

FINITUDE E INQUIETUDE: A FUNÇÃO ESTRATÉGICA DO CONCEITO DE INTENCIONALIDADE NO ENUNCIADO LEVINASIANO DE UM *OUTRAMENTE QUE SER*

Marcelo Fabri*

SÍNTESE – O artigo tem como objetivo mostrar que o enunciado levinasiano de um outramente que ser se constrói a partir de uma posição estratégica que o conceito de intencionalidade assume na escrita de Levinas. A tomada de posição deste filósofo em relação ao tema da finitude implica, pode-se dizer, uma interpretação não-ontológica do conceito husserliano de intencionalidade.

PALAVRAS-CHAVE – Intencionalidade. Existência. Ser. Finitude. Ética.

ABSTRACT – The article seeks to show that the Levinasian assertion of the otherly than being is built up from the strategic position that the concept of intentionality assumes in Levinas's writing. This philosopher's position on the theme of finitude implies, so to speak, a non-ontological interpretation of the Husserlian concept of intentionality.

KEY WORDS – Intentionality. Existence. Being. Finitude. Ethics.

Levinas ministrou seus últimos cursos de filosofia na Sorbonne em 1975-1976. Quase vinte anos mais tarde, essas aulas foram organizadas, anotadas e publicadas por Jacques Rolland, um dos principais estudiosos de Levinas na atualidade. Surgiu, assim, o livro intitulado *Deus, a Morte e o Tempo* (1993), que além de ser uma referência importante para esclarecer as relações de Levinas com a história da filosofia ocidental como um todo, representa, em grande medida, a retomada de um confronto com as principais teses de *Ser e Tempo*, de Martin Heidegger. Para Levinas, Heidegger não é apenas um interlocutor importante para se repensar a questão de Deus, da morte e do tempo, mas passagem obrigatória (un passage obligé). Com este trabalho, procuramos mostrar que esta passagem representa (1) o reconhecimento de uma dívida em relação a Heidegger (o pensamento de Levinas não poderia ser compreendido sem uma referência à analítica heideggeriana da finitude), (2) a tentativa de dar um novo sentido à noção de finitude a partir do

* Universidade Federal de Santa Maria, Santa Maria.

conceito de inquietude e (3) a necessidade de confrontar-se com o conceito husserliano de intencionalidade para levar a cabo esta tarefa.

Pode-se mesmo dizer que é através de uma espécie de fenomenologia, que descreve um contramovimento em relação à ligação inextricável do *Dasein* ao ser, que Levinas procura relacionar finitude e inquietude. O que se busca é uma fenomenologia do tempo. Antes da exibição do ser no fenômeno, a consciência já se defronta com o inesperado de um Outro, que não fora de modo algum intencionado. Ora, para Levinas este lapso temporal é irrecuperável pelo presente e pelo saber, e é exatamente isso que torna possível enunciar um *outramente que ser*, entendido como inteligibilidade que provoca um questionamento do primado da questão do ser em filosofia.

Veremos que o conceito levinasiano de inquietude não é sinônimo de sentimento, nem de relação ao ser, por parte de um existente humano. Inquietude é a subjetividade humana como Outro-no-Mesmo (Cf. Levinas, 1990, p. 47), uma espécie de temporalidade que a consciência intencional jamais poderá assumir, a não ser como uma espécie de traição, entendida como sincronização do não-sincronizável, vale dizer, como identificação da *diferença* pelo saber. A fenomenologia da inquietude permite pensar o problema do ser a partir do tempo. A finitude será redefinida com base numa fenomenologia da inquietude do Mesmo pelo Outro.

Nosso objetivo, aqui, é mostrar que o enunciado de um *outramente que ser* se constrói a partir de uma posição estratégica que o conceito de intencionalidade assume na escrita de Levinas. A tomada de posição deste filósofo em relação ao tema da finitude implica, pode-se dizer, uma interpretação não-ontológica do conceito husserliano de intencionalidade.

Para levar a cabo esta tarefa, será importante relacionar algumas passagens do livro *Deus, a Morte e o Tempo* com outros textos de Levinas, especialmente com certas passagens de sua obra maior, intitulada *Otramente que ser ou para além da essência* (1974). Mas são os estudos concisos do livro *Descobrimdo a Existência com Husserl e Heidegger* (1967), que, na nossa perspectiva, lançam luz sobre passagens difíceis da escrita de Levinas, que deverão guiar este trabalho. Como se verá, esta escolha confere um caráter preliminar ao nosso estudo.

