

**A ALTERIDADE NA FILOSOFIA DE EMMANUEL LEVINAS: A TESE DA
CONSCIÊNCIA NÃO-INTENCIONAL**

 <https://doi.org/10.56238/sevened2024.037-059>

Alexandre Soares Souza

E-mail: teoalexandre.soares7@gmail.com

RESUMO

Esta investigação visa analisar a alteridade, a partir da tese da consciência não-intencional de E. Levinas. O filósofo francês é um representante importante das discussões sobre alteridade ao longo do século XX, além de ser um crítico do enquadramento ontológico que coisifica o ser humano. Muitos estudiosos reconhecem o discurso político do autor, em virtude de suas experiências nos campos de concentração, paralelo às suas reflexões sobre alteridade. Contudo, poucos se atentam para as bases fenomenológicas da subjetividade passiva na sua filosofia. Este trabalho procura evidenciar o momento em que Levinas reconhece na consciência não-intencional a possibilidade de deposição da soberania do eu. Ora, no momento em que o eu é surpreendido pelo Outro, que lhe é externo, deve a ele uma resposta.

Palavras-chave: Eu. Outro. Filosofia.

1 INTRODUÇÃO

As reflexões iniciais de E. Levinas a respeito da alteridade recebem influência da filosofia de E. Husserl. Os caminhos reflexivos traçados pelo filósofo de Kauna, que desembocam na sua concepção radical de alteridade, parte do modo radical como Husserl estrutura a fenomenologia. Certamente que as teses levinasianas também não abdicam da contribuição fundamental de Martin Heidegger, especialmente da sua obra *Ser e Tempo*. É a partir de tópicos fundamentais da fenomenologia de Husserl, entretanto, que os questionamentos sobre a articulação com o pensamento do filósofo francês se configuram, tendo em voga a noção de intencionalidade. Uma vez que a discussão proposta objetiva analisar a tese levinasiana de consciência não-intencional, sendo esta uma mudança impactante para o Eu, também analisa-se o papel do Outro para a percepção radical de subjetividade. Não há dúvidas de que os referidos mestres de Levinas são fundamentais para a compreensão da sua filosofia, mas a maneira como este aborda as problemáticas em torno da alteridade torna o seu pensamento peculiar para a discussão ética em filosofia. Levinas insistia em “falar fenomenologicamente, para além da própria fenomenologia”, e isto explica sobremaneira como a filosofia de Husserl não fundamenta plenamente a sua forma de pensar.

O presente artigo justifica-se por evidenciar as bases para o tema da alteridade no pensamento de Levinas, indicando o momento em que o filósofo francês reconhece os limites husserlianos. Levinas detecta os limites da fenomenologia por entender que esta ainda permanece no âmbito ontológico. Sua formulação ética compreende a relação do “Eu” com o outro, a qual rejeita o domínio do anonimato da existência (inerente à relação Eu-isso), na total negação da coisificação do outro. É no contraponto da “boa consciência”, marcada pela intencionalidade, com a “má consciência”, marcada pela passividade sem intencionalidade, que Levinas situa o momento em que o Eu é devolvido ao seu ponto de origem para além da ontologia. A subjetividade, desse modo, é despertada pela obrigação de responder a alguém.

Procura-se discutir a percepção radical de alteridade na filosofia de Levinas analisando as influências de E. Husserl, bem como a superação deste, na análise da consciência intencional e nos horizontes de sentido que atuam sob o pano de fundo da razão totalizante, a fim de entender como ocorre o nascimento do Eu para além de si mesmo. Em Levinas, a construção radical da subjetividade confere sentido à noção outra de alteridade.

