
A PASSIVIDADE DA CONSCIÊNCIA EM LEVINAS: EXPLORANDO UMA FENDA ABERTA POR HUSSERL

THE PASSIVITY OF AWARENESS IN LEVINAS: EXPOLORATION OF A SLIT OPENED BY
HUSSERL

Romulo Alessandro Ribeiro

Resumo: O presente artigo aborda certa leitura de Levinas acerca da fenomenologia que o leva a descobrir uma dimensão de passividade subjacente à noção de intencionalidade. Pareceu-nos oportuno mostrar, em linhas gerais, como essa noção de sujeito ativo foi se construindo e se consolidando na tradição filosófica até Husserl que, embora privilegiando a atividade da consciência via intencionalidade, deixa uma porta aberta para se pensar uma passividade algo anterior à própria intencionalidade e que a determina. Por fim, tentaremos mostrar como esse caminho aberto por Husserl foi trilhado por Levinas na tentativa de estabelecer uma nova base para a relação do Eu ao Outro. Antecipamos, contudo, que não se encontrará nesse trabalho uma análise da constituição da subjetividade segundo Levinas, que reservaremos a uma eventual pesquisa futura.

Palavras-chave: Levinas, Husserl, Consciência, Subjetividade, Passividade

Abstract: This article addresses is about a certain Levinas's reading phenomenology that leads him to discover a dimension of passivity underlying the notion of intentionality. It seems to be appropriate to show, generally, how this notion of active subject was built and consolidated in the philosophical tradition until Husserl who, although privileging the activity of conscience via intentionality, leaves an open door to the thought about the passivity somewhat prior to own intentionality and wich can be determinate it. Finally, we will try to show how this path opened by Husserl was followed by Levinas in an attempt to establish a new basis for the relationship between the Self and the Other. However, we anticipate something that will not be found in this issue is an analysis of the constitution of subjectivity according to Levinas, which we will reserve for possible future research.

Keywords: Levinas, Husserl, Consciouness, Subjetivity, Passivity



Introdução

A noção de sujeito possui uma longa história no conjunto do pensamento filosófico. Categoria incontornável ao menos desde Descartes, a subjetividade foi, invariavelmente, considerada e desenvolvida em sua acepção ativa. Seja o sujeito pensante ou o sujeito da ação o acento sempre foi colocado na capacidade deste sujeito se lançar à objetividade a partir de si e conhecê-la, dominá-la, assimilá-la.

Na base do conceito de subjetividade encontra-se a palavra *subjectum* que pode ser traduzida por sujeito. Diante desse termo se é levado a pensá-lo como aquilo que faz referência a si mesmo, reflexividade. É o que comumente se entende por *eu*, isto é, referente ao *ego*. Essa interpretação é tão comum que pode causar surpresa quando, ao se aprofundar um pouco mais a questão, depara-se com a palavra grega *hypokeimenon*, que dá origem ao termo latino *subjectum*, significando aquilo que está por baixo, sentido – ao que tudo indica – utilizado por Aristóteles na Física e na Metafísica. Essa referência ao uso do termo pelo filósofo de Estagira nesses dois momentos de seu pensamento ressalta, curiosamente, a ligação que tal termo tem com a dimensão material, isto é, a referência clara a um horizonte de objetividade a qual este conceito estava submetido.

No entanto, há uma ambiguidade no termo sujeito, que nos permitirá abordar a questão por outro ângulo. O sujeito no sentido de *subjectum* revela uma passividade à medida que indica o que está por baixo, como suporte. De fato, é esse o sentido do termo evocado ao se dizer que alguém está “sujeito à...”, ou ainda, que “sujeitou-se a alguma coisa”. A esse modo de abordar o termo sujeito irá contrapor-se a ideia de sujeito como atividade. É o que subjaz quando se diz “sujeito da ação”, por exemplo. Essa noção, que surge na modernidade a partir de Descartes, parece propor, na passagem de *subjectum* para *Sujeito*, uma passagem do passivo para o ativo¹.

A mencionada passagem será assumida pela posteridade filosófica que levará às últimas consequências a noção de subjetividade como princípio absoluto capaz de reunir na espontaneidade da consciência toda a multiplicidade da realidade exterior, debruçando-se sobre ela e apreendendo-a na unidade do conceito. Passando por Kant, Hegel e chegando a Husserl, na contemporaneidade, a noção de subjetividade como atividade conhecerá um aprimoramento memorável, embora esse último abrirá, em suas reflexões, novos caminhos para se repensar a subjetividade colocando o acento na passividade, isto é, na capacidade de ser afetado e receber algo de outro, acepção a qual Levinas se esforçará para oferecer um conteúdo positivo através de uma proposta ética

¹ As análises expostas nestas linhas devem seu conteúdo ao excelente artigo do professor Dr. Marcelo Luiz Pelizzoli intitulado *Sujeito: paixão e páthos – quando o excesso da alteridade habita o sujeito*, publicado na coletânea: *Éticas em diálogo: Levinas e o pensamento contemporâneo: Questões e interfaces*. Obra devidamente referenciada ao final deste trabalho.

inquietante: a ética do acolhimento ou, como o próprio filósofo dirá mais tarde, da (in) condição de refém.

De Descartes à Hegel

Após o percurso reflexivo da primeira de suas *Meditações Metafísicas* - na qual começa por duvidar de tudo que até aquele momento considerava verdadeiro, rejeitando a totalidade do que era proveniente dos sentidos, estabelecendo a impossibilidade de uma asserção categórica que o fizesse distinguir sonho e realidade, chegando até mesmo a ponderar a respeito de um ser enganador que, brincalhão, o fizesse tomar como verdade evidente aquilo que não passasse de ilusão² - Descartes chega à primeira evidência - já na segunda meditação - que brota espontaneamente ao espírito e que será, segundo ele, incontestável: *eu sou, eu existo*. (DESCARTES, 1999, p. 258)

Ainda que seja enganado pelos sentidos ou por um ser bufão, ainda que esteja a sonhar e a tomar esse sonho por realidade, permanece indubitável que sou *eu* que me engano; que sou enganado ou que sonho e, para que tudo isso seja possível, é preciso que *eu*, portanto, *exista*. Mas o que sou eu? Em que consiste essa existência tão evidentemente indubitável?