1 Intencionalidade e existência

A retomada da fenomenologia husserliana é, na nossa perspectiva, o pano de fundo da leitura levinasiana da analítica heideggeriana da finitude. Em que sentido? Digamos que a inquietude seja uma certa inversão ou subversão da intencionalidade. Em Levinas, a pergunta pelo tempo pressupõe, como em Heidegger, uma referência à morte, à condição finita da existência. Mais do que fluxo interminável de uma consciência temporal em sua luta para coincidir consigo mesma, a interrogação acerca do tempo não pode desviar-se da inquietação humana com respeito à morte. Porém, na perspectiva levinasiana, o fundamental não é pensar o tempo a partir da morte (Heidegger), e sim o inverso. A morte é descrita como inquietude do tempo, sendo enfocada sob o pano de fundo da relação ao Outro. A

ética, entendida como situação de responsabilidade pré-original de um existente humano diante de outro existente humano, é mais do que angústia ou relação ao nada. A responsabilidade, que não é nem escolha nem mera possibilidade de um sujeito, é uma espécie de inversão da intencionalidade, ou ainda, é a suspensão do caráter solitário do *ser-para-o-fim*. Em Levinas, o despertar para a ética se dá, justamente, através do impacto que a morte exerce sobre o existente humano, mas é a mortalidade alheia que termina produzindo este despertar. Por quê?

Pensamos que é justamente aqui que entra em jogo o papel estratégico do conceito de intencionalidade. O ponto de partida de Levinas é quase sempre uma retomada crítica das teses fundamentais da fenomenologia husserliana. A censura a Husserl parece representar, quase sempre, um tipo de atitude estratégica, um modo sutil de se instrumentalizar, para em seguida enfrentar a discussão com a analítica heideggeriana da finitude. A fim de dar um exemplo deste procedimento, tomemos uma passagem do livro *Deus, a Morte e o Tempo*:

Em filosofia, a relação com a morte é descrita como angústia e equivale à compreensão do nada. No tocante à questão da relação com minha morte, a estrutura da compreensão é conservada. A intencionalidade conserva a identidade do Mesmo, ela é pensamento pensando à sua medida, pensamento concebido sob o modelo da representação do que é dado, correlação noético-noemática. Mas a afecção pela morte é afetividade, passividade, afecção pela des-mesura, afecção do presente pelo não-presente, mais íntima que qualquer intimidade, indo até à fissão; é *a posteriori* mais antigo que todo *a priori*, diacronia imemorable que não se pode reduzir à experiência (Levinas, 1993, p.23-24).

Tomando como base esta citação, que contém três passagens justapostas e, aparentemente, sem nenhum vínculo entre si, perguntamos: por que passar da compreensão à intencionalidade de um modo tão rápido, sem nenhum cuidado para justificar a sobreposição? Por que o tema da finitude é colocado no mesmo plano que o tema da correlação noético-noemática? Não se trata de uma confusão de universos e de conceitos? É preciso perguntar se é legítimo relacionar, de modo direto e abrupto, o universo teórico específico de Heidegger à terminologia clássica da fenomenologia, sem uma preocupação de pôr em relevo aquilo que separa e diferencia os dois registros. Trata-se, pensamos, de uma estratégia circular, que se realiza da seguinte maneira: (1) procura-se interpretar o ser-no-mundo heideggeriano como uma consequência inevitável do conceito de intencionalidade (Cf. Lavigne, 2002, p. 56); (2) assim, o único modo de construir uma crítica a Heidegger seria uma reação às próprias teses principais de Husserl. Mas para quê? Para que Husserl possa falar de um modo novo, para que a fenomenologia possa ser ouvida e recriada para além de Heidegger. Na proximidade de Husserl, Levinas se instrumentaliza para propor uma saída da ontologia, um *outramente que ser*.

Seria a intencionalidade a forma por excelência da relação ao ser, levada a cabo pelo *Dasein*? Sabemos que, em Heidegger, a intencionalidade tem como fundamento o ser-no-mundo (Cf. Heidegger, 1985, p. § 15), de tal modo que o ato

de significar, próprio de toda consciência, já sempre traduz a nossa ligação original a um ter-de-ser, a um ser-responsável pela própria tarefa de existir. Perguntamos, por isso, se a proposição "a intencionalidade conserva a identidade do Mesmo" se dirige exclusivamente a Husserl. Eis o ponto. Talvez, o significado da frase seja: Heidegger, como herdeiro legítimo de Husserl, é o filósofo que nos ajuda a ver, no conceito de intencionalidade, a relação entre existência e ontologia. Afirma Levinas:

A concepção fenomenológica de *intencionalidade* consiste, essencialmente, em identificar pensar e existir. A consciência não tem o pensamento como atributo essencial de uma coisa que pensa; ela é, se assim se pode dizer, substancialmente pensamento (1994, p. 98. Grifo do autor).

