Universidade do Estado do Rio de Janeiro

Centro de Ciências Sociais

Instituto de Filosofia e Ciências Humanas

Messias Miguel Uaissone

A questão da dissimetria ética em Emmanuel Levinas e Paul Ricoeur

Rio de Janeiro

2018

Messias Miguel Uaissone

A questão da dissimetria ética em Emmanuel Levinas e Paul Ricoeur

Dissertação apresentada, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre, ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro.
Área de Concentração: Filosofia

Orientadora: Profª Drª Elena Moraes Garcia

Rio de Janeiro
2018

Messias Miguel Uaissone

A questão da dissimetria ética em Emmanuel Levinas e Paul Ricoeur

Dissertação apresentada, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre, ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro.
Área de concentração: Filosofia

Aprovado a 23 de março de 2018
Banca Examinadora:

Profª Drª Elena Moraes Garcia (Orientadora)
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, UERJ

Prof. Dr. Fabiano Lemos Britto
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, UERJ

Prof. Dr. André Luiz Pinto da Rocha
Fundação de Apoio à Escola Técnica, FAETEC

Rio de Janeiro
2018

DEDICATÓRIA

Olá Arzina,

Como estás? Mais esta meta, meu amor. Sabes que nosso contexto cultural encoraja os homens a abandonar o lar e a aventurar-se, e as mulheres a permanecer para guardá-lo. Esse contexto fez com que minhas irmãs, Lenina, Ubalda, Graça e Verónica ficassem guardando o lar enquanto eu avançava.

Minha avó Helena é uma mulher que prestigia a função de guardiã, mas tornou nosso ambiente familiar propício a sonhar com o diferente. Depois que meu pai partiu deste mundo, em 1985, minha mãe ficou praticamente sozinha a manejar o leme da minha educação. Agora sinto ser a hora de retribuir o seu infinito amor. A melhor forma é permitir que as mulheres realizem seus sonhos. No século XXI, elas precisam de estratégias novas para executar ainda melhor seu dever.

Esta dissertação é dedicada a todas as mulheres da família, especialmente às seguintes: você, meu amor, Ruth Arzina, que concilia a tarefa de uma belíssima guardiã à de uma sonhadora arquiteta e urbanista a meu lado, às nossas filhas Brígida e Rosamaria que muito sentiram o peso da ausência do pai; às irmãs Lenina, Ubalda, Graça e Verónica que cairam na gravidade cultural e sacrificaram a meu favor a única vaga para a educação formal que havia em nossa família; à avó Helena que lançou suspeitas sobre o absoluto cultural e encorajou a busca da diferença; às madrinhas Mariana, Lúcia e Tia Dores que, em Maputo, longe de nossa família de sangue, fazem-nos sentir que Moçambique é amor e, de modo especial, às minhas mães Maria e Rosalina. A primeira me gerou, me amou, me amamentou, sofreu por mim, educou-me e deixou-me voar para bem longe do nosso vilarejo, até chegar tão longe como o Rio de Janeiro. A segunda, a mamã Rosalina, nasceu essa belíssima Arzina que a inspira, inculcou-lhe valores e fez dela uma mulher lutadora, inteligente e de uma sã ambição. Arzina também perdeu seu pai, em 2001, e agora somos filhos órfãos de pais, mas com mães de uma maternidade excepcional.

Esta dissertação é para vocês todas. Que Deus, a quem muito agradeço, abençoe vocês.

Muito obrigado!

AGRADECIMENTOS

À Profª. Drª. Elena Moraes Garcia por ter sido uma extraordinária orientadora para realizar o Mestrado em Filosofia na UERJ. Como tenho muita sorte com as mulheres, minha vida cruzou-se com essa mulher inteligente e maravilhosa do país mais acolhedor das Américas, a senhora Elena, que inspirará as mulheres com as quais vou andar. A Profa toma à letra a mensagem levinasiana da ética! Muito obrigado, mãe Elena, por socorrer-me mesmo naqueles problemas que não diziam respeito à sua obrigação de orientadora. Não é possível dizer tudo acerca da Profa Elena em tão poucas linhas! Minha dívida para com a Profa. Elena é infinita e, por isso, impagável.

Ao Prof. Dr. Fabiano L. Britto (UERJ) e Prof. Dr. André L. Pinto da Rocha (FAETEC) por sua entrega ao trabalho crítico e enriquecedor como membros da Banca Examinadora.

À Coordenação do Programa de Pós-graduação em Filosofia, por me terem ensinado o poder do amor acima da burocracia. Estendo minha gratidão à UERJ, uma universidade vibrante, expressão de uma liberdade acadêmica rara no mundo. Ao Daniel, à Andreia, ao Mauro e ao Luís que se tornaram mais amigos que funcionários. Vocês mostram que o Brasil é terra de santidade.

Aos docentes que, graças às suas aulas e questões, me obrigaram a repensar esta dissertação diversas vezes. Jamais me esquecerei das esquizoanálises do Prof. Dr. Ivair Coelho, do paradoxo cético de Kripke da Profª. Drª. Camila Jourdan; da crítica a Heidegger do Prof. Dr. João R. Moderno; da desconstrução derrideana e pelo presente d'*A Escritura e a Diferença* da Profª. Drª. Dirce Eleonora Nigro Solis; do cuidado de si da Profª. Drª. Vera Portocarrero; dos "deep disagreements" do Prof. Dr. Luiz Carlos Pereira e, finalmente, para preparar uma entrada corajosa em Moçambique, carrego a resistência intransitiva do si, do Prof. Dr. Fabiano L. Britto.

A todos os colegas da "Pós", obrigado por serem acolhedores, inteligentes, e inquisitivos.

À família Daniel Rodrigues Fortes pelo acolhimento angelical! Tenho uma inexprimível dívida de gratidão para com essa família cheia de paz e harmonia, acolhimento e alegria. Têm as chaves e endereço de minha casa em Maputo. Vossos amigos são meus amigos.

Agradeço aos Professores Doutores José Paulino Castiano (docente da Universidade Pedagógica, Maputo, Moçambique) e Miguel António Moto (docente da Universidade Eduardo Mondlane, Maputo, Moçambique) por terem arriscado ser testemunhas de minha aparente aptidão para frequentar o Mestrado em Filosofia na UERJ. Foram eles que abriram para mim a oportunidade de embarcar para uma grande experiência da minha vida acadêmica.

Minha gratidão especial vai para os sacerdotes católicos do Seminário Propedêutico S. Agostinho, em Quelimane (1997-1999) e Seminário Filosófico Interdiocesano S. Agostinho (2000-2002), na Matola, Moçambique, por terem sido a porta de entrada no estudo da filosofia e terem-no feito com uma paixão invulgar.

O pessoal dos Serviços Distritais de Educação, Juventude e Tecnologia da Matola agiu com flexilidade no fornecimento de todos os documentos que eu precisava submeter ao CNPq e obter a bolsa de estudos. Estou grato por seu excesso em atender-me, muito provavelmente colocando em segundo plano prioridades administrativas.

Agradeço, profundamente, aos meus amigos Frederick Brunt, britânico, Jonatan Novais, brasileiro, e Wilbert Sanchez, mexicano, por seu grande espírito de bondade manifesto em sua atenção em descobrir minhas limitações logísticas e terem prestado apoio material no momento que eu mais precisava. Eles são meus irmãos e minha casa em África é também sua casa.