No intuito de responder a estas indagações, Descartes passa então a considerar tudo aquilo que tomava como evidente referente a si mesmo chegando à conclusão que o único atributo que lhe pertence, o qual não podia ser tomado em separado de si, é o pensamento. “Nada admito agora que não seja obrigatoriamente verdadeiro: nada sou, então, a não ser uma coisa que pensa, ou seja, um espírito, um entendimento ou uma razão³”. (DESCARTES, 1999, p. 261)

Essa descoberta da característica essencial do sujeito, esse despertar da autoconsciência como conhecimento de si⁴, não depende em nada das coisas cuja existência é, até esse momento das meditações, desconhecido, isto é, tudo aquilo que é exterior a si e que só pode ser concebido, até este ponto, pelos sentidos que foram rejeitados.

No entanto, Descartes ainda se perguntará: “Que é uma coisa que pensa?” Pergunta meramente retórica porquanto ele mesmo responderá: “É uma coisa que duvida, que concebe, que afirma, que nega, que quer, que não quer, que imagina também e que sente⁵” (DESCARTES, 1999, p. 262) somando a isso, no início da terceira meditação, o “afirmar” e o “amar” como características do pensamento,

² Cf. DESCARTES, 1999, pp. 249-256.

³ É curioso notar como aquilo que era inicialmente tomado como atributo se converte em substância revelando o caráter essencial do pensamento - ou consciência - conferindo-lhe o estatuto de elemento que define o ser do sujeito. Pode-se ler aqui a ressignificação do vínculo parmenidiano entre ser e pensar.

⁴ Cf. *Meditações*, 1999, p.261.

⁵ Cf. *Meditações*, 1999, p.261 e p.269

estabelecendo a noção de sujeito que irá imperar ao longo de toda a modernidade: a concepção do sujeito consciente cujo pensamento abarca todas as dimensões do humano e que, não podendo representar-se a si mesmo⁶, será a base de apoio inequívoca para que toda a multiplicidade exterior seja agrupada na unidade do conceito que representa o mundo e os objetos.

Surge, então, a ideia de sujeito como referência a uma interioridade. É na descoberta do *cogito*, única verdade indubitável restante após a aplicação da dúvida como método, que “o sujeito se erige como fundamento das verdades possíveis e base inabalável para todas as representações do pensamento” (DESCARTES, 1999, p. 263).

Nesse contexto se estabelece também a relação *sujeito-objeto*, com clara superioridade do primeiro termo sobre o segundo. Este é o modo de designação do sujeito ativo e poderoso que tem diante de si objetos à sua disposição. Pelizzoli recorre à terminologia latina onde a palavra objeto traz a conotação de algo que está jogado à minha frente, o que está dado. O surgimento do sujeito já se dá, portanto, em detrimento do objeto. Pela redução ou apropriação do simplesmente dado. Assim, com Pelizzoli, podemos asseverar que a afirmação do sujeito se torna possível unicamente “a partir da subsunção e submissão de um objeto [...]” (PELIZZOLI, 2003, p.338)

A compreensão de sujeito aqui introduzida será bem diferente do *subjectum* clássico. Não dirá respeito mais ao que está por baixo, como passividade que suporta, mas sim como atividade pela qual se determina tudo aquilo que será chamado de mundo e de real. Tem início a configuração de um sentido de subjetividade como eu-fundamento, base racional para toda a relação com o que está do “lado de fora”, com a exterioridade.

Avançando um pouco mais na história da filosofia moderna surge a figura do filósofo alemão Immanuel Kant a quem se deve a consolidação do conceito de subjetividade dando a ela “uma função sintetizadora e unificadora das apercepções”. (SOUZA, 2003, p. 298)

Em última análise aquilo que Kant chamou de unidade da apercepção ou ainda apercepção pura ou originária coincide com sua versão do *eu penso* cartesiano. O *eu penso* para Kant constitui a unidade que acompanha todas as representações dadas na *intuição* possuindo, portanto, um vínculo inescapável com a mesma. (KANT, 2001, pp. 157-158)

É chamada de originária, pois de um lado, surge de um ato de espontaneidade do espírito, isto é, não corresponde à sensibilidade, e por outro, corresponde à autoconsciência como condição de possibilidade de todo conhecimento a priori. Por isso Kant a denomina também “unidade transcendental da autoconsciência”. (KANT, 2001, p. 158)

É por meio dela que as representações de um sujeito podem ser reconhecidas por ele como sendo propriamente, suas, o que seria impossível caso essas representações

⁶ DESCARTES, p. 263

não remetessem, em sua totalidade, a uma autoconsciência. Sem o eu penso ou unidade da apercepção nada do que fosse representado teria um significado a um sujeito porquanto delas não fosse consciente. Desse modo:

[...] por meio do Eu penso tomo consciência do que me aparece no sentido preciso em que torno tal representação cognitivamente acessível para mim. Sem o Eu penso, a intuição permaneceria cognitivamente inerte, circunscrita à minha sensibilidade, não alcançando, assim, a faculdade do Entendimento e a faculdade executiva da Razão (PEREIRA, 2010, p. 8)

Em nota à segunda edição da primeira crítica, Kant esclarece que a *unidade sintética da apercepção* encontra-se num grau de elevação tal que, nela, se suspende todo entendimento, toda a lógica e toda a filosofia transcendental. O termo “sintética” que aqui aparece refere-se à capacidade de reunir as representações dadas na intuição em uma autoconsciência que a torna o alicerce para todo conhecimento possível. (KANT, 2001, p. 159)

Da referência a si implicada na necessidade de toda representação intuitiva remeter ao sujeito – entendido como sendo a própria unidade da apercepção – enquanto condição *sine qua non* de toda experiência e conhecimento a priori, não se pode concluir que o sujeito seja capaz de representar-se a si mesmo como autoconsciência. Tomando aqui a interpretação fenomenológica – certamente seguida por Levinas enquanto filiado, ao seu modo, a essa tradição – o sujeito enquanto unidade da apercepção transcendental é onipresente em suas realizações sem, contudo, se colocar a si mesmo como objeto. (PEREIRA, 2010, p. 13) Enquanto forma da representação, o sujeito não poderia representar-se a si próprio como objeto determinado, sendo sua autoconsciência pura atividade ou pura espontaneidade que acompanha todo seu desenrolar cognitivo. (PEREIRA, 2010, pp. 14. 16)

Dessa maneira a unidade da apercepção, que é o próprio homem enquanto sujeito da representação, permanece invariável sustentando e atuando como condição de possibilidade das representações. Institui-se, desse modo, o eu permanente que define a ideia de sujeito como fundamentação última da realidade.

É Hegel, contudo, quem irá elevar esse caráter autofundador do sujeito em seu modo autorreflexivo até o extremo ao propor o pensamento que pensa a si mesmo como tarefa primordial de todo o pensar. É aqui que a objetividade, mais que em qualquer outro pensador anterior, se torna tributária da determinação racional do sujeito puro. Fatos e objetos passam a ter seu estatuto de real dependente de sua apreensão por uma consciência que os reconhece, ao voltar-se sobre si mesma, como efetivamente reais.