A estratégia de Levinas é sutil. Para ele, Husserl é o filósofo que, de certo modo, antecipa Heidegger, pois no conceito de intencionalidade já é possível identificar a estrutura transitiva do verbo ser. O ser heideggeriano possui uma dimensão verbal, insiste sempre Levinas (Cf.1993, p.34). Mas é graças à noção de intencionalidade que o verbo ser adquire a condição de um complemento direto, pois o pensar implica sempre pensar *alguma coisa*. Assim, em cada um dos atos mentais de uma consciência, o que salta à vista é o próprio *existir* da consciência, é a analogia do verbo ser com o pensar. A consciência, em sentido fenomenológico, nada tem de substancial, ela é sinônimo de acontecimento (Cf. Levinas, 1994, p. 154).

Dá poder-se dizer que a intencionalidade, na medida em que é sempre ato de conferir significação, manifesta o pensar em seu vínculo estreito com a manifestação do ser. O impacto do pensamento de Heidegger sobre Levinas é tão grande, que o idealismo transcendental husserliano termina sendo, curiosamente, interpretado à luz da diferença ontológica (Cf. Lavigne, 2000, pp. 59-72). Na perspectiva levinasiana, a verdade não é o resultado de uma adequação do intelecto à realidade exterior, nem um trabalho de constituição do mundo pela consciência, mas processo de auto-exibição do ser. Como se dá esta mostraçãõ do ser a si mesmo? Ela só é possível graças a um *eu* ou *quem*. Neste caso, o ato mesmo de ver de um *quem* torna-se algo equivalente ao próprio ser. O existente humano é imprescindível para a obra da verdade, ele é o *quem* indispensável a todo e qualquer aparecer do fenômeno. Mas o princípio de toda inteligibilidade não é outro senão o próprio ser. Tudo se passa, portanto, como se o *quem*, necessário à obra da verdade, pertencesse de algum modo ao curso do ser (Cf. Levinas, 1990, p. 50).

Ora, se é correto dizer que em Heidegger a fenomenologia se realiza, é porque o conceito de intencionalidade preparou a noção heideggeriana de existência (Cf. Levinas, 1994, p. 99). No fundo, é uma certa aproximação ou interdependência entre Husserl e Heidegger que a escrita de Levinas termina apresentando, como se ambos os filósofos fossem quase inseparáveis um do outro. Isso explica por que a justaposição de seus conceitos fundamentais é realizada a despeito de uma preocupação com os diferentes campos semânticos de sua aplicação. A estratégia está delineada: o *outramente que ser* se temporaliza ora como crítica à intenciona-

lidade (primado do teórico), ora como crítica à diferença ontológica (primado do ser sobre o ente). Esta oscilação faz surgir, por meio de uma espécie de tensão da escrita, as análises ásperas e cortantes de uma subjetividade irredutível ao ser, ou ainda, de uma inteligibilidade para além da ontologia. Aproximando o conceito de intencionalidade e o conceito de existência, Levinas vincula, de modo ousado e problemático, o movimento intencional da consciência, no sentido de Husserl, à submissão irrestrita ao ser, supostamente proposta por Heidegger. Daí a afirmação: “A intencionalidade não é o segredo do humano. O *esse* humano não é *conatus*, mas desinteressamento e *adeus*” (Levinas, 1993, p. 24).

Mas, perguntamos: qual a relação entre intencionalidade e finitude? Seria correto e necessário aproximar o movimento intencional da consciência ao termo *conatus*, ao esforço que todo o existente realiza para preservar o próprio ser?

2 Intencionalidade e finitude

Antes de mais, vale ressaltar que os comentários de Levinas destacam, quase sempre, as inovações e os recursos da fenomenologia husserliana, tais como a riqueza do método e a descoberta do *Eu* puro, mas é principalmente a crítica ao conceito moderno de representação, juntamente com o sentido ontológico do novo modo de pensar, que constituem a grande novidade da obra de Husserl. A vida intencional traz uma potencialidade que merece ser aprofundada. O horizonte implicado na intencionalidade é a própria *situação* do sujeito, vale dizer, é a sua presença junto às coisas, antes mesmo de toda reflexão (Levinas, 1994, p. 132). A verdade do ser, que se revela na consciência, não é sinônimo de soberania de um sujeito pensante, mas transcendência e abertura ao mundo. A análise intencional remete ao ser na medida em que procura acentuar, precisamente, o acontecimento ontológico subjacente a todo processo de objetivação. A vida que ficou esquecida no conhecimento objetivo não é uma impureza a ser varrida, mas momento essencial ou temporalidade que a atitude ingênua simplesmente não pode considerar. Eis porque, antes de se reduzir a um poder de representar o mundo, a consciência já se encontra implicada na dimensão ontológica de sentido. Na perspectiva levinasiana, a presença junto às coisas, descoberta pela análise intencional, é um anúncio da filosofia de Heidegger.