2 A FENOMENOLOGIA NO PENSAMENTO DE LEVINAS: INFLUÊNCIAS DE E. HUSSE RL

No seu artigo “a consciência não-intencional”, escrito em 1951, Levinas reconhece conceitos importantes da fenomenologia de E. Husserl e mostra como serviram de base para a formulação da sua discussão sobre a alteridade. A noção de horizontes de sentido (relacionado ao pensamento que é

absorvido no pensado), que sugere o ser no presente do indicativo, bem como o conceito de intencionalidade (adjacente aos horizontes de sentido), são elementos estruturantes da tese da “consciência não-intencional” desenvolvida por Levinas. A consciência intencional é uma contribuição significativa da filosofia de E. Husserl, e a compreensão desta circunda os horizontes de sentido quando se inclina ao pensamento, já que é por meio da reflexão que tais horizontes revivem no ente do ser. O pensado, por sua vez, ganha sentido como um conceito, e este mesmo faz um apelo ao pensamento que o pensa, determinando, conforme Levinas, a articulação subjetiva do seu parecer. É na lógica desse esquema que a noção de intemporalidade atrela-se à discussão sobre o ser, no presente do indicativo, sendo este o determinante dos seus fenômenos. Na relação da consciência intencional com o objeto, percebe-se em Husserl, a preocupação com a concretude como base do pensamento. (HUSSERL, 2006) Se o esforço de Husserl é louvável, por procurar desenvolver conceitos sem lhes tirar mais do que poderiam dar, ainda reside no pensamento do filósofo alemão bases plenamente teóricas que fazem coro ao positivismo do século XIX.

Husserl segue a tradição filosófica ocidental ao estabelecer o privilégio do teórico, do saber, e do sentido ontológico do ser. A despeito de partir de bases fenomenológicas, Levinas indica diretamente o momento em que segue um rumo distinto das posições últimas da filosofia transcendental de Husserl. Na relação entre idealismo e realismo, este último assume um sentido que não indica um mundo a priori, ficando, portanto, no âmbito do idealismo. O professor Timm de Souza, comentando Levinas, menciona que o idealismo põe em xeque a necessidade de confrontação entre as posições idealistas e realistas, pois é o sentido lógico que passa a assumir o espaço determinante (SOUZA, 2010). O filósofo de Kaunas insiste na ideia de que há fatos concretos que ultrapassam as totalizações do saber ou das concretudes pensadas. Ou seja, por mais sólida que possa ser uma concretude pensada ou uma teoria aperfeiçoada, estas são incapazes de inteligir os acontecimentos que colocam o Outro na condição de subalterno. Diz Levinas:

O ser que aparece ao eu do conhecimento não somente o instrui, mas, ipso facto, se lhe dá. Já a percepção capta; e o Begriff*(conceito) conserva esta significação de domínio. O "dar-se" - sejam quais forem os esforços que a distância "da ata aos lábios" exige - esta ao nível do pensamento pensante, promete-lhe, através de sua "transcendência", posse, gozo, satisfação. Como se o pensamento pensasse a sua medida pelo fato de poder- pensamento encarnado- alcançar o que ele pensa. Pensamento e psiquismo da imanência: da suficiência a si. E isto precisamente o fenômeno do mundo: o fato de que um acordo é assegurado no captar entre o pensável e o pensante, o fato de que seu aparecer e também um dar-se, de que seu conhecimento é uma satisfação, como se ele viesse satisfazer uma necessidade. (LEVINAS, 2010, p. 168)

O acordo entre o pensável e o pensante é uma tônica importante da intencionalidade e revela muito acerca da “suficiência a si”. O eu do conhecimento é instruído pelo o ser que lhe aparece, este também é um dar-se, implicando na configuração do conceito que sugere a ideia de domínio. Isto significa que o eu do conhecimento conceitua o ser que se lhe apresenta com o objetivo de alcançar o

que ele pensa. Esta possibilidade lhe gera uma satisfação, uma vez que conceitualizar é um comprazer-se consigo mesmo. Fabri está correto quando afirma então que a consciência pertence ao ser, pois a quem este se mostra contrai uma dependência em relação ao ser (FABRI, 1997). Levinas tende a ser mais categórico em relação a fenomenologia de Husserl, ao notar como no sujeito, uma vez sendo referência central frente a todo concreto pensado, a experiência objetiva torna-se uma orientação para o objeto, cujo o conteúdo não sofre interferência do sujeito. De modo paradoxal, apesar do sujeito ser a referência para conceituar o objeto que dar-se, o sujeito permanece por trás da experiência.

