno verdadeiramente primeiro”. E seria nesse vínculo entre sujeito e objeto que poderíamos encontrar aquilo que chamamos sujeito e objeto. A particularidade, a definição e a diferenciação dos conceitos de sujeito e de objeto tornar-se-iam claros nessa relação (LEVINAS, 2004, p. 70). A consciência não seria mais compreendida como uma substância fechada em si mesma, entretanto, a consciência somente é consciência enquanto ato intencional, ato que se transcende, ato que está junto do mundo.

A intencionalidade em Husserl apresenta-se para além da compreensão de uma ponte entre consciência e mundo, como também ultrapassa a compreensão de um atributo da consciência. A intencionalidade é pensada na fenomenologia husserliana como constituinte da subjetividade mesma do sujeito. “*A intencionalidade constitui a subjetividade mesma do sujeito. Sua substância mesma consiste em transcender-se*” (LEVINAS, 2004, p. 69, grifo do autor). No entanto, o que significa esse transcender-se da consciência? Significa que Husserl coloca no coração da consciência a necessidade do contato direto, sem mediação, com o mundo e com os objetos (LEVINAS, 2004, p. 71). A intencionalidade, originariamente, coloca o sujeito em relação com algo que está para além dele mesmo, algo que transcende a esfera imanente da consciência.

Mas longe de resumirmos a questão da intencionalidade ao problema do conhecimento, “[...] a ideia de intencionalidade nos permite ir mais além do problema sujeito-objeto” (LEVINAS, 2004, p. 70). Ao analisarmos mais profundamente a intencionalidade, percebemos que a relação sujeito e objeto não é a única forma de doação da consciência. A intencionalidade não se reduziria à esfera do conhecimento, da doação do objeto, mas, sim, relacionar-se-ia com as mais diferentes formas do sujeito se posicionar diante do mundo e das coisas, como, por exemplo, na esfera afetiva, na esfera prática e na esfera estética (LEVINAS, 2004, p. 71). Essas formas de vida também se caracterizariam por sua relação com o objeto (LEVINAS, 2004, p. 71), entretanto, possuiriam sua particularidade, não se constituindo da mesma forma que a esfera teórica da consciência, que sempre nos revelaria o objeto intencional. “Toda valoração é valoração de um *Wertverhalt* (estado de valores), todo desejo, desejo de um *Wunschverhalt*, etc. O atuar vai dirigido a ação; o amar, ao amado; a satisfação, ao satisfatório, etc.” (HUSSERL, Ideias I, 2006, § 117).

Os atos volitivos e afetivos possuiriam modos específicos de transcendência, de tenderem para algo fora de si (LEVINAS, 2004, p. 72). Nas palavras de Husserl,

O modo como uma ‘simples representação’ de um estado-de-coisas visa a este seu ‘objeto’ é diferente do modo do juízo que toma o estado-de-coisas por verdadeiro ou falso. Mais ainda, uma coisa é o modo da suposição e outra o da dúvida, o modo da esperança e do temor, da satisfação e do desprazer, do desejo e da aversão [...]. (HUSSERL, L.U. II, 2012, V, § 10).

Esses diferentes modos de visar algo revelariam a intencionalidade da consciência. Segundo a análise husserliana, o sujeito, ao dirigir o seu olhar para algo, visaria um determinado objeto a partir desses diferentes modos intencionais. O objeto vivido intencionalmente pelo sujeito teria “em seu modo mesmo de ser vivido, uma autêntica prerrogativa de ser” (LEVINAS, 2004, p. 72), sendo a vida consciente a fonte mesma da ideia de ‘ser’ do objeto. Logo, não seria

somente a esfera teórica da intencionalidade que revelaria a vida concreta, no entanto, a vida concreta, a vida vivida seria revelada também pelos diferentes atos intencionais que a constituem. Os atos volitivos e afetivos seriam os atos responsáveis por inserir o sujeito na vida concreta (LEVINAS, 2004, p. 72). “[...] vemos que o mundo real não é simplesmente um *mundo de coisas* relativas ao ato perceptivo (ato puramente teórico). O mundo real é um mundo de objetos de uso prático e de valores” (LEVINAS, 2004, p. 72, grifo do autor).

Ao defrontarmo-nos com essa nova análise da intencionalidade, para além do ato teórico, deparamo-nos com o campo de análise que será exaustivamente investigado por Levinas⁸³, pois

as qualidades inerentes às coisas que fazem que essas nos importem (*Bedeutsamkeitsprädikate*), que fazem que nos sejam apaixonantes, que as tenhamos, que as queiramos, etc., não devem ser excluídas da constituição do mundo, não devem ser tão só atribuídas à reação ‘inteiramente subjetiva’ do homem com o mundo. (LEVINAS, 2004, p. 72)⁸⁴.

Seria a partir dos atos volitivos e afetivos da consciência que as qualidades inerentes das coisas apareceriam, revelando, assim, os objetos e o mundo como algo que importariam ao sujeito, que lhe interessariam e cativariam. Esses diferentes atos, como bem lembra Levinas, “[...] não devem ser excluídos da constituição do mundo” (LEVINAS, 2004, p. 72) e não devem ser, tão somente, questões atribuídas à esfera subjetiva do homem que está no mundo. “Essas ditas qualidades se dão em nossa vida como correlativas às intenções, sendo necessário considerá-las como pertencentes à esfera objetiva” (LEVINAS, 2004, p. 72) da consciência; em outras palavras, essas ditas qualidades se dão juntamente com a esfera teórica, que nos revela o objeto intencional enquanto tal.

Dizer que esses atos – de valor, do querido, do útil – pertencem à esfera objetiva da consciência não significaria dizer que o modo de doação desses é uma representação teórica (LEVINAS, 2004, p. 72), porquanto que a intencionalidade não se daria somente a partir desse modo de doação. A noção husserliana da intencionalidade é mais ampla, “ela expressa unicamente o eixo geral de que a consciência se transcende, de que se dirige para algo que não ela mesma, e que, por isso, possui um sentido. No entanto, ‘ter um sentido’ não equivale

⁸³ As análises sobre os atos que envolvem a esfera passiva da consciência parecem terem sido mais desenvolvidos ou até mais divulgados pelos discípulos de Husserl. No entanto, esse nunca deixou de pontuar tal tema, tanto que temos uma obra bastante densa e volumosa sobre a esfera passiva da intencionalidade denominada *Analyses Concerning Passive and Active Synthesis: Lectures on Transcendental Logic* (2001). Outra obra que nos auxilia a compreender a passividade em Husserl, denomina-se: *The Concept of Passivity in Husserl's Phenomenology* (2010).

⁸⁴ O conceito ‘*Bedeutsamkeitsprädikate*’ em alemão para o português, pode ser traduzido como ‘predicados de importância’.

necessariamente a representar” (LEVINAS, 2004, p. 72-73). Nesse aspecto, nem todos os atos teriam algo claro como uma representação em sua base, contudo, possuiriam um sentido, um significado.

O ato de amor tem um sentido, no entanto, isso não quer dizer que possua uma representação do objeto amado e um sentimento puramente *subjetivo*, desprovido de sentido, que acompanharia aquela representação. O próprio do objeto amado consiste precisamente em dar-se em uma *intenção de amor*, intenção irreduzível à representação puramente teórica. (LEVINAS, 2004, p. 73, grifo do autor).

Os diferentes atos, dentre eles os volitivos e afetivos, revelariam um outro modo de doação diferente daquele proposto com base na representação. No entanto, “os predicados de valor, os predicados afetivos, etc., pertencem a existência do mundo. Esse não é um meio ‘indiferente’ de pura representação” (LEVINAS, 2004, p. 73). A vida não se limitaria à esfera da pura representação do ato teórico, essa se revelaria como um meio que envolve, que atrai, que chama, que conclama o sujeito para a vida concreta.

Levinas radicaliza a sua análise, mostrando que as coisas e o mundo não podem ser compreendidos com base no ato teórico da consciência. Para esse, as coisas e o mundo sempre escapam ao ato teórico da consciência.

[...] um livro [...] não se reduz ao mero eixo de estar aí, diante de nós, como um conjunto de propriedades físicas. É mais bem seu caráter prático e usual o que constituem sua existência. Esse nos é fornecido de uma maneira completamente distinta de uma pedra, por exemplo. (LEVINAS, 2004, p. 73).

Através desse exemplo, podemos perceber um outro modo de dar-se das coisas, que fariam dessas algo para nós, diferente da revelação realizada pelo ato teórico da consciência. O ato teórico, ato objetivante do mundo, não seria aqui excluído, no entanto, cederia o lugar central da doação de significado de algo para o ato da esfera valorativa, ou ainda, para o ato da esfera volitiva. Retirar-se-ia a atenção da esfera teórica da consciência e colocar-se-ia na esfera prática, na esfera existente. Estamos, nesse sentido, saindo da centralidade da esfera do conhecimento e nos voltando para a esfera da vida, esfera que apresenta o sujeito encarnado num mundo material. Tais características, perceber as coisas e o mundo a partir de seu caráter prático e usual, revelariam as coisas e o mundo como algo que não poderiam ser reduzidos somente à esfera da consciência teórica, pois as coisas e o mundo nos seriam apresentados para além de seus predicados objetivos, nos seriam apresentados enquanto objetos de interesse ou não do sujeito. Desse modo, “a vida concreta, fonte da existência do mundo, não é puramente *teórica*, apesar da especial dignidade que esta tem para Husserl. A vida concreta é uma vida de ação e de sentimento, de vontade e juízo estético, de interesse e desinteresse, etc.” (LEVINAS,

2004, p. 73, grifo do autor). O mundo correlativo dessa vida prática certamente seria o mundo teórico, no entanto, esse mesmo mundo objetivado pela vida teórica consistiria em um mundo querido, sentido, mundo de ação, de beleza, de bondade, de feiura e de maldade (LEVINAS, 2004, p. 73).

A compreensão da vida enquanto atividade teórica e também como atividade volitiva e afetiva a partir da intencionalidade se apresenta como algo extremamente importante no pensamento levinasiano. Segundo o filósofo lituano-francês, essas diferentes noções da intencionalidade “constituem na mesma medida a existência do mundo, *compõem sua estrutura ontológica na mesma medida que as categorias puramente teóricas da espacialidade*, por exemplo” (LEVINAS, 2004, p. 73, grifo do autor). Como em Husserl, a esfera teórica da consciência obtivera, em certa medida, maior atenção; agora, Levinas busca mostrar que existem outras esferas merecedoras de tamanho destaque, tendo em vista que também possuem papel central na constituição da estrutura ontológica do ‘ser’.

Porque vontade, desejo, etc., são intenções que constituem, na mesma medida que a representação, a existência do mundo e não se reduzem a serem elementos da consciência desprovidos de toda a relação com o objeto, a existência mesma do mundo possui uma estrutura rica, sempre distinta de acordo com os diferentes domínios. (LEVINAS, 2004, p. 73-74).

Esse novo olhar lançado sobre a intencionalidade revela um sujeito em relação com o mundo e com as coisas materiais. A intencionalidade seria o ato constitutivo de todas as formas de consciência. “No entanto, até esse momento temos nos ocupado da consciência explícita, desperta, ‘ativa’, como Husserl a chama” (LEVINAS, 2004, p. 74). Entretanto, a consciência não se limita a sua esfera de claridade e distinção, onde cada ato se articulava nitidamente. Por um lado, como vimos até esse momento, temos a esfera da consciência ativa, teórica, que nos doa o mundo e os objetos. Por outro lado, defrontamo-nos com a esfera passiva, inatual da consciência. Essa esfera nos revelaria a vida em sua radicalidade, a vida em sua concretude. Vida que é perpassada pela ação, pelos sentimentos, pela vontade, por juízos estéticos⁸⁵ (LEVINAS, 2004, p. 73).

Conforme avançamos na análise da esfera passiva da consciência, parece-nos inevitável o encontro com a concepção de um ‘eu’ envolvido com o mundo e os objetos que o circundam. Um ‘eu’ que não somente compreende o mundo e os objetos, mas que vive através deles, que

⁸⁵ Através da esfera passiva do sujeito será, posteriormente, possível fundamentar uma ética da responsabilidade e da autonomia. Ver Fabri, artigo intitulado *O sujeito moral entre passividade e atividade: Husserl, Levinas e a afecção pelo valor* (2015).

está envolvido junto deles. Assim, a atividade teórica da consciência parece como que partilhar o mesmo espaço do ato intencional com a esfera passiva.

A vida consciente não se articularia somente a partir da esfera de claridade e distinção dos atos, ou seja, a esfera ativa. Todavia, na esfera passiva da consciência os atos que a compõem não se revelariam da mesma forma que na esfera ativa. Conforme Levinas, a esfera passiva da consciência também apareceria como consciência de algo (LEVINAS, 2004, p. 74). No entanto, o plano de fundo da consciência ativa não é nem conteúdo de consciência, nem sua matéria desprovida de intencionalidade (HUSSERL, *Ideias I*, 2006, § 84). O plano de fundo da consciência é uma esfera objetiva (LEVINAS, 2004, p. 74). A diferença existente entre a esfera ativa e a esfera passiva pressupõem a intencionalidade. Ambas esferas são diferentes modalidades da intencionalidade (LEVINAS, 2004, p. 74). O ponto central de análise dessas diferentes modalidades está na ‘atenção’ depositada sobre o ato por elas realizado. “Dentro de cada intencionalidade, a atenção traduz a maneira em que o *eu* se relaciona com seu objeto. No ato de atenção, o *eu* vive ativamente; é, em certa medida, espontâneo e livre” (LEVINAS, 2004, p. 74, grifo do autor). Já nos atos desprovidos de ‘atenção’, “na esfera potencial, o *eu* não se ocupa diretamente com as coisas dadas. Não se dirige ativamente e espontaneamente para o objeto” (LEVINAS, 2004, p. 74, grifo do autor).

Levinas aprofunda a sua investigação diante do caráter pessoal da consciência, pois “a vida psíquica não é uma corrente anónima no tempo. O vivido pertence sempre a um *eu*” (LEVINAS, 2004, p. 78, grifo do autor)⁸⁶. A intencionalidade não pode, assim, ser reduzida unicamente a sua esfera ativa, mas também deve ser considerada a esfera que apresenta o ‘eu’ como passividade. Versaria, dessa consideração, a descoberta de um ‘eu’ que viveria nos diferentes atos da consciência e que se revelaria de diferentes modos – enquanto receptividade, espontaneidade e intencionalidade – nos diferentes atos da consciência.

Nos atos de atenção, nos atos de juízo criativo e de sínteses, de afirmação e de negação, esta atividade do eu, esta espontaneidade, em todas as suas formas, deve ser respeitada e levada em conta pela descrição antes de toda interpretação. Em alguns destes atos ‘posicionais’, o eu vive não como passivamente presente neles, se não como um centro de radiação, ‘como a fonte primeira de sua produção’. (LEVINAS, 2004, p. 79).

⁸⁶ Husserl modifica sua postura da obra *Investigações Lógicas para Ideias I* no que se refere ao ‘eu’ e à intencionalidade. Na primeira obra citada, Husserl nega o ‘eu’ como um elemento das intenções. “O eu se identifica com a totalidade das intenções que preenche um lapso de tempo e que são reciprocamente complementárias” (LEVINAS, 2004, p. 78). Já em *Ideias I*, o ‘eu’ aparece “como um elemento irreduzível da vida consciente. Os atos surgem, por assim dizer, de um eu que vive em ditos atos” (LEVINAS, 2004, p. 78-79). Essa nova visão apresentada por Husserl permite que façamos a distinção entre os diferentes modos de vivência do ‘eu’ nos atos. (LEVINAS, 2004, p. 79).

Nesses diferentes atos posicionais algo como um *fiat* do ‘eu’ seria revelado (LEVINAS, 2004, p. 79), um ‘eu’ que vive em seus diferentes atos, um ‘eu’ que apareceria como imerso nessas vivências. O ‘eu’ surge como o centro de radiação desses diferentes atos. Logo, o ‘eu’ participaria como fonte primeira de produção de sentido, de significado de alguns dos atos da consciência.

Mas embora o eu seja ativo e possa ser percebido no *cogito* explícito, atual, não deixa de ter relação com a esfera potencial da consciência, e isso precisamente porque se encontra, de um certo modo, apartado da mesma. Esse eixo, esse afastamento determina de maneira positiva a esfera potencial: essa deve sua potencialidade precisamente em função de o eu se apartar dela. A possibilidade mesma, própria do eu, de afastar-se do campo potencial e de regressar a ele, pressupõem uma filiação de princípio de dito campo ao *eu*. O plano de fundo da consciência pertence ao *eu* como *seu*; é, por assim dizer, o campo da sua liberdade. (LEVINAS, 2004, p. 79, grifo do autor).

Essa possibilidade mesma acabaria por apresentar um campo próprio do ‘eu’. O ‘eu’ seria compreendido fundamentalmente como aquele que não se revela em sua totalidade nos atos objetivantes da consciência, mas que sempre permanece, mesmo que em partes, velado, encoberto. A capacidade que o ‘eu’ possui de sair e regressar desse campo revela uma pertença de princípio do ‘eu’ a essa condição (LEVINAS, 2004, p. 79). Diante dessas considerações, o campo potencial da consciência apresenta-se como pertencendo ao ‘eu’ como seu.

O ‘eu’ não se reduziria a um ponto vazio puramente formal de onde emanariam todos os atos de consciência, pelo contrário, o ‘eu’ teria um caráter de pessoa (LEVINAS, 2004, p. 78). O que parece aqui interessar a Levinas é analisar a relação existente entre a intencionalidade e o ‘eu’, pois

o eu não é uma parte *real* da cogitação como, por exemplo, as sensações. O eu se anuncia na cogitação de uma maneira especial que permite Husserl conceber sua presença na consciência como uma ‘certa transcendência na imanência da consciência’. ‘O eu puro não é uma vivência (*Erlebnis*) como outras, nem uma parte constitutiva da vivência’⁸⁷. (LEVINAS, 2004, p. 80).

O ‘eu’ revelar-se-ia para além da esfera ativa da consciência. O ‘eu’ se anunciaria nessas diferentes cogitações, mas a sua forma pura, o ‘eu’ puro, estaria para além da vivência imanente dos atos da consciência. Por isso, nos parece, que Husserl afirma uma certa transcendência na imanência. O ‘eu’ em sua pureza sempre parece permanecer escondido, revelando-se pouco a pouco, de momento em momento, nas suas diferentes vivências. A intencionalidade nos revela a transcendência do ‘eu’ na imanência da consciência.

⁸⁷ O sentido da palavra *real*, nessa citação, é de que o ‘eu’ não seria parte constitutiva da realidade de algo (LEVINAS, 2004, p. 80).

A consciência não se converte de novo, com a introdução do eu, em uma ‘substância que descansa sobre si mesma’ e que teria necessidade da intencionalidade para transcender-se. Ela é primeiramente intencionalidade. É só dentro desse fenômeno, respeitando seu modo *transcendental* de existir, que podemos distinguir um lado subjetivo e outro objetivo, um *eu* e um objeto. Podemos falar de um eu, de um ponto do qual emergem os atos, apenas como característica interna da intencionalidade. (LEVINAS, 2004, p. 80, grifo do autor).

A noção de ‘eu’ pressuporia a noção de intencionalidade (LEVINAS, 2004, p. 80). O ‘eu’, contudo, pertenceria e somente seria revelado em sua radicalidade a partir da noção de intencionalidade apresentada pela fenomenologia.