A presença junto às coisas referindo-se aos horizontes, que a princípio e com maior frequência são despercebidos, e que, no entanto, orientam esta presença mesma – anunciam, com efeito, também a filosofia do ser em sentido heideggeriano. Todo pensamento que se volta para o *ente* mantém-se no ser do ente, o qual, como mostrou Heidegger, é irredutível ao ente; o ser é horizonte e lugar que comanda toda tomada de posição, luz de uma paisagem já guiando a iniciativa do sujeito que quer, que trabalha ou que julga. Toda obra de Heidegger consiste em descobrir e explorar esta dimensão, desconhecida na história das idéias, e à qual, no entanto, ele dá o nome mais conhecido de *Sein* (Levinas, 1994, p. 132-133).

Se foi Husserl que possibilitou a orientação da atividade filosófica para a existência, Heidegger será aquele que levará adiante esta abertura, entendendo que a

inteligibilidade ontológica não é uma mera visão daquilo *que é*, mas acontecimento do próprio ser, possibilidade de que o ser, ele mesmo, possa de algum modo revelar-se. Mas a realização desta verdade está ligada à existência humana, ao modo de ser do homem no mundo. Assim, não é correto dizer que o pensamento seja um modo de nos aproximarmos da realidade, nem uma atividade mental que poderia determinar aquilo que é, pois o pensar é, de alguma maneira, obra da verdade mesma. Se, por um lado, a verdade é a condição do pensamento, pode-se dizer, por outro, que a existência humana é a peça fundamental do acontecimento ontológico da verdade. Graças ao existente humano, a verdade do ser se realiza. Não seria, então, o caso de despedir-se de Husserl para centrar a discussão sobre a finitude unicamente a partir de Heidegger? Não é isso que Levinas empreende nas lições sobre *Deus, a Morte e o tempo*?

No entanto, foi a própria fenomenologia husserliana que deu um passo decisivo na crítica ao conceito tradicional de razão, segundo o qual o pensar seria um modo de se colocar acima da existência, uma forma de se aplicar o raciocínio a certos dados (Cf. Levinas, 1994, p. 94). Se é verdade que em Husserl o fundamental seja o esforço para vincular a filosofia a uma atividade reflexiva, para enfatizar a prática metódica da redução, não é menos verdade que entre ele e Heidegger permaneça um fundo comum: em ambos já se verifica uma ausência do conceito tradicional de razão, isto é, a recusa de se recorrer a teses metafísicas para colocar o problema do conhecimento e da verdade (Cf. Levinas, 1994, p. 96). Em ambos a filosofia é um acontecimento fundamental da própria vida, sem nenhum vínculo com a idéia de Deus ou a infinitude metafísica. Mas, na nossa perspectiva, a aproximação entre intencionalidade e existência, apontada por Levinas, tem um sentido estratégico de aproximar intencionalidade e finitude, pois o pensamento idealista, que apela para a infinitude ou para a idéia do perfeito (Descartes) para se justificar filosoficamente, é superado, na fenomenologia, a partir do concreto da intencionalidade.

O abandono da transcendência condicionada pela idéia do perfeito conduz à transcendência caracterizada pela intencionalidade. Apreendemos, aí, um novo traço da descrição fenomenológica, que anuncia sua evolução irresistível para uma filosofia da existência (Levinas, 1994, p. 97).

De nossa parte, afirmamos e enfatizamos que há mais nisso do que uma interpretação existencialista de Heidegger, pois o que importa é compreender o modo como o conceito de intencionalidade já anuncia o tema heideggeriano da finitude. Por quê? Um dos grandes esforços do pensamento cartesiano fora conciliar a finitude do sujeito humano com o infinito de que este sujeito depende. Em Descartes, o sujeito é coisa pensante, é substância cujo principal atributo é o pensamento, mas o *eu* pensante não se identifica aos conteúdos que nele se encontram. Na perspectiva cartesiana, a coisa pensante não é identificada ao pensar, ou ainda, o pensar e o existir são coisas distintas, pois o *eu* é, antes de mais nada, substância. Assim, possuir a idéia do perfeito só poderia significar uma relação de dependência do finito em relação ao infinito, e é exatamente esta dependência

que permite compreender que a existência humana, antes de ser pensamento, é coisa que pensa.