3 A INTENCIONALIDADE DA CONSCIÊNCIA NO RETORNO DO MESMO A SI MESMO

No núcleo da consciência intencional há o retorno do Mesmo a si mesmo, pois na compreensão de algo, há o retorno à sua energia geradora, onde o conhecimento e tudo o mais se decide. Este modelo, que supera a oposição entre realismo e idealismo, sustenta-se numa forma de idealismo realista cujo o sistema filosófico coincide com a unidade de si consigo mesmo. Ou seja, “o psiquismo do saber teórico forma um pensamento que pensa à sua medida”. Daí não ser difícil imaginar um mundo imenso repleto de espelhos que nada mais refletem senão a própria imagem. Ora, o modo de pensar à própria medida, na própria adequação ao pensável, é a consciência de si. Nesse ínterim, o mesmo se reencontra no outro. Contudo, o esforço feito para garantir à razão a sua lucidez acaba por privilegiar a positividade do ser que se exhibe enquanto ser. E nessa tentativa em prol da lucidez, o “eu penso” predomina.

Nesse retornar a si mesmo, pela intencionalidade, o Mesmo sempre procura se situar com autonomia e firmeza, a ponto de suprimir a alteridade. A relação entre o pensamento e o pensável, nos moldes da intencionalidade, possibilita verificar que “aquilo que o pensamento conhece ou o que em sua ‘experiência’ ele apreende é, ao mesmo tempo, o outro e o próprio pensamento” (LEVINAS, 2002). Por isso que, ao se referir ao ser, o pensamento dirige-se a algo externo, embora, de modo paradoxal, ele permaneça nele mesmo. Levinas conduz seu raciocínio para a evidente soberania do eu, na qual o eu penso é a forma última do espírito como saber. Desse modo, todas as coisas são reconduzidas ao eu penso, configurando um sistema, que por ser inteligível, conduz para a consciência de si. O “ser-em-ato”, vai nos dizer Levinas, é interpretado como coincidindo com o que ele próprio constitui. Em virtude desse entrelaçamento do sujeito com o objeto pensado, podemos questionar se pode ser possível para o eu penso não mais pôr para si em face do pensável, ou de apagar-se diante do pensável. A esse respeito, a noção de interiorização vem à tona como possível válvula de escape às marcas do eu pensante diante do pensado.

A consciência, todavia, vislumbra tal possibilidade por vias diversas. Uma alternativa seria por meio das “palavras”, estas, por sua vez, são signos que a própria consciência dá a si mesma. Outra possibilidade seria tentar procurar um significado para além do que se apresenta imediatamente à

consciência. Contudo, pelo discurso interior de interrogação e busca por respostas, ocorre a reflexão sobre si mesmo que ainda procede do eu penso. Até mesmo nesses exercícios em torno da interiorização, na tentativa de desvio da intencionalidade, esta continua como a tônica do retorno a si. Há que se considerar, de todo modo, que na aparente permanência em si mesmo, o elemento da linguagem torna-se um ponto de discussão relevante na filosofia de Levinas, uma vez que circula como parte da multiplicidade de mentes. É verdade que o saber ainda a controlaria, pois “ela consiste, para cada um dos interlocutores, em entrar no pensamento do outro” (LEVINAS, 2002).

Ora, no entrar no pensamento do outro, a razão impera e torna-se o pano de fundo para o “discurso interior”. E nesse suposto “diálogo” entre sujeitos que procuram abarcar um ao outro, a troca de ideia se efetua verdadeiramente em uma só consciência. Tal coincidência, originária na razão, também repousa na tentativa de instaurar a paz entre as pessoas pela unanimidade. Este feito, entretanto, somente torna-se realizável sob o poder de dominação que apreende o outro, ou o conhecimento deste como uma coisa, sem distinção diante de tudo o que é. O papel da linguagem no processo de construção da paz, segundo Levinas, está na sua condução à razão. E apesar do encontro de “Eus” respaldados na razão, o diálogo não deixa de indicar a possibilidade de ruptura no jogo de assimilações travado entre os sujeitos. Por isso o questionamento de Levinas faz sentido ao analisar se a verdade, relacionada à busca pela paz entre as pessoas, não poderia encontrar outra via, como no diálogo do eu e do outro (mesmo sem a destituição da soberania do eu sob a tônica da verdade comum). Contudo, como levar à dialogo seres opostos dispostos a se fazerem violência?