2.3 A consciência teórica

A intencionalidade não deve ser reduzida tão somente ao ato teórico da consciência, mas também faz referência direta a vida, a existência concreta (LEVINAS, 2004, p. 81). Como podemos perceber até esse momento, as categorias práticas e estéticas se revelam como constituintes do ‘eu’, “na mesma medida que as categorias puramente teóricas” (LEVINAS, 2004, p. 81). Tal equivalência entre as diferentes categorias é radicalizada no pensamento levinasiano. Caso Levinas tivesse mantido sua leitura fenomenológica rigorosamente conforme a proposta husserliana, seria demasiadamente ousado falar de uma equivalência entre essas diferentes categorias (LEVINAS, 2004, p. 81), pois, essa equivalência é um dos pontos centrais que o separa do pensamento de Husserl. Na filosofia husserliana

[...] o conhecimento e a representação não são modos de vida no mesmo grau que os outros; tão pouco são um modo secundário. A teoria e a representação jogam um papel preponderante na vida; servem de base a toda a vida consciente, são a forma de intencionalidade que assegura o fundamento de todas as demais. (LEVINAS, 2004, p. 81)⁸⁸.

Logo, a proposta levinasiana está em apresentar a intencionalidade, como também a filosofia alicerçada, enraizada na vida. O primado da consciência teórica admitido e afirmado por Husserl, desde o início de seu pensamento, em Levinas, acaba por não receber a mesma centralidade (LEVINAS, 2004, p. 81)⁸⁹.

⁸⁸ Parece-nos que Husserl se mantém ainda muito vinculado à tradição que compreende a razão como uma das características principais da análise antropológica do sujeito, retomando a tradição grega, como Platão e Aristóteles.

⁸⁹ Ver Fabri (2015, p. 108), que também corrobora com a compreensão de que na fenomenologia husserliana temos o primado do ‘eu’ ativo diante do ‘eu’ passivo.

No entanto, por que Husserl daria maior ênfase ao ato teórico da consciência? Para responder a essa questão, Levinas propõem um retorno, mesmo que breve, às obras *Investigações Lógicas*, e *Ideias I* de Husserl (LEVINAS, 2004, p. 81-82). Nas *Investigações*, Husserl manteria uma atitude de análise realista da consciência (LEVINAS, 2004, p. 82), ou seja, compreenderia a consciência como consciência de algo que pode ser concebido fora dela mesma (LEVINAS, 2004, p. 82). Husserl, em sua análise imanente da consciência, não encontra nada mais do que os dados hyléticos “(sensações, *Empfindungen*, na terminologia das *Investigações Lógicas*), atos e intenções, enquanto que os correlatos de ditos atos não pertencem à consciência, mas, sim, ao mundo dos objetos” (LEVINAS, 2004, p. 82). Consequentemente, podemos dizer que existiria uma certa oposição entre a consciência e o objeto?

Conforme abordagem realizada por Husserl, em *Ideias I*, onde busca levar a análise da intencionalidade as suas últimas consequências, não existiriam justificativas plausíveis para pensarmos em uma certa oposição entre consciência e objeto, oposição essa apresentada nas *Investigações* (LEVINAS, 2004, p. 82). A novidade das *Ideias I* está em mostrar que o fenômeno verdadeiramente concreto e primeiro se encontra na consciência, não existindo uma oposição entre consciência e objeto. “É na consciência, na intencionalidade, onde encontramos o fenômeno verdadeiramente concreto e primeiro [...]” (LEVINAS, 2004, p. 82). Surge, assim, uma questão: como essa consciência se estrutura, tendo em vista que revela os fenômenos? Esse é o próximo passo que Husserl terá de dar, isto é, esclarecer a estrutura transcendental que compõe a consciência.

A estrutura transcendental da consciência seria composta pela *nóesis* e pelo *noemata* ou *noema*.

No lado subjetivo da intencionalidade, as apreensões (*Auffassungen*) que animam os dados hyléticos, Husserl as chama de *nóesis*. Em oposição e como correlatos das mesmas, as coisas das quais a consciência é consciência, Husserl as chama *noemata*. (LEVINAS, 2004, p. 82, grifos do autor).

O *noema* da consciência nunca se confundiria com o objeto intencionado pela consciência, tendo em vista que, o *noema*, guardaria em si todas as diferentes possibilidades do aparecer e do dar-se de um determinado objeto da consciência (LEVINAS, 2004, p. 82). O *noema* apresentaria, em sua constituição, a complexidade dos predicados que compõem determinado objeto da consciência (LEVINAS, 2004, p. 82).

O objeto da percepção da árvore é a árvore, no entanto o noema dessa percepção é seu correlato completo, a árvore, com toda a complexidade de seus predicados e, sobre tudo, com seus modos de aparecer e de dar-se: a árvore verde, iluminada, dado na percepção ou em um ato de imaginação, a árvore dada clara ou indistintamente, etc. O noema da árvore relaciona-se com o objeto árvore. [...] o noema, não é outra coisa

que o objeto considerado pela reflexão em seus modos de dar-se. (LEVINAS, 2004, p. 82-83).

Sendo assim, o *noema* seria o objeto considerado em seus diferentes modos de dar-se. O objeto ao qual um sujeito visa em um determinado ato da consciência acabaria por ser uma parte específica do *noema* (LEVINAS, 2004, p. 83). Levinas, analisando pormenorizadamente o *noema* escreve que

podemos distinguir um núcleo (*Kern*) de predicados que caracterizam o objeto, seu suporte. Eles formam o *quid* do objeto. Ditos predicados se relacionam com uma sorte de suporte, um *X* do qual são predicados, um “objeto-polo”, espécie de “substância” inelutável na descrição do objeto, substância que pode permanecer idêntica enquanto os predicados mudam. (LEVINAS, 2004, p. 83, grifo do autor).

Husserl se detém a uma análise pormenorizada da estrutura transcendental da consciência. Sua atenção parece estar em justificar o primado da consciência objetivante sobre qualquer outro modo de conhecimento do mundo e dos objetos. Portanto, o primado da consciência se daria em percebermos a centralidade da consciência intencional no dar-se dos objetos. A estrutura transcendental é apresentada como um ‘objeto-polo’, uma ‘substância’ que doa sentido ao mundo e às coisas (LEVINAS, 2004, p. 83). A teoria da representação, antes apresentada pelos pensadores modernos, surgiu aqui com uma nova roupagem.

Na percepção da árvore, os predicados como *verde, grande, duro, belo*, pertencem ao núcleo. No entanto, o núcleo do noema, denominado matéria nas *Investigações Lógicas*, determina não só o objeto da consciência, se não também “a qualidade de que” é captado por essa, quais são os índices e relações formais que os são atribuídos. “Depende da matéria que o objeto apareça como ‘isto’ e não ‘aquilo’”. (LEVINAS, 2004, p. 83, grifo do autor).

A forma como o sujeito perceberia algo como sendo algo estaria determinado diretamente pelo núcleo de predicados que compõem o *noema*. Esses diferentes predicados além de determinarem o objeto da consciência, como os objetos aparecem e se dão ao sujeito, determinariam as suas qualidades formais (LEVINAS, 2004, p. 83). “O conjunto de predicados, encarregados de expressar o *quid intencionado*, com os índices e formas categorias que o são atribuídos, é chamado *matéria* nas *Investigações Lógicas*, e *sentido*, (*der Sinn*) do noema em *Ideias*” (2004, p. 84, grifo do autor). Toda essa estrutura transcendental da consciência seria pressuposta na relação intencional com o objeto (LEVINAS, 2004, p. 83).

Outro ponto apresentado por Husserl, em sua estruturação transcendental da consciência, está na distinção da noção de ‘sentido’ e da noção de ‘núcleo’ (LEVINAS, 2004, p. 84). A noção de ‘sentido’ teria como objetivo pôr o objeto, de pensá-lo como existente (LEVINAS, 2004, p. 84). Em *Ideias I*, Husserl define essa forma, a de pôr o objeto, como sendo

diferentes “teses da noesi” (2006, § 129, grifo do autor). Essas diferentes formas de pôr um objeto seriam possíveis em função dos diferentes atos realizados pela consciência, como, por exemplo: os atos da percepção, da recordação, da imaginação (LEVINAS, 2004, p. 84). Cada ato possuiria uma distinta ‘tese’, ou seja, uma determinada forma de apresentar o objeto (LEVINAS, 2004, p. 84-85). Logo, o *noema* completo é compreendido como sendo formado por essas distintas ‘teses’ (LEVINAS, 2004, p. 85, grifo do autor).

Uma vez definida essas noções gerais sobre a consciência teórica, Levinas afirma resultar fácil “mostrar em que sentido a relação teórica com o objeto, as *teses teóricas*, possuem o primado da vida consciente, segundo Husserl” (LEVINAS, 2004, p. 85, grifo do autor). Nas *Investigações Lógicas*, como já apresentado, Husserl parte da “afirmação de Brentano de que todo ‘ato é ou tem uma representação, ou está fundado em uma representação’” (LEVINAS, 2004, p. 85). O conceito de representação em Brentano, segundo Levinas, não está livre de equívocos (LEVINAS, 2004, p. 85). Essa constatação também é realizada por Husserl e caracteriza um dos primeiros problemas em adotar a posição de Brentano (LEVINAS, 2004, p. 85). Husserl se depara com o problema de “saber que sentido da palavra representação lhe permitirá aceitar dita proposição” (LEVINAS, 2004, p. 85) de Brentano, pois para esse último, a representação

significa que na vida consciente, ou bem temos simples representações, ou bem, quando temos outros atos como juízos, esperanças, desejos, etc., seus objetos só podem ser dados em uma pura representação, que fornece a esses atos os seus objetos, representações a qual devem se vincularem para se dirigirem ao seu objeto. (LEVINAS, 2004, p. 85).

Essa explicação, conforme nossa interpretação, apresenta a intencionalidade como um vínculo interior que origina um ato complexo, composto de diferentes representações, que tende para um objeto. Sem esse vínculo interior esses atos não poderiam existir (LEVINAS, 2004, p. 85). A referência objetiva da consciência consistiria em ter incorporada sobre si mesma um ato experimentado de representação (*Vorstellen*) “através do qual o objeto é apresentado (*vorstelligmacht*)” (HUSSERL, L.U. II, 2012, V, § 23).

A compreensão da representação proposta por Brentano seria definida, mais tarde, em Husserl, como “*ato neutralizado*” (2006, Ideias I, § 109-110, grifo do autor). Assim, afirma:

Ato cuja natureza consiste em representar uma simples imagem do objeto na qual o objeto aparece independentemente de toda pretensão à existência ou inexistência. [...] A imagem surge em nossa frente sem que nos pronunciemos sobre sua existência ou inexistência. (LEVINAS, 2004, p. 86).

Em Husserl temos a noção de representação como ‘representação-matéria’, como ‘objeto-polo’ comum a diferentes atos, e a noção de representação no sentido de ‘pura representação’, ou seja, de uma ‘qualidade’, de uma ‘tese’ entre outras ‘qualidades’ e ‘teses’ do *noema* (LEVINAS, 2004, p. 87).

O juízo não é o resultado da soma de um assentimento a uma *pura representação* e não contem uma representação em si mesmo. Um juízo tem tão só o mesmo *sentido*, a mesma *matéria* que a “pura e simples representação”. Agora, a *matéria* não existe independentemente de toda *qualidade*, e a *pura representação* tem em si mesma uma qualidade. (LEVINAS, 2004, p. 86-87, grifo do autor).

Percebemos, assim, em Husserl, uma tentativa de conservar a ideia principal apresentada por Brentano, de algo existente como uma representação na intencionalidade. Entretanto, diferente de Brentano, Husserl não compreenderia os atos como possuindo cada qual uma representação de base. Os diferentes atos da consciência apresentariam o objeto conforme a sua maneira de doação, conforme a sua ‘tese’, mas, no entanto, possuiriam uma mesma ‘representação-matéria’ que é comum para os diferentes atos. A ‘representação-matéria’ faria parte de todos os atos, entretanto, não seria “*o ato todo* da pura representação (qualidade + matéria), como nos fazia supor a primeira parte da proposição de Brentano” (LEVINAS, 2004, p. 87).

A noção de representação seria algo que Husserl aparentemente não desejaria abandonar, mas apresentá-la de uma outra forma. Para Levinas, a teoria husserliana, nas *Investigações Lógicas*, ainda não havia dado o passo decisivo em benefício da conservação da proposição brentaniana sobre a representação, como também na afirmação do primado da consciência teórica sobre todos os demais tipos de intenções (LEVINAS, 2004, p. 87). Somente em *Idéias I*, Husserl proporia uma nova reformulação da concepção de representação.

Em efeito, aquilo que no ato caracteriza tal ou qual modo de relacionar-se com o objeto, e, correlativamente, aquilo que caracteriza tal ou qual modo de existir do objeto, não é a matéria, se não a qualidade, a tese, o ‘noema completo’ (‘*der Gegenstand in der Weise er gegeben ist*’). (LEVINAS, 2004, p. 88, grifo do autor).

A ‘matéria’, depois da virada transcendental realizada por Husserl em *Ideias I*, parece ceder o seu lugar à ideia de *noema* completo. Logo, se reduzirmos a preposição de Brentano, onde todo ato teria em sua base uma representação compreendida como ‘sentido’, a nova leitura de Husserl não comprometeria a ideia de que todo ato possuiria, em sua base, algo como uma representação. “Isso equivaleria a afirmar o caráter intencional dos atos da consciência sem prejudicar o modo em que se dá a realidade” (LEVINAS, 2004, p. 88). Em Husserl, tanto na percepção como no juízo, não podemos encontrar algo como um ato completo, um *noema*, uma

‘pura representação’, pois, faz parte essencial desses diferentes atos sempre se apresentarem, enquanto abertura, possibilidade de significação, e não um fechamento, uma totalidade (LEVINAS, 2004, p. 88).

A percepção revelaria uma parte do objeto percebido; um juízo sempre seria de alguma coisa em particular, ambos atos não se revelariam enquanto ‘pura representação’ (LEVINAS, 2004, p. 88). Todavia, Husserl crê ser possível conservar a preposição de Brentano em sua integralidade, considerando um outro significado do termo representação diante desses diferentes atos (LEVINAS, 2004, p. 88).

Se trata de um conceito de representação de que o juízo e a percepção, assim como a ‘pura representação’ de Brentano, não são se não espécies. “Podemos compreender, sobre o título de representação, qualquer ato pelo qual algo se converte em nosso objeto (‘in welchem uns etwas gegenständlich wird’), em um sentido mais estrito, sentido tomado das percepções ou das intuições paralelas às percepções que apreendem o objeto de um só golpe (‘in einem Griff’) ou em um só raio de significação, como no ato de uma só articulação que expressa o sujeito de afirmações categóricas; ou como nos atos de *pressuposição* direta (“Akte des schlichten Voraussetzens”) que funcionam como termos primeiros (*Vorderglieder*) dos atos da afirmação hipotética, etc.”. (LEVINAS, 2004, p. 87-88, grifo do autor)⁹⁰.

Em partes, essa compreensão proposta por Husserl da representação não apresentaria nada de novo diante do que expomos até aqui, mas quando chegamos na parte da citação onde faz referência a representação como um ato de uma só articulação que expressa o sujeito de afirmações; e, como nos atos de ‘pressuposição’ direta, encontramos algo novo. Diante disso, o que Husserl estaria propondo principalmente nessas duas últimas formulações? O que significam essas sentenças?

Para explicar a ampliação conceitual proposta por Husserl sobre a representação, temos de entrar num terreno bastante denso de sua teoria, ao qual denomina de atos nominais. Segundo Levinas, Husserl não teria a pretensão de, a partir desses atos, identificar a noção de representação com a noção gramatical de nome, todavia, desejaria identificar “a maneira específica em que o objeto é pensado no ato de ser nomeado” (LEVINAS, 2004, p. 88), caracterizando, assim, “uma esfera mais ampla de atos, esfera mais além da dos nomes” (LEVINAS, 2004, p. 88).

Buscando clarear a compreensão sobre essa ampliação da ideia de representação temos que realizar, junto com Levinas, uma análise que faz referência à lógica. Seguindo o pensamento husserliano, o juízo ‘*S é P*’ é um correlato de juízo que o afirma, ou seja, um ato da consciência que nomeia *S* como sendo *P*. Mas, quando colocamos no lugar do ato de julgar

⁹⁰ As percepções ou as intuições paralelas referem-se aos atos da recordação e da imaginação (LEVINAS, 2004, p. 88).

– ato esse composto pela síntese de atos sucessivos – um correlato⁹¹ de sujeito ou o primeiro termo de um juízo hipotético como: ‘Se *S* é *P*, *Q* é *R*’ percebemos que o correlato desse juízo apresenta uma analogia com o do sujeito no juízo anterior, ocasionando um “raio único em que o juízo hipotético se dirige para o *Sachverhalt* como primeiro termo” (LEVINAS, 2004, p. 88).

Analisando, assim, unicamente, o ato de nomear, encontraríamos como função primitiva desse ato ser o sujeito da afirmação em função do correlato que o nomeia (LEVINAS, 2004, p. 88). Por isso, se entendemos por representação um ato nominal, “a proposição de Brentano resultará acertada” (LEVINAS, 2004, p. 88). Retomando a afirmação de Brentano, poderíamos dizer que “cada ato ou bem é em si mesmo uma representação, ou bem está fundado sobre uma ou mais representações” (HUSSERL, L.U. II, 2012, V, § 33). No entanto, surge uma questão de extrema importância: No que se refere a segunda formulação, onde não temos a presença do sujeito como correlato da afirmação, a preposição brentaniana se manteria verdadeira? Para Husserl, sim; pois essa diferença revelaria o modo de se constituir de um correlato (*Sachverhalt*) (LEVINAS, 2004, p. 89). O correlato seria como uma síntese que vai se constituindo em uma “multiplicidade de raios” (HUSSERL, Ideias I, 2006, § 119), e “como um único raio de uma síntese já constituída” (LEVINAS, 2004, p. 89). Nesse aspecto, a síntese referida se constituiria em uma diferença de ‘matéria’ ou algo como uma representação e não de tese do *noema*. (LEVINAS, 2004, p. 89, grifo do autor).

A diferença entre o ato que nomeia a *Sachverhalt* e aquele que se pronuncia sobre ele, não reside no modo de afirmar dita *Sachverhalt* como existente, se não a estrutura categorial e formal que, de acordo ao que temos dito acima, pertence a matéria. É mais, a possibilidade dessa transformação da *matéria* em um ato sintético, esta nominalização, segundo a expressão de Husserl, é próprio de todo tipo de síntese [...]. (LEVINAS, 2004, p. 89, grifo do autor).

Para nós, fica evidente, nesse ponto, que a síntese se torna o ponto central de constituição de qualquer correlato. Sua forma de se constituir pode até ser por raios individuais, mas, ao fim, para Husserl, a síntese sempre se revelaria como algo possível e que não prejudicaria a qualidade de cada ato. Entretanto nos perguntamos: Sempre existirá a possibilidade de síntese diante dos diferentes atos? Essa síntese ocorre somente pela parte ativa da consciência? Tais questões parecem necessitar de um melhor esclarecimento, para além daquele que nos propusemos aqui realizar, no entanto, permanecem sendo questões intrigantes.