Para Levinas, o radicalismo da noção husserliana de intencionalidade consiste exatamente na impossibilidade de se conceber a existência como algo que antecede o pensar, como substância que poderia, se assim o desejasse, voltar-se para os objetos. Em Husserl, o *existir* da consciência não é outra coisa que pensar, e isto significa: “O pensamento não possui condição ontológica; o pensamento é, ele próprio, ontologia (Cf. Levinas, 1994, p. 98). O ponto fundamental da crítica husserliana a Descartes não se encontra, assim, na preocupação com a naturalização da consciência, mas na contestação da necessidade de se recorrer a um fundamento metafísico para explicar a vida consciente, bem como na recusa de se atribuir à consciência um estatuto substancial. Em última instância, é uma mudança na própria noção de ser que se encontra em questão. Em fenomenologia, pensar não é um atributo, pois o pensar é sinônimo de ser. Tocamos um ponto essencial da estratégia de Levinas, para enunciar um *outramente que ser*: ao interpretar o conceito de intencionalidade como existir da consciência, ele mostra que o próprio existir se concebe como uma espécie de intenção (Cf. Levinas, 1994, p. 99). Por conseguinte, não é correto dizer que é a existência que lança luz sobre a intencionalidade, pois é a própria transitividade da vida do pensamento que altera o conceito de ser. Mais do que pensar a intencionalidade pelo conceito de finitude, é justamente o contrário que ocorre. De algum modo, a noção de intencionalidade tornou possível a analítica da finitude.

Trata-se apenas de considerar o ser finito sem uma referência à infinitude, ao fundamento e a Deus? É isto que a intencionalidade permite realizar? Para Levinas, o principal é outra coisa: é a possibilidade de uma relação do existente humano com o fim, para além de toda visão teórica, que se encontra em questão. Uma fenomenologia do existir humano implica, assim, pensar a morte para além da relação entre finito e infinito. É o acontecimento de terminar ou de morrer, intrínseco ao existir, que assumirá o papel decisivo nas análises heideggerianas do ser-no-mundo. Porém, mais uma vez, é o conceito de intencionalidade que continua a ser central, pois os fatos humanos interessam ao filósofo na medida em que são sempre animados por intenções, e não porque possam ser definidos ou esclarecidos pela razão. Ora, se as intenções são aquilo que anima os fatos, estes deixam de ser mera indicação de processos ontológicos, tornando-se, eles próprios, um acontecimento ontológico. A morte não é uma idéia, mas o fato mesmo de *terminar* (finito). Aproximando intencionalidade e existência, Levinas afirma: a “intenção do fim” não é uma idéia, mas a própria existência (1994, p. 102).

Daí poder-se dizer que a noção de intencionalidade põe em questão o desejo filosófico de colocar a existência em contato com o seu fundamento metafísico, bem como o esforço de relacionar finito e infinito através do pensamento. No entanto, mesmo estando impossibilitada de se posicionar acima de sua própria condição mediante uma faculdade racional, a existência não se torna por isso sinônimo de incapacidade, e sim de poder. Como entender este poder que se separou do pensamento? A “intenção do fim” não é a visão da passagem da potência ao ato,

não é realização de um *télos*, mas tensão para o futuro sob a forma de negação do absoluto. A morte, em sentido heideggeriano, é, precisamente, um poder que não se identifica ao pensamento (Cf. Levinas, 1994, p. 103), é o poder de um ser finito em sua relação ao nada. Por conseqüência, o poder morrer não é um triunfo sobre a morte através do pensamento (Platão), mas o poder que se manifesta na própria condição finita em que o existente humano se encontra.

É na finitude que o *pensamento* recobra suas forças e se impõe, sob a forma de compreensão do ser. Na nossa perspectiva, é esta retomada heideggeriana do pensamento do ser, em pleno horizonte da finitude humana, que permite explicar por que, em Levinas, o conceito de intencionalidade ocupa uma função estratégica para o enunciado de um *outramente que ser*. Enquanto compreensão, a relação com a morte é, em Heidegger, uma espécie de *visão*. Daí a enigmática proposição de Levinas no livro *Deus, a Morte e o Tempo*, com a qual ele se distancia de Husserl e de Heidegger, a uma só vez: "A relação com a morte, mais velha que toda experiência, não é visão do ser e do nada. A intencionalidade não é o segredo do humano" (Levinas, 1993, p. 24).