Ao que tudo indica, no entanto, sem um diálogo que precede a razão totalizante, na sua atividade que remate o saber e que salienta o “Eu-Isso” em detrimento do “Eu-Tu”, o próprio Eu encontra dificuldades para renascer. Isto porque a intersubjetividade, por assim dizer, ainda segundo a percepção de Husserl, mostra-se como uma formulação que subordina a linguagem ao saber. A partir daí, a comunicação nasceria dos “signos da linguagem”, os quais, a partir das consciências intencionais do seres (em que conhece-se a consciência que cada consciência tem sobre algo), se formam as “manifestações expressivas dos corpos significantes na apresentação”(LEVINAS, 2002). Dito de outro modo, a linguagem nasceria a partir da apresentação que é ao mesmo tempo experiência do Eu pensante e leitura do signo. Ora, as consciências se reconhecendo mutuamente, como mencionado acima, e se comunicando entre si, não deixam de se pautar no saber, seguindo a ideia de intersubjetividade expressa em Husserl. Se as consciências intencionais olham para algo e formulam um conceito capaz de colocar a essência de algo no conceito e este ser uma verdade comum para tais consciências, o saber ainda é a prioridade no suposto diálogo, sendo este um paradigma para a relação.

Ora, o passo alcançado pela consciência ativa, nas considerações de Husserl funda “do lado do eu, uma habitualidade de validação continuada, que pertence agora à constituição de objetos para o eu (HUSSERL, 2013). No estágio em que a consciência está estruturada como intencionalidade, ela

repousa, como aponta Levinas, em outra modalidade que sugere uma consciência de si. Essa consciência não pode ser confundida com uma percepção interna que faz os objetos se recuperarem em um ato reflexivo. Mas é exatamente a partir da consciência ativa, no dirigir-se desta ao mundo, que o não-intencional a acompanha. É por meio desse caminho que Levinas pretende destituir o sujeito da intencionalidade e colocar abaixo a soberania do mesmo, no seu retorno a si pela intencionalidade.

4 A CONSCIÊNCIA NÃO-INTENCIONAL NA CONSTRUÇÃO DA SUBJETIVIDADE

A referência a si mesmo, que marca a compreensão de subjetividade no período moderno, ainda é um elemento presente na filosofia de Husserl. Para Levinas, a obra de Husserl, a despeito de ser impactante e revolucionária, segue as tendências tradicionais da filosofia ocidental, no que se refere ao sentido ontológico do ser e o domínio deste. O autocentramento reaparece especialmente na noção husserliana de consciência pura. Levinas, por sua vez, não afasta-se plenamente da fenomenologia para refletir sobre a sua preocupação principal na filosofia que é o tema da alteridade. Pelo contrário, a própria libertação do domínio do si mesmo, a partir do despertar da subjetividade do um-para-o-outro, relaciona-se às influências recebidas por Husserl, embora Levinas reflita o despertar para o outro, tendo em vista aspectos não aprofundados pelo filósofo alemão.

Certamente que a via husserliana não é a única aventada por Levinas para tratar da subjetividade. Mas é possível considerar, a partir da sua tese da consciência não-intencional, uma correção fenomenológica que pretende desviar a fenomenologia do seu destino ontológico, para, posteriormente, sugerir o momento em que a subjetividade é transformada sob a noção de consciência moral, que se constitui pela consciência não-intencional. Para tanto, a noção de intencionalidade, analisada por Husserl, serve a Levinas como um modelo, a partir do qual, discute-se a não intencionalidade. Ora, esta faz parte dos atos intencionais das pessoas porque a consciência não é consciente de todos os seus atos voluntários.

No artigo “A ontologia é fundamental?”, escrito em 1951, o filósofo francês questiona se nossos atos são puros, se ao pensar em fazer algo, como por exemplo, estender a mão para aproximar uma cadeira, outros vestígios são deixados. A máxima de que não existe crime perfeito vem imediatamente à tona porque está adjacente à intenção humana, marcas não intencionais. Daí que em meio aos nossos atos intencionais, passamos a ser responsáveis para além das nossas intenções. É importante observar como já neste artigo o filósofo francês circunda a noção de responsabilidade pelo outro, como algo próximo à intencionalidade que traz no seu bojo a não intencionalidade.