Sendo o sujeito um momento da concretização do espírito universal, é espírito de um indivíduo que se universaliza na consciência que atinge de si e do mundo – plano do particular, segundo momento da concretização do espírito universal – reconhecendo em si, na autoconsciência, a efetividade de sua realidade e de toda a realidade possível. Consciência que atingiu o saber universal proveniente do espírito universal.

É o que se observa na dialética do Espírito onde o sujeito, tomando consciência de si mesmo, desperta para a sua negação, o não-eu do mundo objetivo, voltando-se a si,

consciente de si mesmo e do mundo, tornando-se autoconsciente, apropriando-se de si como princípio da realidade. A essa altura o sujeito autoconsciente se afirma como livre e absoluto, ou ainda, como absolutamente livre, por ser capaz de atingir um saber universal.⁷

Não pretendemos aqui analisar em detalhes a complexa obra de Hegel, ao invés disso, seguiremos a importante explicitação de Lima Vaz, leitor e intérprete competente de Hegel em solo brasileiro, ao oferecer um panorama da construção da Fenomenologia do Espírito⁸. De acordo com Lima Vaz, a obra hegeliana pretende surpreender na história um encadeamento lógico necessário das experiências da consciência em desenvolvimento manifestas em eventos histórico-culturais e que conduzem à consciência de si, em si e para si no Saber Absoluto, momento fundador da Ciência. (VAZ, 2007, p.14)

Procurando se desvencilhar da aporia kantiana que limita o acesso do sujeito ao absoluto da *coisa-em-si*, Hegel apontará o processo histórico-dialético da fundamentação do Saber Absoluto situando as análises de Kant em um momento abstrato de um desenrolar histórico em que se articulam, dialeticamente, as oposições entre certeza do sujeito e verdade do objeto.

Essa articulação histórico-dialética é exposta por Hegel já nos primeiros capítulos da *Fenomenologia do Espírito* nos quais ele descreve a relação do sujeito com o mundo em que o primeiro aparece a si mesmo no *aqui e agora* da certeza sensível. No entanto, essa conquista de si na certeza sensível faz desaparecer a verdade do objeto – sua objetividade, por assim dizer – na certeza a partir da qual o sujeito o fixa.

Torna-se, então, necessário à consciência – daquele que visa o processo histórico, o Filósofo, que nesse caso é o próprio Hegel – percorrer essas expressões de si, que não são mais que figuras, pontos determinados de uma evolução ainda em andamento, reconhecendo-as como um momento, logicamente necessário, em que o sujeito põe a si como instaurador e portador da verdade do objeto. Apreender as figuras da consciência como momentos logicamente necessários ao seu pleno desenvolvimento é, para a consciência, tornar-se *consciência de si*.

Contudo, essa consciência de si é ainda consciência de si no Outro, isto é, apreensão de si mesmo enquanto expressa em eventos históricos fora de si. Nesse sentido é consciência infeliz, pois, ao mesmo tempo em que é capaz de elevar-se acima da contingência do devir histórico, destacando-se dele e apreendendo-se como essência imutável e autêntica, permanece irremediavelmente nele imerso como consciência

⁷A esse respeito cf. SOUZA, J. T. B. A impugnação da liberdade em Levinas, in, *Ágora Filosófica: Revista semestral do dep. De Filosofia – Unicap. Ano 1, nº 1, jan-jun/2001*, pp. 142-145.

⁸ Cf. *A significação da Fenomenologia do Espírito* referente à reprodução parcial de um artigo de Henrique Cláudio de Lima Vaz como apresentação à tradução brasileira da *Fenomenologia do Espírito* publicado pela Editora Vozes. (Referência completa na bibliografia ao fim do artigo)

mutável figurando como determinação de um momento de seu próprio desenvolvimento⁹.

O ser-outro insere uma diferença no interior da consciência de si, uma cisão marcada pelo movimento reflexivo da consciência de si a partir do mundo sensível e retornando a si. Entretanto, quando diferencia de si, a si mesma, isto é, a consciência de si considerada em si e para si, a diferença é instantaneamente anulada. Somente suprassumindo o seu ser outro é que a consciência de si poderá ser tomada em si mesma e para si mesma. Assim:

A consciência tem de agora em diante, como consciência-de-si, um duplo objeto: um, o imediato, o objeto da certeza sensível e da percepção, o qual porém é marcado para ela com o sinal do negativo; o segundo objeto é justamente ela mesma, que é a essência verdadeira e que de início só está presente na oposição ao primeiro objeto. A consciência-de-si se apresenta aqui como movimento no qual essa oposição é suprassumida e onde a igualdade mesma vem-a-ser para ela¹⁰. (HEGEL, 2007, pp 136-137)

Sabemos que o itinerário para alcançar a altitude do Saber Absoluto é bem mais extenso e detalhado, contudo, o que foi exposto é suficiente para caracterizar a noção de subjetividade ativa que abarca a si mesmo e o mundo, a qual Levinas irá opor uma subjetividade passiva mais afeita ao acolhimento ou à visitação da alteridade.

A crítica de Levinas à tradição ocidental

Questionador da tradição ocidental, mais precisamente, do modelo de racionalidade estabelecido no ocidente, Levinas aponta para a noção de sujeito como um dos mais problemáticos aspectos dessa tradição construída sob o signo de filosofia.

Segundo Costa, Levinas percebe que a filosofia moderna ocidental se caracteriza, sobretudo, pela descoberta da subjetividade e tudo o que ela implica, isto é, “a centralidade do problema do conhecimento, a problemática relação entre sujeito-objeto e a problemática relação do sujeito e do mundo”. (COSTA, 2000, p.52).

Na perspectiva do conhecimento o problema surge na referência ao sujeito cognoscente, a elevação da reflexão sobre o papel do sujeito no processo do conhecimento e o poder a ele atribuído a partir dessa capacidade. Dessa relação de domínio institui-se o binômio sujeito-objeto fruto do binarismo cortante, limitador e excludente com o qual funciona a lógica ocidental. Seguindo nessa trilha constata-se ainda a dificuldade em se determinar o modo de constituição desse ser, culminando em uma absolutização do sujeito como autoconsciência e o conseqüente fechamento ao Outro.