Na fenomenologia husserliana, tanto o juízo como os atos nominais fazem parte do mesmo gênero de atos denominados ‘atos objetivantes’ (*objektivierende Akte*) (LEVINAS, 2004, p. 89). No que se refere à qualidade dos ‘atos objetivantes’, podemos distinguir entre atos

⁹¹ Husserl denomina o correlato dos atos como *Sachverhalt* (LEVINAS, 2004, p. 88).

téticos⁹² e atos com teses neutralizantes. Esses últimos atos, com teses neutralizantes, são as ‘puras representações’ de Brentano que estão presentes

[...] na base de toda a vida consciente, inclusive dos juízos. Essas representações não estão incorporadas ao ato do juízo, mas podem ser sua neutralização. Não contam com primado algum em relação ao juízo, já que constituem junto com esse, espécies do mesmo gênero de *ato objetivante* (LEVINAS, 2004, p. 89, grifo do autor).

O juízo sempre manteria sua característica essencial de abertura, ou seja, de não poder ser representado em sua totalidade, mas, mesmo assim, na concepção de Husserl, o juízo faria parte do gênero de ‘ato objetivante’, que fornece, que doa o objeto (LEVINAS, 2004, p. 89).

A relação com o objeto se constitui, em geral, a partir da *matéria*. Mas, cada *matéria*, segundo nossa lei, é matéria de um *ato objetivante* e só através de um ato tal pode converter-se na matéria de um novo ato-qualidade fundado sobre ele. Devemos distinguir entre intenções primeiras e intenções segundas, cuja a intencionalidade está a sua vez fundada sobre a primeira. (HUSSERL, L.U. II, 2012, V, § 40-41, grifo do autor).

Os ‘atos objetivantes’ revelar-se-iam como os atos responsáveis por constituir a ‘matéria’, a base para todos os demais atos. Os ‘atos objetivantes’ sempre revelariam algo como uma representação.

Com isso, para Levinas, “a concepção de consciência na *Quinta Investigação* não só afirma o primado da consciência teórica, como também vê nela o único acesso ao ser do objeto” (LEVINAS, 2004, p. 90). Nas *Investigações Lógicas* Husserl parece deixar de lado ou não mostrar exatamente qual a função dos atos como a vontade, o desejo, a afecção na constituição dos objetos.

Parece que, na atitude realista das *Investigações Lógicas*, os atos alcançam o ser que existe independentemente da consciência, deixando aos atos não-objetivantes a função de relacionar-se com os objetos, sem contribuir em nada na constituição real. (LEVINAS, 2004, p. 90).

Para Husserl, seria só a partir da ‘matéria’ que o objeto apareceria e como a ‘matéria’ revela-se com base nos ‘atos objetivantes’ são somente esses atos que importam para Husserl no que se refere à constituição do objeto. Logo, o mundo real é o mundo do conhecimento, dos ‘atos objetivantes’ (LEVINAS, 2004, p. 90). “Os caracteres de ‘valor’, de ‘usual’, etc., vinculados com as coisas são características atribuídas pelos sujeitos e não constituem o objeto em sua existência. Tal é, em todo caso, a posição das *Investigações Lógicas*” (LEVINAS, 2004, p. 90).

⁹² Atos que afirmam algo como existente.

Entretanto, em *Ideias I* a posição de Husserl se modifica. O ser do objeto não estaria mais vinculado à ideia de ‘matéria’, mas levaria em consideração o vivido em sua realidade em si, que se realiza em contato com a vida em sua riqueza de modificações (LEVINAS, 2004, p. 91).

Essa ideia nos obriga a acrescentar também, entre as características do ser, as estruturas correlativas dos *atos não objetivantes*, levando-nos a falar de modos de existências distintos dos objetos teóricos. Essa ideia nos permite ir mais além do que fora apresentado nas *Investigações Lógicas*. (LEVINAS, 2004, p. 91, grifo do autor).

No entanto, a análise de Levinas da *Quinta Investigação Lógica* deve-se a afirmação do papel preponderante que “a teoria, a percepção e o juízo jogam na vida em que o mundo é constituído” (LEVINAS, 2004, p. 91). Na fenomenologia de Husserl, como apresentada por Levinas, a representação segue sendo o fundamento de todos os atos (LEVINAS, 2004, p. 91). Todavia, o pensamento husserliano defronta-se com o problema de reconciliar os atos objetivantes com os atos da vontade, do desejo e da afecção, mostrando qual seria o modo de existir desses distintos atos caso não seja o da representação teórica (LEVINAS, 2004, p. 91).

2.4 A ultrapassagem da intenção na própria intenção

Desde as *Investigações até Ideias I*, a questão da representação parece receber a maior atenção da análise de Husserl, e, por um outro lado, aparenta não ser tão bem esclarecida quando introduzido nesse campo de discussão os atos da consciência que não se reduzem à esfera teórica, como: os atos afetivos, os atos volitivos e os atos de afecção. Tais atos além de revelarem o objeto ou a representação de base, apresentam algo como sendo de nosso apreço, de nosso interesse. Todavia, Husserl parece não priorizar, ou ainda, não apresentar qual seria a função desses diferentes atos para a constituição da estrutura transcendental do objeto intencional (LEVINAS, 2004, p. 91).

A fenomenologia husserliana expõem o ato intencional como o ato da consciência que se transcende a si mesmo, ou seja, ato que coloca o sujeito em contato com o mundo e com os objetos (LEVINAS, 2004, p. 71). A intencionalidade sempre lança o sujeito para fora da esfera imanente da consciência, colocando-o em relação com o mundo e com as coisas que transcendem essa esfera (LEVINAS, 2004, p. 71). Entretanto, tal característica peculiar da intencionalidade, que é transcender-se, parece, principalmente quando abordamos a consciência

teórica, ser esquecida por Husserl, pois esse se restringe em realizar uma análise da estrutura objetivante e teórica da consciência. Perguntamo-nos, então: Qual a importância, para a fenomenologia, do mundo e dos objetos transcendentais? Também na teoria fenomenológica predominaria uma análise representacional do mundo e das coisas?

Como percebemos na análise proposta de Levinas sobre Husserl, diante da consciência teórica, Husserl parece se esforçar para manter a ideia de Brentano sobre a representação, realizando suas devidas ressalvas (LEVINAS, 2004, p. 87). No entanto, o esforço realizado por Husserl acabou por revelar, desde as suas *Investigações Lógicas* até *Ideias I*, a consciência enquanto composta predominantemente por ‘atos objetivantes’, atos que fornecem sentido aos objetos e ao mundo (LEVINAS, 2004, p. 90-91). Mas, em contrapartida a essa visão, fora o mesmo Husserl que apontara para a concepção de que o ato intencional se mantém inacabado em função de sua relação infundável com o mundo e os objetos (HUSSERL, *Ideias I*, 2006, § 42; MC, 2013, § 19). Como podemos, então, compreender esse possível paradoxo da consciência? Teríamos, de um lado, a representação e, do outro, uma abertura infundável da consciência ao mundo e aos objetos? A representação formada pelos diferentes atos da consciência seria inacabada?

Para Levinas, a abordagem husserliana sobre a intencionalidade “expressa unicamente o eixo geral de que a consciência se transcende, de que se dirige para algo que não ela mesma, e que por isso, possui um sentido. No entanto ‘ter um sentido’ não equivale necessariamente representar” (LEVINAS, 2004, p. 72-73, grifo do autor). Alguns atos da consciência não possuem como finalidade única revelar um objeto em sua base, mas são atos que estão para além dessa esfera. Os atos como do juízo e da percepção não se encaixariam como sendo predicados já constituídos pelo *noema*, ou, como fazendo referência a uma representação já constituída. Caso fossem assim constituídos, os juízos e as percepções não poderiam ser dados de diferentes maneiras (LEVINAS, 2004, p. 87). Husserl também se depara com a ultrapassagem do ato intencional como sendo algo característico do próprio ato ao analisar os atos nominais. Esses atos revelariam uma função primitiva da consciência, isto é, almejar ser o sujeito de uma determinada afirmação (LEVINAS, 2004, p. 88). Nessa concepção, o sujeito que surge para além daquele sujeito pretendido pela consciência também romperia com a pretensão da consciência de ser algo como uma totalidade, tendo em vista sua dependência do sujeito. Os correlatos dos atos nominais são apresentados por Husserl como constituído por um processo de síntese infundável, sendo afirmados ou negados pelo sujeito que está para além das sínteses da consciência objetivante (LEVINAS, 2004, p. 89).

Nas *Investigações* Husserl, conforme Levinas, teria tido uma atitude realista de análise da consciência (LEVINAS, 2004, p. 82). Conseqüentemente, a sensibilidade não consegue ser apresentada em sua radicalidade, mas, somente como sendo aquela que possibilita a esfera imanente da consciência de conter dados advindos das sensações – os dados hyléticos da consciência – (LEVINAS, 2004, p. 82). Para um ato significar algo ele deve possuir algo que lhe forneça sentido, uma vez que para a consciência almejar algo ela deve necessariamente incorporar sobre si um ato experimentado de representação (*Vorstellen*) “através do qual o objeto é apresentado (*vorstelligmacht*)” (HUSSERL, L.U. II, 2012, V, § 23). Somente os atos objetivantes da consciência teórica é que fariam referência a ‘representação-matéria’, atos como os de valor ou os de desejo não revelariam o objeto em sua radicalidade representacional. Essa seria, em resumo, a posição de Husserl nas *Investigações* (LEVINAS, 2004, p. 90).

Permanece assim, nas *Investigações*, a questão referente a importância desses atos na constituição do objeto para o sujeito. Husserl parece não esclarecer esse ponto e isso faz com que questionemos o primado da consciência teórica diante desses outros atos. Vemo-nos impulsionados a perguntar: Os atos que fornecem sentido aos objetos somente seriam compostos por atos teóricos? Os atos que não fazem referência a ‘representação-matéria’ não seriam atos que romperiam com a primazia da consciência teórica? Tais atos não revelariam a impossibilidade da ‘representação-matéria’ se apresentar como algo findado?

Conforme a reconstituição realizada sobre o ato intencional, desde as *Investigações Lógicas até Ideias I*, percebemos que, por mais que Husserl tenha tentado defender a primazia do ato teórico, da representação, a consciência nunca pode ser concebida como um ato findado ou como tendo em sua base uma representação findada. Como Levinas escrevera, fora o próprio Husserl que mostrara isso, mas o mesmo sempre tentara privilegiar a esfera teórica, doadora de sentido do mundo e das coisas (LEVINAS, 2004, p. 81)⁹³. A intenção da consciência de revelar algo como algo se mostra como uma atividade infundada, onde a sua existência, junto ao mundo, a impossibilita de se dar de forma acabada. Logo, seu modo de constituição se revela enquanto abertura, enquanto instabilidade, enquanto possibilidade de vir a ser algo diferente. Por mais

⁹³ Husserl oportuniza um novo olhar sobre a sensibilidade, no entanto, ainda parece ficar mais atento a esfera objetiva da consciência. Na fenomenologia husserliana a sensibilidade não se limita a fornecer à consciência a matéria de significações, mas a própria sensibilidade é compreendida como uma atividade intencional pela qual o mundo começa a fazer sentido. “Em Husserl, o sentido começa no sensível. Não, porém, como em Aristóteles ou Kant, nos quais a sensibilidade, puramente passiva e receptiva, por assim dizer aguarda a intervenção do intelecto agente (Aristóteles) ou do entendimento (Kant) para consumir o sentido, senão na medida em que ela já participa da vida da consciência e confere, por si mesma, significação ao mundo” (SANTOS, L., 2009, p. 85). Entretanto, o possível dualismo entre consciência e sensibilidade parecem permanecer no pensamento de Husserl, e quando convidado a tomar uma posição sobre as diferentes esferas da consciência, esse, segundo Santos, tende a privilegiar o polo transcendental-idealista. “Em suma, em Husserl a consciência vive *como* sensibilidade, enquanto a sensibilidade vive *da* consciência, à qual, afinal, pertence e se reduz” (SANTOS, L., 2009, p. 86, grifos do autor).

que o sujeito retenha algo em sua consciência, aquilo que fora retido não lhe fornece certeza diante do mundo e das coisas, pois o modo como o mundo e as coisas se constituem fazem com que a consciência também se constitua enquanto possibilidade de mudança, de vir a ser. Além do mais, qual seria a importância para o sujeito existente desses atos que revelam somente o objeto representacional? Os objetos e o mundo não se reduzem a uma representação, mas são também objetos nossos, de nosso agrado, de nossa estima, de nosso desejo. O mesmo ocorre com o mundo. A importância desses atos, que também são objetivantes, mas que apresentam um outro modo de ver os objetos e o mundo, também devem ser reconhecidos quando analisarmos o sujeito enquanto ser encarnado no mundo, junto das coisas.

Defrontamo-nos, assim, com um possível paradoxo da estrutura que compõem o sujeito. Por um lado, a sua atividade: doadora e constituidora de sentido do mundo e das coisas; e, por outro, a sua passividade: existência junto as coisas, junto ao mundo. Em Levinas, ambas as esferas constituem e compõe, na mesma medida, o mundo e a sua estrutura ontológica (LEVINAS, 2004, p. 73). O sujeito intencional surge como aquele que também visa os horizontes implícitos “– não representados – da existência encarnada” (LEVINAS, 1997, p. 160).

A atividade transcendental não é nem o fato de refletir um conteúdo, nem a produção de um ser pensado. A constituição do objeto já está protegida por um “mundo” pré-predicativo que o sujeito constitui, e, inversamente, a estada num mundo só é concebível como a espontaneidade de um sujeito constituinte, sem a qual essa estada teria sido simples pertença de uma parte a um todo, e o sujeito simples produto de um terreno. [...] Esta simultaneidade da liberdade e da pertença – sem que nenhum desses termos seja sacrificado – talvez seja a própria *Sinnggebung*, o ato de emprestar um sentido que atravessa e sustenta todo o ser. (LEVINAS, 1997, p. 161).

A atividade transcendental recebe uma nova compreensão na fenomenologia, os objetos como o próprio mundo não são compreendidos somente como constituídos por um sujeito ativo, porém, passam a ser vistos como constituintes de um terreno que antecede toda a objetividade. “O sujeito já não é puro sujeito, o objeto já não é puro objeto” (LEVINAS, 1997, p. 161), ambos são constituídos a partir da passividade do sujeito encarnado. Com esse novo olhar lançado sobre a fenomenologia, somos possibilitados a compreender o fenômeno como não sendo só constituído pela esfera ativa da consciência, mas também constituinte daquilo que se revela.

O fenômeno é simultaneamente aquilo que revela – o fenômeno como acesso –, aquilo que se revela [...]. Os objetos são arrancados à sua fixidez baixa para cintilarem no jogo dos raios de luz que vão e vêm entre o dador e o dado. Vai e vem onde o homem constitui o mundo a que, no entanto, já pertence. [...] Esta viragem onde o ser funda o ato que o projeta, onde o presente do ato – ou a sua atualidade – torna-se passado, mas onde o ser do objeto se *perfaz* na atitude que se toma a seu respeito e onde a anterioridade do ser se coloca novamente num futuro –, esta viragem onde o comportamento humano é interpretado como experiência original e não como fruto

de uma experiência – é a própria fenomenologia. (LEVINAS, 1997, p. 161-162, grifo do autor).

Deparamo-nos, assim, com uma nova relação do sujeito com o objeto onde se arruína a soberania da representação (LEVINAS, 1997, p. 162). O sujeito está encarnado no mundo e essa sua ‘situação’ o torna presente junto as coisas. O ato da esfera ativa da consciência revela algo passado, algo que já ocorreu nessa vida passiva do sujeito, mas que, nesse instante, torna-se presente. E a vida, que continua o seu fluir em sua passividade, nesse mesmo instante se torna o futuro, ou seja, aquilo que poderá ser revelado por um ato da consciência ativa.

Para Levinas, a redução fenomenológica nunca se justificou

pelo caráter apodítico da esfera imanente, mas pela abertura desse jogo de intencionalidade, pela renúncia ao objeto fixo, simples resultado e dissimulação desse jogo. A intencionalidade significa que toda a consciência é consciência de alguma coisa, mas sobretudo que *todo o objeto apela e como que suscita a consciência pela qual o seu ser resplandece e, dessa forma, aparece*. (LEVINAS, 1997, p. 162, grifo do autor).

Esse novo olhar sobre a intencionalidade nos revela o lindo jogo que se esconde por detrás dela. Jogo esse onde o mundo e os objetos apelam e suscitam a consciência a revelar aquilo que possui deles e, nesse revelar, o ser também surge, também aparece.

Na fenomenologia,

céu e terra, mão e utensílio, corpo e outrem condicionam *a priori* conhecimento e ser. Ignorar este condicionamento é produzir abstrações, equívocos e vazios pensamentos. Talvez seja por esta 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 noções aparentemente mais puras vão beber o seu verdadeiro sentido. (LEVINAS, 1997, p. 163).

A atividade totalizante ou totalizadora, na fenomenologia, já surge como “ultrapassada na sua própria intenção, em que a representação já se encontra colocada em horizontes que, de alguma forma, ela não desejou, mas que não dispensa” (LEVINAS, 1997, p. 164)⁹⁴.

⁹⁴ O conceito de intenção na fenomenologia levinasiana é radicalizado. O que significa isso? A intenção lança o ‘eu’ para junto das coisas. A intenção surge, assim, como desejo, como apetite que impele o ‘eu’ em direção do mundo. “A consciência não detém a primazia na constituição do sentido; as coisas não veem à luz como alvo de uma atividade cognitiva desinteressada, mas na medida em que satisfazem o desejo de quem as aborda, ou melhor, as coisas já são conhecidas enquanto desejadas, e o desejo constitui, assim, o primeiro estofado do sentido, uma *gnose* primordial e pré-consciente que alimenta todas as possibilidades de sentido” (SANTOS, L., 2009, p. 64).

3 DA CONSCIÊNCIA INTENCIONAL AO SUJEITO SENSÍVEL

Nesse terceiro capítulo somos convidados a dar um passo adiante em nossa análise da fenomenologia husserliana. É com o auxílio de Levinas que nos encontramos com a sensibilidade em sua radicalidade. Essa abordagem está, especialmente, alicerçada na obra levinasiana intitulada *EDE*. Nas páginas que seguem, podemos perceber que a sensibilidade não será mais compreendida, somente, como a matéria dos atos objetivantes da consciência intencional, como uma claridade simplesmente diminuída, ou ainda, como um conglomerado de sensações, entretanto, a sensibilidade revelará um ‘eu’ em ‘situação’, um ‘eu’ que vive junto do mundo.

A teorização proposta pela tradição ocidental da filosofia sobre o mundo, as coisas e o ‘ser’, surge como atividade incapaz de dizer o que esses são, de defini-los em sua totalidade, através de sua atividade de abstração. Todo o pensamento intelectual herdará, como base fundamental de sua arquitetura, a experiência sensível que almeja ultrapassar através da abstração. Na fenomenologia, o papel destinado para a sensibilidade não é o de registrar simplesmente os fatos que afetam os sentidos, todavia, a sensibilidade constitui um mundo ao qual se devem as mais notáveis obras do espírito e, das quais, o espírito não poderá abandonar. O corpo vivo (*Leib*), conseqüentemente, é libertado de sua condição de submissão ao ‘eu’ racional, interpretação, essa, que também perpassa a tradição filosófica antes referida.