Mais uma vez, é a relação entre finitude e intencionalidade que se encontra apontada. Sem uma avaliação crítica do conceito husserliano de intencionalidade, Levinas não teria como enunciar um *outramente que ser*. Trata-se, assim, de realizar uma fenomenologia da inquietude da consciência, para além do ser. Tudo se passa como se Levinas estivesse dizendo: a interpretação heideggeriana de Husserl carece de uma avaliação crítica, sobretudo porque insiste na retomada do pensar a partir da negação do infinito metafísico e da ênfase na obscuridade da facticidade. Por isso, valeria a pena perguntar se o infinito não pode significar para além da dimensão ontológica de sentido, se a força ou poder do pensamento não esbarra na responsabilidade e na tarefa de se elaborar uma ética *na* finitude, mais do que uma ética *da* finitude. Mas, eis o fundamental, uma ética *na* finitude tem de pressupor, ela também, as limitações metafísicas trazidas pelo conceito de intencionalidade, sob pena de cair novamente no registro da metafísica tradicional. O desafio de Levinas resume-se na pergunta: como ir além da caracterização do humano a partir da intencionalidade, preservando ao mesmo tempo os recursos da estrutura intencional de toda consciência?

3 Intencionalidade e inquietude

Para responder a esta questão é preciso considerar o seguinte: a) A intencionalidade traduz, em linhas gerais, o primado do Mesmo sobre o Outro, a reunião das fases temporais no presente da representação (sincronia), numa palavra, indica a soberania de um *eu* pensante diante de tudo o que poderia significar ameaça ao psiquismo como saber; b) a estrutura da intencionalidade permanece como estrutura da compreensão do ser, pois a consciência, em sentido fenomenológico, foi promovida ao nível de "acontecimento", e é exatamente o existir da consciência que viabiliza a mostraçõ ou exibição do ser, bem como o pensamento da diferença ontológica, sem o qual os entes estariam desprovidos de inteligibilidade;

c) a intencionalidade proporcionou à filosofia um terceiro caminho, inexplorado até então, que permite descrever no próprio movimento intencional uma inteligibilidade irreduzível à tematização e à compreensão. Ora, foi Husserl que, mesmo sem se dar conta, trouxe à tona esta possibilidade (Cf. Levinas, 1990, p. 107). Por quê?

Porque todo ato de visada procura um preenchimento ou satisfação. Através de uma intuição, aquilo que fora intencionado pode ou não ser confirmado. A consciência, que sempre busca significar alguma coisa, realiza, neste procedimento interminável, uma inesperada passagem do desejo de preenchimento ao vazio da fome.

Há, nisto, um *desejo* que escapa à *simples consciência de...* Certamente, ainda intenção, mas num sentido radicalmente diferente da visada teórica, qualquer que seja a prática específica que a teoria comporte. Intenção como Desejo, de tal modo que, colocada entre decepção e *Erfüllung*, a intenção já reduz o "ato objetivante" ao específico da Orientação (Tendence), bem antes de fazer da fome um caso particular da "consciência de..." (Levinas, 1990, p. 107-108. Grifos do autor).

No livro *Deus, a Morte e o Tempo*, esta interrupção do movimento da satisfação será descrito como inquietude ou despertar. Se a intencionalidade é sinônimo de permanência no Mesmo (que em fenomenologia não deixa de ser uma espécie de recuperação do tempo perdido), então o percurso que vai da significação à intuição já implica, de algum modo, o *não-repousar-em-si* da inquietude. Em vez de remeter a inquietude exclusivamente à busca de repouso, a fenomenologia husserliana abriu caminho para se pensar justamente o inverso: todo esforço de identificação, assim como toda obra de exibição do ser, já se encontram imbricados numa temporalidade irrecuperável. A intencionalidade desapareceu? De modo algum. Trata-se apenas de entender que, em Levinas, ela será pensada como modalidade do *não-poder-permanecer-tranquilo-em-si-mesmo*.

