

A ESSÊNCIA DO TRIBUNAL HUMANO SEGUNDO LEVINAS: PROLONGAMENTO ÉTICO DA FENOMENOLOGIA

**THE ESSENCE OF THE HUMAN COURT
ACCORDING TO LEVINAS:
PHENOMENOLOGY'S ETHICAL EXTENSION**

Marcelo Fabri¹

RESUMO: O artigo procura interpretar o pensamento de Levinas como um prolongamento ético da fenomenologia de Husserl, mostrando que a prática do direito e, mais especificamente, o conceito de tribunal humano é um exemplo de extrema importância para se compreender em que medida a crítica ao intelectualismo, sobre a qual tanto insistiu Levinas, não significa o abandono ou saída da fenomenologia, mas um modo inovador de realizá-la. Lendo filosoficamente sua própria tradição (o judaísmo), Levinas propõe um exercício metódico capaz de remontar à situação originária que pré-condiciona a prática do jurista. Há, no entanto, mais: o tribunal humano torna-se, no âmbito dessa fenomenologia, um exemplar fático notável para se remontar à fonte comum de teoria e práxis.

Palavras-chave: fenomenologia, ética, intencionalidade, tribunal humano, justiça.

ABSTRACT: The present essay aims to interpret Levinas' thinking as an ethical extension from Husserl's phenomenology, showing that the practice of law and, most specifically, the human court concept, is a great example to understand into what extent the critique to intellectualism, to which Levinas has always insisted upon, does not mean an abandon or a way out of phenomenology, rather an innovative way to exercise it. While philosophically reading its own tradition (Judaism), Levinas proposes a methodic exercise capable of reassembling to the original situation which pre-conditions the legal practice. There is more, however: the human court becomes, inside this phenomenology's scope, a factual remarkable example to reassemble to the common source of theory and praxis.

Keywords: phenomenology, ethics, intentionality, human court, fairness.

¹ Professor do departamento de filosofia da UFSM (fabri.ufsm@gmail.com)

Que tipo de aproximação haveria entre a prática jurídica e a fenomenologia de Levinas? Pode-se dizer que para este filósofo o “concreto” possui uma riqueza inesgotável. Uma situação cotidiana, intersubjetivamente vivida, torna-se um “exemplo” privilegiado para se explicitar a origem dos conceitos, a situação real de onde germinam. Na perspectiva levinasiana, a filosofia ocidental, que tanto valorizou a paciência do conceito, teria se afastado da riqueza da vida cotidiana, com suas situações exemplares, manifestando, com isso, uma “impaciência do conceito” em relação a essa mesma vida. Veremos, a seguir, como o “retorno às coisas mesmas”, desafio permanente do pensar fenomenológico, realiza-se em Levinas de um modo inovador. A questão decisiva não é a consciência intuitivamente presente junto às coisas, mas o despertar para a vida concreta sob a forma de inquietação do *mesmo* pelo *outro*. É o que se passa, ou deveria se passar, no âmbito de um tribunal, onde se julga o outro ser humano. Num tal contexto, as “noções coladas no concreto deixam ao encargo da teoria um campo diferente daquele onde se movem os conceitos de pura abstração” (LEVINAS, 1996, p. 18). Ao prolongar a fenomenologia eticamente, Levinas procura superar o intelectualismo de seu mestre Edmund Husserl. Em que consiste este prolongamento? Argumentamos no sentido de mostrar que não se trata de uma recusa pura e simples do “racionalismo” husserliano, mas sim de se remontar à situação ética originária, fonte comum de teoria e práxis. Situação que uma fenomenologia do tribunal humano permite trazer à evidência de modo exemplar.

1. O prolongamento ético da fenomenologia

A tese de que Levinas é um fenomenólogo do início ao fim de sua trajetória foi defendida numa obra relativamente recente (cf. MURAKAMI, 2002). O caráter ético e metafísico do pensamento levinasiano, tão estudado e enfatizado pelos especialistas e entusiastas, terminaria ocultando a radicalização do projeto husserliano, para além do que

o próprio Husserl teria previsto². Levinas seria, no fundo, fenomenólogo até mesmo em seus estudos talmúdicos, mas para comprovar esta afirmação seria preciso “pôr entre parênteses” o aspecto ético e religioso de seu pensamento (cf. MURAKAMI, 2002, p. 13). Deixando em aberto a questão de saber se é possível e viável realizar tal suspensão, propomos considerar o pensamento levinasiano como uma espécie de prolongamento inesperado da obra de Husserl, mediante o qual se deve falar não de uma radicalização do projeto husserliano, mas de uma “desintelectualização” (Cf. BUSTAN, 2014, p. 11) da fenomenologia³.