3.1 A fenomenologia e a redescoberta da sensibilidade

A existência humana é uma experiência original, uma experiência junto do mundo, junto das coisas. Experiência que, num primeiro momento, não é percebida pelo sujeito ativo, desperto, mas que forma o terreno de sua significação; experiência, que, para nós, pode ser denominada de anônima, de silenciosa, de um constante fluir, de uma vivência passiva, sem qualquer intenção de objetividade.

Antes mesmo do sujeito estar atentamente voltado ao mundo, algo fundamenta a sua intenção, algo que o precede, algo que antecede a sua visada intencional objetiva. Levinas afirma que a ação do sujeito de sujeito somente se torna possível em função dessa base que o fundamenta, que o sustenta. E o que seria esse fundamento, essa base? Seria a sensibilidade e as qualidades sensíveis, que, nesse momento, não são compreendidas como a matéria que seria feita a “forma categorial ou a essência ideal” (LEVINAS, 1997, p. 159), mas, a ‘situação’ em que o sujeito se encontra ou se “coloca para cumprir uma intenção categorial” (LEVINAS, 1997, p. 159).

A primazia⁹⁵ da consciência objetiva não consegue se absolver da condição do sujeito, de estar em ‘situação’, de estar no mundo⁹⁶. Isso se dá em decorrência de que “a síntese da percepção sensível nunca se acaba” (LEVINAS, 1997, p. 137). O sujeito em ‘situação’, em uma linguagem metafórica, parece não se cansar de avisar a consciência objetiva de sua impossibilidade de transcender o mundo e de fechar-se em sua esfera imanente. A atividade fenomenológica fundamenta-se na sensibilidade⁹⁷. Diferentemente de Descartes, que, para descrever o *cogito*, busca uma verdade em um plano para além do sensível, a fenomenologia alicerça sua concepção na transitoriedade do mundo (LEVINAS, 1997, p. 138).

A fenomenologia reabilita o sensível ao apresentá-lo como base de toda descrição possível da consciência objetiva⁹⁸. Em vez de negar a importância ou a validade do sensível, tendo em vista a dificuldade de descrevê-lo, a análise fenomenológica faz desse fato obscuro da vida psicológica uma característica positiva da vivência do sujeito. A sensibilidade não será pensada como uma claridade simplesmente diminuída. Se alguns atos da consciência, como a recordação, possuem a característica de serem modificados pelo presente a que volta, “a fenomenologia não falará de uma recordação falseada, mas fará dessa alteração a natureza essencial da recordação” (LEVINAS, 1997, p. 138). Fazer filosofia abstendo-se do sujeito em ‘situação’ é apreciar uma teoria que contempla o dado com base na arrogância do ideal (LEVINAS, 1997, p. 138). Toda a tentativa de abstração da realidade, em uma representação

⁹⁵ O conceito de primazia, ou melhor, de ruptura com a primazia do *logos*, segundo Santos, tem influências da teoria materialista marxista. Para maiores detalhes, ver obra denominada *O Sujeito Encarnado* (2009, p. 65).

⁹⁶ “Estar no mundo é estar ‘preso às coisas’. [...] é estar ‘fora de si’ – esquecido no sabor da comida, no perfume da flor, no aconchego da casa –, e é nesse sentido que Levinas chega a se referir enfaticamente a uma ‘salvação’ (de si) ‘pelo mundo’. *A moral dos alimentos terrestres* é o anúncio de uma primeira e mitigada forma de transcendência – transcendência sensível, ‘estética’, que vive da e para a imanência; transcendência-na-imanência” (SANTOS, L., 2009, p. 64-66, grifos do autor).

⁹⁷ Para uma breve retomada da abordagem do conceito realizada na tradição filosófica, especialmente por Aristóteles, Kant e Husserl, indicamos a leitura das páginas 80-85, do livro de Luciano Santos (2009).

⁹⁸ As vivências passivas apresentadas a partir da sensibilidade possuem uma intencionalidade latente, não operante, formando, assim, o suporte de toda vida ativa, de todos os atos do ‘eu’ (FABRI, 2015, p. 108).

pura, sempre incorre em erro ou em equívoco teórico (LEVINAS, 1997, p. 138). Somos, assim, convidados a filosofar sem esquecer o sensível.

A reabilitação ou a redescoberta da sensibilidade permite ao filósofo compreender aquilo que aparecia, à primeira vista, como um fracasso, ou seja, a transitoriedade, o *devoir* do mundo e das coisas, como um modo de acabamento da própria coisa⁹⁹. O caráter de abertura do mundo, de modificação, de infinitude, não será esquecido pela atividade teórica da consciência, entretanto, surgirá como parte constituinte do próprio ato da consciência.

Aquilo que deforma a recordação constitui precisamente a fidelidade *sui generis* da recordação [...] A ambiguidade contraditória das noções (a distinguir dos equívocos das palavras) constituirá a sua essência. Tornar-se-ão possíveis filosofias – muito belas – da ambiguidade. O elo entre conceitos será sintoma de esquecimento e de abstrações, de inautêntico. (LEVINAS, 1997, p. 138-139, grifo do autor).

A filosofia surge como uma teorização sobre o mundo e as coisas incapaz de dizer o que esses são, de defini-los em sua totalidade, através de sua atividade de abstração. Torna-se algo aparentemente impossível, com base na fenomenologia, tentar esquecer o sujeito em ‘situação’ para enfatizar uma filosofia da abstração ou do ideal¹⁰⁰. A filosofia, como também as teorias científicas, caracterizam-se propriamente por esse elo existente entre a abstração e a mudança. Filosofar, a partir dessa concepção, seria filosofar sem cometer excessos, sendo que a origem desse excesso, na maior parte das vezes, advém da irreflexão, do preconceito, da opinião e da não-filosofia (LEVINAS, 1997, p. 139).

A fenomenologia surge assim, diante do idealismo pré-kantiano “que permitia examinar a experiência e julgá-la” (LEVINAS, 1997, p. 139), como um idealismo sem razão, sem pretensão de totalidade, do infinito¹⁰¹, pois para Husserl a razão “não significa um meio de se colocar de imediato acima do dado, mas equivale a experiência, ao instante privilegiado da presença *leibhaft*, ‘carne e osso’, se assim se pode dizer, do seu objeto. (LEVINAS, 1997, p. 139). Em outras palavras, poderíamos dizer que a razão se dá no momento presente, no ‘agora’, não surgindo somente como uma reflexão sobre aquela determinada vivência já ocorrida, já passada. A razão tem seu momento privilegiado no instante de presença do seu objeto, não no

⁹⁹ Conforme escreve Luciano Santos, “Levinas retira a sensibilidade do estatuto gnosiológico a que esta permanecera reduzida na tradição ocidental, enquanto percepção sensível dos objetos que conclui em apreensão conceitual” (2009, p. 23). A sensibilidade na fenomenologia levinasiana surge como pura receptividade, pura exposição do ‘eu’ ao Outro.

¹⁰⁰ Prof. Marcelo Fabri escreve, nessa mesma direção, que a condição do sujeito de ser encarnado, faz desse, uma subjetividade viva, sensível, corporal e, conseqüentemente, irredutível a qualquer esfera abstrata ou desencarnada (2015, p. 106-107).

¹⁰¹ O infinito é algo que não pode ser reduzido à esfera da objetividade da consciência. “Não pode ser objeto da consciência. Nunca se esgota no registro teórico da consciência” (FABRI, 1997, p. 11).

momento da reflexão. Esse momento, o da reflexão, sempre ocorre sobre o objeto esquecido, passado, perdido (LEVINAS, 1997, p. 139).

A fenomenologia, em sua radicalidade extrema, como Levinas a apresenta, “é uma destruição da representação e do objeto teórico” (LEVINAS, 1997, p. 139). A fenomenologia denuncia uma filosofia que esqueceu da ‘verdade’, do momento presente. O filósofo que volta a sua atenção para a contemplação do objeto como uma abstração, acaba por encontrar “uma visão parcial do ser” (LEVINAS, 1997, p. 139), um ‘esquecimento da sua verdade’. “*Visar o objeto, imaginá-lo, é já esquecer o ser da sua verdade*” (LEVINAS, 1997, p. 139, grifo do autor).

O pensamento husserliano possibilita, para Levinas, reabilitar o objeto do conhecimento com base na sensibilidade. Por mais que a fenomenologia denuncie a visão direta do objeto como ingênua (LEVINAS, 1997, p. 139), ela não pretende pensar o mesmo nos limites das regiões eidéticas (LEVINAS, 1997, p. 139). Ir às coisas mesmas não significa se limitar às palavras, que significam um real ausente. “Husserl reconhece essa imperfeição do desígnio *significativo* no equívoco que desliza inevitavelmente para o pensamento verbal. [...] Equívoco, filho do vazio ou da atmosfera rarefeita da abstração” (LEVINAS, 1997, p. 140, grifo do autor). A atividade de reflexão, também chamada de técnica por Levinas (LEVINAS, 1997, p. 141), realizada por Husserl para ir ao encontro do polo transcendental dos objetos, caracteriza-se por ser um ato teórico, um movimento regressivo em busca da plenitude concreta da constituição do objeto. Ao descobrir o objeto, Husserl “ignora as vias que aí levaram e que constituem o lugar ontológico desse objeto, o ser de que ele não passa de uma abstração” (LEVINAS, 1997, p. 141). Reencontrar ou regressar a esse campo ontológico primeiro consiste, também, em uma atividade fenomenológica (LEVINAS, 1997, p. 141). As vias de acesso ao objeto, esquecidas, abandonadas na atividade teórica e, por outro lado, consideradas ultrapassadas pela abstração, é que conferem ao objeto o seu peso ontológico (LEVINAS, 1997, p. 141). No entanto, a reflexão realizada por Husserl nas *Investigações* foi a grande responsável por revelar que a forma de “*acesso ao objeto faz parte do ser do objeto*” (LEVINAS, 1997, p. 140, grifo do autor).

Conforme Levinas, “o ser de uma entidade é o drama que – através de recordações e esquecimentos, construções e ruínas, quedas e elevações – levou à abstração, a essa entidade que pretende ser exterior a esse drama” (LEVINAS, 1997, p. 141). Não se deveria esquecer dessa regra de constituição do objeto, desse drama que o caracteriza ao se realizar uma análise teórica do mesmo, pois o objeto “não passa de um fragmento de um mundo que ele dissimula” (LEVINAS, 1997, p. 141). Caberia, assim, aos fenomenólogos pós-husserliano, desvendar e

aprofundar a análise desse drama “já que determina o sentido desse objeto abstrato” (LEVINAS, 1997, p. 141).

A sensibilidade assume um papel original no drama que constitui o objeto, ou seja, seria a partir dela que encontraríamos a verdade do ‘ser’, a determinação do sentido de um certo objeto (LEVINAS, 1997, p. 142). Não existiria, conforme esse novo olhar sobre a sensibilidade, uma negação do método fenomenológico apresentado por Husserl, da revelação dos movimentos do espírito que permitem conceber um determinado objeto como objeto (LEVINAS, 1997, p. 142), mas, sim, de mostrar que toda tentativa de representação de um objeto por um espectador que nele fixa sua atenção faz-se à custa de múltiplos abandonos e esquecimentos. Não poderíamos cair na ilusão de compreender o objeto correlativo da atividade teórica como que significando “por si mesmo” (LEVINAS, 1997, p. 143).

O método fenomenológico husserliano deixaria, assim, um lugar primordial para a sensibilidade no que se refere a constituição dos objetos e do mundo.

Mesmo ao afirmar a idealidade dos conceitos e das relações sintáticas, Husserl fá-la assentar no sensível. E conhecemos o célebre texto: “A ideia de um intelecto puro interpretado como faculdade de puro pensamento (de ação categorial), inteiramente separado de uma faculdade da sensibilidade, só pode ser concebida antes da análise elementar do conhecimento”. (LEVINAS, 1997, p. 143).

A sensibilidade, na fenomenologia, não é uma “simples matéria dada brutalmente à qual se aplica uma espontaneidade de pensamento, quer para a informar, quer para nela identificar, por abstração, relações” (LEVINAS, 1997, p. 143), nem mesmo “designa a parte da receptividade na espontaneidade objetivante. Ela não surge como pensamento balbuciante votado ao erro e à ilusão, nem como um trampolim do conhecimento racional” (LEVINAS, 1997, p. 143). A sensibilidade reaparece, na fenomenologia, com uma nova forma, onde lhe é conferida “na sua própria obtusidade e na sua espessura, um significado e uma sabedoria próprios e uma espécie de intencionalidade” (LEVINAS, 1997, p. 143).

Todo o pensamento intelectual herdará, como base fundamental de sua arquitetura, a experiência sensível que almeja ultrapassar através da abstração. Na fenomenologia, o papel destinado para a sensibilidade não é o de registrar simplesmente os fatos que afetam os sentidos. A sensibilidade constitui um mundo ao qual se devem as mais notáveis obras do espírito e, das quais, o espírito não poderá abandonar¹⁰². A trama realizada pela sensibilidade torna-se o

¹⁰² Ver Levinas (1997, p. 144).

alicerce de todo o pensamento teórico e, não obstante, a sensibilidade recebe, em Levinas, uma centralidade de análise tal qual as categorias do espaço e do tempo em Kant¹⁰³.

Essa nova intencionalidade não deve aqui ser compreendida nos moldes daquela intencionalidade objetivante, que apresenta o objeto teórico. Esse modo de intencionalidade reconhece-se nos próprios dados hiléticos, não sendo uma simples repetição da intencionalidade que leva ao não-eu e onde se esquece a localização, o peso do eu, o seu ‘agora’ (LEVINAS, 1997, p. 144). O novo olhar lançado sobre a intencionalidade busca romper com toda a subordinação a uma perspectiva objetivante de análise, almejando apresentar uma outra verdade para além da condição transcendental (LEVINAS, 1997, p. 166). Caso não ocorresse essa ruptura, manter-se-ia

o primado metafísico da objetividade, como se o ser fosse um superlativo de objeto, como se a relação entre objetos (por exemplo, a causalidade) fossem as únicas susceptíveis de *verdade* e como se as formas lógicas em que essas relações se esboçam fossem o esqueleto do Ser. (LEVINAS, 1997, p. 166, grifo do autor).

A intencionalidade revelada na sensibilidade apresenta o ‘eu’ em sua radicalidade, em sua existência, em sua localização nesse instante, no ‘agora’, em situação, na sua carnalidade.

A redescoberta da sensibilidade apresenta o sensível como dado antes de ser procurado, dado de imediata para uma consciência não objetivante (LEVINAS, 1997, p. 168). O sujeito encontra-se, antes de qualquer atividade teórica ou predicativa, mergulhado na sensibilidade. Essa, por sua vez, constitui os diferentes horizontes da vivência intencional objetiva. São horizontes que surgem, não porque o sujeito os deseja ou os projeta, mas, sim, por ser um sujeito lançado no mundo.

[...] o sentido, a este nível, não é qualidade de um objeto, respondendo como o objeto – para a cumprir ou para a trair – a uma intenção vazia. O sentir do sentido não consiste, aqui, em igualar uma antecipação. Esboçam-se “horizontes”, sem que o sujeito os tenha esboçado como “projetos”. (LEVINAS, 1997, p. 168).

Existe, assim, um próprio fruir da vida que atravessa o sujeito teórico. Por mais que o sujeito não escolha, que não opte por esses horizontes, eles surgem e apresentam-se antes mesmo dele os desejar¹⁰⁴. É a vida que se vive, ou ainda, uma consciência que se vive a si, que é presente a si mesma, antes de apresentar qualquer objeto intencional (LEVINAS, 1997, p. 180). Entretanto, o que podemos compreender por “viver”? Esse termo

¹⁰³ Levinas escreve que “com os fios entrelaçados no ‘conteúdo’ das sensações, tecem-se ‘formas’ que marcam, como o espaço e o tempo em Kant, qualquer objeto que depois venha a oferecer ao pensamento” (1997, p. 144).

¹⁰⁴ A indeterminação da existência que cerca o ‘eu’, faz dele um refém da alteridade que o investe, tornando-o um ‘eu’ “no acusativo. Tal acusação permite que sua passividade seja compreendida não como grau mais baixo de atividade, e sim como significação primeira e irreduzível: *ser-para-o-outro*. Ao despertar o sujeito, o olhar de outrem questiona sua supremacia, seu possível imperialismo” (FABRI, 2015, p. 117).

designa a relação pré-reflexiva de um conteúdo consigo mesmo. Ele pode tornar-se transitivo (viver uma Primavera), mas é previamente reflexo (sem que se trate de reflexão explícita): a consciência que é consciência do objeto, é consciência não-objetivante de si, ela vive-se, é *Erlebnis*. A intenção é *Erlebnis*.¹⁰⁵ (LEVINAS, 1997, p. 180).

O sujeito vive uma vida que não é percebida pelo ‘eu’ ativo, mas que, no entanto, forma todos os seus horizontes de visadas objetivantes possíveis. Essa compreensão de vivência também aplica-se aos conteúdos não-intencionais onde identificamos as sensações do empirismo. “Existem, pois, como nas mais belas épocas do empirismo sensualista, estados de consciência que não são consciência de alguma coisa! Existência afirmada por Husserl como não-independente da intencionalidade [...]. (LEVINAS, 1997, p. 180).

A experiência sensível, não-objetivante e não-intencional, está no nível ainda inteiramente pré-predicativa, não existindo “um ‘conteúdo de consciência’ tão pouco *pensado* como o seu correlato” (LEVINAS, 1997, p. 178, grifo do autor). O objeto dessa consciência não objetivante é o si (*soi*), que não é tematizado, todavia, é vivido, ou melhor, é vivência não-intencional¹⁰⁶.

A atividade teórica, por sua vez, predicativa da consciência, é uma abstração que

fixa um pensamento assombroso que já esqueceu a sua vida e os horizontes de que se apartava, por meio de uma série de movimentos, talvez felizes, mas inconsiderados e irresponsáveis, para chegar mais célebre a esse resultado. A fenomenologia seria assim a ‘reativação’ de todos esses horizontes esquecidos e do horizonte de todos esses horizontes. Eles são o contexto dos significados abstratos que permitem sair dessa abstração com que o olhar ingênuo se contenta. (LEVINAS, 1997, p. 178).

A reativação desses diferentes horizontes ocorre através da análise do sujeito que está aquém da esfera objetiva da consciência. Um sujeito imerso numa vida que se dá independentemente da objetividade. O sentir surge fazendo referência a um estado de consciência que não é consciência de alguma coisa, distinguindo-se da correlação sujeito-objeto (LEVINAS, 1997, p. 168). O sentir é um sentir-se a si mesmo.

A intencionalidade que nos é apresentada na sensibilidade é distinta daquela da esfera objetiva. As intenções da intencionalidade sensível não são

como a recordação ou como a esperança, uma intenção objetivante. De forma alguma o instante retido ou ‘pró-tido’ é pensado. O ‘retentor’ ou o ‘protentor’ não permanecem imóveis como na intenção objetivante, eles *seguem* aquilo para que se transcendem, determinam-se por aquilo que retêm ou pro-têm. E, contudo, não se produz assim um regresso puro e simples ao sensualismo da estátua que se torna odor de rosa, pois a ideia de intencionalidade domina todas essas análises da sensibilidade. A coincidência do sentir com o sentido é uma *relação* entre si e si, mesmo que essa

¹⁰⁵ O termo *Erlebnis* pode ser traduzido para o português como ‘experiência’ ou ‘vivência original’.

¹⁰⁶ Ver Leão (2007, p. 56).

relação não ligue um pensamento a um pensado. O sujeito pode retratar-se do compromisso que o vincula. (LEVINAS, 1997, p. 168, grifo do autor).