Daí poder-se dizer que a relação com a morte, antes mesmo de ser considerada uma "intenção do fim" ou angustiante relação ao nada, é uma espécie de inquietude, uma impossibilidade de domínio, já desmentindo a primazia da satisfação, presente em toda volição e em todo dinamismo da intencionalidade. Por isso, esta passividade intrínseca ao morrer pressupõe uma "consciência" que não é nem ato de re-presentação, nem um poder de terminar, mas remissão do morrer a uma esfera inassumível. Ora, somente a morte de um outro ser humano poderia despertar esta consciência; somente o descobrir-se tocado com o desaparecimento de outros entes estaria em condições de desequilibrar eticamente a permanência em si mesmo de um ente preocupado com seu próprio drama de existir. A "intenção do fim" é sempre uma relação ao ser – onto-logia –, mas a morte de um outro ser humano é, de algum modo, capaz de abalar meu apego ao ser, a angústia trazida pela minha morte. Assim, aquilo que inquieta na morte não é somente a finitude do ser, mas trajeto de alguém ao desconhecido, viagem sem retorno, partida que não deixa nenhum endereço. Daí a pergunta:

A relação com a morte, o modo como a morte atinge nossa vida, seu impacto sobre a duração do tempo que vivemos, sua irrupção no tempo – ou sua irrupção fora do tem-

po --, pressentida no temor e na angústia, pode ela ser ainda assimilável a um saber e, portanto, a uma experiência, a uma revelação? (Levinas, 1993, p. 18).

Respondendo pela negativa, Levinas afirma que a relação com a morte é inquietude do Mesmo pelo Outro, um chamado à resposta, uma assignação ou questionamento da identidade. Como sobrevivente, fico com uma questão que não posso responder, pois fui tomado por uma emoção que não é animada por uma intenção. A emoção sem intencionalidade que nos afeta é uma espécie de respeito pela morte, uma in-quietação que não causei e à qual não estaria em condições de responder. No desconhecido da morte, o eu se descobre responsável sem haver escolhido. Aquele que sobrevive fica com a Questão. Sobre esta inquietude de sobrevivente Levinas afirma: ela não se compreende como intencionalidade, sendo por isso irredutível a todo aparecer. "Como se a questão fosse para além das formas aparentes, para além do ser e do parecer e, precisamente por causa disso, como se ela pudesse dizer-se profunda" (Levinas, 1993, p. 27).

Mas aqui, insistamos uma vez mais, compreende-se a função estratégica da intencionalidade no enunciado levinasiano de um *outramente que ser*. Por quê? Porque é justamente graças ao conceito de intencionalidade que se pode descrever este *reflexo* de um irrepresentável no interior do próprio fenômeno. Mais ainda: é trazendo a própria discussão sobre a finitude humana ao plano da "consciência de...", que Levinas poderá falar de uma inquietação ou responsabilidade do Mesmo em relação ao Outro.

Na nossa perspectiva, isso significa também e, sobretudo, uma tentativa de pensar Husserl para além de Heidegger. Se, por um lado, a intencionalidade é sinônimo de ato de conferir significação, por outro é preciso reconhecer que todo ato de visada já traz em si, mesmo sem se dar conta, um pensamento que transborda para além do que ele pensa, vale dizer, uma possibilidade de transcendência para além de toda imanência. Tudo se passa como se o ato de conferir significação pressupusesse, de algum modo, a inquietude do Mesmo pelo Outro. Mas, se esta emoção não é animada por uma intenção, ela não estará, por causa disto, enraizada na angústia ou comprometida com a compreensão do ser. A consciência sem a qual o ser não poderia mostrar-se é também aquela que, ao voltar-se para os seus objetos, descobre-se afetada pelo inabarcável e pelo irrepresentável. Conseqüentemente, se a proposição "o *esse* humano não é primordialmente *conatus* mas refém, refém do outro" se sustenta, é porque Levinas tivera êxito em demonstrar que "a intencionalidade que, em Husserl, tece as rendas do tempo não é o segredo último do psiquismo" (Levinas, 1993, p. 31).

A interpretação levinasiana do conceito de intencionalidade tem, assim, uma função estratégica fundamental, pois é graças a ele que a dimensão de poder da "consciência de ...", que se exprime sobretudo pela possibilidade que um *eu* possui de assumir sua própria passividade ou afecção, pode ser, ao mesmo tempo, contestada e garantida. A contestação é um abalo ou inversão da atividade intencional, ao passo que a manutenção do poder é a força de um *eu* que *pode* responder, realizando, desta sorte, uma inversão do *conatus*. Através do conceito de

intencionalidade, Levinas pensa o paradoxo de uma atividade que se faz passividade, de um *assumir* que se inverte em *sofrer por*. Com a descrição da consciência como liberdade finita (Cf. Levinas, 1993, p. 203-207), como possibilidade e impossibilidade de assumir seus estados passivos, chega-se ao paradoxo de uma espontaneidade questionada, à inquietude como suspensão do *connatus essendi*. Mas, eis o ponto: o paradoxo está na coexistência de vulnerabilidade e poder, de exposição ao outro e possibilidade não só de responder como também de cometer violência. Assim, a intencionalidade guarda o poder que, curiosamente, o pensamento da diferença ontológica corre o risco de abandonar. Por quê? Por que, em Heidegger, a liberdade é sem responsabilidade, uma liberdade de *puro jogo* (Cf. Levinas, 1993, p. 201). Em Heidegger, afirma Levinas, "a liberdade surge a partir de uma obediência ao ser: não é o homem que detém a liberdade, é a liberdade que detém o homem" (1976, p. 17).