⁹ A esse respeito: TORRES, Jesús Vasquez. A consciência infeliz em Hegel: significação e presença no pensamento contemporâneo. *Ágora Filosófica*, ano 1, nº1, jan-jun/2001, pp. 43-55

¹⁰ Para uma compreensão mais ampla acerca das últimas reflexões recomendamos consultar o capítulo IV da obra *Fenomenologia do Espírito* cujo conjunto é intitulado, não sem razão, “Consciência-de-si”. Na tradução em língua portuguesa de que dispomos essas análises se encontram entre as páginas 135-151.

Levinas vê nessa modalidade de relação o privilégio do teórico e a vitória da universalidade em detrimento da singularidade, da generalidade abstrata em detrimento do existente em seu existir mesmo, noutras palavras, o privilégio do ser, anônimo e impessoal, algo vazio se considerado em si mesmo, sobre o ente, existente concreto e determinado¹¹. Ora, se Levinas está preocupado, fundamentalmente, com a relação humana, qualquer pensamento a esse respeito será bem sucedido apenas na medida em que considerar a situação concreta e singular dos existentes humanos envolvidos. Pensando na chave ser/ente¹² a relação humana só será devidamente considerada se o privilégio for do ente e não do ser.

Disso decorre um segundo aspecto importante da leitura crítica de Levinas em relação ao Ocidente, mais precisamente, à racionalidade ocidental. Insistir na primazia da universalidade implica na perda da diversidade possível apenas na multiplicidade de seres singulares e diferentes entre si. Ao alçar o pensamento à generalidade, seja do conceito ou do Ser, busca-se, no fim das contas, a unidade, a identidade na qual e para a qual a multiplicidade da temporalidade é privação da perfeição. É, em suma, aspiração de retorno ao Uno quer seja no remeter-se à transcendência dos antigos ou à síntese na unidade da apercepção dos modernos que, de Descartes a Hegel, foi a tarefa mesma da filosofia¹³.

Há ainda na concepção moderna de subjetividade outro problema de extrema gravidade, a saber: a referência a si mesma que constitui a própria noção de subjetividade enquanto consciência. Essa referência a si promove o que Levinas chama de *egologia*, situação na qual o sujeito, centrado em si mesmo, tem o mundo a sua disposição. Tudo ganha sentido a partir do Eu e da sua atividade em relação ao conhecimento ou em relação aos “outros eus”. Eis o terceiro aspecto que se deve ter sempre presente no arcabouço conceitual levinasiano para que se possa ao menos intuir suas inspirações mais fundamentais.

Em consequência disso emerge um quarto aspecto de extrema importância. Estando o mundo à disposição do Eu que se volta para ele a partir de seu próprio centro, o conhecimento se torna apreensão. Apreender significa tomar posse do que lhe é outro, trazendo-o a si, tornando-o seu. A relação de conhecimento se converte, assim, num domínio da exterioridade, em assimilação da diferença e aniquilação da mesma.

¹¹ Essa crítica permanente no pensamento de Levinas aparece já no início de seu trabalho autônomo. É singularmente perceptível no artigo de maturidade “*A ontologia é fundamental?*” publicado originalmente em *Revue de Métaphysique et de Morale*, n.1, janeiro-março de 1951 e traduzido para o português na obra “*Entre Nós: ensaios sobre a alteridade*” pela Editora Vozes sob a coordenação do Prof^o Dr. Pergentino Pivatto.

¹² Não se quer dizer com isso que Levinas recorra a uma espécie de ontologia às avessas, mas que parece haver uma necessidade de tratar as questões por essa ótica devido ao clima intelectual de sua época, marcadamente ontológica, sob a inspiração inovadora da ontologia fundamental de Heidegger.

¹³ Cf. LEVINAS, E. Do Uno ao Outro. Transcendência e tempo, in, *Entre nós: ensaios sobre a alteridade*. Tradução de Pergentino Stefano Pivatto... [et al], (coord.). 5. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2010.

Assimilação e aniquilação que comportam em si todo o peso da memória do Holocausto que sempre perseguiu Levinas¹⁴.

As conquistas contemporâneas do pensamento, entretanto, não deram conta de superar essas dificuldades apresentadas pela referência autofundante da subjetividade moderna? A esse respeito algumas considerações sobre Husserl se revelam essenciais

A fenomenologia de Husserl

O projeto de Husserl pode ser lido como sendo de inspiração transcendental na esteira do projeto iniciado por Kant. Na obra *Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica*¹⁵ estabelece que motivos de ordem epistemológica por ele considerados importantes justificam a designação da consciência pura, tão mencionada ao longo da obra, como *consciência transcendental*. (HUSSERL, 2006, p. 85)

Visando alcançar o âmbito da consciência pura ou transcendental Husserl irá começar por distinguir duas orientações – ou atitudes – ao abordar o mundo e os dados da consciência: a orientação natural e a orientação fenomenológica. A primeira diz respeito à relação da consciência com a realidade espaço-temporal como estando aí, à disposição. Colocando em lados opostos consciência e mundo – ou efetividade espaço-temporal, em uma terminologia mais própria de Husserl nas *Ideias...* – toma por objetos àqueles presentes na materialidade do espaço e tempo do mundo circundante. A orientação natural é, então, aquela na qual nos movemos na vida cotidiana e corresponde também à abordagem dos vários domínios do saber científico.

A orientação fenomenológica, por seu turno, ocupa-se dos fenômenos entendidos como os modos de doação subjetiva dos seres a uma consciência. Seus objetos são, mais propriamente, os modos como as coisas se manifestam e se doam a uma consciência que as visa. A diferença essencial reside no fato de que, enquanto a orientação natural posiciona-se frente à efetividade espaço-temporal na certeza de seu poder de conhecê-la e desvendar os segredos das relações objetivas, a orientação fenomenológica, por outro lado, coloca em suspenso essa certeza e todo saber dela proveniente para então se voltar novamente a ela sob uma nova perspectiva, a perspectiva fenomenológica.

¹⁴ Como se sabe Levinas viveu, na condição de judeu, a perseguição do regime nazista. Preso durante quatro anos em um Stalag – campo de trabalhos forçados para prisioneiros militares do nazismo – enquanto servia ao exército francês como intérprete de alemão e russo, teve sua família morta pelas investidas do nacional socialismo sobrevivendo apenas sua esposa e filha protegidas por um convento ao qual Levinas não deixou de mencionar e nunca se sentiu grato o bastante por tão magnânimo feito. A experiência foi tão profunda e decisiva para seu pensamento que Levinas chegou mesmo a dizer que toda sua vida e pensamento foram marcados pelo horror nazista fosse ele pressentido (antes da guerra) ou jamais esquecido (depois da guerra).