Em outros termos, Bustan procura sustentar, ao longo de um extenso e rigoroso trabalho, a passagem do intelectualismo à ética como sendo uma espécie de continuidade, e não de ruptura. A filosofia de Levinas seria uma “sabedoria”, e não conhecimento, ou seja, ela representa a passagem da significação, pensada a partir do saber e da tematização, ao *sentido*, relacionado à ética e ao espiritual. Mais do que crença religiosa, importa salientar o delineamento de uma mediação criadora, entendida como possibilidade de se alcançar o não-assimilável, sem que para tanto seja preciso fazer deste inassimilável um incompreensível (*abscons*) (cf. BUSTAN, 2014, p. 284). O pensamento de Levinas se constrói, assim, como uma espécie de contraponto ao intuicionismo racionalista de Husserl, mas não sob a forma de teologia, e sim de hermenêutica que procura “ler os acontecimentos sem buscar, a todo o custo, convertê-los imediatamente em ideias” (Ibid.).

² A proposta é fazer uma leitura que possa “pôr entre parênteses” provisoriamente o aspecto metafísico (sobretudo ético e religioso) de todos os seus trabalhos para ressaltar a fenomenologia de Levinas (MURAKAMI, 2002, p. 13).

³ Trata-se de ler Husserl a partir de Levinas, desvelando “uma nova orientação que guarda a chave para ir além da divergência entre as duas atitudes filosóficas. Todo o problema consiste, desde então, em saber como integrar o que é preliminarmente vivido antes de ser pensado (o pré-reflexivo) com a obediência a uma ordem puramente lógica que nos determina fundamentalmente na vida (o reflexivo)” (Ibid., p. 14). Não é, portanto, a teoria que faz problema na leitura levinasiana de Husserl, mas sim o fato de Husserl “não ter visto que a teoria procede da moral, uma vez que a provação prática da moral é anterior a toda compreensão” (Ibid., p. 447).

Estamos ainda na fenomenologia? Não se trata de uma tentativa de superar essa postura teórico-metodológica? Cumpre mostrar que se trata de uma atitude diferente e muito mais radical, que, no entanto, e paradoxalmente, aspira a atingir um sentido originário, tão apregoado por Husserl. O que se busca, no fundo, são os *Originäre Gegebenheit*, são as “circunstâncias concretas” imprescindíveis para que um sentido venha à ideia. Um dos ensinamentos fundamentais de Husserl, segundo Levinas, é este: o olhar absorvido pelo dado é marcado por um esquecimento, deixando de ser relacionado à significação concreta que o condiciona. “O dado, uma vez separado de tudo o que foi esquecido, é apenas uma *abstração* da qual a fenomenologia reconstitui a ‘encenação’” (LEVINAS, 1995, p. 175-176. Sublinhado pelo autor). Mas, perguntamos: onde está a diferença entre os dois filósofos? No fato de que, para Levinas, importa remontar à “origem” da palavra Deus⁴, às “circunstâncias concretas de sua significância” (LEVINAS, 1995, p. 176).

Como reconhecer a voz dessa palavra? É aí que se encontra a utilidade da fenomenologia, que Levinas não hesita em identificar com a própria filosofia. “A filosofia – ou a fenomenologia – é necessária para reconhecer Sua voz (a voz de Deus). Pensei que é no rosto de outrem que ele me fala pela ‘primeira vez’ ” (Ibid.). Para Bustan, tal atitude, antes de rejeitar a abordagem reflexiva da fenomenologia, representa a complementação dessa atitude (BUSTAN, 2014, p. 289). Assim:

⁴ O que está em jogo, aqui, não é uma interpretação religiosa ou teológica da fenomenologia, pois “o que é bíblico só pode ser citado a título de ilustração pela filosofia (...). Cito, naturalmente, a tradição judaica, mas sempre como se ela pudesse ilustrar o que me parece coerente de um ponto de vista puramente fenomenológico. A fenomenologia é, num sentido preciso, a verdadeira fonte de minha filosofia” (LEVINAS, 2011, p. 49-50. Levinas encontra na Bíblia a inteligibilidade que sua fenomenologia tenta descrever e pensar: o *humano*, isto é, a estrutura respondente da subjetividade, *sentido* anterior a todo saber, que lhe autorizaria enunciar o primado do ético sobre o ontológico, o *outramente que ser*. Autores gregos como Homero e Hesíodo pressentiram o elemento bíblico. Autores modernos como Shakespeare e Goethe são determinados por ele (cf. Ibid., p. 50). A Europa é a Bíblia e os Gregos! A língua grega é o vocabulário, a gramática e a sabedoria que exprime a universalidade do Ocidente, seu esforço para superar os particularismos locais. O elemento bíblico clama pelo saber e pela ciência. O desafio é, portanto, situar a humanidade do humano no horizonte do universal. “O grego, inevitável discurso da Europa que a Bíblia, ela própria, recomenda” (LEVINAS, 1988, p. 156).