Agradeço, cordialmente, ao CNPq/MCT-Mz, a agência financiadora da Bolsa de Mestrado em Filosofia/ UERJ, que disponibilizou os recursos financeiros para a realização desta pesquisa, de outubro de 2015 a setembro de 2017. Sem essa bolsa esta dissertação e todas as experiências adquiridas não teriam sido possíveis.

Muito obrigado a todos os parceiros, especialmente aqueles que, por limitação de memória, pude esquecer!

Que o bom Deus, a quem muito agradeço, abençoe a todos nós.

O primeiro pensamento para estabelecer uma lei ética da forma "tu deves..." consiste em perguntar: E o que se daria se eu não fizesse isso?

LUDWIG WITTGENSTEIN

RESUMO

UAISSONE, M. M., *A questão da dissimetria ética em Emmanuel Levinas e Paul Ricoeur*. 2018, 98 f., Dissertação (Mestrado em Filosofia). Instituto de Filosofia e Ciências Humanas – Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2018.

Emmanuel Levinas usa o termo "dissimetria" no debate acerca do fundamento da ética para afirmar a prioridade da alteridade sobre a subjetividade. A dissimetria ética refere-se à diferença radical entre o eu e outro e que o relacionamento ético entre ambos ocorre por iniciativa do outro que desordena o eu sem precisar de contexto ou permissão. Nessa irrupção do outro, o eu torna-se refém da relação e não pode recusar-se à resposta. O eu pode responder a esse apelo e ser passivo de sua liberdade para ser ativo de sua responsabilidade por outrem. Nesse caso, sua responsabilidade significa sua humanidade messiânica em que se substitui a outrem, sendo o um-para-o-outro, isto é, sendo pelo outro infinitamente, ficando livre da recorrência do retorno a si em cada experiência que ameace sua identidade de presença a si mesmo. O ego é quebrado para que nasça o sujeito humano. A negação da responsabilidade pelo outro é fechamento no ser, o que significa ausência de liberdade do eu. Paul Ricoeur vai ampliar essa abordagem para mostrar que tanto o eu como o outro são identidades em ação e que eu e outro são posições flexíveis do ponto de vista hermenêutico: o eu é um outro e este é um eu. Consequentemente, o relacionamento entre ambos não pode ser dissimétrico, mas recíproco (reconhecimento mútuo em estados de paz), pois ambos são igualmente vulneráveis e também podem responder à vulnerabilidade alheia. Ricoeur não encontra na aparição do outro nada que, ontologicamnete, demonstre a reivindicação levinasiana. A lição a reter deste debate é de entender que a proposta de Ricoeur acerca do reconhecimento mútuo em estados de paz é complementar e faz avançar a ideia de dissimetria ética defendida por Levinas. Este coloca a dissimetria como condição do nascimento de uma nova racionalidade baseada na justiça que o terceiro vai requerer. O terceiro exige que a subjetividade aja de forma racional, distribuindo as suas responsabilidades para todos que o exijam. Essa posição aproxima-se da ideia de reconhecimento de Ricoeur, porque essa distribuição que Levinas diz que deve ser proporcional exigirá que também os outros ajam reciprocamente para o eu, como defende Paul Ricoeur.

Palavras-chaves: Dissimetria ética. Substituição. Identidade. Reconhecimento. Política.

ABSTRACT

UAISSONE, M. M., *The problem of ethical dissymmetry in Emmanuel Levinas and Paul Ricoeur*. 2018, 98 f., Dissertation (Master of Arts in Philosophy). Instituto de Filosofia e Ciências Humanas – Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2018.

Emmanuel Levinas uses the term "dissymmetry" in the debate about the foundation of ethics to affirm the priority of alterity over subjectivity. Ethical dissymmetry refers to the radical difference between the self and the other and that the ethical relationship between both occurs at the initiative of the other that disorders the self without needing context or permission. In this irruption of the other, the self becomes hostage to the relationship and cannot refuse the response. The self can respond to this call, be passive of its freedom, and be active of its responsibility for another. In this case, his responsibility means his messianic humanity in which he substitutes for another, being one-to-another, that is to say, being by the other infinitely free from the recurrence of the return to himself in each experience that threatens his identity presence to oneself. The ego is broken for the birth of the human subject. The denial of responsibility for the other is closure in the self, which means absence of freedom of the self. Paul Ricoeur will broaden this approach to show that both the self and the other are identities in action and that self and others are flexible positions from the hermeneutic standpoint: the self is another and this is a self. Consequently, the relationship between the two cannot be dissymmetrical but reciprocal (mutual recognition in states of peace), since both are equally vulnerable and can respond to the vulnerability of others. Ricoeur does not find in the appearance of the other anything that, ontologically, demonstrates the Levinasian claim. The lesson to retain from this debate is to understand that Ricoeur's proposal for mutual recognition in states of peace is to complement and advance the idea of ethical dissymmetry advocated by Levinas. This puts dissymmetry as the condition of the birth of a new rationality based on justice that the third will require. The third requires subjectivity to act in a rational manner, distributing its responsibilities to all who require it. This position is close to the idea of recognition of Ricoeur, because the distribution that Levinas says should be proportional will require that others also act reciprocally for the self, as Paul Ricoeur argues.

Keywords: Ethical dissymmetry. Substitution. Identity. Recognition. Politics.

SIGLAS

Obras de Emmanuel Levinas

AE – *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*.

DE – *Descobrindo a existência em Husserl e Heidegger*

EI – *Ética e infinito*

HH – *Humanismo do outro homem*

NP – Noms propres

QR – Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlerisme

THI – The Theory of Intuition in Husserl's Phenomenology

TI – *Totalidade e infinito: ensaio sobre a exterioridade*

TO – *Time and the Other*

Obras de Paul Ricoeur

OUT – *Outramente:Leitura do livro Autrement qu'être ou au-delà de l'essence de Emmanuel Levinas*

PR – *Percurso do reconhecimento*

SMO – *Si-mesmo como outro*

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO 2
1. EMMANUEL LEVINAS: DA DISSIMETRIA ÉTICA À SUBJETIVIDADE 7
1.1. A ideia de dissimetria ética na filosofia judaica 11
1.2. Fenomenologia entre continuidade ontológica e ruptura ética 18
1.3. A alteridade do outro ser 25
1.4. Primado da responsabilidade sobre a liberdade 32
1.5. A alteridade do outramente que ser 39
1.6. Substituição a outrem como constitutivo da subjetividade 45
2. PAUL RICOEUR: RECIPROCIDADE ENTRE EU E OUTREM 51
2.1. O si-mesmo como outro 53
2.2. Crítica à dissimetria ética levinasiana 58
2.3. Atestação e reconhecimento 62
2.4. Ética do reconhecimento mútuo em estados de paz 69
3. QUESTÕES DE DISSIMETRIA ÉTICA E RECONHECIMENTO 73
3.1. A dissimetria étca como feminino 75
3.2. Subjetividade e reflexão vigilante 79
3.3. Reconhecimento mútuo no contexto institucional 83
3.4. Do “terceiro” levinasiano ao reconhecimento mútuo ricoeuriano 87
CONSIDERAÇÕES FINAIS 90
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS 94

INTRODUÇÃO

Por que é que a condição da relação ética entre o eu e o outro tem de ser dissimétrica, com o eu a responder por outrem, sem reciprocidade? Um entendimento imediato parece implicar que a dissimetria comporta em si a injustiça e esta, por sua vez, não é ética.