¹⁵ HUSSERL, E. *Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica*. 3ª ed. Aparecida, SP: Ideias & Letras, 2006. Doravante citada apenas como “*Ideias...*”

Isso não significa colocar a orientação fenomenológica em concorrência com a orientação natural e tampouco substituir uma a outra. Não se trata de negar a orientação natural a partir da orientação fenomenológica, antes, implica em uma atitude realmente diferente frente ao mundo, orientando-se de outro modo, de fato.¹⁶

A orientação fenomenológica inicia-se, pois, *colocando fora de circuito* ou *colocando entre parênteses* o juízo sobre o mundo oriundo da orientação natural. Esse movimento será chamado por Husserl de *εποχή*¹⁷ colocando de lado todo saber oferecido pela orientação natural.

Tiro, pois, de circuito todas as ciências que se referem a esse mundo natural [...] eu não faço absolutamente uso algum de suas validades. Não me apropriro de uma única proposição qualquer delas, mesmo que de inteira evidência, nenhuma é aceita por mim, nenhuma me fornece um alicerce – enquanto, note-se bem, for entendida tal como nessas ciências, como uma verdade sobre realidades deste mundo. (HUSSERL, 2006, p. 81)

A *εποχή*, enquanto procedimento metodológico, deriva da dúvida metódica de Descartes, contudo, Husserl pretende que a exclusão de circuito ou suspensão dos juízos que assumem as posições da tese da orientação natural, vá ainda mais longe que o ensaio de dúvida universal cartesiano.

Por um lado, não se trata em Husserl de negar a existência do mundo objetivo, antes, trata-se de colocar em suspenso suas teses acerca desta objetividade mesma. Para todos os efeitos, as teses da orientação natural continuam tão reais quanto eram no momento de sua formulação, todavia, não servem de parâmetro para o movimento fenomenológico que se pretende fundar.

Por outro lado, Descartes ao colocar em marcha a dúvida metódica descobre o *ego* como a base de toda dúvida e da simples possibilidade de duvidar e, então, dando-se por satisfeito busca, a partir daí, restabelecer as certezas objetivas. Ora, por mais radical que tenha sido para Descartes esta desconfiança hiperbólica, ela ainda admite o eu do mundo natural como o fundamento das relações da consciência com o aquilo que a transcende na efetividade espaço-temporal. Nas palavras de Husserl:

[...] não pode de modo nenhum admitir-se como algo óbvio que nós, nosso *ego* puro e apodítico, tenhamos salvado um pedacinho do mundo, como se fosse a única coisa inquestionável para o eu que filosofa e como se se tratasse, agora, através de cadeias dedutivas bem conduzidas a partir dos princípios inatos ao *ego*, de inferir o restante do mundo. Infelizmente, é isso que se passa em Descartes [...] (HUSSERL, 2013, p.7)

Desse modo, a *epoché* fenomenológica deve tirar de circuito também este *ego* residual da orientação natural cujas *cogitationes* permanecem fatos psicológicos de um eu humano ainda pertencente ao mundo natural. Assim sendo, levando ao extremo a radicalidade da *epoché* fenomenológica, não posso, dirá Husserl, admitir a existência de

¹⁶ Para uma explicação mais detalhada desta mudança de orientação da investigação recomendamos a leitura da primeira e da segunda seção das *Ideias...*

¹⁷ Termo convencionalmente traduzido como *epoché* que indica justamente a suspensão de juízos colocando-os entre parênteses ou tirando-os fora de circuito.

um “eu próprio enquanto homem” nem mesmo “algo como minhas próprias *cogitationes* enquanto componentes de um mundo psicofísico.” (HUSSERL, 2013, p.8)

No entanto, ao suspender absolutamente tudo o que seja proveniente da orientação natural, incluindo o *ego* natural que lhe corresponde, torna-se possível abrir a esfera da consciência pura ou absoluta como resíduo transcendental da aniquilação do mundo e que será objeto de uma investigação fenomenológica pura¹⁸.

A conquista deste âmbito permite empreender uma análise da consciência na qual se descobre sua propriedade fundamental: a intencionalidade¹⁹. E aqui nos encontramos no ponto exato a partir do qual Levinas apontará no pensamento de Husserl uma abertura para se pensar a subjetividade em termos de passividade.

Trilhando o caminho aberto por Husserl

Para Levinas, nem mesmo Husserl conseguiu se livrar dessa referência a si que marca o trato da subjetividade no período moderno, apesar das inegáveis inovações de sua filosofia e em detrimento de tudo aquilo que ela pode inspirar. Já em um texto de 1940, Levinas afirma:

Com o tempo a obra de Edmund Husserl, tão revolucionária pelo seu conteúdo como pelas influências que exerceu, surge, contudo, pelos temas que aborda e pela forma como os trata, fiel aos ensinamentos essenciais da civilização europeia. (LEVINAS, 1998, p.11)

Interpretação essa que não se esvai com o passar do tempo e reaparece de forma bem mais incisiva em um texto de 1983:

Não obstante, na análise fenomenológica desta concretude do espírito, aparece em Husserl – conforme uma venerável tradição ocidental – um privilégio do teórico, privilégio da representação, do saber, e, conseqüentemente, do sentido ontológico do ser. (LEVINAS, 2010, p. 150)

De fato, como pudemos observar anteriormente, Husserl redonda, no fim das contas, neste movimento de autocentramento e autorreferência no exato momento em que se decide pela análise do que chamou *consciência pura*, motivo pelo qual, aliás, será acusado de incorrer em uma espécie de exasperação idealista.

¹⁸ A este respeito conferir os parágrafos 49 e 50 das *Ideias...*

¹⁹ A *intencionalidade* é o termo pelo qual Husserl designa a dinâmica própria da consciência. Ela se traduz na conhecida máxima segundo a qual “toda consciência é consciência de algo” ou simplesmente “consciência de...”. Isso significa, segundo Husserl, que toda *cogitatione* de um *cogito* possui, em si, seu *cogitatum*. Em outras palavras, todo pensamento de um ser pensante corresponde, imediatamente, a um objeto que é pensado; toda recordação a algo que é recordado, e assim por diante.

Levinas, contudo, afirma-se como fenomenólogo e, ao seu modo, mantém-se em um caminho aberto por Husserl. O que, afinal, haverá na filosofia de Husserl que pode servir como via de acesso àquilo que Levinas pretende propor, a saber, uma noção de subjetividade como passividade?

O trilhar de Levinas por esta via aberta pela fenomenologia de Husserl não se dá de modo tão imediato em sua obra. Faz-se necessário uma leitura atenta para surpreender o movimento que indica um aprofundamento da leitura levinasiana de Husserl no sentido de fundamentar uma concepção passiva da subjetividade.