Não é mais a obediência a uma legislação egológica dotada de consistência puramente lógica, isto é, intelectual, que nos determina fundamentalmente, mas bem antes a “sujeição pré-liminar, pré-lógica” a uma “sabedoria” que nasce da insuficiência da teoria e da contemplação (BUSTAN, 2014, p. 301).

A fenomenologia de Levinas vive, pois, de uma “*mise en scène*” sempre reiterada e renovada de um pensamento que contrasta com a intencionalidade, de um pensamento que aspira a um “*au-delà*”. Que significa *ultrapassar*, pergunta o filósofo? Não cabe a metafísica decidi-lo, pois o que está em jogo é apenas e tão somente “uma ruptura com o que se passa na intencionalidade” (LEVINAS, 1997, p. 98). A consciência intencional é um “acontecimento”, isto é, ela “faz e refaz *presença* – ela é a *vida* da presença” (Ibid., p. 101). Dito de outro modo, a consciência é um poder de sincronização, de rememoração, de re-presentação. É um infundável retorno a si da presença que só se torna pleno com uma obra de identificação. No fundo, todas as modalidades da consciência podem ser convertidas em teses dóxicas (Ibid.). Em que isto faz problema?

Ao fazer e refazer *presença*, a consciência torna possível todo aparecer, ela “deixa aparecer”, mas, por isso mesmo, precisa retirar-se, ou *desaparecer*. A vida que faz que o ser apareça, retrai-se no momento mesmo em que “fixa o ser no seu tema” (cf. LEVINAS, 1997, p. 101). O sujeito entra numa espécie de anonimato, recuando ou esquecendo-se na própria experiência do objeto. A vida que ficou esquecida na tematização terá sua chance de ser ouvida, e é este precisamente o papel da redução transcendental. Como assim? É que a atitude metódica decisiva é aquela que desvincula a vida da consciência da “positividade do mundo”, isto é, daquilo que é fixado ou identificado pela consciência intencional. “A Redução transcendental de Husserl arranca o Eu-puro (*Moi-pur*) do psicológico, separa-o da Natureza, mas lhe conserva a vida (...). A subjetividade transcendental, unicidade viva, tem seu próprio segredo (...)” (LEVINAS, 1993, p. 13).

Apesar da notável ênfase sobre a vida da consciência em detrimento da realidade objetivada por esta mesma vida, identificação, apropriação e satisfação são palavras-chave para se compreender a transcendência do objeto em sentido fenomenológico. A

ambiguidade da fenomenologia se faz notar: ela se beneficia da desproporção entre o pensamento e o pensado para descrever o processo teórico, mas esta desproporção termina se amortecendo no próprio saber. “A intencionalidade, identificação do idêntico enquanto estável é pontaria que mira, direto como um raio, o ponto fixo do objetivo” (LEVINAS, 1997, p. 103). A transcendência da intencionalidade, seu movimento para algo de outro, sua saída para além de si mesma, transforma-se inevitavelmente num intelectualismo.

Como prolongar a fenomenologia sem perder sua utilidade inquestionável, isto é, o recurso para remontar ao originário? Há um psiquismo que possa ir além do mundo, da positividade, da tematização, da imanência, do intelectualismo? Trata-se de desafiar a consciência posicional, a intencionalidade associada à linguagem votada ao mundo, ao ser, à tematização, à objetivação, ao *mesmo*. Surge a questão incontornável: como é que se pode falar então de prolongamento da fenomenologia? A relação a uma alteridade que se recusa ao saber totalizante e assimilador, ponto de partida do pensamento de Levinas, desafia a lógica, põe em questão o pensamento que vive da identificação e da objetivação. Como pensar a “ruptura” da intencionalidade e permanecer, ao mesmo, tempo, no âmbito da fenomenologia?