Entretanto, a obra de Emmanuel Levinas argumenta que pela dissimetria ética outrem, por seu comando de pedir e ordenar, tem o poder de colocar o eu numa posição de sujeição, devendo este responder ao apelo ou, em alternativa, ficar privado de liberdade, na prisão da simples existência (*il y a*), sem ascender para o nível do humano.

Esta forma de abordar o sujeito como constitutivamente dependente de outrem é conflitante com princípios ontológicos, que sublinham a autonomia do sujeito sobre a exterioridade. É, pois, relevante compreender seu contexto.

Levinas é continuador de uma tradição filosófica de busca de um estatuto para o sujeito que se distinga do outro. Essa tradição deve ter começado quando Sócrates alerta os pensadores de Atenas a abandonar questões "menos importantes" acerca da natureza e a se concentrarem no próprio sujeito.

A questão do sujeito tornou-se na mais importante questão da filosofia ocidental. Por exemplo, mesmo após remover da consciência todos os conteúdos da experiência, René Descartes salva o *sum* como a primeira tábua de construção do conhecimento. Semelhantemente, Immanuel Kant coloca a questão de "quem sou eu" como aquela sobre a qual outras questões encontram fundamento.

Essa filosofia é, portanto, centrada na busca do conhecimento verdadeiro para o sujeito. O amor à sabedoria identificou-se com a busca da verdade. Ser filósofo é pesquisar a verdade ou, simplesmente, conhecer. Conhecer é ter a consciência racional do objeto – produzir uma referência que identifica o objeto e o conteúdo racional que se tem dele na consciência, catalogando-lhe a espécie e a sua diferença específica. A consciência tem aqui um papel absoluto. Ela traz os objetos à existência, conforme o ensino de Husserl: existir é ser determinado pela consciência. Para Husserl, o mundo natural não existe efetivamente até ser confirmado pela consciência.

Emmanuel Levinas entra nessa tradição de estabelecer o estatuto do sujeito depois de estudar a filosofia de Husserl. Husserl estabelece o sujeito como criador da realidade,

sendo esta mais real que o objeto que se dá pela experiência. Para Husserl, aceitar o dado da experiência é ingenuidade, pois não faz intervir a consciência julgadora que possa confirmar se não se engana em atribuir existência ao que não passou pelo crivo da consciência racional.

A experiência histórica da guerra levou Levinas a reexaminar o papel da filosofia no processo histórico. Longe de condenar os autores materiais nazis de uma guerra que eliminou à volta de seis milhões de judeus, povo a que ele pertencia cultural e religiosamente, Levinas questiona como foi possível tal situação histórica ter ocorrido numa civilização europeia que chama a si todos os atributos de excelência, racionalidade, humanidade e decência culturais.

Para Levinas, a guerra não é causada por detalhes políticos ou ideológicos. Ela é consequência da lógica de uma filosofia que busca a verdade. A busca da verdade transforma o exterior do sujeito em seu conhecimento. O sujeito não é mais um ser entre os seres, mas é o seu proprietário ou, parafraseando Heiddegger, é o pastor do ser. Ele se completa à medida que determina esse exterior.

Conhecer é dominar a realidade conhecida, pois não se trata de descobrir o que o conhecido é efetivamente, mas de atribuir um sentido a ele. É o sujeito que envia o objeto ao reino do sentido e determina o seu lugar na existência.

De acordo com a interpretação levinasiana, para a filosofia ocidental, o sujeito não se altera diante do fenômeno da exterioridade; ele estende a luz da razão para esse fenômeno e torna-o inteligível, totalizável, ou seja, permeável ao espírito, até integrá-lo ou abarcá-lo em si. O conhecimento não acrescenta nada ao sujeito mas define melhor aquilo que ele sempre é, a saber, o sujeito como amigo da sabedoria entendida como conhecimento.

A guerra começa com essa iluminação que a consciência tenta projectar sobre toda a exterioridade. Quando essa exterioridade se recusa a totalizar na consciência, recorre-se à guerra para tornar possível o objetivo permanente da totalidade.

Como interromper a totalidade? Levinas sugere um deslocamento da filosofia como busca da verdade para a filosofia como busca do bem. Esse deslocamento fundamenta-se na divisão que Platão atribui à filosofia. Este defende que o filósofo busca o conhecimento, o bem e a beleza. O bem tem prioridade sobre o conhecimento e a beleza.

Deste ponto de vista, Levinas retira a ideia da ética como filosofia primeira, acima da metafísica, ou simplesmente, uma identificação da ética como a verdadeira metafísica,

se metafísica for o questionamento das causas primeiras. Em Levinas, a causa primeira é o bem que o outro instaura no núcleo da subjetividade.

Esta pesquisa toma um aspecto desse deslocamento do foco da filosofia da verdade para a filosofia do bem, questionando o modo de relacionamento entre o sujeito e objeto, pois agora as relações não decorrem no interior de uma totalidade ontológica, mas numa plataforma ética. Aqui, o outro vem de fora do ser exigindo a resposta do eu. É nessa resposta que transita do eu-consciência para a subjetividade ética responsável. Esta decorre apenas da resposta do eu a esse evento da aparição do outro que resiste à captação intelectual que a filosofia da verdade transmitiu.

No encontro do face-a-face, o outro altera o eu e encarrega-lhe um novo estatuto que o transforma em sujeito de responsabilidade que a filosofia do bem ensina. O outro vem do tempo anárquico e exige resposta do eu na temporalidade. O eu responde e se sujeita (torna-se sujeito).

Esta relação de exigência e resposta não é recíproca, é dissimétrica, isto é, o eu responde sem receber nada em troca, senão essa responsabilidade de sujeito. É nisso que consiste a dissimetria ética. A simetria implica um conhecimento mútuo entre as partes que entram numa relação e isso é, para Levinas, o princípio da violência.

Esta pesquisa questiona a sustentabilidade da argumentação em favor da dissimetria ética, em pelo menos dois pontos. Em primeiro lugar, trata-se de destacar a insuficiente saída da totalidade simétrica que Levinas critica em *Totalidade e infinito*, mantendo o outro ainda na esfera ontológica.

Em segundo lugar, o tratamento fenomenológico da subjetividade – como potencialidade que depende de sua resposta a outrem e não como *de fato* ética – torna-a instável e, estando ela em substituição de outrem, devolve-a à categoria ontológica de potência e nega-lhe a categoria de ato, seja intencional (o terceiro e a justiça), como notará Paul Ricoeur, ou acidentalmente (a determinação fenomenológica da subjetividade em estado de um-para-o-outro), matéria que Levinas trata em *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*.

Enquanto o outro vem de uma altura invisível por ser infinita, o sujeito levinasiano está exposto e vive de uma instabilidade precária. Se não responde ao apelo do outro, não ascende ao nível do humano; mas também se responder arrisca-se a esquecer-se do terceiro e, nessa eventualidade, sua humanidade volta a ser questionada. A dissimetria ética é, pois, a crítica à subjetividade fixa, definida e feliz em seu foro íntimo.