O sujeito não surge como algo imóvel, como na intenção objetivante, mas segue inserido no constante fluxo da existência, determinando-se por aquilo que retêm dessas vivências não-objetivantes. Temos assim, uma intencionalidade da sensibilidade, ou ainda, do corpo vivo (*Leib*), onde ocorre uma coincidência originária do sentir com o sentido. A análise da sensibilidade encaminha-nos ao encontro da intencionalidade em sua gênese, para aquém de todo ato teórico e objetivante da consciência.

3.2 O sujeito corporal na fenomenologia

O corpo vivo (*Leib*)¹⁰⁷ passa a não ser mais compreendido como um objeto percebido, ou ainda, como aquele que teria como finalidade fornecer os dados da sensação ao ‘eu’, mas um sujeito que percebe (LEVINAS, 1997, p. 160). O corpo é libertado de sua condição de submissão ao ‘eu’ racional, interpretação essa que perpassa a tradição ocidental¹⁰⁸ da filosofia¹⁰⁹. O corpo vivo, na fenomenologia, apresenta-se aquém da intencionalidade objetivante do sujeito, como local das vivências não-intencionais, passivas, realizadas pela atividade cinestésica. O estar em ‘situação’ do sujeito surge como a condição de possibilidade de qualquer atividade transcendental, de qualquer atividade de abstração. “[...] A terra não é a base onde surgem as coisas, mas a condição que o sujeito requer para a sua percepção” (LEVINAS, 1997, p. 160).

Acontece, assim, uma reviravolta no entendimento da relação do sujeito com o objeto. Partindo do sujeito em ‘situação’, o horizonte implicado na intencionalidade não é o contexto ainda vagamente pensado do objeto, mas a própria ‘situação’ do sujeito (LEVINAS, 1997, p.

¹⁰⁷ Torna-se importante salientarmos a distinção realizada por Husserl entre o corpo entendido como *Leib* e como *Körper*. O primeiro é normalmente utilizado para designar a transitoriedade/dinamismo da existência do sujeito enquanto corpo; já o segundo, *Körper*, designaria uma noção mais estática da corporeidade.

¹⁰⁸ A tradição filosófica ocidental é fundamentalmente alicerçada no primado da ontologia, do *logos*. Nas palavras de Fabri, “a ontologia traduz, no fundo, uma filosofia do poder e da violência, ou ainda, a dominação imperialista, a tirania e o poder do Estado” (1997, p. 13). A ontologia destrói o ‘rostro’, destrói ‘outrem’, retira a particularidade do ‘eu’ e o insere num universal violento, de guerra, de redução. A ontologia torna-se uma não-filosofia por excelência, um não acolhimento, a própria morte de ‘outrem’.

¹⁰⁹ O corpo que inicialmente se revela enquanto liberdade pura, um fluir constante, também apresenta um ‘eu’ vulnerável, frágil. “O para-si se descobre corpo exposto à doença, à manipulação, ao envelhecimento. Corpo submetido aos cuidados, à indiferença ou à violência de outrem” (FABRI, 2015, p. 113). Torna-se interessante sublinhar que a característica de vulnerabilidade do ‘eu’ será vista, no âmbito da ética, como a possibilidade desse de visar o valor como algo positivo (FABRI, 2015, p. 115).

160). A ‘situação’ do sujeito forma os horizontes implicados na intencionalidade da consciência objetiva, entretanto, aquilo que se apresenta nos horizontes intencionais não seriam vivências que necessitariam de um esclarecimento pela atividade teórica da consciência¹¹⁰, mas, sim, seriam vivências ocorridas na passividade, tendo o seu próprio modo de revelar-se, para aquém da relação intencional objetiva¹¹¹.

Os diferentes horizontes da intencionalidade oferecem um sujeito que, antes de tudo, é um sujeito em ‘situação’ ou, como diria Heidegger, no mundo (LEVINAS, 1997, p. 160)¹¹². A intencionalidade já possuiria uma história no mundo, de presença junto das coisas, que antecederia o ‘eu’ ativo. Consequentemente, “para Husserl, o ser não revela mais a sua verdade na História do que na consciência, mas já não é a consciência soberana da representação que dela se apropria” (LEVINAS, 1997, p. 160). A consciência que se envolve com essas vivências é a consciência passiva, não-intencional, consciência que não possui uma representação na base de seus atos.

As sensações não são conteúdos submetidos à intencionalidade ativa, no entanto, são conteúdos que possuem um sentido próprio e, não obstante isso, animam, inspiram a vida intencional (LEVINAS, 1997, p. 181). Tais conteúdos fazem do ‘eu’ um sujeito envolvido com o mundo e com as coisas, sujeito que ama, que deseja, que odeia aquilo que o circunda. Somente surge um conteúdo que pode ser pensado em função desses conteúdos sensíveis. Na sensibilidade, “a presença do objeto não é pensada como tal; ela deve-se à materialidade das sensações, ao vivido não-pensado” (LEVINAS, 1997, p. 181). As sensações antecedem, assim, a vida pensada, a vida refletida, tendo o seu próprio modo de existir.

As sensações são partes constituintes do sujeito encarnado. A relação direta existente entre o ‘eu’ e as suas sensações introduz uma nova relação entre a polaridade do sujeito-objeto, onde o sujeito aparece como pertencendo ao objeto (LEVINAS, 1997, p. 189).

Trata-se de uma configuração nova: o sujeito está em face do objeto e faz parte dele; a corporalidade da consciência afere exatamente essa participação da consciência no mundo que ela constitui; mas essa corporalidade *produz-se* na sensação. A sensação é descrita como aquilo que é sentido “sobre” e “dentro” do corpo e aquilo pelo que em toda a experiência sensível “o corpo é parte” (*mit dabei*). O calor do objeto sente-

¹¹⁰ Conforme Fabri, “o dado passivo não exige nenhuma contribuição de um eu ativo para se encontrar na esfera da consciência. Trata-se de um nível de pura afecção” (2015, p. 108).

¹¹¹ A passividade surge em Levinas como uma esfera da consciência que possui uma modalidade psíquica própria e irreduzível, “capaz de *conferir sentido* à própria atividade constituinte do sujeito” (FABRI, 2015, p. 107, grifo do autor).

¹¹² Para Júlia Maria Leão, o si (*soi*), movimento da ‘situação’, ao nível da sensação, pressupõe uma análise da ‘situação’ “mais originária que o ser lançado no mundo do *Dasein*. O ser lançado no mundo heideggeriano é a implicação no mundo do que já é articulado, pelas significações e os atos praticados” (2007, p. 63). Para complementar a concepção de mundo de Levinas para além de Heidegger, ver também, Luciano Santos (2009, p. 66-67).

se na mão, o frio ambiente nos pés, o relevo “na ponta do dedo”. [...] Por meio da sensação, a relação com o objeto encarna: pode-se dizer que a mão toca, que a língua saboreia e que o olho vê – antes dessas banalidades serem constatadas por uma percepção externa e sem que dizer isso indique a verdade fisiológica do recurso (talvez acidental, para uma metafísica espiritualista) do pensamento aos órgãos dos sentidos. (LEVINAS, 1997, p. 190-191).

Não existe mais uma oposição tão clara e evidente do ‘eu’ e o mundo que o circunda, na fenomenologia da gênese sensível, ambos parecem, de início, confundirem-se. O sujeito, a partir da corporalidade, não se caracteriza por ser distante do objeto, todavia, faz parte dele. O ‘eu’ não está mais afastado do mundo, mas vive junto do mundo que ele constitui. A sensação é a própria atividade da passividade, atividade essa distinta do ‘eu’ ativo¹¹³. Atividade que é descrita como aquilo que é sentido “sobre” e “dentro” do corpo e aquilo pelo que em toda a experiência sensível “o corpo é parte”. Quando o ‘eu’ ativo percebe algo, o corpo já se percebeu, o calor já foi sentido na mão, o frio ambiente nos pés, o relevo na ponta dos dedos. As sensações fazem da relação do objeto algo encarnado, não tematizável pela consciência objetivante.

A vivência passiva do sensível apresenta o terreno originário da construção do sentido dos diferentes horizontes intencionais objetivos. Para Husserl, todo sensível é essencialmente cinestésico, ou seja,

os órgãos dos sentidos, abertos ao sensível, movem-se. [...] As cinestecias são as sensações do movimento do corpo. Todos os movimentos percebidos no mundo exterior ao corpo têm origem nessas sensações cinestésicas. “Todos os movimentos, objetos da experiência, referem-se num sentido intencional ao meu *fazer*, ao meu *manter-se tranquilo* cinestésico”. (LEVINAS, 1997, p. 169-170, grifo do autor).

No entanto, qual o significado desse meu ‘fazer’, desse meu ‘manter-se tranquilo cinestésico’? Analisando a forma como a cinestesia acontece, teríamos o seu ‘fazer’ relacionado com o constante movimento do corpo, dos diferentes órgãos de sentido, que se dão de maneira não refletida, ou ainda, não submetidas ao ‘eu’ ativo, desperto, originando, assim, um ‘fazer’ próprio. Já o ‘manter-se tranquilo cinestésico’ parece fazer referência ao ‘eu’ desperto, ativo, que não estaria presente nos atos das sensações, mantendo-se afastado dessas vivências que ocorrem na passividade da consciência. Consequentemente, “a cinestesia do repouso não é o repouso da cinestesia. Além de sensação, ela é também atividade” (LEVINAS, 1997, p. 170).

¹¹³ Conforme a interpretação de Luciano Santos daquilo que escreve Levinas, a sensação “não é mero efeito da atividade corporal, mas o próprio modo como o corpo *corporifica* e as coisas encarnam: a mão toca, a língua saboreia, o olho vê, etc. Em suma, o *corpo é o que sente e o mundo é o que é sentido*. Pela sensação introduz-se na relação sujeito e objeto um vínculo de pertença do sujeito ao objeto, pois o corpo adere ao mundo e participa de sua vida, conquanto se mantenha diante dele, o que torna praticamente impossível discernir até onde vai um e começa o outro, subvertendo-se a própria estrutura sujeito-objeto” (SANTOS, L., 2009, p. 87, grifo do autor).

A cinestesia apresenta-se como uma intencionalidade fundamental da própria encarnação da consciência, passagem de um ‘eu’ para um ‘aqui’, tendo em vista que é com base nesses movimentos originários que o ‘eu’ ativo consegue, posteriormente, localizar as coisas num espaço e lugar determinado. A partir da intencionalidade fundamental revelada na cinestesia encontramos o ponto zero da subjetividade. Tudo que constitui o ‘eu’ estaria fundamentado nessa intencionalidade originária (LEVINAS, 1997, p. 170). A subjetividade humana não começa assim em si mesma e não recebe uma significação de si mesma, mas daquilo que a transcende, que a afeta. A subjetividade é fundada na pura afecção.

O corpo vivo mostra-se como o ponto zero, como o ponto central de toda a experiência e como que já encaixado nessa experiência por uma espécie de ‘iteração’¹¹⁴ fundamental cuja sensação é o próprio acontecimento¹¹⁵. A cinestesia caracteriza-se por estar unida ao constante fluxo do corpo vivo, por isso que ela não é repouso. As sensações ocorrem de momento para momento, de instante para instante, num fluxo constante. O ‘eu’ consciente não percebe essas vivências, num primeiro momento, entretanto, ao voltar-se com atenção para o fluxo é capaz de perceber que existe uma diferenciação entre o sentir e a sensação, ou seja, o ‘eu’ é capaz de sentir a dureza de algo que toca, como também, a sensação de contato ocorrida. Através das diferentes sensações que podemos ter dos órgãos dos sentidos, o corpo vivo situa-se como “imagem” (*Bild*) com o seu ponto zero no espaço transcendental¹¹⁶, ou seja, como algo que não é igual ao seu ponto zero, ao momento presente, ao momento atual.

O corpo vivo, não é assim, localizável no espaço físico, todavia, sua atividade é apreendida como um dinamismo da própria síntese passiva, precedendo os atos da consciência ativa¹¹⁷. O ponto zero é o momento presente das cinestésias e do movimento. O corpo vivo é órgão de livre movimento, de pura mobilidade, sujeito e sede das sensações cinestésicas.

As intenções animam-nas e conferem-lhes um significado em relação ao transcendente; não para figurar “qualidades de objeto”, nem mesmo para descrever, como as *Empfindnisse* permitem, a esfera – mas original – daquilo que um cartesiano denominaria a união da alma e do corpo, mas para conferir ao sujeito *enquanto sujeito*

¹¹⁴ O termo possui como significado a concepção de que o corpo se sente a si mesmo, sendo, simultaneamente, senciente (aquele que conhece) e sentido (aquele que sente). “É nessa iteração que reside a distinção estabelecida por Husserl entre *corpo próprio* (*Leib*), corpo-sujeito, percipiente e autopercipientes, pelo qual a consciência intenciona originariamente o mundo; e *corpo-objeto* (*Körper*), coisa entre coisas, caracterizado pela extensão” (SANTOS, L., 2009, p. 88, grifos do autor).

¹¹⁵ Levinas evidencia a distinção entre os termos em alemão *Empfindnisse* e *Empfindung*, almejando esclarecer a relação existente entre o sentir e o sentido. O primeiro conceito pode ser compreendido como a ausência de qualquer estrutura que determine o sentir-sentido, fazendo do próprio acontecimento, do ‘agora’, algo sempre imediato, de iteração, de pura fluidez. Já o segundo conceito ainda mantém a estrutura do sentir-sentido, da própria concepção de sensação (LEVINAS, 1997, p. 190).

¹¹⁶ Júlia Maria de Leão (2007, p. 67-68) também faz referência a essa iteração fundamental existente do ‘eu’ e de suas sensações.

¹¹⁷ Ver Leão (2007, p. 61-62).

uma mobilidade. Às *Empfindnisse* são constitutivas das qualidades objetivas; as sensações cinestésicas, animadas por intenções, são “motivação”. O mundo não se constitui como uma entidade estática, de imediato entregue à experiência, ele refere-se a “pontos de vistas” livremente adotados por um sujeito que, essencialmente, anda e possui órgãos móveis: se efetuar determinado movimento ocular... ocorrerá, então, determinada alteração daquilo que é visto; se efetuar determinado movimento de cabeça, ocorrerá, então, determinada mudança de cenário; se efetuar determinado movimento com a mão que tateia... surgirá, então, determinada novidade de relevo, etc. (LEVINAS, 1997, p. 191-192).

As sensações cinestésicas não são movimentos ingênuos realizados pelo corpo, não são movimentos desinteressados ou sem intenções. Os movimentos cinestésicos possuem uma própria motivação, um próprio interesse diante do mundo e das coisas que são independentes do ‘eu’ ativo. O ‘eu’ não pensa para realizar um determinado movimento ocular, mas esse movimento não é gerado pelo acaso, entretanto, possui um objetivo, podendo esse ser, ir ao encontro de um novo cenário para além daquele que o ‘eu’ está visualizando naquele determinado momento. Os movimentos cinestésicos revelam-se, assim, como possuindo determinadas intenções com as diferentes ações que podem realizar. “As sensações cinestésicas, animadas por intenções, são ‘motivação’” (LEVINAS, 1997, p. 192). Consequentemente, o mundo não se constitui por uma entidade estática, por um ‘eu’ idealizante, mas se refere a ‘pontos de vistas’ livremente adotados por um sujeito que possui diferentes órgãos móveis, diferentes órgãos de sensações cinestésicas. O ‘eu’ move-se espontaneamente no mundo e explora-o a partir dos órgãos de livre movimento. O corpo próprio revela um ‘eu’ em constante movimento, que, ocasiona, constantemente mudanças nos pontos de vistas que adota, como, por exemplo, um novo ‘con-tato’ com as mãos sobre um determinado objeto físico.

A sensação cinestésica não é conteúdo sentido que *assinala* essas modificações; *ela é completamente modal*. O condicional está no próprio sentir. [...] “Os processos (*Verläufe*) das sensações cinestésicas são processos livres e essa liberdade na consciência do decorrer das sensações (*diese Freiheit im Ablaufsbewusstsein*) é uma peça essencial da constituição do espaço”: A representação é imediatamente relativa aos movimentos do sujeito e à sua possibilidade, positiva na cinestesia. O sujeito não é o olho de uma câmara imóvel para quem todo o movimento é objeto. [...] O sujeito move-se no próprio espaço que vai constituir. O sujeito não se queda na imobilidade do absoluto onde se instala o sujeito idealista; ele é arrastado para situações que não se resolvem nas representações que poderia fazer dessas situações. (LEVINAS, 1997, p. 192, grifo do autor).

O sujeito vive junto do mundo e das coisas a partir das intenções cinestésicas. O espaço não surge como uma representação objetiva (*Vorstellung*), dado que, sua forma de dar-se, sua estrutura transcendental surge a partir das sensações da cinestesia. Sendo assim, a sensação de um determinado movimento nada mais é do que a espacialização do espaço como campo do movimento. As sensações e a cinestesia fundamentam o espaço da consciência objetiva.

Porquanto, o sujeito das sensações encontra-se para aquém de toda esfera objetivante da consciência. Tais novidades estão alicerçadas na atenção prestada às investigações psico-físicas e psico-fisiológicas ocorridas nesse período, levando a descoberta de um corpo que não seria um refratário do esquema sujeito-objeto tradicional, mas, um sujeito de iteração constante com o mundo e com as coisas que o rodeiam, um ‘eu’ espiritual¹¹⁸ (nem sequer podemos dizer que seria um ‘eu’ encarnado, pois no começo e na sua pureza, o ‘eu’ é misto) “inseparável da localização, do recurso aos órgãos pelos quais se constituem apenas o espaço em que a marcha é possível” (LEVINAS, 1997, p. 192).

A cinestesia revela-nos uma intencionalidade fundamental, onde a subjetividade do sujeito fundamenta-se, ou ainda, onde o ‘eu’ não surge como um depois, mas que está no ‘aqui’, no ‘agora’. Essa intencionalidade apresenta uma consciência encarnada, que possui as suas próprias vivências e que origina a noção de espaço, conforme os diferentes movimentos realizados pelo corpo encarnado. As cinestésias do movimento da cabeça combinam-se com as cinestésias do tato, recebida pelos movimentos dos dedos e das mãos, que se unem com as cinestésias do movimento do corpo humano que desloca-se sobre a terra, intencionalidade original que deve ser diferenciada de um simples contato com o chão que se pisa ou com a terra que se toca (LEVINAS, 1997, p. 170).

A análise do movimento cinestésico permiti-nos sair de um olhar ingênuo sobre a corporeidade do sujeito e entendê-la como tendo o seu próprio modo de doação, sua própria intencionalidade. Intencionalidade original, não um simples contato ingênuo com o mundo e com as coisas, mas que possui o seu próprio modo de vivenciar o mundo e as coisas. “A cinestesia é [...] a mobilidade original do sujeito” (LEVINAS, 1997, p. 193). Por mais complexo que se apresente essa análise, seria a própria intencionalidade que se dá na cinestesia, aquela responsável por combinar esses diferentes movimentos realizados pelo corpo humano, fornecendo-lhes, assim, um sentido. “Esta fenomenologia da sensibilidade cinestésica identifica intenções de forma alguma objetivantes e pontos de referência que não funcionam como objetos – andar, empurrar, projetar para longe, a terra firme, a resistência, o longínquo, a terra, o céu” (LEVINAS, 1997, p. 170-171).