Pode-se afirmar que a estruturação da subjetividade passiva em Levinas é um tema que permeia sua obra pelo menos desde os textos que preparam as posições que serão apresentadas em *Totalidade e Infinito*, considerada a primeira grande síntese de seu pensamento, e a via husserliana não é a única aventada pelo filósofo franco-lituano para atingir seu objetivo²⁰.

Dentre estes textos encontra-se um dos artigos mais essenciais para compreender diversos aspectos da evolução do pensamento de Levinas, no qual há uma passagem que permite iluminar, ainda na fase intermediária de sua filosofia, a maneira como a fenomenologia de Husserl lhe serve de modelo para pensar uma consciência destituída de sua força ativa, oferecendo uma brecha para pensar a subjetividade em termos passivos. Referimo-nos aqui, obviamente, do artigo de 1951, intitulado “*A ontologia é fundamental?*”, onde se lê:

Ao estender a mão para aproximar uma cadeira, dobrei a manga do meu casaco, risquei o parque, deixei cair a cinza do meu cigarro. A o fazer aquilo que queria fazer, fiz mil coisas que não queria. O ato não foi puro, deixei vestígios. Ao apagar estes vestígios, deixei outros. (LEVINAS, 2010, p. 23)

Nesta passagem Levinas claramente nos alerta sobre aquilo que, segundo ele, na fenomenologia é algo essencial: a consciência não é consciente de todos os seus atos voluntários. Embora, a ideia de intencionalidade da consciência sugira que nesta consciência haja algo de voluntário e que, neste ato, o eu é capaz de acompanhar conscientemente todo seu movimento em direção ao objeto, este mesmo movimento intencional jamais é puro. Está sempre acompanhado de elementos dos quais não possui, ativamente, domínio consciente. Neste sentido, assevera mais adiante:

Isto significa que nossa consciência e nosso domínio da realidade pela consciência não esgotam nossa relação com ela, que nós estamos aí presentes com toda a espessura de nosso ser. O fato de a consciência da realidade não coincidir com nossa habitação no mundo – eis o que na filosofia de Heidegger produziu forte impressão no mundo literário. (LEVINAS, 2010, p. 24)

²⁰ Mesmo em se tratando de Husserl, Levinas ainda retirará daquilo que ele chama a revitalização da sensibilidade na fenomenologia husserliana, importantes considerações referentes ao que denominou *consciência sensível*. Devido à limitação de espaço podemos apenas indicar o lugar onde tais análises podem ser encontradas. Remetemos, desse modo, à recolha publicada com o título *Descobrimo a existência com Husserl e Heidegger* devidamente referenciada ao final deste trabalho.

Apesar do inegável desejo de romper com o pensamento heideggeriano perceptível no título do artigo, a leitura que Levinas apresenta da fenomenologia de Husserl neste texto é, sem dúvida, carregado ainda do teor “ontologizante” devido a sua interpretação do pensamento de Husserl a partir da ontologia de Heidegger, portando ainda os traços apresentados desde seu primeiro trabalho que introduziu a fenomenologia em solo francês. Levinas, em seguida, irá desenvolver crítica a Heidegger encaminhando a escrita para o seu peculiar pensamento da alteridade. Não o seguiremos até lá.

Interessa-nos registrar que esse modo de interpretar a fenomenologia pode ser enquadrado naquilo que Natalie Depraz intitula “via estática” para a qual “o objeto é tema de um ato que o visa; ele está aí como unidade de sentido para uma consciência [...]” (DEPRAZ, 2007, p. 49). A via estática, portanto, se refere àquela da consciência em correlação com o mundo objetivo em efetividade espaço-temporal, naturalmente, já retomado após a *epoché* e a redução que abre o campo do ego transcendental.

Entretanto, ao longo do tempo, na medida em que a recusa da ontologia, sobretudo heideggeriana, se acentua e o pensamento de Husserl vai sendo continuamente revisitado e meditado, a leitura levinasiana da fenomenologia se concentra naquela que Depraz chamou de “via genética” isto é, o quadro no qual “o objeto não está perdido inteiramente de vista, mas é percebido em grande parte desobjetivado, *através* da tematização da gênese da vivência desse ato que o visa.” (DEPRAZ, 2007, p. 49).

É nesta orientação que se insere o texto, já da fase madura de seu pensamento, certamente mais sensível ao tema sobre o qual nos debruçamos nesse artigo. Publicado sob o título de “*A consciência não intencional*”, em 1983, é, certamente, onde Levinas melhor explicita o modo como se vale desta fenda encontrada na filosofia husserliana. Antes, porém, de nos enveredarmos pela análise do referido artigo nos parece pertinente tecer alguns esclarecimentos quanto aos aspectos da obra husserliana mobilizados por Levinas.

O pensador francês concentra-se, particularmente, na noção de gênese *passiva* descrita por Husserl na quarta de suas *Meditações cartesianas*. Considerando, como Depraz define, a “via genética” enquanto o estudo referente à “gênese da vivência do objeto em seu modo de acesso à consciência” (DEPRAZ, 2007, p. 49), Husserl distingue essa gênese em *ativa* e *passiva*.

Definindo a gênese *ativa* afirma que nesta “o eu funciona, através de atos egoicos, específicos, como produtor, constituinte.” (HUSSERL, 2013, p.116). Nesta passagem nota-se com considerável limpidez que a gênese *ativa*, como o nome sugere, refere-se aos atos intencionais da consciência que constitui a objetividade e seu sentido. Trata-se então de uma consciência ativa que funda

[...] do lado do eu, uma habitualidade de validação continuada, que pertence agora em um conjunto à constituição dos objetos enquanto são pura e simplesmente para o eu, a qual se pode apreender de novo, seja em reiteradas produções, com a consciência sintética da

mesma objetividade como de novo dada na *intuição categorial*, seja uma consciência vaga que lhe corresponda sinteticamente (HUSSERL, 2013, p.116).

Entretanto, subjacente à atividade da consciência há uma camada pré-doadora inevitavelmente suposta por esta atividade mesma. É o que Husserl chama, então, *gênese passiva*. Essa passividade é pré-doadora na medida em que oferece de antemão a matéria sobre a qual se desenvolverá a *gênese ativa*. A *gênese passiva* oferece, assim, como que o objeto em sua originariedade, como *ele próprio*, fazendo surgir à consciência ativa “a coisa existente já acabada” numa *síntese passiva* sempre em marcha.