É pensando nessa precaridade do sujeito que esta pesquisa confronta a proposta levinasiana da dissimetria ética recorrendo ao contributo de Paul Ricoeur sobre a mesma problemática dos relacionamentos humanos. Ricoeur considera que tanto Levinas como os filósofos que ele critica (Husserl e Heidegger) falham seus projetos de construção da subjetividade por causa do apego a fundamentos explicativos de suas ideias.

A filosofia tradicional apega-se à ontologia para explicar os relacionamentos humanos (a ética como justa medida porque, ontologicamente, todos são iguais e ninguém merece mais nem menos que os outros).

Por outro lado, a filosofia da diferença de onde brota a questão da dissimetria apega-se ao Bem platónico e explica os relacionamentos humanos com base numa ética entendida como obediência a um comando superior (sendo o Bem superior a tudo, o sujeito só pode ser tal ao re-agir a esse comando que lhe é exterior e superior, sem exigir nada em troca).

Ricoeur considera que a busca de uma filosofia primeira que sirva de base de construção do sujeito resultará sempre em excesso de valorização de uma das partes que entram no relacionamento. A ontologia tenderá a valorizar a consciência subjetiva porque sua ética baseia-se no julgamento do que é o verdadeiro.

Por seu lado, a ética da diferença valorizará o outro porque o Bem exige o princípio da bondade antes do juízo valorativo de sua verdade. Ricoeur liga esses dois lados da discussão aparentemente conflitantes e mostra que sujeito e outro são termos que referem a qualquer pessoa e, portanto, todos são sujeitos e todos são os outros. O relacionamento ético deve, pois, ser recíproco.

O objetivo do primeiro capítulo desta dissertação é compreender os fundamentos da dissimetria ética, seguindo os argumentos de Levinas em defesa da ideia de como o outro reconstrói o sujeito. Há dois níveis: da dissimetria que conduz à responsabilidade e da responsabilidade que conduz à substituição. Nessa transição assiste-se a uma progressiva aproximação à tradição judaica e uma maior exigência da fenomenologia em dizer o que ela própria não tinha previsto, a saber, a transmutação do eu em sujeito de responsabilidade infinita quando transido no um-para-o-outro.

O segundo capítulo apresenta a crítica de Paul Ricoeur à dissimetria ética defendida por Emmanuel Levinas. Ricoeur vai defender que o estranho evento do outro precisa da presença do sujeito para reconhecer tal outro e responder por ele. Outro

argumento de Ricoeur é a generalização do termo ‘‘outro’’ quando enfatiza que o outro é apenas um outro eu e o eu é um outro outro.

Para Ricoeur, todos somos os outros perante os outros eus e eus perante os outros. Portanto, Ricoeur não encontra nada de especial ou dissimétrico na aparição do outro; pelo contrário, ele considera esse conceito pernicioso por colocar em perigo o outro que pode aparecer, precisar de um sujeito e descobrir que ainda não está constituído. Seu objetivo é a defesa do reconhecimento mútuo, recolocando a solução da reciprocidade nos relacionamentos humanos.

Finalmente, o terceiro capítulo relaciona as questões de dissimetria ética às de reconhecimento mútuo. O objetivo será de mostrar como essa discussão pode ser aplicada a situações concretas de experiências ou decisões éticas.

A relação entre dissimetria ética e feminino, a transformação concreta da subjetividade, a questão do reconhecimento mútuo no contexto institucional e, no fim, o estabelecimento da relação entre a o avanço da ética levinasiana na questão do terceiro e da ética ricoeuriana do reconhecimento mútuo são os subtemas desse terceiro capítulo que pretende demonstrar que existe complementaridade entre as duas abordagens.

A contribuição de Ricoeur consiste em defender que não basta uma solução (um sujeito forte ou uma alteridade infinita) para estabelecer o estatuto do sujeito ético. Uma visão de interdependência entre subjetividade e alteridade permite a Ricoeur estabelecer o princípio de complementaridade: o si é um processo de contínua construção através do tempo e do agir.

Esta pesquisa não pretende afirmar-se como uma defesa nem como rejeição das ideias de Levinas ou de Ricoeur. Ela pretende discutir e testar a consistência dos argumentos que se levantam em defesa e/ou crítica da ideia de dissimetria ética. Assim, onde o argumento em defesa da dissimetria parecer consistente, a pesquisa explica e fundamenta a ideia; por outro lado, quando o argumento em torno de um detalhe parecer frágil, a pesquisa apresentará críticas e sugestões.

1. EMMANUEL LEVINAS: DA DISSIMETRIA ÉTICA À SUBJETIVIDADE

Não teria René Descartes sido pouco radical em sua dúvida metódica a ponto de sossegar na certeza do pensamento como princípio da existência? E mesmo que o pensamento fosse prova da existência, será que ele prova a existência da humanidade do homem? A filosofia tem sido complacente com o sujeito. O único requisito que se exige ao sujeito é que busque a verdade e pense na existência de forma racional. Raciocinar é uma vitória metafísica de onde se extrai e se remete toda a existência e todo o sentido.

No quadro da filosofia ocidental – distinção relevante diante de outras fontes de racionalidade – Descartes não poderia recuar mais, simplesmente porque a tradição ocidental revolve-se no sujeito.

A filosofia ocidental forma-se como um método de pesquisa com recurso à razão, dispensando a autoridade de fontes tradicionais. Mais especificamente, ela nasceu como dúvida do método de reivindicação da autoridade para fornecer respostas racionais às questões primeiras da razão humana. Isto mostra que o próprio ato de questionar está ancorado aos problemas culturais de um tempo e de uma sociedade que define a racionalidade como libertação do sujeito. A empreitada filosófica ocidental estaria, assim, condenada às limitações do espaço e do tempo.

Assim, tanto as questões como as respostas dadas no âmbito dessa filosofia refletem sua origem e não podem desligar-se dela. Entretanto, enquanto evoluiu no tempo, a filosofia grega ignorou a diversidade cultural e catalogou de irracionais as outras questões filosóficas que nasceram de outros contextos culturais.

Existem, porém, outros contextos culturais que suscitam outras perguntas filosóficas que não são as gregas. A filosofia grega encarregou-se de desafiar as explicações de Homero e Hesíodo acerca da origem do mundo. Nada obriga que todas as questões filosóficas sigam a mesma fórmula.

O que se exige da filosofia é a formulação de perguntas racionais e a colocação de argumentos com lógica interna e possibilidade de chegar a conclusões racionais pelo uso do entendimento. Exigir que a filosofia seja necessariamente grega ou abordá-la como discurso universal seria negar-lhe o seu cunho crítico e a sua multiplicidade de interpretações. A filosofia tem a sua dívida na dúvida acerca da certeza do pensamento.

Outra perspectiva a ter em conta antes de mergulhar nas matérias problemáticas desta pesquisa é a atenção à historicidade do homem. As guerras mortíferas que a humanidade viveu no século xx chamam a atenção a que o ato de pensar não se contente apenas com a lógica de seus constructos. Os filósofos não podem mais permanecer felizes com a razão quando ela não interrompe a violência. A esse propósito, Levinas, por exemplo, diz-se disposto a dispensar a lógica em nome da ética. Essa é, para ele, a verdadeira racionalidade.