O sujeito já não pode ser mais compreendido como sendo unicamente um sujeito ativo, idealizante, que vivencia somente a imobilidade dos atos objetivantes. O sujeito surge como

¹¹⁸ Relembramos que a concepção de ‘eu’ espiritual aparece também em Husserl, como já apontamos na página 33 desse trabalho. Parece-nos que existe uma aproximação das significações dessas concepções nos diferentes filósofos, mas para afirmarmos com maior segurança essa questão, faz-se necessário uma investigação mais pontual desse tópico, a qual não realizamos nesse trabalho.

aquele que vive uma vida na sensibilidade cinestésica, não-intencional, sem pretensão de teorização ou representação, simplesmente uma vida que se vive por ela mesma. “A cinestesia não é o equivalente qualitativo do movimento, um registro, um saber, um reflexo do movimento num ser imóvel, uma imagem motriz. A sensação é aqui o próprio mover. O *mover é aqui intencionalidade da cinestesia e não seu intento*” (LEVINAS, 1997, p. 171, grifo do autor). A cinestesia é, assim, esse constante mover, esse constante fluir, sem compromisso com nenhuma representação ou objetivação. A intencionalidade da cinestesia seria a própria liberdade, o próprio mover-se descomprometido, uma existência pura.

As cinestésias não recebem intenções representativas, mas “uma apreensão do tipo totalmente diferente”, que coloca toda a apreensão representativa no condicionamento do “se... então”. Motivação que, bem entendido, não é representação de um raciocínio, mesmo que pré-predicativo ou implícito. Ela é mais da ordem do movimento possível, a partir do olho que percorre o horizonte, da cabeça que vira para a esquerda ou para a direita, do pé que pisa desde este momento o solo – do que da ordem da contemplação que avalia as possibilidades, à distância. (LEVINAS, 1997, p. 193).

As intenções das cinestésias apresentam um sujeito-corpo, um sujeito inseparável de seus diferentes órgãos dos sentidos. O sujeito da cinestesia se encontra aquém da contemporaneidade estrutural da consciência idealizante, sujeito que é “*iteração original [...]. Diacronia mais forte do que o sincronismo estrutural*” (LEVINAS, 1997, p. 194)¹¹⁹. Surge, assim, a concepção de ‘eu’ superiormente concreto e quase-muscular. O conceito de transcendência, diante desse ‘eu’ quase muscular, aparece aqui, com toda a sua força etimológica, sendo agora compreendido como ‘invasão’, ‘movimento’, entrada no mundo do ‘eu’ idealizante. O ‘eu’ transmuta-se do ‘eu’ penso para o ‘eu’ posso, um ‘eu’ de transcendência por excelência¹²⁰.

Ele não consiste em registrar, no esforço, a resistência do mundo à vontade, mas em dispor de todos os recursos de uma vontade colocada assim, *enquanto vontade*, num mundo do “se... então”. Neste sentido, o corpo é para Husserl o poder da vontade. As cinestésias são a vontade concretamente livre, capaz de se mover e de “se virar” no ser. (LEVINAS, 1997, p. 194, grifo do autor).

A vida na transitividade revela uma nova relação com o ‘outro’, uma alteridade respeitosa, não totalizante, tendo em vista, a intencionalidade que se dá na sensação, no próprio mover-se. As operações realizadas pela consciência teórica constituem ‘um’ exterior, “mas não

¹¹⁹ Conforme Fabri (2007, p. 46, grifo do autor), a diacronia pode ser compreendida como “uma temporalidade que não harmoniza em si a diferença entre o *mesmo* e o outro, ou ainda, que não pressupõe a correlação noemática de uma presença tematizável”.

¹²⁰ Luciano Santos (2009) escreve que Levinas fora o grande filósofo responsável por mostrar e romper com o primado da consciência teórica, no entanto, Merleau-Ponty teria sido aquele que melhor explorou o campo aberto por Husserl na direção da fenomenologia do sensível. Para uma melhor compreensão do desdobramento de Ponty sobre o sensível, a nível de introdução, indicamos a leitura das páginas 89-92 da obra de Santos.

constituem esse exterior (ou esse *outro que não eu*) [...] o Outro guia o movimento transcendental que deveria definir” (LEVINAS, 1997, 167, grifo do autor). O outro, tudo aquilo que não é ‘eu’, é a matéria-prima das vivências cinestésicas. O ‘eu’ não fica fechado em si mesmo para absorver o ‘outro’ na representação. A cinestesia não só convida o ‘eu’ totalizante a se render ao ‘eu’ passivo, como o obriga a fazer isso. O sujeito não pode mais ser visto como algo imóvel ou inatingível por suas vivências elementares, por suas vivências cinestésicas. O ‘eu’ transcende-se verdadeiramente por ser um ‘eu’ encarnado.

Aqui, a intencionalidade tem o sentido forte e talvez original do termo, um ato, uma transitividade, ato e transitividade que, por excelência, tornam qualquer ato possível. Aqui, a intencionalidade é a união da alma e do corpo. Não uma apercepção dessa união em que a alma e o corpo, como dois objetos, se *pensam* reunidos, mas como uma encarnação. A heterogeneidade dos termos sublinha precisamente a verdade dessa transcendência, dessa intencionalidade transitiva. (LEVINAS, 1997, p. 171, grifo do autor).

A relação com o ‘outro’ é uma relação que não se guarda em nada, é uma relação de abertura, de receptividade total¹²¹. A intencionalidade originária de um ‘eu’ encarnado apresenta a condição de ‘eu’ enquanto alma-corpo.

A separação cartesiana entre a alma e o corpo que não podem tocar-se permite apenas formular a descontinuidade radical que a transcendência deve franquear. [...] O salto da transcendência que vai da alma ao corpo é absoluto. [...] A transcendência produz-se pela cinestesia onde o pensamento se ultrapassa, não ao encontrar uma realidade objetiva, mas ao efetuar um movimento corporal. (LEVINAS, 1997, p. 171).

Torna-se importante, aqui, sublinharmos essa nova compreensão da intencionalidade como encarnação do sujeito e não mais como diferentes objetos que se pensam (alma e corpo). O sujeito pensante surge como sujeito que vive na transitividade do mundo.

A transcendência, em sua originalidade, acontece de momento para momento, nos diferentes movimentos corporais, revelando, assim, uma vida que sempre se ultrapassa, uma vida que ocorre na continuidade das vivências corporais e não na abstração da vida pela consciência objetiva. A intencionalidade enquanto ato e transitividade, como união da alma com o corpo, apresenta uma relação que é uma desigualdade entre ‘mim’ e o ‘outro’, pois

significa ultrapassar radicalmente a intencionalidade objetivante de que o idealismo vive. A descoberta da intencionalidade na *práxis*, na emoção, na valorização, onde se viu a novidade da fenomenologia, vai buscar o seu vigor metafísico exclusivamente à intencionalidade transitiva da encarnação. (LEVINAS, 1997, p. 172).

¹²¹ Diante dessa compreensão do ‘eu’ torna-se interessante pontuar a retomada que o professor Fabri realiza desse mesmo ‘eu’ em Husserl, onde é chamado de *ego das tendências*, “pois ele sempre pode ser atraído, arrastado e ferido por coisas, situações e seus próprios estados subjetivos (tristeza, e alegria, por exemplo)” (2015, p. 108, grifo do autor). Um ‘eu’ que se apresenta refém da existência, das vivências passivas da consciência e, não mais absoluto, detentor do poder de controlar a sua existência.

Não é mais na intencionalidade objetiva que o ‘eu’ encontra a sua ‘verdade’, mas, sobretudo, na intencionalidade transitiva da encarnação. Transitividade que impossibilita a atividade idealizante dos atos objetivantes, transitividade que revela um ‘eu’ limitado em sua atividade teórica, um ‘eu’ encarnado que se vive em seus diferentes movimentos cinestésicos.

[...] o corpo, para Husserl, é um sistema de cinestésias, experiência do corpo, mas experiência do corpo que experienciada por esse mesmo corpo que sofre a experiência. Mas essa nova forma de compreender o corpo pressupõe que, na consciência, o acontecimento derradeiro não se produz sob a forma de uma intencionalidade objetivante e que outras formas de *transcendência para o ser* – ou de verdade – se produzem sem se interpretarem em termos da lógica do objeto. (LEVINAS, 1997, p. 173-174, grifo do autor).

O corpo que se auto-experiencia revela outras formas de transcendência possível para aquém da intencionalidade objetivante. Essa nova abordagem irá influenciar na compreensão de uma vida, de uma existência que está liberta da soberania da objetivação, “o que não significa uma preferência pelas baixezas do mundo” (LEVINAS, 1997, p. 174), mas um não esquecimento da vida em sua originalidade. Parece-nos que, a partir desse momento, não somente a filosofia, como também as demais áreas do saber, não mais poderão se deixar esquecer desse terreno fundante da existência humana, desse terreno que possibilita a vida intencional objetiva, que possibilita a vida intencional da abstração.

3.3 O sujeito sensível e a crítica da “totalidade”

A construção filosófica realizada até este subcapítulo nos sugere uma outra compreensão da sensibilidade. O modo de proceder da fenomenologia permitiu com que fosse possível apresentar a sensibilidade como tendo um lugar privilegiado na constituição da vida intencional. Entretanto, o que essa análise elementar da vida nos apresenta de novo na esfera do conhecimento objetivo? Diante do que já fora abordado, ainda temos algo a dizer sobre a sensibilidade? A sensibilidade revelar-nos-ia a fragilidade da atividade teórica da consciência, ou ainda, os limites dessa atividade?

A partir da análise da sensibilidade somos convidados a realizar um movimento de recuo em direção ao ponto de partida de qualquer acolhimento possível, do ‘aqui’ e ‘agora’ a partir dos quais tudo se produz pela primeira vez. Realizando esse recuo, deparamo-nos com um

sujeito que se constitui a partir da sensibilidade, onde o próprio caráter subjetivo do sujeito surge desse momento presente, do ‘agora’.

As impressões subjacentes em toda consciência ativa possuem sua origem no não modificável, na sensibilidade. “A proto-impressão (*Urimpression*), o absolutamente não-modificado, é a origem de toda a consciência e de todo o ser” (LEVINAS, 1997, p. 183). A individualização do sujeito – *Urimpression* – é o começo absoluto, a primeira origem, aquilo a partir do que se cria tudo o resto. “Ela própria não é criada, ela é *genesi spontanea*, é a criação original (*Urschöpfung*)” (LEVINAS, 1997, p. 144, grifo do autor). O ‘eu’ que aqui surge é um ‘eu’ abandonado ao *devoir* do mundo, um ‘eu’ sem defesa, um ‘eu’ do acolhimento do outro¹²² que não almeja a totalidade¹²³, um ‘eu’ que não se percebe enquanto constituinte da sua história, um ‘eu’ que não escolhe, um ‘eu’ rendido a uma vida que ele mesmo não controla, não dita as regras, não teoriza.

A sensibilidade está assim, ligada a uma concepção de tempo genuína¹²⁴, não mais aquele que se passa na vida teórica, na vida do pensamento, do depois, do distanciamento, do esquecimento¹²⁵. A sensibilidade relaciona-se com um tempo onde o ‘ser’ orienta-se (LEVINAS, 1997, p. 144). O tempo da sensibilidade não seria apenas a forma que se abriga as sensações e as arrasta para um *devoir*, mas seria o próprio sentir da sensação, “que não é simples coincidência do sentir e do sentido, mas uma intencionalidade e, por conseguinte, uma distância mínima entre o sentir e o sentido, uma distância justamente temporal” (LEVINAS, 1997, p.

¹²² Para um estudo mais aprofundado sobre a questão do ‘outro’ em Husserl e Levinas, indicamos o livro: *A relação ao outro em Husserl e Levinas* (1994) de Marcelo Pelizzoli.

¹²³ Segundo Fabri, “a relação com o outro ultrapassa a *compreensão*, pois para Levinas o ente não se compreende através dos horizontes do ser, isto é, como um colocar-se além do particular num conhecimento universal. Outrem não nos *afeta* como conceito, como universal, mas como ente, como singular – *visage*” (1997, p. 18).

¹²⁴ “O tempo não constitui uma condição trágica para o existente, mas uma possibilidade de liberdade e de transcendência” (FABRI, 1997, p. 49). O tempo é o não-definitivo, é um eterno recomeçar, fecundidade por excelência, descontinuidade, é ruptura com qualquer pretensão de totalidade.

¹²⁵ Segundo Luciano Santos, o tempo da sensibilidade, na fenomenologia de Husserl, não assume a radicalidade de leitura proposta no pensamento de Levinas. O tempo da sensibilidade, em Husserl, seria “como o da própria essência, o tempo do recuperável, tempo da ordem e do Mesmo, no qual ‘nada pode suceder ao ser clandestinamente e nada pode desgarrar o fio da consciência’. A própria impressão originária (*Ur-Impression*), que é o começo absoluto da experiência e da significação, ‘fonte original de todo ser e de toda consciência ulterior’, não se imprime sem a consciência e não escapa aos domínios do Mesmo” (SANTOS, L., 2009, p. 86). Na perspectiva do idealismo-transcendental a impressão sensível “deixa de afetar para significar; morre para nascer como intuição; não propicia ao sujeito uma pura experiência do sensível, mas um saber do objeto por meio da experiência” (SANTOS, L., 2009, p. 87). O indivíduo deixa de ser compreendido como aquele que é enquanto afetado pela sensibilidade, como tendo uma experiência corpórea, para surgir nos limites da consciência ativa, das intuições. “Assim, embora a concepção da intencionalidade sensível tenha trazido um fecundo contraponto ao idealismo husserliano, ela não chega a abalar o primado conferido ao entendimento como autoridade suprema do sentido” (SANTOS, L., 2009, p. 87). Para nós, parece que a leitura levinasiana surge como uma crítica e uma libertação da sensibilidade de sua submissão à consciência objetivante apresentada na fenomenologia husserliana. Não obstante isso, a leitura de Levinas, da sensibilidade, parece ser mais central do que em Husserl, pois é um dos pontos principais da sua teoria. Consequentemente, defrontamo-nos com diferentes interesses de análises diante do tema, da sensibilidade, nos respectivos filósofos.

185). O sentir e o sentido não se confundem um com o outro. O instante presente, vivo, absolutamente novo, denominado de proto-impressão, afasta-se do absolutamente presente para apresentar-se retido, em um novo presente pontual, pressentido numa protensão que parte da proto-impressão, englobando nesse pressentimento a iminência da sua própria retirada para o passado imediato da retenção. O novo presente pontual é um fluxo contínuo de proto-impressão e de retenção. Muito curiosamente, escreve Levinas, é a pontualidade aguda e como que separada do presente que constitui a vida do ‘eu’; onde se ligam retenção e protensão, pelas quais o fluxo do vivido é consciência do tempo (LEVINAS, 1997, p. 185).

O tempo abriga, assim, uma intencionalidade própria, onde sentir e sentido não são simples coincidência. Existe uma distância mínima, uma distância temporal entre o sentir e o sentido. Esse distanciamento não se caracteriza por ser percebido pelo ‘eu’ pensante, pelo ‘eu’ consciente, mas ocorre no silêncio da vida passiva, no movimento da sensação cinestésica. O sujeito, o objeto e o ato convergem na intencionalidade fundamental, não existindo um distanciamento entre eles, mas apenas a existência do movimento da sensação¹²⁶. O fluxo do tempo é consciência do tempo, ou seja, são contínuas atividades de retenção e proteção realizadas pela intencionalidade fundamental do tempo, ou ainda, da sensibilidade.

A retenção e a protensão são, com efeito, intencionalidades, mas, aqui, *intenção e acontecimento coincidem*; a intencionalidade é a produção desse estado primordial na existência que se chama modificação: esse “já não é” é também um “ainda aí”, isto é, “presença para...” e esse “ainda não” é um “já aí”, isto é, num outro sentido, também “presença para...”. (LEVINAS, 1997, p. 185, grifo do autor).

A intencionalidade do tempo revela um estado primordial do ‘eu’ enquanto modificação. O ‘eu’ ‘já não é’ algo, em função do fluxo das vivências na sensibilidade, como também, é um ‘ainda aí’, pois não se distancia, não se ausenta desse fluxo contínuo.

Caso analisássemos a consciência como sendo um distanciamento desse fluxo contínuo, poderíamos qualificá-la como uma negação da vida e do objeto de conhecimento, entretanto, Levinas orienta que o conhecimento e o acontecimento são modificações, mas não negação. O saber, o conhecimento, não se desligam do acontecimento. Quando a modificação distancia-se suficientemente longe da retenção, “a recordação, reencontra-a na representação. Esta passagem da intencionalidade retencional à intencionalidade transcendente indica o sentido temporal de toda a transcendência” (LEVINAS, 1997, p. 185).

A existência é assim um transbordamento, uma ultrapassagem de toda intencionalidade transcendental. A consciência intencional objetiva nunca alcança o momento presente, em seu

¹²⁶ Ver Leão, 2007, p. 64-65.

movimento ‘em busca de’, só lhe resta o passado, aquilo que já fora vivido na intencionalidade retencional; a intencionalidade objetiva almeja também compreender essa existência, mas o compreender só alcança o já esquecido. A existência está sempre para um aquém e um além da consciência teórica, sempre já vivida pela intencionalidade retencional, ou, já esquecida na intencionalidade transcendental.

O tempo não é mais concebido como uma forma da vida psicológica, como um momento da vida interior, mas “como a articulação da subjetividade. [...] como o esboço das primeiras e fundamentais relações que ligam o sujeito ao ser e que fazem com que este surja do *agora*” (LEVINAS, 1997, p. 144). O tempo somente surge em função do ‘eu’ estar engajado com o mundo que o rodeia, ou seja, o ‘eu’ é um sujeito comprometido com sua corporalidade. O tempo revela uma iteração fundamental do ‘eu’ com o mundo. O ‘eu’ não se distânciava desse fluxo, permanece presente no ‘aqui’. “O ‘já passado’ e o ‘imediatamente passado’ são o próprio afastamento de uma proto-impressão que se modifica em relação a uma proto-impressão completamente nova. Acontecimento e consciência estão no mesmo plano” (LEVINAS, 1997, p. 186). O afastamento desse acontecimento originário (*Urimpression*), caracteriza-se por ser o primeiro afastamento, afastamento da defasagem, que não apresenta um outro tempo, mas que possibilita esse contínuo do fluxo de proto-impressão e retenção.

A consciência do tempo não é uma reflexão sobre o tempo, mas a própria temporalização: o *depois* da tomada de consciência é o próprio *depois* do tempo. A retenção e a proteção não são conteúdos constituídos, por seu turno, a título de identidades ideais no fluxo do diverso – elas são a *própria forma* do fluxo: o reter ou o “proter” (“pensamento”) e o “ser-à-distância” (acontecimento) coincidem. A consciência de... é aqui o fluxo. (LEVINAS, 1997, p. 186, grifo do autor).

Para Husserl, o fluxo seria o próprio sentir da sensação, uma intencionalidade mais profunda do que a intencionalidade objetivante. No fluxo não existe mais nenhuma dualidade entre consciência e acontecimento, “ele condiciona toda a constituição e toda a idealização. O afastamento é retenção e a retenção é afastamento” (LEVINAS, 1997, p. 187).