Assim, precisamente esta síntese tem, enquanto síntese desta forma, a sua *história*, que nela própria se manifesta. Reside numa *gênese* que se desenvolve em conformidade com uma essência em que eu, o *ego*, já num primeiro olhar, possa fazer experiência de uma coisa (HUSSERL, 2013, p.117).

A síntese passiva é, então, o que possibilita a atividade da consciência que, por sua vez, remete aos fenômenos da primeira. Deste modo

[...] pode o *ego* que medita, por penetração no teor intencional dos próprios fenômenos da experiência (fenômenos de experiência de coisas e outros afins), encontrar remissões intencionais que conduzem a uma *história*, ou seja, que dão a conhecer esses fenômenos como formas subsequentes de outras, que essencialmente as precedem [...] (HUSSERL, 2013, pp. 117-118)

No entanto, o que é de particular interesse para Levinas nas considerações de Husserl, a *gênese passiva* da consciência somente pode ser detectada e, à sua maneira, apreendida retrospectivamente pela intencionalidade. O elemento passivo da consciência não se oferece enquanto tal, em sua passividade mesma, ao invés disso, é “regredindo nesta atividade” que “embatemos, por fim, na constituição com *gênese passiva*” (HUSSERL, 2013, p.117).

É neste sentido, ainda, que o “princípio universal da *gênese passiva* para a constituição de todas as objetividades, enquanto pré-dadas (sic) de modo último para todo construir ativo” será tematizada sob o signo da *associação* expressão que, como observa o fundador da fenomenologia, denota “um título da intencionalidade, enquanto tal descritivamente demonstrável nas suas formas primitivas, e que está sob as leis de essência nas suas realizações intencionais, leis que tornam compreensível toda e qualquer constituição passiva [...]” (HUSSERL, 2013, p.118).

Levando em consideração essas asseverações de Husserl voltemo-nos ao texto supracitado de Levinas. Este começa por observar que a consciência estruturada como intencionalidade repousa noutra modalidade pela qual é indiretamente e por acréscimo, consciência de si mesma. Consciência imediata destituída de visada intencional implicitamente presente na estrutura da intencionalidade a guisa de acompanhamento (LEVINAS, 2010, p. 154).

Levinas observa, ainda, que essa modalidade não intencional da consciência não deve ser confundida com uma percepção interna cujos objetos se recuperam em um ato

reflexivo. A consciência intencional, dirigida sobre o mundo, move-se inevitavelmente na ingenuidade ou no esquecimento do não intencional que a acompanha.

É-se, conseqüentemente, levado – talvez depressa demais – a considerar, em filosofia, este vivido como saber ainda não explicitado ou como representação ainda confusa que a reflexão, consciência intencional, converterá em dados declarados e distintos, como aqueles que representam o próprio mundo percebido. (LEVINAS, 2010, p. 154)

Essa conversão apressada do não intencional em alguma modalidade do intencional, mesmo que inexplicito ou obscuro, não representado sempre na iminência de um aprimoramento reflexivo que possa convertê-lo em representado é, inclusive, o que Levinas acusa no pensamento de Husserl que não soube ou não quis explorar essa possibilidade tão fecunda aberta por seu próprio *insight*.

Uma vez apontada a fenda encontrada por Levinas no pensamento de Husserl nos falta, ao menos, acenar para o modo com ele a desenvolve em função de suas próprias ambições intelectuais.

Levinas, na sequência do texto, levanta um questionamento que visa encaminhar as análises a essa estrutura não intencional da consciência tentando manter-se em seu próprio horizonte sem reconduzi-lo à imanência da intencionalidade:

O que se passa, pois, nesta consciência não reflexiva, que se toma somente por préreflexiva e que, implícita, acompanha a consciência intencional visando na reflexão, intencionalmente, ao si mesmo, como se o eu-pensante aparecesse ao mundo e a ele pertencesse? O que se passa nesta dissimulação original, neste modo inexprimível, neste concentrar-se-sobre-si do inexplicito? O que pode significar, de algum modo positivamente, esta pretensa confusão, esta implicação? (LEVINAS, 2010, p.155)

Estes questionamentos revelam o sentido que Levinas está empregando nesta dimensão não intencional ou, como ele na citação acima o chama, préreflexiva. Trata-se, de fato, para ele de uma dissimulação fundamental, um segredo inerente à própria atividade da consciência que se apreende apenas como traição deste segredo mesmo. Por isso mesmo tratar-se de algo inexprimível, mas que deve liberar – se considerado em seu caráter de inefável – um sentido positivo. Que sentido positivo seria esse?

Não é, para Levinas, na perspectiva do saber que se deve resolver a questão. A consciência préreflexiva, propriamente falando, nada sabe. O saber implica a consciência ativa que, por seu turno, desemboca em “presença, posição-diante-de-si, ou seja, a ‘mundaneidade’, o fato-de-ser-dado. Exposição à apreensão e à captação, à compreensão, à apropriação” (LEVINAS, 2010, p.154).

Todavia, a consciência não intencional é, positivamente, passividade pura e enquanto tal destitui o sujeito desse poderio. O pensamento que se mantém nessa passividade é inundado por algo que não pode captar, apreender ou mesmo representar. Em sua passividade a consciência préreflexiva não está dada a uma visada intencional.

Má consciência: sem intenções, sem visada, sem a máscara protetora do personagem contemplando-se no espelho do mundo, seguro e a se posicionar. Sem nome, sem situação, sem títulos. Na sua não intencionalidade, aquém de todo querer, antes de toda falta, na sua identificação não intencional, a identidade recua diante de sua afirmação, diante do que o

retorno a si da identificação pode comportar de insistência. Má consciência ou timidez: sem culpabilidade acusada e responsável por sua própria presença. (LEVINAS, 2010, pp.155-156)

A presença de si a si tendo o mundo ao alcance de uma visada que constitui o sujeito da intencionalidade encontra-se, na perspectiva da passividade, irremediavelmente destituída desta posição e de todo poder de apropriação que essa situação privilegiada confere. Sendo assim, é também o anúncio da implosão da identidade tautológica da consciência consigo mesma. Implosão justamente porque se trata de uma pressão que vem do interior da própria consciência e que coloca a segurança de sua posição tradicionalmente conquistada, abaixo.

Dando uma guinada para o sentido ético que lhe é característico, Levinas enxerga – precisamente na prioridade do A é A, identificação da consciência consigo mesma, locus fundante da inteligibilidade, do sentido e da liberdade soberana do eu – o advento da humildade (LEVINAS, 2010, p.156)

Rompendo a coincidência entre ser e pensar que remonta a Parmênides, uma vez que o ser da consciência passiva não coincide com a atividade do pensar objetivante, ela permite colocar em questão a posição soberana do eu que, segundo Levinas, impera em toda a história do pensamento Ocidental.