A ruptura do intelectualismo é intencionalidade defrontando-se com “uma intencionalidade que se exerce sobre mim, sobre a qual não tenho nenhum domínio” (MARION, 1998, p. 57) Os fenômenos relacionados a outrem dizem respeito a esse tipo de contra-intencionalidade. A partir desse contramovimento, o outro é visado como unicidade fora de todo gênero, que, no caso, toma a forma de um “não matarás”. “Minha fenomenologia não aborda a subjetividade transcendental, mas toma sempre por ponto de partida a análise do rosto” (LEVINAS, 2011, p. 56). A ruptura da identificação do *mesmo* se dá, assim, como *retidão* de uma visada intencional às voltas com uma contra-intencionalidade. A tão aspirada correspondência com o objeto visado pressupõe a intencionalidade retilínea (face a face), da qual a ideia de retidão emerge não só matematicamente, mas também eticamente. O desafio da “sabedoria” que prolonga a letra husserliana implica, necessariamente, o difícil trabalho de se medir a relação ao rosto pela consciência capaz de visar a ideia de “justeza” ou retidão. Ora, tal capacidade depende da contra-intencionalidade do rosto, a mesma que ordena *a mim* o “não matarás”. Eis a

ambiguidade do espiritual: o originário será medido pelo derivado, arriscando-se a se dizer em termos de satisfação e insatisfação (cf. LEVINAS, 1997, p. 109). Risco que implica o juízo, e com este o próprio ato de julgar.

2. A essência ética do tribunal humano

O prolongamento da fenomenologia culmina com uma hermenêutica da consciência judicativa, entendida como consciência moral. Ela se volta para o ser humano concreto às voltas com um exame crítico do que ele faz e vive, mas também e, fundamentalmente, com o desafio que ele tem de julgar sobre a existência de seus semelhantes, num nível que transcende o individual e o *face a face*, para entrar no âmbito da coletividade ou comunidade, isto é, no domínio da justiça. Para Husserl, com efeito, importa sobremaneira a possibilidade de justificações intelectivas. Como preparar nossas ações de modo a não depender de uma justificação apenas posterior e contingente, mas “fundada em uma ponderação racional e intelectualiva” que possa preparar e configurar a ação? Esta, por assim dizer, ponderação racional intelectualiva conduz à ideia de juízo de direito, cujo “conhecimento cria a *consciência de responsabilidade da razão* ou *consciência ética*” (HUSSERL, 2014, p. 38).

O desafio levinasiano é diferente, mas não exclui a preocupação de Husserl, pois se trata de tomar como ponto de partida a situação ética entendida como responsabilidade anterior a toda escolha de um sujeito posto no ser, que não se origina de uma ponderação racional intelectualiva. A responsabilidade pelos outros é primeira, mas ela não começa na intelecção. Ao mesmo tempo, ela é “aventura que carrega todo discurso da ciência e da filosofia. Em virtude disso tal responsabilidade seria a própria racionalidade da razão ou sua universalidade, racionalidade da paz” (LEVINAS, 1990, p. 249). Preocupação com a justiça: eis o início da ponderação intelectualiva, da ciência, da filosofia, do direito. O tribunal humano é o emblema de uma consciência moral que nasce do *face a face* e da responsabilidade. Julgar, em sentido jurídico, implica estar às voltas com o desafio de se reparar o irreparável. O âmbito fenomenológico se beneficia do elemento bíblico, não para fundar religiosamente a ética, mas para *mostrar* que “a alteridade em que o outro

aparece, aparece como uma injunção (...). Esta injunção é um apelo à responsabilidade” (LEVINAS, 2011, p. 56).

Num tribunal (Levinas comenta a Bíblia e o Talmude), o juiz fará o culpado se deitar e sofrer o açoite na presença do ofendido, com um número de golpes proporcional ao seu delito (*Deuteronômio*, 25, 1-3). O golpe significa a sanção humana. A essência da sanção é “tocar a dignidade pessoal intangível do próximo” (LEVINAS, 1996, p. 18). O desafio é preservar a alteridade, a pessoa do outro, sem aviltá-la, sem imiscuir-se nos assuntos dela, em sua liberdade. Mas, eis o fundamental: a justiça humana assume a responsabilidade por qualquer ordem que viria de uma autoridade mítico-religiosa capaz de justificar a condenação violenta e destituída de responsabilidade, proferida por um tribunal. A justiça humana é o emblema da ruptura da fatalidade mítica⁵ e da tirania religiosa (Ibid., p. 19).