Com efeito, Emmanuel Levinas tem a ambição de remover a ontologia do seu estatuto de conteúdo da metafísica e substituí-la pela ética fenomenológica do rosto do outro homem. Essa ética do rosto consiste em considerar o outro como vindo de fora do território comum do eu e de tudo que se possa nomear.

O objetivo dessa consideração é de mostrar que a proximidade do outro à subjetividade ocorre à medida que a última se constitui e se torna em agente libertado para exercer a responsabilidade até substituir-se à responsabilidade do outro.

O capítulo um tem o objetivo de compreender esse caminho proposto pelo filósofo lituano-francês. Na primeira fase, Levinas começa essa empreitada da metafísica ética nomeando o rosto do outro como um ser diferente (em *Totalidade e infinito*) com poder de criar e marcar o sujeito, libertá-lo e responsabilizá-lo por tudo.

Numa segunda fase, em *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, ele notará que entrara em contradição ao nomear o rosto como mais um ser. Para conseguir a sua ambição de metafísica da ética, ele deixa de nomear o rosto e passa a descrever a radiação desse absolutamente outro sobre a subjetividade. Essa constitui sua reação à crítica ao seu trabalho, principalmente por Jacques Derrida[1].

De que contradição está prenhe *Totalidade e infinito*? Se o rosto é um ser diferente, então é ainda ser e, por via disso, participaria da totalidade da qual Levinas quer arrancá-lo. O resultado da radical diferenciação do ser com o outro será a reinvenção da linguagem ética e o erguimento de uma subjetividade que desiste da existência para substituir-se a outrem até ser seu refém.

---

[1] Cf. Jacques DERRIDA. "Violência e metafísica: ensaio sobre o pensamento de Emmanuel Levinas". In: *A escritura e a diferença.* São Paulo: Perspectiva, 2011, p. 111-223. Emmanuel LEVINAS ("Jacques Derrida: toute autrement". In: *Noms propres*, Montpelier: Fata Morgana, 1976, p. 65-72) refuta a tentativa de Derrida de colá-lo a Heidegger ou Husserl ao mostrar que sua ética é *completamente de outro modo*.

No interior deste debate, o objetivo do capítulo um é de verificar se esse caminho é consistente consigo mesmo e com a racionalidade como possibilidade de sustentação argumentativa. Toma-se a precaução de explicar o que se entende por racionalidade, mas também não se deixa atar à lógica de Levinas. Este tenta, por um lado, intimidar aqueles que se aproximam dele e, por outro, acusar os que dele se afastam. Se, a uma vez, discordam dele, então são defensores da filosofia ocidental da totalidade violenta; se, a outra vez, concordam com ele, são acríticos e não querem responder ao apelo do rosto que convida à reação. Se uma pesquisa se deixa envolver nessa teia, corre o risco de depender apenas do caminho e da forma de pensar de Levinas[2].

Esta pesquisa assume as acusações que Levinas lança a todos quantos se aproximam da sua ética da responsabilidade dissimétrica com o objetivo de confrontá-lo com questões específicas, em linha com alguns filósofos que tiveram a mesma coragem de confrontá-lo, recusando compromissos com a sua técnica de composição literária. O trabalho crítico começa em *Totalidade e infinito* e culmina em *Autrement qu'être ou au-delà de l'éssence*.

Para cumprir as etapas da crítica a que esta pesquisa se propõe realizar, o capítulo um divide-se em seis pontos. O primeiro ponto define, de forma breve, a filosofia judaica com o objetivo de retirar consequências para o tipo de sujeito que emerge dessa filosofia. Este ponto vai ser mais relevante para demonstrar que a dissimetria ética busca sua fonte de inspiração na filosofia judaica que Levinas recorre mais frequentemente do que a fenomenologia.

O segundo ponto explica como a fenomenologia fica na encruzilhada entre a pura ontologia e a sua saída para a ética e anuncia algumas possibilidades que Levinas explorou para o estudo da ética.

Em seguida, partindo de *Totalidade e infinito* e de outras obras do primeiro Levinas, o terceiro ponto analisa a nomeação da alteridade como um ser diferente. A descrição do outro, mesmo que siga uma estratégia negativa continua sendo uma descrição. Nesse sentido, a nomeação da alteridade, muitas vezes repetida para afirmar que está fora da totalidade, acaba denunciando sua presença dentro dela, por causa de continuar a descrevê-la, o que é normal para tudo o que é ser.

---

[2] Cf. Benjamin C. HUTCHENS, *Compreender Lévinas*, Petrópolis: Vozes, 2007, p. 16-19.

Apesar de, nessa fase da reflexão levinasiana a alteridade permanecer iluminada pela descrição, compreende-se a real intenção do filósofo e extraem-se as primeiras consequências dessa intenção. O quarto ponto dedica-se, pois, à defesa da prioridade da responsabilidade sobre a liberdade.

Embora *Totalidade e infinito* que se dedica à exterioridade não tenha cumprido sua ambição maior – a de arrancar a alteridade do Dito – define essa hierarquia entre alteridade e subjetividade: a alteridade cria a subjetividade à medida que esta negocia sua liberdade solipsista em troca da responsabilidade socializante.

O quinto ponto estuda a radicalização da alteridade como sendo para além do ser. Esse trabalho que se desenvolve em *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* e outras obras do segundo Levinas, parece ter alcançado a ambição levinasiana, talvez à custa de um menor compromisso com a tradição filosófica ocidental. Entretanto, nessa obra, Levinas se dedica a reconstruir a subjetividade no quadro da alteridade que tomou seu lugar (substituição).

E, finalmente, o sexto ponto analisa o papel da substituição na afirmação da absoluta exterioridade do outro, presente apenas pela subjetividade que a substitui em sua responsabilidade. A questão da substituição é deveras problemática, como se discutirá a seguir.

É importante lembrar que a substituição é a última novidade da ética, numa tentativa de desafiar a filosofia do sujeito que coloca a autonomia da ação no centro da decisão ética. A história da filosofia nunca havia se colocado a pergunta pelo outro, não por causa de ignorar a questão da alteridade, mas por nunca ter havido uma mudança de perspectiva, do eu para o outro.

A filosofia ocidental muitas vezes subsumiu que a perspectiva do outro era semelhante à do eu e que bastava uma única visão para captar todos os ângulos da realidade. A heteronomia – em que a decisão ética está dependente da alteridade – desafiará o hábito da filosofia do mesmo e lançará luzes sobre uma nova forma de pensar a ética, a saber, na diferença e na dissimetria relacional.

1.1. A ideia de dissimetria ética na filosofia judaica

O que é a metafísica? A resposta primária vem da sua etimologia, *ta metá ta physika*, "o que vem depois da física". Mas a questão volta novamente, requerendo profundidade interpretativa: o que vem ou está para além da física? A tradição filosófica ocidental apresentou sempre a ideia de que para além da física só se podia encontrar o ser enquanto ser, ou seja, o ser enquanto conceito geral que refere a todas as coisas. A metafísica reduzir-se-ia à ontologia, ou seja, à buca da verdade geral acerca do significado do conceito que agrega toda a realidade: o *ser*.