Para a compreensão de como Levinas articula a tua tese, a partir da fenomenologia de Husserl, é importante se atentar à forma como este apresenta o objeto e o seu acesso à consciência:

Em todo caso, cada construção da atividade pressupõe necessariamente, porém, como grau inferior, uma passividade pré-doadora, e, regredindo nessa atividade, embatemos por fim na



constituição através da gênese passiva. Aquilo que, na vida, por assim dizer se nos depara como coisa existente já acabada (abstraindo de todos os caracteres espirituais, que a dão a conhecer como, por exemplo, um martelo, uma mesa, uma criação estética) é dado na originalidade do ele próprio na síntese da experiência passiva. Enquanto tal, está pré-dado para as atividades espirituais, que se iniciam com a captação ativa. (HUSSERL, 2013, p.177)

No seu modo de acesso à consciência, a gênese constitutiva dos objetos distingue-se em formas ativas e passivas (DEPRAZ, 2007). Na gênese ativa, os atos intencionais da consciência é que formam a objetividade e o seu sentido. Há, entretanto, uma camada pré-doadora adjacente a esta atividade ativa da consciência. Husserl a chama de passiva, e esta é que oferece, à princípio, a matéria de onde se desenrolará a parte ativa. Se “ a coisa acabada”, como um martelo, vem à consciência ativa, é na consciência passiva que este objeto em sua originalidade se oferece. A síntese passiva sempre está em marcha ao fornecer a matéria para a captação da consciência ativa. E desse modo, o pré-dado passivo não deixa de aparecer, apesar de sofrer modificações pelas captações. De todo modo, é importante destacar que mesmo presente nas atividades da consciência ativa, o elemento passivo não se apresenta como tal. Este ainda não escapa, retrospectivamente, da intencionalidade, no pensamento de Husserl.

A tese da consciência não intencional de Levinas parte exatamente do insight de Husserl no que se refere a rápida mudança do não intencional em intencional. Há para Levinas um sentido positivo no segredo inerente à consciência não intencional. Não se trata de uma resolução que se pautar no saber, pois este relaciona-se à consciência ativa, isto é, exposição à apreensão e à captação. Por sua vez, a consciência não intencional tira do sujeito essa hegemonia, porque o pensamento que se mantém na passividade da consciência intencional depara-se com algo que não pode apreender ou captar. Ou seja, a presença de si a si na consciência não intencional está destronada de seu poder de apropriação. A não intencionalidade é antes de todo querer, é antes de toda falta (LEVINAS, 2010)

A passividade do não intencional, na sua espontaneidade, coloca em questão a posição de hegemonia do ser com o pensamento intencional que tem o domínio e exposição para a captação e apreensão. Mas não apenas isto. Também é colocado em questão o sujeito no seu direito de ser: Ter “de responder por seu direito de ser, não por referência à abstração de alguma lei anônima, de alguma entidade jurídica, mas no temor por outrem” (LEVINAS, 2010)

5 A SUBJETIVIDADE A PARTIR DA CONSCIÊNCIA NÃO INTENCIONAL

O conceito de subjetividade tem importância em Levinas em virtude da sua capacidade de ultrapassar o anonimato do ser. Percebemos até aqui, no entanto, que o Eu autônomo e consciente não representa a superação em definitivo da neutralidade que sempre acaba por retornar e impedir a distinção entre interior e exterior, ou entre sujeito e objeto, fazendo com que a significação de um-para-o-outro seja absorvida e tragada pela neutralidade do ser impessoal. Nessa relação eu-isso o saber está na base, e dela não escapa-se a apreensão ao jogo da tematização. A construção da subjetividade passiva em

Levinas implica a palavra fundamental Eu-tu, escapa, portanto, do predomínio exclusivo da ontologia, pois é a inquietude do Mesmo pelo Outro que rompe a neutralidade e o anonimato. O Outro, desse modo, é alteridade que coloca em questão a fidelidade cega à essência.