A nosso ver, Levinas realiza uma fenomenologia do tribunal humano, ou seja, uma análise que parte de situações concretas para considerar o que elas *visam* (seu *eidós*), independentemente do elemento factual nelas presente. Mas a *redução* realizada não é um ato metódico, e sim uma suspensão ética da fatalidade, de tudo o que é arbitrário e autoritário em nós, numa palavra, é um “pôr fora de jogo” as “pulsões cegas da existência”. A essência do tribunal coincide com o que Levinas chama de “desinteressamento” ou, simplesmente, saída do ser. O tribunal simboliza o humano introduzindo um sentido no ser. A fórmula é realmente bela: “Não existe falta com respeito ao Céu que – entre os homens e na claridade – não se possa expiar ou fazer expiar” (LEVINAS, 1996, p. 19). A diferença entre mim e outrem é condição de

⁵ Na nossa perspectiva, esta ruptura é uma espécie de “*epoché*”, entendida como suspensão ou interrupção do apego à condição biológica por parte de um *eu*. Ora, é isto que se encontra expresso na atitude racionalista de um Brunschvicg, de quem Levinas, de certo modo, se aproxima. Na evidência matemática, por exemplo, o pensamento se liberta de sua condição biológica, bem como de toda mitologia da guerra derivada de um egoísmo natural do *eu*. Desprendimento simbolizado, no caso de Brunschvicg, pelos grandes nomes da ciência ocidental, tais como Galileu, Descartes, Newton, Einstein, Cantor, etc. De nossa parte, afirmamos e enfatizamos que, em Levinas, o tribunal humano é um exemplo fático privilegiado para se pensar uma “vida espiritual” ultrapassando todo egocentrismo natural. Nele a atividade intelectual deve coincidir com a generosidade moral, que assegura a dignidade do homem (cf. LEVINAS, 1995 a, p. 70-71).

possibilidade de uma suspensão do interessamento do ser, dramatizado “nos egoísmos em luta uns com os outros, todos contra todos, na multiplicidade de egoísmos alérgicos que estão em guerra uns com os outros e, desse modo, formam um conjunto” (LEVINAS, 1990, p. 15).

Se for verdade que a situação ética, descrita como relação ao rosto de outrem, é o sentido primeiro da consciência como consciência humana, também será verdade que a responsabilidade pelo próximo, ou fraternidade, supõe o tribunal humano capaz de julgar, ponderar e agir “sem espírito de vingança, de desprezo, nem de ódio” (LEVINAS, 1996, p. 20). Justiça, para Levinas, é ato fraternal, ou seja, é um ato que preserva a radical diferença entre o *mesmo* e o *outro*. É, por essência, ato sem paixão (Ibid., p. 19). O papel do juiz com respeito, por exemplo, a um condenado ao açoite e à exclusão é “restituir o próximo à fraternidade humana” (Ibid., p. 20). Ser eu (no caso o eu que julga o próximo) é ser responsável pela liberdade de outrem, é ter de promover, depois da pena e do cumprimento da pena imposta pelo tribunal, o retorno do apenado ao humano. A justiça é o ato fraternal capaz de ouvir o sentido da palavra Deus no encontro do rosto de outrem e, sendo assim, é “ruptura da perversão incluída no ‘natural’, espontâneo, ingênuo” (Ibid., p.21).

Voltemos à questão: por que há prolongamento da fenomenologia husserliana? Porque, na nossa perspectiva, Levinas estaria mostrando a situação ética pressuposta pela razão prática, no sentido de Husserl. Se, na perspectiva husserliana, a consciência ética nasce do despertar para a necessidade de justificações evidentes, seja no plano teórico seja no plano prático, emergindo no momento em que o ser humano se sabe “responsável pelo justo e pelo injusto em todas as suas atividades, sejam elas atividades de conhecimento ou atividades valorativas, ou ações tendo em vista a eficácia real” (HUSSERL, 2014, p. 38), é porque já houve a passagem de um *inassimilável* ao saber. O questionamento teórico e prático nasce da responsabilidade do *mesmo* pelo *outro*. É assim que “o que é grego se introduz na dimensão bíblica. É preciso pesquisar, comparar, julgar. Surge então a questão do julgamento. Até então não havia julgamento, mas pré-julgamento” (LEVINAS, 2011, p. 59).

A intencionalidade, por sua vez, terá aí sua justificação, sua validação, sua presença no discurso jurídico. No clamor de justiça, entendido como exigência de comparação e medida daquilo que, por essência, é incomparável e incomensurável (o rosto) emerge a ideia de igualdade, de ordem comum e justa. Nasce, também, a ideia de espaço geométrico, tão importante para se compreender a inteligibilidade da razão, do racional em sentido puramente formal. Ou seja, a ideia de simetria nasce de uma situação originária de assimetria. Mas, desde que a justiça faz de mim um eu como qualquer outro, igual a todos os seres humanos, eu me torno um membro da sociedade (cf. LEVINAS, 1990, p. 247). Ora, o tribunal humano entra aí como instância que faz valer esta igualdade, mas ele o faz não como imposição inumana da lei, não como neutralização do rosto em julgamento, mas sim a partir do abalo da inteligibilidade do *mesmo*, como *desinteressamento*. O ato de julgar, em sentido jurídico, contrabalança, na vida prática, a neutralidade que resulta da conversão da proximidade (responsabilidade por outrem) em saber (comparação, medida, objetivação do rosto). “A justiça absoluta se faria ela própria misericórdia, não pela indulgência incontrolável e injusta, mas através do tribunal humano” (LEVINAS, 1996, p. 28).