A filosofia judaica desenvolveu uma visão diferente desta forma grega de ver o mundo. Ela considera que o conceito que refere o ser em geral é ainda imanente e não transcende o mundo para ser digno de estudo da metafísica. O que é para além da física – metafísica – está fora deste mundo, fora da experiência e transcende todos os conceitos e toda a racionalidade totalizante. O metafísico é o infinito ético. O metafísico não resulta da abstração de um *cogito*. Aliás, este, por referir a realidades finitas, não pode conter o infinito que é a verdadeira transcendência metafísica.

A filosofia judaica tinha como mitos a criação do mundo e os mandamentos divinos que orientam o homem sobre a face da terra. Os filósofos judeus questionam a racionalidade desses mitos e o sentido que pode ter a recepção e cumprimento de leis transcendentais e divinas. Essa forma de confronto com a cultura liga-se a formas específicas de praticar filosofia e remete, também, a concepções de sujeito bem diferentes.

Por um lado, em sua busca da *verdade*, a filosofia grega desafiou as explicações míticas acerca do homem e concluiu pela independência e autonomia do sujeito. Para os primeiros filósofos gregos, os mitos subjugavam o homem e colocavam-no num equilíbrio precário entre a proteção e a incerteza que, em ambos os casos, representavam uma dependência do sujeito a forças que não podia controlar.

Por outro lado, em sua busca do *bem*, a filosofia judaica questionou os mitos da criação e da entrega das tábuas da lei e concluiu pela sua admissibilidade e relevância para a racionalidade ética; ela aborda o sujeito como heterónimo que se constitui à condição de responder ao apelo de fora de si mesmo. Partilhando dessa perspectiva, Levinas explica a opção filosófica que adopta:

> Ao mito de Ulisses que regressa a Ítica, gostaríamos de opor a história de Abraão que abandona para sempre a sua pátria por uma terra ainda desconhecida e que proíbe ao seu servidor reconduzir até o seu filho a esse ponto de partida (DE, p. 232).

Enquanto Ulisses regressa às suas origens para ser herói (ser mais), Abraão segue pelos caminhos pelos quais seu Deus o chama sem nunca mais voltar para a sua terra de oriegem.

Os autores bíblicos foram dando a Deus atributos divinos tais como infinito, omnipotente, ou omnisciente, ao mesmo tempo que apelavam à adoração e reverência por parte do homem. Os filósofos judeus que leram essas páginas apropriaram-se desse discurso e buscaram a relevância desses atributos para a ética e para a moral. Sua ideia é de que o sujeito criatural é aquele que reconhece no outro a imagem do Deus invisível e responde por ele com uma responsabilidade infinita, pois essa é a medida da exigência infinita.

Desse ponto de vista, para a filosofia judaica, é a ética que é a filosofia primeira, pois antes de tais princípios da verdade está o Bem que é *atemporal*: antes do conhecimento está o conhecido, antes do ser está o Bem que origina e torna o ser discernível. Mesmo Platão, um dos fundadores do pensamento ocidental intuía isso mesmo quando defendia que o Bem está para além do ser, *epekeina tes ousias*:

> [...] observe ainda melhor a imagem do bem [...] Reconhecerás que o Sol proporciona às coisas visíveis, não só, segundo julgo, a faculdade de serem vistas, mas também a sua génese, cresimento e alimentação, sem que seja ele mesmo a génese [...] Logo, para os objectos do conhecimento, dirás que não só a possibilidade de serem conhecidos lhes é proporcionada pelo bem, como também é por ele que o Ser e a essência lhes são adicionados, apesar de o bem não ser uma essência, mas estar acima e para além da essência, pela sua dignidade e poder[3].

A afirmação de que o bem está para além da essência é tão clara que o interlocutor exclama: "Que transcendência tão divinal". Portanto, a *epekeina tes ousias* é fiel à ideia original do autor d'*A República*. Levinas irá utilizar esse argumento para a defesa da ética (a ciência do bem) como filosofia primeira. Da mesma forma que o bem platónico não é uma essência e está 'acima e para além' dela, a ética levinasiana vai colocar-se fora e para além da ontologia que estuda as essências.

---

[3] PLATÃO. *A República,* Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 9ª edição, Livro VI, 509b.

Depois de excluir o que a filosofia judaica não é, Daniel H. Frank explica que ela é "uma forma [filosófica], entre outras, de interpretar [as tradições bíblica e rabínica]"[4]. Frank acrescenta que, embora tenha sempre havido filósofos de origem judaica, a expressão "filosofia judaica" é nova no campo académico e insere-se na tentativa de delinear sob padrões académicos, uma parte crítica da literatura que recuperasse a identidade cultural e intelectual judaicas.

Essa tarefa, no entanto, encontrou dificuldades que são parte integrante do próprio debate dentro da filosofia judaica. Em que sentido e contexto a Bíblia é fonte de reflexão filosófica? Shalom Carmy e David Shatz[5] apontam cinco dificuldades que tornam complexa a tarefa de trazer a filosofia judaica para a dignidade de discplina filosófica (cf. CARMY & SHATZ, p. 10). Essas dificuldades para estabelecer a filosofia judaica como disciplina académica centram-se no fato de ela depender, em larga medida, de uma fonte de inspiração, a Bíblia.

A primeira dificuldade refere que a Bíblia é mais um livro de leis, poesia e narrativa do que filosofia; esta pode encontrar-se por seleção escassa de passagens dispersas.[6] A segunda dificuldade é o argumento de que a verdade filosófica se exprime em proposições declarativas enquanto o livro santo dos judeus tem preferência por proposições imperativas e interrogativas, próprias da escrita narrativa[7].

A terceira aponta para o fato de esse livro ter o caráter de impor suas conclusões baseando-se na autoridade de um Deus, fonte inquestionável da verdade, ao invés de apresentar argumentos lógicos de forma dedutiva ou indutiva[8]. A quarta diz que a Bíblia parece não fazer caso de se contradizer consigo mesma, enquanto que o trabalho filosófico transforma-se num embaraço se cair nessa imperfeição[9]. E, finalmente, a quinta considera que o Deus bíblico tem atitudes aparentemente humanas: arrepende-se, fica irado, muda de planos, etc; e ainda, a Bíblia legitima a ocorrência de milagres (que violam as leis da natureza e da razão humana)[10].

---

[4] Daniel H. FRANK. "What is Jewish philosophy?" In: Daniel H. FRANK & Oliver LEAMAN (eds). *History of Jewish Philosophy* (History of World Philosophies, v. II). Londres: Taylor & Francis e-Library, 2005, p. 3.
[5] Cf. Shalom CARMY; David SHATZ. "The Bible as a source for philosophical reflection". In: Daniel H. FRANK & Oliver LEAMAN (eds). *Idem,* p. 10-29.
[6] cf. CARMY; SHATZ, 2005, p. 10.
[7] cf. *Ibidem.*
[8] cf. *Ibidem.*
[9] cf. *Ibidem.*
[10] cf. *Ibidem.*

Esta forma de olhar a relação entre a Bíblia e a filosofia judaica coloca-se numa posição menos privilegiada do ponto de vista metodológico pois subsume, pelo menos, duas premissas insustentáveis. A primeira é pensar que a filosofia judaica existe para defender a Bíblia e que ela dá como aceites os seus ensinamentos. Embora a filosofia judaica extraia muito ensinamento da Bíblia, fá-lo, como ficará claro a seguir, de uma forma peculiar, a saber, sob a luz natural da razão que considera que a Bíblia é um livro escrito por autores humanos com objetivos diversos. A Bíblia não está em sua versão final, cabe ao homem reinterpretá-la de acordo com as necessidades de sua época e contexto histórico.