Em total acordo à consciência não intencional, ou pela má consciência, a previa experiência de outrem não é necessária para que o eu possa interpelá-lo para o diálogo. A própria significação de tu, conforme Levinas, também não deriva desta mesma experiência. O interpelar o outro é um acontecimento do espírito, a transcendência seria alcançada para além do saber preenchido pelo mundo e no mundo; por outro lado, a má consciência é sofrimento da positividade porque precisa responder a outrem. A não intencionalidade causa impacto na subjetividade, pois esta é desvestida, desalojada, a ponto de ficar comprometida a sua auto-asseguração: suas teses e teorias perdem o sentido, o absolutamente outro é o responsável por romper e implicar numa resposta (SUSIN, 1984). Por isso que o filósofo francês insiste em argumentar que o encontro e a socialidade não são a mesma coisa que a experiência abarcada pela intencionalidade, uma vez que podem ser conceitualizadas pela razão.

A fenda que não a intencionalidade abre, por assim dizer, evidencia uma passagem extraordinária que supera qualquer síntese do eu penso, e este não seria capaz de igualar esse acontecimento ético. Nem mesmo o discurso interno do cogito poderia ser uma forma diálogo consigo mesmo porque não consistiria em um interlocutor distinto dela mesmo¹. O diálogo que a consciência conhece, no entanto, não abdica da própria reflexão; se a reflexão supõe a suspensão da espontaneidade do pensamento, o outro já tem atuado, ao supor a reflexão do eu pelo outro. Tal acontecimento não seria possível, segundo Levinas, sem a socialidade do eu com o outro.

A consciência de si é confrontada com um encontro que vem antes – como “um pensamento pensado para além do mundo, pois a consciência de si iguala-se a si mesma ao igualar-se ao mundo. Não há nesse encontro, entretanto, uma possibilidade de coincidência ou síntese, como se o conhecimento de um pelo outro fosse um aspecto ruim; trata-se, pelo contrário, de um excedente de um para o outro, “o melhor de um além de si”. Não é exagero dizer que ao ser intercalado no encontro com o outro, o eu nasce para além de si mesmo, para além da sua interioridade. Se o outro devolve o eu ao seu real e esquecido ponto de origem para além da ontologia, essa relação que se assemelha ao amor também degenerar em ódio. É preciso lembrar que o rosto do outro também é tentação ao assassinato além de implicar na noção de infinito.(LEVINAS, 1982)

Mas o amor como um desdobramento do encontro do Eu -Tu não surge meio que submisso às ideias e valores do meio? Para Levinas, o encontro, ou o diálogo com o Outro, é também o diálogo da transcendência no sentido de que a própria noção de bem desponta pelo encontro com o outro. Este

¹ Levinas questiona se o impulso do pensamento refletindo sobre si mesmo, causando interrupção, e retornando, não seria um diálogo prévio.

acontecimento é o momento ético, a partir do qual, todos os valores devem tudo a esta própria ética. Esta reciprocidade da relação Eu-Tu certamente é uma oposição a consciência intencional:

À Fenomenologia do ato intencional justapõe-se – tomando com frequência modalidade negativa – como que uma fenomenologia da Relação. Assim, à “polaridade” não reversível do ato intencional: ego-cogito-cogitatum, em que o polo do ego é inconversível em polo objetivo, opõe-se a reversibilidade ou a reciprocidade do EU-TU: o EU diz a tu a um Tu e este, enquanto Eu, diz tu ao Eu; a atividade do dizer no diálogo é ipso facto a passividade da escuta, a palavra em sua própria espontaneidade expõe-se à resposta[...] (LEVINAS, 2002, p. 194)

A fórmula husserliana do “ego-cogito-cogitatum”, que inicialmente parte de Descartes, é sacudida pela “reciprocidade do Eu-Tu” que inexoravelmente põe em atividade o diálogo. O dizer no diálogo sustenta-se não na soberania do eu pensante e suas intenções conceituais e lógicas. O intercalar o outro aponta para um exercício de humildade, como fica subtendido na concepção levinasiana a respeito da alteridade. Ou seja, o escutar o outro que diz ao eu, é um exercício que implica em autocontrole, pois envolve o controle da boa consciência, da intencionalidade que é criativa no seu exercício de pensar em algo, para se abrir ao que o outro diz. Escutar o outro envolve não permitir que a consciência crie o raciocínio ao escutar ao que o outro diz. Na prática da escuta, fica implícita a possibilidade de resposta. O primeiro sentido da responsabilidade reside exatamente no momento em que o outro é escutado, pois este também poderá escutar e falar novamente na situação do diálogo.