Na intencionalidade do tempo, que possui o seu próprio fluxo de retenção e proteção, acontecimento e consciência estão no mesmo plano, acontecimento e consciência coincidem-se no constante *dever*. O afastamento do *dever* ocasiona a defasagem, ou seja, uma nova proto-impressão que participou da ação da intencionalidade do tempo, mas que agora está afastada. A subjetividade absoluta origina-se, assim, na ação do próprio fluxo da consciência, no momento presente, e não na retenção da intencionalidade objetivante. A proto-impressão que se dá no tempo presente é pura de qualquer idealidade. “Ela é a forma atual, o *agora*, pelo qual se constitui a unidade da sensação idêntica no fluxo através do encaixe de retenções e

protenções” (LEVINAS, 1997, p. 188, grifo do autor). O fluxo não passa da modificação da proto-impressão que deixa de permanecer no *devir* para apresentar-se nos resumos dos *Abschattung*, nas sombras do já esquecido, do inatural,

pois só a não-coincidência consigo mesma – a transição – é consciência perceptiva propriamente dita. A unidade da sensação sempre em devir é mais velha e mais jovem que o instante da proto-impressão a que se ligam retenções e as protenções que constituem essa unidade. Da proto-impressão, ponta nova do presente, absoluta sem distinção de matéria e forma [...] parte a intencionalidade das retenções; mas a proto-impressão é a não-idealidade por excelência. (LEVINAS, 1997, p. 188).

Os conteúdos que são originados desse fluxo contínuo recebem o nome de criação original (*Urzeugung*), “passagem do nada ao ser (a um ser que se modificará em ser-para-a-consciência, mas nunca se perderá), criação que merece o nome de atividade absoluta, de *genesis spontanea*” (LEVINAS, 1997, p. 188). Por conseguinte, esses conteúdos originados do fluxo são pura passividade, pura receptividade de um ‘outro’ que penetra no ‘mesmo’, vida e não pensamento. A consciência interna torna-se consciência pela modificação temporal da retenção diante da protensão, apresentando o pensamento como uma retenção de uma plenitude que escapa. A consciência seria a procura de um tempo perdido (LEVINAS, 1997, p. 189).

O momento presente da sensibilidade parece como não permitir um distanciamento entre o ‘eu’ e o ‘aqui’ e o ‘agora’ sem que ocorra uma perda da claridade do atual. O ‘eu’ por mais que almejasse manter-se numa esfera ativa da consciência, percebe-se sempre obrigado a responder por sua condição enquanto ‘eu’ encarnado. A sensibilidade revela um ‘eu’ que pertence, que existe junto do mundo¹²⁷. Aquele que se pronuncia sobre algo, enquanto sujeito pensante, já é um ‘eu’ rendido por essa sensibilidade, por essa espontaneidade da atividade passiva. A sensibilidade apresenta um ‘eu’ afetado e evocado constantemente pelo ‘outro’. A vida teórica nunca consegue suspender o ‘eu’ de sua vida passiva. Por mais que seja realizada a suspensão do juízo (*epoché*), revela-se algo impossível realizar a suspensão da carnalidade, do tempo ou da espontaneidade.

O tempo, o momento presente, o ‘aqui’ e o ‘agora’ são a origem de qualquer tipo de significação realizada pela consciência intencional. “Todas as relações que moldam a estrutura da consciência, como subjetividade, descrevem-se, desde Husserl, tanto pelo tempo como pela intencionalidade” (LEVINAS, 1997, p. 144). A estrutura da consciência enquanto subjetividade está sujeita ao tempo, a intencionalidade que se dá na passividade. Tal estrutura faz referência a iteração fundamental do si, consigo mesmo, sendo uma estrutura da auto-referência.

¹²⁷ É importante sublinharmos que esse mundo não é o mundo da física, mas o mundo circundante, perpassado por motivações espirituais que se constituem na sensibilidade, no movimento corporal do ‘eu’ (FABRI, 2015, p. 109).

A sensibilidade está para ‘além’ da interpretação oferecida pelos filósofos empiristas ingleses como um simples fato ou um conteúdo amorfo na consciência (LEVINAS, 1997, p. 145). Essa, não se resume “a um conglomerado de sensações e as sensações à repercussão psicológica das modificações corporais, compreendidas num sentido rigorosamente naturalista” (LEVINAS, 1997, p. 189). A sensação não é um efeito do corpo como pensavam os empiristas, mas, sim, revela-se como tendo um modo de dar-se singular na sensibilidade, uma intencionalidade própria, uma vez que se situa em relação a si mesma e não ao objeto intencional. A sensibilidade surge como o ponto zero da situação, a origem do próprio fato de se situar, a origem da própria subjetividade do ‘eu’ (LEVINAS, 1997, p. 145).

Conforme a descrição realizada da sensibilidade, torna-se difícil, segundo Levinas, não compreendê-la como sendo “o sensível vivido ao nível do *corpo próprio*” (LEVINAS, 1997, p. 145, grifo do autor). Isso, em outras palavras, significa a relação direta existente entre o ‘eu’ subjetivo com o ‘aqui’ e o ‘agora’. A circunstância fundamental dessa relação reside no “facto de *se manter* – isto é, de se manter a si mesmo como o corpo que se mantém sobre as pernas” (LEVINAS, 1997, p. 145, grifo do autor). O ‘eu’ e o momento presente não são compreendidos mais como instantes diferentes, ou seja, de um ‘eu’ que pensa sobre as suas diferentes vivências intencionais, mas, sim, é compreendido como um fato que mantém o ‘eu’ situado, o ‘eu’ como o corpo próprio que se mantém sobre as pernas. Retirar o corpo próprio do ‘eu’ é retirar a sua origem, sua estabilidade, sua presença junto do mundo e das coisas. Logo, pensar em um ‘eu’, sem a sua condição de passividade, seria algo como pensar um corpo sem pernas. É a partir da sensibilidade que o subjetivo origina-se, começa, surge como princípio (LEVINAS, 1997, p. 145). O ‘eu’ não seria, em sua existência, algo que poderia ser pensado sem sua condição passiva, pois o ‘eu’ parece se confundir com o corpo próprio que o ‘situa’, que o mantém. O subjetivo não é uma característica de um ‘eu’, contudo, é de todo e qualquer ‘eu’; não é uma mera passividade, mas é uma característica constituinte, é o princípio de todo o conhecimento teórico, de toda objetividade. Qualquer ‘eu’ se origina conforme sua condição sensível.

A intencionalidade sensível, passiva, princípio de todo conhecimento teórico, quando colocada em relação com a esfera ativa do sujeito, de que ela seria o cumprimento, a realização, parece ser imediatamente perturbada (LEVINAS, 1997, p. 145). No entanto, essa perturbação seria consequência de uma possível ambiguidade da consciência intencional? Seria essa ambiguidade que conferiria à sensibilidade o papel de subjetividade-origem? Para Levinas, essa ambiguidade da consciência nada mais é do que a antecipação da fenomenologia contemporânea tendo em vista o papel do corpo próprio na subjetividade. Nas palavras de Levinas, essa possível ambiguidade da consciência, “fixa, na realidade, esse novo tipo de

consciência que chamaremos corpo próprio, corpo-sujeito. Sujeito como corpo e não como simples paralelo do objeto representado” (LEVINAS, 1997, p. 146).

A ambiguidade da consciência, entre passividade e atividade, origina um novo tipo de sujeito, não mais compreendido como paralelo ao objeto representado, todavia, como corpo-próprio, corpo-sujeito¹²⁸. A fenomenologia da primazia do teórico, a partir da radicalidade da análise da sensibilidade, é obrigada a não deixar mais, essa esfera da consciência, a passividade, esquecida. Torna-se quase que uma obrigação aos pós-fenomenólogos husserliano retomar essa análise e não mais isolarem-se na esfera ativa do ‘eu penso’ cartesiano.

A pessoa, conforme essa nova proposta feita através da fenomenologia da sensibilidade, é preservada, tendo em vista que o conceito de sujeito está ligado à sensibilidade

onde a individuação coincide com a ambiguidade da *Urimpression*, onde atividade e a passividade se juntam, onde o *agora* é anterior ao conjunto histórico que vai constituir [...]. Esta não se dissolve na obra constituída ou pensada por ela, mas permanece sempre transcendente. E neste sentido pensamos que a fenomenologia se situa nos antípodas da posição de Espinosa e de Hegel, em que o pensamento absorve o pensador, em que o pensador se dissolve na eternidade do discurso. A sensibilidade faz com que a “eternidade” das ideias remeta para uma *cabeça* que pensa, para um sujeito que está temporalmente presente. (LEVINAS, 1997, p. 146, grifo do autor).

Tudo aquilo que o sujeito desenvolve enquanto consciência desperta, ativa, não anula a sua condição de existência no ‘aqui’ e no ‘agora’. A pessoa surge como um sujeito impossibilitado de descrição, de totalidade, como também a própria condição de abertura do sujeito, impossibilita uma atividade teórica fechada em si mesma. A atividade teórica sempre ocorre sobre uma base constituída na passividade, sendo a atividade da passividade infundável. Na fenomenologia o pensamento não absorve o pensador ou o pensador não se dissolve no discurso. O sujeito é sempre um sujeito temporalmente presente, um corpo-sujeito, que vive antes de descrever ou pensar o mundo e as coisas.

O momento presente, o ‘aqui’ e ‘agora’, fazem com que o sujeito seja e esteja na condição não só de lançado no mundo, mas como vivendo junto com o mundo, ou ainda, sendo um com o mundo. O ‘agora’ antecede toda e qualquer reflexão. O conceito de pessoa, em sua definição primeira, pressupõem esse ‘eu’ entrelaçado com a sua sensibilidade, sem tempo para um depois, para um daqui a pouco, mas só podendo responder por um ‘agora’. Seria nesse momento presente que ocorreria a individuação do ‘eu’, revelando-o como anterior ao conjunto

¹²⁸ Outros pensadores que se dedicaram a temática do corpo e que podem ser consultados para ampliar os horizontes de discussão, entre outros, destacam-se: Merleau-Ponty, Gabriel Marcel, Michel Henry e Jean-Luc Marion.

histórico das vivências intencionais¹²⁹. Estaríamos diante de um ‘eu’ nu, um ‘eu’ que, no momento presente, seria, predominantemente, aquele instante, o ‘agora’? Um ‘eu’ que, no momento presente, não carrega consigo o seu passado?

Existe aqui uma dificuldade em falar ou definir esse ‘eu’. A linguagem descritiva, parece perder o ‘agora’ do ‘eu’, parece sempre estar descrevendo aquilo que já passou¹³⁰. O sujeito “é sempre uma transcendência na imanência, não coincide com a herança da sua existência” (LEVINAS, 1997, p. 146); está sempre para aquém e além do poder¹³¹ de ser apreendido; sempre parece escapar a todo e qualquer tipo de descrição. É um sujeito indefinível, indecifrável e impossibilitado de ser compreendido em sua totalidade. Husserl reconhece a irreducibilidade da transcendência a uma esfera ideal da consciência, “a consciência não se tornará ‘consciência em geral’ reconstruída a partir das sínteses que terá efetuado na esfera do objeto. Ela é vida individual, única; o seu ‘presente vivo’ é a origem da intencionalidade” (LEVINAS, 1997, p. 183).

Parece-nos, assim, central a seguinte questão: o ‘eu’ que, desde a filosofia antiga, se almeja definir pode ser definido? Para Levinas,

O eu como o *agora* define-se apenas por si, isto é, não se define, não se aproxima de nada, permanece fora do sistema. Eis porque toda a análise da passividade pré-predicativa é afirmada, em último lugar, como atividade de um sujeito. Ele é sempre uma transcendência na imanência, não coincide com a herança da sua existência. O eu é mesmo anterior à sua ação sensível. [...] A universalidade é constituída a partir de um sujeito que não é absorvido por ela. O que, certamente, não indica de forma alguma que o universal seja um modo de existência em que a humanidade se tenha simplesmente perdido, mas que, separada do eu que a constitui e que ela não esgota, é um modo abstrato de existência. (LEVINAS, 1997, p. 146, grifo do autor).

Almejar a totalidade é esquecer da passividade, é uma tentativa frustrada de tentar fechar-se num mundo da abstração. A vida que se dá na passividade é a vida de um sujeito, por isso que, por mais que o ‘eu’ ativo, em diversos momentos de sua atividade teórica, pareça estar distante da esfera passiva de sua existência, ele retorna a essa esfera como sendo esfera sua, da

¹²⁹ Segundo Fabri, “O eu não é uma subjetividade geral, não é uma consciência em geral. Sensível e encarnado, ele é, por essência, respondente e responsável” (2015, p. 113).

¹³⁰ Levinas, ao abordar a questão da linguagem, apresenta a distinção entre o ‘dizer’ e o ‘dito’. Esse tópico não será por nós abordado neste momento. Para maiores esclarecimentos ver Fabri (1997, p. 111ss), onde realiza uma análise pormenorizada da obra denominada *Autrement qu’être ou au-delà de L’essence* (1974), de Emmanuel Levinas.

¹³¹ Tal conceito deve ser lido em sua radicalidade fenomenológica, ou seja, tendo em mente que a filosofia ocidental caracteriza-se por ser uma reflexão de poder, de ontologização, de objetivação do ‘eu’. Para maiores esclarecimentos sobre esse tópico indicamos uma consulta ao artigo do prof. Silvestre Grzibowski, intitulado: *Passado Imemorial e Não-Intencionalidade: um estudo a partir do tempo em Husserl e Levinas* (2012).

sua existência. A passividade surge como a morada originária do ‘eu’, o *ethos* de sua existência, o seu lugar¹³².

A universalidade almejada pela vida desperta nunca deveria deixar de levar em consideração a radicalidade do sujeito como corpo próprio. Em função do sujeito ser arrancado, na fenomenologia, da sua história e ser confrontado com a sua vida passiva, esse mesmo sujeito não pode mais ser compreendido enquanto totalidade. O sujeito não só pode romper com o passado, como também não se reduz a ser uma continuidade desse. Esse sujeito não é absorvido por nenhuma totalidade, nem das análises da sociologia, nem como da psicanálise. O sujeito é um extravasar da totalidade. O sujeito, em primeira instância, é aquele que rompe, que fala, que protagoniza constantemente e incansavelmente o seu ‘agora’ (LEVINAS, 1997, p. 146-147), impossibilitado, assim, de ser definido como algo. É um ‘eu’ de iniciativa, que toma posição, que é respondente, que se move no mundo, que vive junto do mundo. Entretanto, também é um sujeito exposto a situações imprevisíveis, inserido em contextos que ele próprio não pode prever ou dominar, é um sujeito que sempre pode ser surpreendido pelo outro¹³³.

Retornando, especificamente, para a análise da sensibilidade, do sujeito enquanto corpo próprio nos é possível encontrar uma outra forma de perceber o ‘eu’¹³⁴. Essa análise apresenta-nos os fundamentos da consciência teórica, fundamentos que a consciência objetiva não consegue alcançar, pois são anteriores e condicionantes de toda objetividade. A consciência teórica se volta para aquilo que já foi vivenciado por um ‘eu’ não objetivante. A atividade da consciência teórica se dá sobre um vestígio, sobre algo que já ocorreu. Não é mais concebível uma consciência que consiga alcançar a totalidade do ‘eu’, mas, somente uma consciência que tateia, como no escuro, em busca de alguma objetivação daquilo que é impossível se objetivar, a condição de existência, de corpo próprio do ‘eu’. Conforme Levinas, esses fundamentos “são mais certos do que a certeza, mais racionais do que a razão” (1997, p. 147). A sensibilidade, a passividade da consciência, os ‘dados hiléticos’ não só são apresentados como a base, o sustento de toda objetividade possível, como também apresentam uma subjetividade que está para aquém do simples papel de réplica do objeto, da correlação sujeito-objeto (LEVINAS, 1997, p. 148). A sensibilidade vive-se a si mesma, não possui como finalidade a objetivação da vivência (a reflexão, o pensamento e a percepção), pois a sua forma de dar-se é de outra maneira, para aquém da intencionalidade objetivante.

¹³² É na sensibilidade que percebemos um ‘eu’ desvinculado da atividade objetiva da consciência, percebemos um ‘eu’ independente, vivendo sua “vida interior no contentamento e na sua casa” (FABRI, 1997, p. 75).

¹³³ Ver Fabri, 2015, p. 113.

¹³⁴ Apresentar o ‘eu’ com base na esfera do sensível é ir ao encontro do momento de individuação do sujeito (*si-soi*), não compreendendo mais a sua existência de forma linear (LEÃO, 2007, p. 53).

Por mais que a *epoché* husserliana tenha revelado as condições ‘subjetivas’ dos objetos (LEVINAS, 1997, p. 149), ela “não conseguiu pôr todo o universo entre parênteses” (LEVINAS, 1997, p. 148). Ou seja, a radicalidade e a peculiaridade da existência, do ‘eu’ enquanto corpo próprio, sempre se mostra como algo anterior à vida teórica e impossível de ser apreendido em sua totalidade. Parece-nos que, por essa peculiaridade do ‘eu’, que Husserl, segundo Levinas, desde *Ideias I*, apresenta a sensibilidade não somente como o ponto de partida da vida ativa da consciência, mas também, como o lugar que o objeto inteligível construído nunca abandonará. Podemos dizer “que a fenomenologia reivindica o privilégio imprescritível do mundo percebido pelo homem concreto que vive a sua vida” (LEVINAS, 1997, p. 149).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Desenvolver um estudo filosófico partindo dos aportes teóricos de Levinas e, ainda, levando em consideração parte da tradição filosófica que o precedeu, fez com que esse trabalho se tornasse, necessariamente, uma crítica ao pensamento hegemônico presente na filosofia ocidental. O pensamento filosófico de Levinas mostrou-se como uma reflexão extremamente refinada, tendo em vista que aborda temas da tradição filosófica sem perder de vista o seu intento, isto é, uma nova proposta de como fazer filosofia. Seu pensamento é permeado por uma crítica aguçada ao modo de fazer filosofia da tradição ocidental. Nesse filósofo, temos presente uma verdadeira filosofia da confrontação que engloba toda o pensamento filosófico que fala a língua grega (HERNÁNDEZ, 2005, p. 69). Uma filosofia da confrontação que não gera violência, mas reconhecimento do outro, uma alteridade radical.

Ao retomarmos as análises sobre a representação, especialmente no período moderno, encontramos, uma filosofia do ‘mesmo’, ou seja, uma filosofia que tem como maior interesse o estudo da esfera gnosiológica do saber, da esfera teórica e objetiva do conhecimento. A tríade dos filósofos empiristas britânicos, composta por Locke, Berkeley e Hume, revelaram-se, em nosso estudo, como um exemplo dessa abordagem. Suas filosofias estão envoltas do tema da representação, apresentando reflexões que fortalecem a distinção entre aquilo que é apresentado na consciência daquilo que está presente no mundo empírico. Concepções da consciência como: uma tábula rasa que possui ideias que são simples correlatos mentais da impressão sensível; um universo em si mesmo, fechado na esfera imanente, na experiência interna do ‘eu’; um teatro mental diante do mundo empírico, prevaleceram nesse contexto filosófico.

A ocorrência desse fato revelou-se estar, em certa medida, pautada nos avanços das ciências naturais, de especial maneira na física, tendo como um de seus pressupostos teóricos a teoria newtoniana da lei de atração. O psicologismo, na análise da consciência, tomou como ponto de partida o estudo do mundo mental como regido por leis semelhantes a da natureza, reduzindo, assim, a consciência a um complexo de leis causais que coordenam o conhecimento do mundo empírico. O mundo já se apresenta de forma organizada, segundo suas leis, cabe ao ‘eu’ somente receber esses dados através da experiência sensível. O ‘eu’, conseqüentemente, representaria o mundo a partir dos dados sensíveis, conforme as leis causais (SANTOS, 2010,

p. 40). A sensibilidade, nessa perspectiva, sempre surge submetida à consciência ou a representação.