A segunda premissa que está no fundo da crítica de Shalom Carmy e David Shatz é de tentar fazer da filosofia judaica uma disciplina envergonhada que procura justificar-se perante a autoridade da filosofia grega que é considerada o modelo no qual outras disciplinas filosóficas se devem medir. Longe de querer ser contrária à filosofia grega, a filosofia judaica tem esse particular aspecto de se inspirar numa cultura "rebelde" e é essa relação entre racionalidade e inspiração cultural que define o aspecto marcante e valioso da filosofia judaica.

Este é o momento de destacar quatro características da cultura judaica que influenciam a reflexão racional de pensadores chamados filósofos judeus como Emmanuel Levinas[11]. O primeiro ponto é que Israel obedece a um Deus único e imaterial, criador de todas as coisas. Essa crença é ímpar entre os povos antigos, pois os deuses de outros povos habitavam com eles e tinham tantas imperfeições quantas os humanos tinham. O segundo ponto de ruptura entre Israel e os outros povos é a crença no Messias que os libertaria das escravidões e os devolveria à sua terra.

O terceiro ponto, que surge tardiamente, é a interpretação da Bíblia. Consiste na admissão de que a mensagem bíblica não é de sentido imediato e explícito; ela esconde camadas de sentidos múltiplos, alguns cifrados pelos seus autores e outros que são

---

[11] A esse respeito, convém destacar a explicação de François-David SEBBAH: "Deve-se, imediatamente, afastar dois sentidos equívocos superficiais: Lévinas não foi um 'filósofo judeu' do mesmo modo que se pode dizer que Tomás de Aquino foi um 'filósofo cristão' no sentido bem nítido em que os livros sagrados do Judaísmo (a Torá) e o Talmude não são invocados, seja em que grau for, como prova nem de maneira geral como argumento de autoridade. [...] o judaísmo de Lévinas nem sequer constitui um dado positivo específico em que a filosofia levinasiana estivesse enraizada e, finalmente, lhe servisse de fundamento, um *positum* que, sem ter sido questionado por ela, tivesse constituído sua condição prévia, jamais submetida à sua indagação – se esse fosse o caso, ela seria, no sentido estrito, uma teologia. [...] a 'presença' do judaísmo na filosofia levinasiana [...] é [...] de natureza temática" (SEBBAH, François-David, *Lévinas*. São Paulo: Estação Liberdade, 2009, p. 152-153, passim).

implícitos à medida que ocorrem novos problemas sociais ou políticos que não encontram orientação clara na Bíblia.

O último ponto que importa sublinhar é a relação entre religião e política. Começa quando o profeta intermedia um diálogo entre o seu Deus e o seu povo que pede um rei. O povo deseja um rei humano, presente e visível, mas o Deus deles alerta acerca das implicações disso: seus filhos seriam escravos, fariam guerras e serviriam ao seu rei terreno. Ainda assim o povo insistia em seu pedido de um rei[12].

Desses pontos, a filosofia judaica soube extrair temas de interesse filosófico. Em primeiro lugar, do Deus único, transcendente, exterior ao mundo e infinito, a filosofia judaica ligou a alteridade do outro com os mesmos atributos. O que está em questão não é a divinização do outro, mas a extração do valor ético do ensinamento acerca da transcendência do Deus de Israel. Para esses filósofos, a mensagem bíblica não se destina à compreensão intelectual da essência divina, mas à modelação da vida na comunidade. Portanto, o próprio ensinamento acerca de Deus é ele mesmo reenviado à prática da convivência social e, nesse movimento, cruza com os interesses filosóficos.

Em segundo lugar, os filósofos aprenderam da crença messiânica a lição de que a subjetividade não pode conformar-se com a história. Esta não é determinista ou fatalista, como defendem algumas correntes filosóficas ocidentais. A própria lei de Deus é confiada ao homem não para obedecer a um Deus-rei, mas para regular a convivência ética entre as pessoas em sociedade. O Messias é esse cumpridor integral da lei, aquele que se esquece de si mesmo e se ocupa inteiramente do outro, pois vê nele a própria possibilidade de cumprir o mandamento, a condição da concretização do ideal humano, a própria ordem divina. A humanidade do homem se mede com seu nível de semelhança com as responsibilidades do Messias.

O terceiro traço cultural destacado acima, a saber, a interpretação rabínica, instrui o filósofo judaico a entender que a Bíblia não é um livro de sentido definido e finalizado, mas é um texto que abre possibilidades infinitas de interpretação. Os intérpretes da Bíblia podem explorar o que o autor quis ensinar, a quem ele se dirigia, porque usou certas estratégias de composição do texto ou o que poderia ter dito para atingir melhor seu objetivo. Os intérpretes podem também fazer leituras contextuais, em que buscam no texto bíblico a mensagem válida para um determinado período ou sociedade histórica; leituras

[12] Cf. Livro Bíblico de 1º Samuel 8,4-22.

políticas em que buscam compreender como eram geridas as relações de poder nos tempos bíblicos, tanto dentro do povo bíblico como também na relação com os povos vizinhos. E ainda, outras ciências se interessam com os diversos ângulos do texto bíblico e assim surgem leituras teológicas, sociais, económicas, ou até mesmo matemáticas, onde se pode aprender acerca de medidas e cálculos usados nos tempos bíblicos.

O essencial da interpretação é fixar que a Bíblia é um conjunto de textos sem a mínima intenção de um plano único, nem mesmo no que se refere ao seu tema principal, acerca de quem é Deus. Nesse ponto também a Bíblia entra em contradição consigo mesma. O texto bíblico apresenta diversos nomes de Deus que mostram ausência de coordenação dos autores nesse ponto. Ela é a democratização da interpretação de sua própria mensagem, ela não é uma chave de ouro que abre e mostra a única luz sobre a qual se pode ver a única perspectiva correcta. A Bíblia se abre para mostrar a possibilidade de múltiplas possibilidades de interpretação ética dos problemas e vivências da humanidade.

Ligada à característica cultural da interpretação está a ideia da relação entre religião e política. Esse ponto interessa aos filósofos judeus porque, no contexto cultural em que ele surgiu nos tempos bíblicos, era estranho um povo fazer diferença entre seu rei terreno e seu deus. A maioria dos povos vizinhos daquele tempo tinha em seu rei o seu próprio deus mais temível. A ousadia judaica instiga os filósofos a se questionar até onde o autor bíblico levava a transcendência divina e também como se equacionava a relação entre a religião e a política, tema de interesse filosófico ainda vivo. Os filósofos judeus questionam a plausibilidade racional do exercício do poder político na sociedade judaica apesar do poder autoritário de um Deus infinito que aparentemente era o verdadeiro rei judaico.

Uma resposta rápida a essa questão é lembrar que a filosofia judaica olha para o conceito de Deus de forma polissêmica. Portanto, ao pensar em Deus e na política, é possível distinguir o Deus religioso do Deus social que é o outro. Enquanto o Deus religioso é poderoso e invencível, o Deus outro é o órfão, a viúva e o estrangeiro. Nesse contexto, a política assume um papel fundamental no enfrentamento do outro: ela existe para promover e defender o outro da violência e do esquecimento. Há, pois, uma transferência para o plano social de tudo o que a religião ensina. Aliás, a religião não é senão a santificação da vida humana, a transformação do lugar em hospedagem e do tempo em amor.