Na passividade do não intencional – no próprio modo de sua “espontaneidade” e antes de toda formulação de ideias “metafísicas” a este respeito – coloca-se em questão a própria justiça da posição no ser que se afirma com o pensamento intencional, saber e domínio do ter-à-mão (*maintenant*): ser como má consciência; ser em questão, mas também ser votado à questão, ter que responder [...] (LEVINAS, 2010, pp.156-157)

O questionamento da posição soberana do sujeito ativo transmuta-se, então, em sujeito colocado em questão na urgência de responder por seu direito a ser. Deste modo, Levinas encontra na abertura a uma subjetividade passiva um dos caminhos que levam à uma noção de subjetividade responsável central em todo seu pensamento ético.

Considerações finais

Procuramos empreender um itinerário que permitisse vislumbrar panoramicamente a construção, ao longo da tradição filosófica, de uma noção de sujeito fixado em sua característica ativa e, por isso mesmo, com poder de apreender e assimilar a realidade a partir de sua consciência. No fim desse percurso tentamos salientar como, aos olhos de Levinas, Husserl abre uma fenda para sua superação permitindo a ele próprio conceber um sujeito a partir da passividade, no caso aqui apresentado, uma passividade da qual sofre a própria consciência.

Pensamos que essa trajetória se impõe como decisiva para compreender os esforços de Levinas em arquitetar um sujeito passivo, embora não seja a única. Outras formas de abordagem como aquela que toma o sujeito a partir da sensibilidade movendo-se, primordialmente, ao nível da fruição gozando dos conteúdos dos quais

vive e que vai se afirmando como identidade a partir da absorção do que lhe é outro ou a retomada de elementos da tradição judaica, são também de extrema relevância para adentrar à radicalidade do pensamento de Levinas.

Contudo, sem levar em consideração as contribuições da fenomenologia e a sua leitura ousada e original da mesma, figura-se quase ininteligível a insistência de Levinas em demorar-se nessa esfera pré-lógica, pré-filosófica, onde a consciência ainda não se despertou para a alteridade radical do Outro.

Com efeito, entendemos que é o horizonte onde se situa o sujeito ao qual a descrição da consciência intencional conduz – horizonte insuspeitado onde se encontram os conteúdos vividos que anima a consciência, sem que ela a perceba – que ambienta – ou ao menos ajuda a situar - a análise levinasiana de um sujeito constituído a partir da sensibilidade “vivendo de...” até o choque traumático com uma modalidade de alteridade que não se deixa converter em identidade.

Reiteramos, contudo, que não fizemos aqui mais do que tentar demonstrar como Levinas chega a essa via não como ele a mobiliza e a percorre, propriamente. Disso oferecemos apenas alguns indícios na parte final do artigo. Entendemos, no entanto, que entregamos o que prometemos ao contribuir na demarcação deste caminho tortuoso de Levinas pela fenomenologia.

Referências Bibliográficas

COSTA, Márcio Luis. *Levinas: uma introdução*. Petrópolis: Vozes, 2000. (Coleção ética e intersubjetividade).

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.

_____. Memória, repetição e ressurgimento do Si-Mesmo. In: SUSIN, Luiz Carlos [et AL] (Orgs). *Éticas em diálogo: Levinas e o pensamento contemporâneo: questões e interfaces*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003. pp.79-95.

HEGEL, G.W.F. *Fenomenologia do Espírito*. Tradução de Paulo Meneses. 4ªed. Petrópolis, RJ. Vozes: Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2007.

HUSSERL, E. *Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica: introdução geral a uma fenomenologia pura*. Tradução de Márcio Suzuki. Aparecida, SP: Ideias & Letras, 2006.

_____. *Meditações Cartesianas e Conferências de Paris*. Rio de Janeiro: Forense, 2013.

- KANT, I. *Crítica da Razão Pura*. 5ªed. Tradução de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Fundação Calouste, 2001.
- LEVINAS, E. *Entre nós: ensaios sobre a alteridade*. 5ªed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2010.
- _____. *Totalidade e Infinito*. Lisboa: Edições 70, 1980.
- _____. *Humanismo do outro homem*. 4ªed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012.
- _____. *Descobrimo a existência com Husserl e Heidegger*. Lisboa: Instituto Piaget, 1998.
- _____. *De Deus que vem à ideia*. Tradução de Pergentino Setfano Pivatto (et. al). Petrópolis, RJ: Vozes, 2002.
- _____. *Éthique et Infini*. 15ªed. Paris: Fayard/France Culture, 2009.
- PELIZZOLI, M. L. *Levinas: a reconstrução da subjetividade*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002.
- _____. *O Sujeito: Paixão e Páthos – Quando o excesso da alteridade habita o sujeito*. In: SUSIN, Luiz Carlos (Org.). *Éticas em diálogo: Levinas e o pensamento contemporâneo: questões e interfaces*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003
- PEREIRA, R. H. de Sá. Consciência e Autoconsciência em Kant. *Revista Índice* [<http://www.revistaindice.com.br>], vol. 02, n. 02, 2010/ 2 ISSN 2175-6244. Acessado em 25/09/2018.
- SANTORO, T.S. De Kant a Fichte: apercepção como fundamento. *Cadernos de Filosofia Alemã*. nº 09 | P. 71 - 90 | JAN-JUN 2007.
- SILVA, M. M. *Hegel e o problema do Saber absoluto na Fenomenologia do Espírito: Ou, de como a consciência-de-si do Espírito se torna objeto de sua consciência?* Disponível em: <https://revistas.ufpr.br/contradictio/article/download/12038/8453>. Acessado em 25/09/2018.
- SOUZA, J. T. B. A impugnação da liberdade em Levinas. *Ágora filosófica*. Ano 1, nº1, jan-jun/2001.
- _____. Subjetividade e Intersubjetividade em Husserl e Levinas. In: SUSIN, Luiz Carlos (Org.). *Éticas em diálogo: Levinas e o pensamento contemporâneo: questões e interfaces*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003.
- SOUZA, R.T. A inversão ética da intencionalidade: ética e metafenomenologia na obra de Emmanuel Levinas. *Conjectura*, Caxias do Sul, v.4, n. 1/2, pp. 7-37, jan/dez. 1999.
- TORRES, J. V. A consciência infeliz em Hegel: significação e presença no pensamento contemporâneo. *Ágora Filosófica*. Ano 1, nº1, jan-jun/2001.