No entanto, foi nesse horizonte de análises que se tornou extremamente profícuo retornar ao estudo da fenomenologia husserliana. Apesar de já termos alguns indicativos de ruptura da análise da consciência como constituída a partir das leis causais em Kant¹³⁵, somente foi possível vislumbrar uma outra perspectiva de estudos com a introdução da concepção da intencionalidade desenvolvida, especialmente, por Brentano e Husserl. Essa concepção, da intencionalidade, permitiu a compreensão, dentre outras questões, da consciência como constituída, por um lado, de atos intencionais, ou seja, atos doadores de sentidos, atos que transcendem a esfera imanente do 'eu', colocando-o em relação com o mundo e com as coisas (LEVINAS, 2004, p. 72-73). A consciência deixa de ser pensada de forma ingênua, sem ser levado em consideração o seu próprio modo de existir. Por outro lado, essa mesma consciência que doa sentido, que constituí um mundo com base em regras para além da causalidade, pode ser surpreendida, pode ser 'ultrapassada'. Isso significa que a consciência nunca representa o mundo e as coisas em sua totalidade, mas sempre se revela como um ato que pode ser surpreendido pelo mundo e pelas coisas. A consciência não-intencional apresenta um 'eu' afetado pelo mundo, um 'eu' que não vive uma vida sempre desperta, atenta, mas vive uma vida que transcorre, flui por ela mesma, sem a percepção ativa do 'eu' (HUSSERL, L.U. II, 2012, V, § 11). Logo, a consciência também vivencia o mundo de maneira passiva.

Todavia, na fenomenologia husserliana, ainda temos o predomínio da análise da representação, ou seja, de análises que possuem como objetivo primeiro apresentar as condições de possibilidade do conhecimento (CROWELL, 2012, p. 23). Talvez, esse predomínio de análise tenha sua justificativa, tendo em vista o contexto histórico e filosófico ao qual Husserl estava inserido. Sabendo que era o seu desejo apresentar a fenomenologia como uma ciência rigorosa e como um novo método de filosofar, torna-se quase uma obrigatoriedade para ele discutir os temas centrais de seu período, como propor discussões que oportunizassem novos horizontes de estudos (GADAMER, 2012, p. 143-144). A fenomenologia surge, assim, enraizada em seu contexto histórico e envolvida, principalmente, com os problemas filosóficos de sua época (RICOEUR, 2009, p. 8). Consequentemente, a fenomenologia husserliana permaneceu vinculada, com maior intensidade, aos problemas da consciência e da representação, mas não esquece de pontuar e desenvolver as questões que envolviam a sensibilidade, de trazer novamente para o meio filosófico o diálogo sobre uma vida que se passa

¹³⁵ Sobre a aproximação de Husserl do pensamento de Kant, ver artigo intitulado: *Husserl interprete di Kant* (2005) de Angela Ales Bello.

para além da atividade teórica, objetiva da consciência. Rotular, assim, a fenomenologia de Husserl como sendo uma análise unicamente pautada na intencionalidade doadora de sentido, surge como um olhar reduzido desse novo método filosófico.

Para nós, foi nessa brecha aberta por Husserl, ao apontar para a sensibilidade como um campo de investigação ainda por ser estudado, que Levinas entrou e apresentou um novo modo de pensar a filosofia, para além do discurso filosófico clássico, saindo, evadindo, indo mais ‘além’ do habitual, do discurso hegemônico do ‘mesmo’ presente na filosofia ocidental. Passamos, assim, da análise gnosiológica para a esfera da vida em sua pureza, em seu modo, aparentemente, ‘simples’ de se dar, revelando um ‘eu’ encarnado, um ‘eu’ que vive junto do mundo e das coisas, não mais um ‘eu’ transcendental, um ‘eu’ imanente, ou ainda, um *cogito*. A filosofia do anonimato, do distanciamento, cede espaço para a filosofia da ação, do mundo prático, da existência e do existente.

A vida concreta, fonte da existência do mundo, revelou-se como não sendo unicamente teórica, – apesar da especial dignidade que essa tem em Husserl – todavia, como uma vida de ação, de sentimento, de vontade, de interesse e desinteresse do ‘eu’ (LEVINAS, 2004, p. 73). A vida concreta apresenta um mundo para além da imanência da consciência, apresenta um mundo que é querido, amado, desejado, odiado, de beleza, de feiura, de maldade. O ‘eu’ encarnado está nesse mundo, está em ‘situação’, presente junto das coisas. Continuar investigado o horizonte que Husserl abriu como pioneiro, principalmente, depois das suas investigações sobre a consciência interna do tempo, da apresentação de uma intencionalidade mais originária do que a objetivante, parece ter sido uma das motivações levinasianas (HERNÁNDEZ, 2005, p. 46).

A leitura de Levinas sobre a sensibilidade proporciona um horizonte magnífico de investigação filosóficas, que converge para questões atuais de pesquisas na área da filosofia, como também para outras áreas, como: a sociologia, a psicologia, a medicina, mas, de especial maneira, para a ética. Não foram poucos os momentos em que deparávamos com a sutileza de Levinas apontando como para o horizonte da ética em sua leitura de Husserl e em sua análise da sensibilidade. Diferente de Jan De Greef que compreende a ética em Levinas como um ‘salto’ para além da abordagem fenomenológica husserliana, aproximamo-nos de interpretações como a de Stephan Strasser, a de Hugues Choplin e a de Javier Hernández, que apresentam o pensamento levinasiano, desde seu início, direcionado para o estudo da ética, e, dialogando ou retomando concepções fenomenológicas de Husserl¹³⁶.

¹³⁶ Nossa leitura desses comentadores tem como base a obra de Hernández (2005).

Acompanhados de Levinas, foi possível perceber que a própria fenomenologia husserliana já apontava para uma ruína da representação, haja vista a condição de existência do ‘eu’ e do movimento permanente de transcendência do ato intencional. O mundo e as coisas nunca se revelam ao ‘eu’ em sua totalidade, faz parte do modo de existir da consciência visar o mundo sempre de um ponto de vista, limitado à aquilo que se percebe no momento atual. No entanto, diante da afirmação realizada, talvez, alguém se pergunte: mas como fica a relação entre *noema* e *noesi*, análise essa da estrutura imanente da consciência? Essa análise não teria mais significado para a fenomenologia levinasiana, seria abandonada? Parece-nos que esse estudo não seria abandonado, mas ainda seria classificado como sendo aquele resquício da tradição que prima pela representação. No entanto, fora com base nessa e em outras apreciações sobre a consciência, realizada pela fenomenologia husserliana, que podemos perceber o ato intencional como ato de transcendência e não um ato fechado em si mesmo, recluso na esfera imanente da consciência (GADAMER, 2012, p. 144).

Diferentemente da tradição filosófica ocidental, em Levinas a sensibilidade recebe seu devido destaque. Ela foi retirada da esfera de submissão ao ato teórico da consciência, para ser compreendida como tendo um modo próprio de existir. Esse modo, radicalizado na filosofia levinasiana, rompeu com o primado teórico da filosofia greco-ocidental, para a qual o conhecimento constitui o centro da vida do espírito, apresentando um novo modo de fazer filosofia. Por mais que Levinas se mantenha vinculado a tradição husserliana (HERNÁNDEZ, 2005, p. 38-39), ele não se limita em reproduzir ou esclarecer as teses de seu mestre, mas apresenta uma nova filosofia¹³⁷. Essa filosofia surge como não mais priorizando investigações de caráter ontológico do ‘eu’, pois a ontologia revela-se como uma filosofia do poder, do ‘mesmo’. A filosofia, deve então, encaminhar-se para ser compreendida como uma atividade, essencialmente, de respeito, de acolhimento, de alteridade com o ‘outro’, fundamentada na condição do ‘eu’ enquanto sujeito encarnado, sujeito sensível, do ‘eu’ junto do mundo e dos outros¹³⁸.

Temas que abordamos, como: o tempo, o corpo e a subjetividade, podem ser ainda mais estudados vislumbrando essa nova ótica do filosofar, pois apresentam-se como questões que fundamentam e abrem os caminhos para essa nova compreensão da filosofia. Perguntas como:

¹³⁷ Para uma análise mais específica sobre esse tópico indicamos o artigo: *En las fronteras de la fenomenología: el creacionismo de Levinas* (1992) de Antonio Pintor-Ramos.

¹³⁸ Etienne Feron e César Moreno analisam o pensamento levinasiano na perspectiva de uma inversão do curso da descrição fenomenológica para a ética. Segundo eles, ocorre um giro na fenomenologia, num sentido de uma nova orientação: da fenomenologia intencional para a fenomenologia ‘transcendental’. César Moreno chega a classificar o pensamento de Levinas como ‘transfenomenologia’ (Ver Hernández, 2005, p. 40ss).

Qual fora a atenção fornecida pela tradição filosófica, posterior a essas investigações, sobre o tema da sensibilidade? Quais são os caminhos abertos por esse novo modo de filosofar? Quais são as consequências para o estudo da ética ao se partir da análise fenomenológica do sensível? ainda permanecem em nosso horizonte de investigação. Surge, assim, como algo intrigante, a vontade de retomar a análise de Bergson, juntamente com a de Husserl, sobre a questão do tempo, tópico que analisamos brevemente. Já no que se trata da fenomenologia da encarnação, tornar-se-ia ainda mais profícuo analisar pormenorizadamente as contribuições anteriores a Husserl, como de Maine de Biran e, as posteriores, como as de Merleau-Ponty, de Gabriel Marcel, de Michel Henry e de Jean-Luc Marion. Esses autores e suas diferentes perspectivas apresentam uma análise alicerçada na fenomenologia do corpo, da vida, e não mais na fenomenologia da abstração, do esquecimento.

Filosofar esquecendo da sensibilidade, voltando somente nossa atenção ao abstrato, ou melhor, ao teórico, depois de defrontados com Levinas, parece-nos algo improvável. Deixar de lado a sensibilidade, no estudo da filosofia, é deixar de lado a vida que se vive por ela mesma, deixar de lado aquilo que nos torna juntos do mundo, que nos torna parte de uma humanidade terrena. Somos convidados a assumir essa perspectiva de análise, onde a nossa condição de existentes no mundo não se torna algo trivial, uma filosofia de menor importância, mas, sim, nos torna sujeitos habitantes de um mesmo mundo, de uma mesma morada, de uma mesma casa.

A atividade filosófica surge como voltando a sua atenção para tudo aquilo que envolve a proximidade com o 'outro'. Parece que estamos prestes a encontrar uma filosofia da alteridade em sua radicalidade, na mais bela das sujeições do 'eu' ao 'outro', do 'eu' ao mundo, do 'eu' às coisas. Trata-se de uma filosofia como sabedoria do amor, isto é, que parte não da lógica do 'mesmo', mas da alteridade (outro ser humano), que vem a nós como 'rosto', como presença concreta (outrem). É assim que se chega a um modo de pensar que não rouba ao 'eu' a sua particularidade ou unicidade, ou seja, que o insere num universal violento caracterizado pela lógica da guerra e do juízo da história. O 'eu' surge não mais como aquele que busca a sabedoria sob a forma de aspiração ao domínio do desconhecido, de compreensão da verdade como totalidade. O 'eu' em sentido levinasiano se descobre imerso em outra busca: atitude de respeito, de responsabilidade, de cuidado, de *ethos* não só em relação a si, mas também e, sobretudo, ao 'outro', ao mundo e aos imprevistos da história. Deparamo-nos, assim, com a redução da atividade filosófica? Acreditamos que não, pois, parece-nos que estamos sendo convidados, por Levinas, a fazer filosofia não mais partindo ou buscando o saber como um fim

em si mesmo, mas, sim, partindo e almejando o saber enquanto atividade de reconhecimento, de acolhimento de 'outrem'.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABBAGNANO, N. **Dicionário de filosofia**. Tradução da 1ª edição brasileira coordenada e revisada por Alfredo Bossi. 5º ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

ARISTÓTELES; GOMES, C. H. **Da alma** = De anima. Portugal, Lisboa: Edições 70, 2001.

BICEAGA, V. **The Concept of Passivity in Husserl's Phenomenology**. New York: Springer, 2010.

BELLO, A. A. Husserl interprete di Kant. **Rivista telemática di filosofia**. Roma, 2005. Disponível em < <http://mondodmani.org/dialegesthai/aab02.htm>>. Acessado em: 1 jul. 2015.

CASSIRER, E. 1907. **El problema del conocimiento en la filosofia e en la ciencia modernas II**. México, D. F.: Fondo de Cultura Economica, 1986.

CESCON, E. **Fenomenologia da consciência e da mente**. Caxias do Sul, RS: Educs, 2013.

CERBONE, D. R. **Fenomenologia**. Tradução de Caesar Souza. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012.

CROWELL, S. A fenomenologia husserliana. In: DREYFUS, H. L; WRATHALL, M. A. (Orgs.) **Fenomenologia e Existencialismo**. Tradução de Cecília Camargo Bartalotti e de Luciana Pudenzi. São Paulo: Edições Loyola, 2012.

DESCARTES, R.; GUINSBURG, J. **Meditações; Objeções e respostas; Cartas**. 4º ed. São Paulo: Nova Cultural, 1988.

DEPRAZ, N. **Compreender Husserl**. Tradução de Fábio dos Santos. 3º ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2011.

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

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

_____. Husserl, Levinas e a crise do projeto transcendental da modernidade. In: CREMONEZI, André Robert; e, BAPTISTELLA, Rogério. (Org). **Sociedade Pós-Moderna: luzes e sombras.** Nova Petrópolis: Nova Harmonia, 2011. Cap. 1, p. 15-31.

_____. O sujeito moral entre passividade e atividade: Husserl, Levinas e a afecção pelo valor. **Revista Ipseitas.** São Paulo, v. 1, n. 1, 2015. Disponível em <<http://www.revistaipseitas.ufscar.br/index.php/ipseitas/article/view/17>>. Acesso em: 4 maio 2015.

FILHO, R. L. **Evidência e verdade no sistema cartesiano.** São Paulo: Loyola, 1992.

GADAMER, H.-G. 1900-2002. **Hegel – Husserl – Heidegger.** Tradução de Marco Antônio Casanova. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012.

GALLAGHER, S.; ZAHAVI, D. **The Phenomenological Mind.** 2º ed. New York, NY: Routledge, 2012.

GONZÁLEZ PORTA, M. A. **Edmund Husserl: psicologismo, psicologia e fenomenologia.** São Paulo: Edições Loyola, 2013.

GOTTO, T. A. **Introdução à psicologia fenomenológica: a nova psicologia de Edmund Husserl.** São Paulo : Paulus, 2008.

GRZIBOWSKI, S. Passado Imemorial e Não-Intencionalidade: um estudo a partir do tempo em Husserl e Levinas. **Revista Thaumazein.** Santa Maria, Ano V., n. 10, 2012. Disponível em <http://sites.unifra.br/Portals/1/Numero10/Grzibowski_02.pdf>. Acesso em: 20 maio 2015.

_____. **Transcendência e ética: um estudo a partir de Emmanuel Levinas.** São Leopoldo: Oikos, 2010.

HENRY, M. **L'Essence de la manifestation.** PUF, collection "Epiméthée", 1963.

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

HUSSERL, E. 1859-1938. **Analyses Concerning Passive and Active Synthesis: Lectures on Transcendental Logic.** Translated by Anthony J. Steinbock. Carbondale, Illinois: Kluwer Academic Publishers, 2001.

_____. **Idéias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica:** introdução geral à fenomenologia. Tradução de Márcio Suzuki. Aparecida, SP: Idéias & Letras, 2006.

_____. **Investigações Lógicas:** investigações para a fenomenologia e a teoria do conhecimento: volume 2, parte I. Tradução de Pedro M. S. Alves, Carlos Aurélio Morujão. Rio de Janeiro: Forense, 2012.

_____. **Investigações Lógicas:** prolegômenos à lógica pura: volume 1. Tradução de Diogo Ferrer. Rio de Janeiro: Forense, 2014.

_____. **La filosofía como ciência estricta.** Traducción Elsa Tabernig. Buenos Aires, Capital: Almagesto, 1992.

_____. **Meditações cartesianas e Conferências de Paris:** de acordo com o texto de Husserliana I. Tradução de Pedro M. S. Alves. Rio de Janeiro: Forense, 2013.

LEÃO, J. M. P. de. **Lévinas e a fenomenologia:** o rosto como facticidade de outrem. Porto: Campo das Letras, 2007.

LEVINAS, E. 1974. **De otro modo que ser o más allá de la esencia.** Tradução Antonio de Pintor Ramos. 4º ed. Salamanca, Espanha: Sígueme, 2003.

_____. 1949. **Descobrimo a existência com Husserl e Heidegger.** Tradução de Fernanda Oliveira. Lisboa: Instituto Piaget, 1997.

_____. 1930. **La teoría fenomenológica de la intuición.** Tradução de Tania Checchi. México, DF: Epidermes, 2004; Salamanca, Espanha: Sígueme, 2004.

MALPAS, J., "Donald Davidson", **The Stanford Encyclopedia of Philosophy** (Winter 2012 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <http://plato.stanford.edu/archives/win2012/entries/davidson/>.

MARQUES, U. R. A. Kant e o problema da origem das representações elementares: apontamentos. **Revista Trans/Form/Ação**, São Paulo, v. 13, p. 41-72. 1990. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/trans/v13/v13a04>>. Acesso em 11 out. 2014.

MOURA. C. A. R. de. Cartesianismo e Fenomenologia: exame de paternidade. **Revista Analytica**, São Paulo, v. 3, p. 195-218. 1998. Disponível em: <<http://www.analytica.inf.br/analytica/diagramados/33.pdf>>. Acesso em 18 set. 2014.

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

PINTOR-RAMOS, A. En las fronteras de la fenomenología: el creacionismo de Levinas. **Cuadernos Salmantinos de Filosofía**, Salamanca, v. 19, p. 177-220, 1992. Disponível em: <<http://summa.upsa.es/pdf.vm?id=0000000960&page=1&search=&lang=es>>. Acesso em 6 jul. 2015.

RICOEUR, P. **Na escola da fenomenologia**. Tradução de Ephraim Ferreira Alves. Petrópolis, RJ: Vozes, 2009.

SALANSKIS, J.-M. **Husserl**. Tradução de Carlos Alberto Ribeiro de Moura. São Paulo: Estação Liberdade, 2006.

SANTOS, J. H. **Do Empirismo à Fenomenologia**: a crítica do psicologismo nas Investigações lógicas de Husserl. São Paulo: Loyola, 2010.

SANTOS, L. C. **O sujeito encarnado**: a sensibilidade como paradigma ético em Emmanuel Levinas. Ijuí: Unijuí, 2009.

SEBBAH, F.D. **Lévinas**. Tradução de Guilherme João Freitas Teixeira. São Paulo: Estação Liberdade, 2009.

SZILASI, W. **Introducción a la fenomenología de Husserl**. 1º ed. Buenos Aires: Amorrortu, 2003.

ZAHAVI, D. **Husserl's Phenomenology**. Stanford, California: Stanford University Press, 2003.