“A fraternidade precede a comunidade de gênero” (LEVINAS, 1990, p. 247), vale dizer, é a minha relação com outrem que dará sentido a todas as outras relações inter-humanas. Para que não haja dissolução das unicidades numa comunidade genérica (definida biologicamente, politicamente, metafisicamente, etc.), importa compreender que a obra de justiça depende do *desinteressamento*. Concretamente, o que isto significa? Que a justiça não se confunde com uma legalidade anônima, visando harmonizar forças antagônicas, em nome do bom funcionamento da sociedade.

A justiça é impossível se aquele que a faz não se encontra, ele mesmo, na proximidade. Sua função não se limita à “função do julgamento”, à subsunção de casos particulares numa regra geral. O juiz não está fora do conflito, mas a lei está no interior da proximidade (LEVINAS, 1990, p. 248).

Fenomenologia que se propõe buscar a origem da própria origem, isto é, que aspira a mostrar de onde emerge a própria ideia de necessidade racional, de simultaneidade, de fenomenalidade. “A ordem, o aparecer, a fenomenalidade, o ser se produzem na significação – na proximidade a partir do terceiro” (LEVINAS, 1990, p. 249). A origem do aparecer está, portanto, na justiça, isto é, na entrada de um inassimilável na ordem sincrônica da representação. A ordem racional se torna, portanto, necessária, exigindo o que, em sentido fenomenológico, se pensa como intencionalidade em busca de clareza, de luminosidade, de correção. Clareza exigida para que se possa medir o infinito da relação ao rosto, não para enquadrar esta diferença no anonimato do saber, mas em nome da responsabilidade, que emerge do encontro com uma unicidade fora de todo gênero. Eis o risco do “espiritual”: que a transcendência do outro em relação a mim permita dizer-se em termos de satisfação e insatisfação, de intenção e preenchimento da intenção. Se a fenomenologia se ultrapassa por um pensamento *desequilibrado*, isto é, que vai além do que é visado, este transcender surge como inspiração que dinamiza a própria aspiração racional, implícita na intencionalidade.

3. O tribunal *inspirado*: a fonte comum de teoria e práxis

O que essa reflexão sobre a justiça e o tribunal nos faz ver? Que a intencionalidade encontra sua plena significação no âmbito da práxis, da vida na qual temos de valorar, querer e agir. Ao final de sua obra sobre a teoria husserliana da intuição, Levinas afirma que a redução (*epoché*) é um método pelo qual se retorna ao ser humano verdadeiramente concreto. O acesso à consciência transcendental torna possível praticar a intuição filosófica (cf. LEVINAS, 1970, p. 209). A atitude fenomenológica esclarece o sentido da atitude natural. Para tanto é preciso destacar-se do mundo e de nós mesmos enquanto sujeitos psicológicos para nos descobrirmos como subjetividade transcendental, irreduzível a pressupostos estranhos a ela. E as proposições das ciências? Também elas são suspensas, “postas fora de jogo”. Suspensão capaz de mostrar que as proposições das ciências se constituem e significam na vida (Ibid., p. 212). O método nos permite encontrar o ser humano encarnado, corporalmente presente no mundo, com suas

sensações, mobilidade, vivências empáticas. A base verdadeira do pensamento de Husserl é esta:

Ser é ser vivido, é possuir um sentido na vida. A redução fenomenológica não tem outro sentido senão aquele de nos tornar presente nosso eu verdadeiro, mas de torná-lo presente a uma vida puramente teórica e contemplativa, que considera a vida, mas não se confunde com ela (LEVINAS, 1970, p. 213).