Mesmo que o encontro com o Tu se dê no mundo, este outro não é do mundo. Por isso mesmo que este foge da consciência intencional, pois esta aborda o objeto no horizonte do mundo; em outros termos, o outro é o não-ser. O outro não é simplesmente presentificado pelo cogito. Uma espiritualidade humana que comece não no saber, na consciência intencional, mas na má-consciência torna-se uma forma distinta de conceber o psiquismo humano, na relação pura eu-tu. Finalmente, a má-consciência seria o ponto morto onde paralisa o movimento soberano do eu, do “ego-cogito-cogitatum”, ou a preocupação com o mundo mais do que com o outro – o eu, retorna ao seu ponto de origem para além da ontologia.

A ética, em Levinas, começa exatamente nesse acontecimento, pois sem um recurso a um princípio geral qualquer, fica evidente o valor do outro. A relação com o outro implica num imediatismo, numa obrigação, sem auxílio de qualquer princípio universal. A subjetividade, desse modo, é despertada para a insônia e, ao mesmo tempo, é uma inquietação provocada por alguém. Na relação com o outro, mais precisamente no diálogo, o eu acaba pensando, sem contudo, abarcar o outro. Esse é o impacto da não intencionalidade no construto da subjetividade.

6 CONCLUSÃO

Buscou-se refletir sobre as problemáticas intrínsecas ao tema da alteridade de E. Levinas, procurando entender suas bases fenomenológicas. Verificou-se que o filósofo de Kaunas partiu de uma



fixura deixada por E. Husserl para expor o momento ético em que a soberania do “eu penso” cede lugar ao Outro que o desconcerta. Esta possibilidade envolve diretamente a tese da consciência não-intencional cuja resistência à compreensão intelectual representa uma força desarticulante da razão clara. Também chamada de “má consciência” esta é subjacente a intencionalidade da consciência (a “boa consciência), e por meio dela, o eu retorna ao seu ponto de origem para além da ontologia.

A má consciência é o sofrimento da positividade de ter que pôr-se a responder por alguém. Ela reduz o eu, ao mesmo tempo que o faz nascer para além de si mesmo, para além da sua interioridade e da sua relação com o mundo. Pela não intencionalidade, o eu passa a ter que responder a uma questão que o ultrapassa. Ou seja, é a má consciência que causa o sofrimento imposto de fora, pois o Outro não é abarcado pela intencionalidade como mero objeto: é o rosto que clama pelo diálogo. Exatamente aí que a alteridade é transformadora.



REFERÊNCIAS

- DEPRAZ, Natalie. Compreender Husserl. Petrópolis: Vozes, 2007.
- DESCARTES, R. Meditações metafísicas. São Paulo, SP: Editora Nova Cultural, 1999. (Coleção os Pensadores).
- FABRI, M. Desencantando a ontologia: subjetividade e sentido ético em Levinas. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1997
- HUSSERL, E. Meditações Cartesianas e Conferências de Paris. Rio de Janeiro: Forense, 2013.
- LEVINAS, E. De Deus que vem à ideia. Tradução de Pergentino Setfano Pivatto (et. al). Petrópolis, RJ: Vozes, 2002.
- LEVINAS, E. Entre nós: ensaios sobre a alteridade. 5ªed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2010.
- LEVINAS, E. Éthique et Infini. 15ªed. Paris: Fayard/France Culture, 2009.
- SOUZA, R.T. Sentido e Alteridade. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000.
- SUSIN, Luiz Carlos. O homem messiânico. Uma introdução ao pensamento de Emmanuel Levinas. Porto Alegre: vozes, 1984.