Por isso, a função estratégica decisiva do conceito de intencionalidade em Levinas encontra-se no modo como ele procura definir a escrita filosófica. Trata-se de pensar a própria diferença ontológica a partir da inquietude do Mesmo pelo Outro (Cf. Levinas, 1990, p. 47). Descrevendo e reinterpretando o existir intencional da consciência, Levinas chega ao intrigante enunciado de um *outramente que ser*, que na nossa perspectiva se diz: "O sentido não se determina através do ser e do não-ser. Ao contrário, é o ser que se determina a partir do sentido" (Levinas, 1993, p. 212). Mas, a esse respeito, a fenomenologia husserliana continua sendo o marco inicial da filosofia de Levinas. Como explica Etienne Feron:

O ponto de partida de Levinas se situa sempre na fenomenologia, na manifestação do ser que a consciência intencional recolhe. E esta descrição fenomenológica não será jamais renegada ou abandonada no meio do caminho! Somente ela pode seguir a inversão da intencionalidade em proximidade (Feron, 1992, p. 275).

De nossa parte, acrescentamos: a interpretação do conceito de intencionalidade permitiu a Levinas descrever a finitude como inquietude, ou ainda, mostrar que a relação do existente humano com a morte é sempre mais do que uma alternativa entre ser e não ser. O desconhecido da morte traz, curiosamente, uma interrogação que, exatamente pelo fato de não possuir resposta, pode ser classificada como modalidade de um *para além do ser*. Como caracterizar fenomenologicamente este *au-delà de l' être*? Para nós, ele se traduz, inevitavelmente, por referência ao conceito de intencionalidade, mesmo que seja de modo negativo: ele é um não-intencional, uma afetividade sem intencionalidade (Cf. Levinas, 1993, p. 26). Por conseguinte, esta inquietude, que se produz a despeito de toda soberania de um *eu* e de todo aparecer, só poderá significar sob a forma de inversão da intencionalidade.

Mas isto significa: é possível pensar a subjetividade humana para além do jogo que o ser realiza a despeito da unicidade dos jogadores; é possível, igualmente, pensar o humano para além da diferença ontológica, para a qual a morte dos seres humanos é sempre, de algum modo, insignificante. A retomada do conceito de intencionalidade representa, assim, na economia da escrita de Levinas, o esforço

para fazer a passagem da ontologia à fenomenologia, uma tentativa de descrever o sujeito a partir da ética. Fenomenologia de Levinas? Ao menos se pode dizer, como o faz Silvano Petrosino, que se trata de um movimento “para tentar desenvolver um olhar suscetível de alcançar a propriedade e a unicidade do ser-sempre-me do sujeito” (Petrosino, 1986, p. 118). De nossa parte, sustentamos que, para se alcançar esta unicidade, é preciso reconhecer, paradoxalmente, que a inquietude só é possível porque um eu sofre a afecção, ou porque a consciência intencional é de algum modo invertida. Neste caso, o poder e a liberdade de uma “consciência de...” são necessários para que o eu se descubra como passividade, ou para que a subjetividade humana possa significar *outramente que ser*.

Referências

FERON, Etienne. *De l'idée transcendance à la question du langage. L'itinéraire philosophique d'Emmanuel Levinas*. Grenoble: J. Millon, 1992.

HEIDEGGER, M. *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie*. Trad. Jean-François Courtine. Paris: Gallimard, 1985.

LAVIGNE, J.-F. Levinas avant Levinas: l'introducteur et le traducteur de Husserl. In: LEVINAS, E. *Positivité et transcendance*. Paris: PUF, 2000.

LEVINAS, E. *Totalité et Infini*. La Haye: Martinus Nijhoff, 1974.

———. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. Paris: Kluwer Academic, 1990.

———. *Dieu, la mort et le temps*. Paris: Grasset, 1993.

———. *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*. Paris: Vrin, 1994.

PETROSINO, S. L'idée de vérité dans l'oeuvre d'Emmanuel Levinas. In: *Emmanuel Levinas. L'éthique comme philosophie première*. Paris: La Nuit Surveillée, 1986.

ROLLAND, J.- *Parcours de l'autrement*. Paris: PUF, 2000.