A redução implica uma reflexão sobre si mesmo, pela qual o ser humano “neutraliza” em si próprio sua vinculação ao mundo, observando-se em seu viver. No entanto, a questão decisiva, para Levinas, é esta: como o *eu* que está naturalmente, ingenuamente e espontaneamente vivendo e agindo no mundo toma consciência de sua ingenuidade? Como sair do dogmatismo nato do existir humano no mundo? Em suma, qual seria o papel da redução na própria vida da consciência? Eis o que fica em aberto com a postura intelectualista de Husserl. Para vencer tal postura, é preciso, segundo Levinas, retornar à intencionalidade, que se compreende como busca de identificação e ruptura da identidade a uma só vez. A intencionalidade é inseparável do protagonismo do corpo próprio, com toda a sua mobilidade, com toda a sua transitividade. No movimento da objetivação, já haveria uma desigualdade entre mim e outrem, ultrapassagem da própria intencionalidade objetivante (cf. LEVINAS, 2010, p. 197). Eis que é o próprio Husserl a indicar a Levinas a saída do intelectualismo. Na fenomenologia husserliana

(...) Não há somente intencionalidade em sentido teórico, mas também intencionalidade na vida do trabalho, no conhecimento da beleza no interior da vida, na vontade do bem (...). Husserl ultrapassou Brentano ao estender ao domínio não teórico sua compreensão de intencionalidade (LEVINAS, 2011, p. 54).

Apesar da infundável suspensão das teses da atitude natural para se reencontrar como eu puro, a fenomenologia husserliana se encaminha ou se orienta para o compromisso (*engagement*) e a ação (LEVINAS, 2010, p. 198). No caso de Husserl, a

referência à ação se deve à confiança na ciência, no método, na busca de evidência que caracteriza a intencionalidade. Como quer que seja, a questão da práxis se torna decisiva para ele, sobretudo se tomamos como referência seus escritos dos anos vinte do século passado. O desafio é, então, “poder agir ‘segundo a *melhor* ciência e consciência’, portanto, de poder conferir à sua *vida* ativa, *segundo a melhor capacidade em cada caso*, veracidade, racionalidade e justiça” (HUSSERL, 2014, p. 39. Sublinhado pelo autor).

Ora, o que se passa no caso de Levinas? A responsabilidade não se integra jamais numa representação, numa ordem ontológica, num sistema de normas. Ela antecede toda lei. A responsabilidade é uma lei antes da lei, que não remonta a nenhuma iniciativa ou princípio (cf. LEVINAS, 1990, p. 220). A ordem vem do rosto, e não como mandamento da razão. A responsabilidade vai à contramão da intencionalidade valorativa e volitiva. O eu está exposto ao outro antes de toda decisão, de toda livre iniciativa (Ibid., p. 221). Mas a justiça requer leis, instituições, comparações, medida. Requer o saber. Uma vez que a lei resulta de uma facticidade (do encontro com outrem), o desafio é articular o excesso em relação à regra com a incontornável busca de regras, sem o que não se poderia entrar na comunidade humana.

A intencionalidade pode, assim, compreender-se como desafio prático de se produzir justiça, uma vez que a responsabilidade por outrem antecipa a responsabilidade no sentido jurídico (cf. BENSUSSAN, 2009, p. 35). Do ponto de vista do direito sou responsável por mim e por meus atos. “O direito, afirma Bensussan, pressupõe uma hostilidade recíproca de sujeitos socializados (...). É-lhe necessário, com efeito, impedir as pessoas de lesar e de se prejudicar” (Ibid., p. 35). Tal o inconsciente utilitarista do direito, que termina conduzindo à ideia de que o bom tomado individualmente pode se maximizar para o maior número possível, desde que haja uma administração racional garantindo o equilíbrio e a igualdade. A ética levinasiana põe em questão a crença de que a moralidade se funda sobre leis e valores, ela conduz a discussão para a estrutura responsiva da subjetividade. Estrutura que, segundo Bensussan, é a pré-condição do trabalho do jurista, na medida em que “torna possíveis normas e codificações” (Ibid., p. 37). A esfera do sentido ético

É pré-constituente e antecipa o direito. O trabalho do jurista e do legislador o atesta, pois lhes compete saber apanhar um material surgido fora do quadro estrito do direito e de traduzi-lo em regra (BENSUSSAN, 2009, p. 37).

Pode-se falar, assim, numa atividade jurídica inspirada, uma vez que, para Levinas, todo *logos* exige inspiração, entendida como interpelação do *mesmo* pelo *outro*, inquietude por uma alteridade não escolhida. “Em toda evidência haveria diferença e traumatismo, ensinamento e despertar!” (LEVINAS, 1996, p. 38). Nesse sentido, se a fenomenologia de Husserl termina se orientando para o compromisso e a ação, numa espécie de expansão da intencionalidade para além do teórico, a fenomenologia de Levinas procura mostrar que o saber é uma exigência que nasce de uma situação ética por excelência: a proximidade, a responsabilidade, o apelo do outro. Mais ainda: o saber não absorverá jamais o apelo, a responsabilidade, a proximidade. O saber se impõe sempre que estivermos diante da pergunta “o que tenho de fazer com justiça?” (LEVINAS, 1990, p. 245).

Por via de consequência, a fenomenologia husserliana se prolonga em Levinas porque o sentido ético, defendido por este último, requer os recursos teóricos e metódicos que a obra de Husserl tornou possível. Perguntar pelo que tenho de fazer com justiça exige *saber*, exige uma rigorosa discussão sobre a relação da esfera afetiva, valorativa, volitiva e intersubjetiva com a esfera teórica na qual se move a fundamentação fenomenológica do conhecimento e da ética. Entram, na pergunta acima, desafios teórico-práticos tais como busca de correção, de evidência valorativa, bem como as leis formais da valoração, da vontade, da ação, etc., tão estudadas e problematizadas por Husserl (cf. HUSSERL, 2009). Prestar ouvidos ao nascimento latente do saber na responsabilidade (cf. LEVINAS, 1990, p. 244) significa deparar-se com a pergunta sobre o agir com justiça.

A crítica ao intelectualismo não culmina com irracionalismo, apenas procura remontar à situação originária, de onde emerge a própria ideia de teoria. Na nossa perspectiva, estamos diante de duas atitudes (a de Husserl e de Levinas) que se complementam. Perde-se muito, caso sejam pensadas como excludentes ou sem perspectivas de aproximação. Com a ajuda de Levinas, é possível compreender que a

fenomenologia husserliana desemboca na pergunta pela práxis, numa filosofia orientada ao compromisso. Compreende-se, igualmente, que a exigência de saber, de que vive a fenomenologia, nasce do problema da justiça. Mas as duas formas de fenomenologia apontam para um elemento que as coloca num mesmo horizonte, que faz ver sua inevitável complementaridade. É que teoria e práxis, examinadas sob a ótica do prolongamento ético da fenomenologia, fazem ver sua fonte comum: o tribunal humano. E para concluir, deixemos que o próprio Levinas confirme nossa tese:

É preciso a justiça, isto é, a comparação, a coexistência, a contemporaneidade, a conjugação, a ordem, a tematização, a *visibilidade* dos rostos e, a partir daí, a intencionalidade e o intelecto e, como esses, a inteligibilidade do sistema e, a partir daí, também uma copresença sobre um plano de igualdade, tal *como diante de uma corte de justiça* (LEVINAS, 1990, p. 245 Sublinhamos apenas a linha final).

REFERÊNCIAS

- BENSUSSAN, G.- *Ética e experiência: A política em Levinas*. Trad. Ozanan Vicente Carrara, Passo Fundo: IFIBE, 2009.
- BUSTAN, S.- *De l'intellectualisme à l'éthique. Emmanuel Lévinas et la phénoménologie d'Edmund Husserl*, Bruxelles : Ousia, 2014.
- HUSSERL, E.- *Leçons sur l'éthique et la théorie de la valeur (1908-1914)*. Trad. P. Ducat, P. Lang et C. Lobo, Paris: PUF, 2009.
- HUSSERL, E.- *Europa : crise e renovação*. Trad. Pedro M.S. Alves e Carlos A. Morujão, Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014.
- LEVINAS, E.- *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*, Paris : Vrin, 1970.
- LEVINAS, E.- *A l'heure des nations*, Paris: Minuit, 1988.
- LEVINAS, E.- *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Paris : Le Livre de Poche, 1990.
- LEVINAS, E.- *Humanismo do outro homem*. Trad. Pergentino S. Pivatto (coordenador), Petrópolis : Vozes, 1993.
- LEVINAS, E.- *Altérité et transcendance*, Paris : Le Livre de Poche, 1995.
- LEVINAS, E.- *Difficile Liberté*, Paris : Albin Michel, 1995 a.
- LEVINAS, E.- *Nouvelles Lectures Talmudiques*, Paris : Minuit, 1996.
- LEVINAS, E.- *Entre Nós : Ensaio sobre a alteridade*. Trad. Pergentino S. Pivatto (coordenador), Petrópolis : Vozes, 1997.
- LEVINAS, E.- *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Paris : Vrin, 2010.
- LEVINAS, E.- Visage et violence première. Entretien sur phénoménologie et éthique. In : *Europe*, novembre-décembre, 2011, pp. 49-61.
- MARION, J-L.- Exposé de J-L. Marion In : *Difficile justice dans la trace d'Emmanuel Lévinas* (Textes réunis par Jean Halpérin et Nelly Hansson), Paris : Albin Michel, 2008, pp. 53-62).

MURAKAMI, Y.- *Lévinas phénoménologue*, Grenoble : Jérôme Millon, 2002.