Em síntese, a filosofia judaica pensa em Deus como a metáfora do outro órfão, viúva e estrangeiro e, por isso, olha para o messianismo como a possibilidade ética suprema de tradução da razão na vida prática. A Bíblia não é um texto intocável e final mas, pelo

contrário, uma prova da multiplicidade de sentidos, sinal de abertura aos múltiplos contextos e vivências da humanidade.

A existência de Deus não colide com os ideais de liberdade e responsabilidade da democracia moderna; pelo contrário, os sublinham e os mostram mais urgentes do que nunca. Com uma política fundada no Deus outro, o exercício do poder deixa de ser o mesmo, fundado na gestão do poder para mantê-lo e aumentá-lo e passa a ser o outro do poder, o ético fundado na defesa dos mais vulneráveis da sociedade simbolizados no órfão, na viúva e no estrangeiro. Com efeito, nosso mundo, principalmente a África e a Ásia, está frente a esse desafio de chamar a política a colocar as crianças, os jovens, as mulheres e os grupos minoritários em cada esfera da vida social na frente de suas obrigações práticas. Agir eticamente não é uma opção, é uma política. O contrário é guerra e os políticos devem escolher entre fazer a guerra ou fazer a política.

É sobre esse horizonte interpretativo que esta pesquisa pretende olhar grande parte do trabalho de Emmanuel Levinas, principalmente naquilo que ele refere acerca da dissimetria ética. Convém, de imediato, admitir que essas perspectivas nem sempre são vistas com o conforto da pureza do ideal da razão. Existe na academia filosófica, certa repulsa pela diferença, um certo desconforto académico diante da espiritualidade ou da religião. Para Levinas, esse desconforto caracteriza a filosofia ocidental:

> A filosofia ocidental coincide com a revelação do Outro onde o Outro, ao manifestar-se como ser, perde a sua alteridade. A filosofia foi desde sempre atingida por um horror ao Outro que continua a ser Outro, por uma alergia insuperável. É por isso que ela é essencialmente uma filosofia do ser, que a compreensão do ser é a sua última palavra e a estrutura fundamental do homem. É por isso que ela se torna filosofia da imanência e da autonomia, ou ateísmo (DE, p. 229).

Em face desse tipo de atitudes de alguns filósofos quando enfrentam a diferença, seria interessante perguntar se a filosofia não se terá esquecido de aprender a duvidar de suas certezas e razões e escutar o balbucio de toda a palavra que, ao longo dos anos, não teve direito no palco da razão. Depois de séculos de império da razão autónoma acompanhada de guerras e violências, não basta pensar que a filosofia simplesmente deve prosseguir ensinando a razão sem renová-la continuamente.

No cumprimento de sua missão fundadora, a filosofia deve ser auto-crítica. Ela deve questionar-se se não é parte importante da manutenção de estruturas e crenças culturais e sociais baseadas na dominação e violência sobre classes mais vulneráveis e todo o desreipeito pela natureza. Não será porque Platão associou o filósofo ao rei, Hegel uniu o

reconhecimento mútuo à luta até à dominação do outro, Nietzsche ligou a razão à força, e mesmo Levinas catalogou o feminino de "animalidade irresponsável" que ainda hoje a filosofia parece mais insensível ao sofrimento do outro e menos tolerante a erros de lógica?

1.2. Fenomenologia entre continuidade ontológica e ruptura ética

O pensamento de Emmanuel Levinas desde *Totalidade e infinito* até *Autrement qu'être* ocupa-se, principalmente, da fenomenologia do rosto. Essa fenomenologia mostra uma característica particular: o outro afeta o eu de forma diferente de qualquer objeto ou força mundana.

A fenomenologia husserliana dá como certo que o eu possa constituir a outra pessoa cognitivamente, com base na visão, como um *alter ego*. O eu pode ver que o outro ser humano é e age como si mesmo, parece ser uma cópia de sua abstração mental. Essa era a abordagem fenomenológica de Edmund Husserl para constituir outra pessoa dentro de um universo social compartilhado. Mas a constituição da alteridade em Husserl não possui o elemento central da vida intersubjetiva: o poder que a outra pessoa tem de evocar a subjetividade.

Levinas descreve essa evocação olhando o que ocorre tanto do lado do eu como do lado do outro. Ele faz essas descrições situando-se na perspectiva do outro, para introduzir um evento afetivo na linguagem diária sem transformá-lo em um tema intelectual. Além de outras preocupações filosóficas, a intuição fundamental da filosofia de Levinas é a relação de responsabilidade não recíproca (dissimetria ética). No pensamento do lituano-francês, essa responsabilidade é transcendência por excelência e assume a dimensão temporal específica para a experiência humana.

As descrições fenomenológicas da responsabilidade intersubjetiva baseiam-se numa análise de vida no mundo. Elas diferem da análise existencial de Heidegger, que é muito abstracta. Para Levinas, um eu vive a sua existência incorporada de acordo com as modalidades da interioridade. Consome os frutos do mundo, goza e sofre dos elementos naturais, constrói abrigos e moradias, realiza as transações sociais e econômicas de sua vida

diária[13]. No entanto, nenhum evento é tão perturbador para uma consciência mantendo a influência em seu mundo do que o encontro com outra pessoa. Nesse encontro que se arrisca a tornar-se desafiador ou instrumental, o eu primeiro experimenta-se como chamado e responsável sem ser conduzido por alguma motivação extrínseca.

A resposta do eu é como se fosse a um comando. Nada diz que o outro deu um comando de fato. O comando ou convocação faz parte da relação intrínseca do eu com o outro. Com a resposta vem o início da linguagem como diálogo. A origem da linguagem, para Levinas, é sempre resposta – uma resposta para o outro, isto é, para sua convocação. O diálogo surge, finalmente, através dessa resposta. Aqui estão as raízes da intersubjetividade como imediatismo vivido. Levinas tem melhores termos para isso: a responsabilidade é a experiência afetiva e imediata de transcendência (porque vem do exterior) e fraternidade (porque marca a relação do eu com o outro).

O entendimento da intersubjetividade no discurso e na fraternidade só pode ser alcançado por descrição fenomenológica. De contrário, é deduzido de princípios que foram abstraídos do imediatismo do encontro face a face com o outro, tornando abstracto esse discurso. As descrições de Levinas mostram que a relação humana é primordial. O encontro humano seria esse despertar para a responsabilidade do eu. O primado da relação se explica por que os seres humanos estão interessados nas questões de ética.

Situar a filosofia primeira no encontro face a face é escolher começar a filosofia não com o mundo, não com Deus, mas com o que será argumentado como a principal condição para a comunicação humana, o outro. Por essa razão, a filosofia primeira de Levinas começa a partir de uma fenomenologia interpretativa do encontro, a ética.

Seguindo as pisadas do seu mestre Husserl, a filosofia primeira de Levinas deixa de lado os conceitos empíricos sobre ideias e objetos e tira as camadas acumuladas de conceitos, a fim de revelar à luz a experiência concreta da vida intersubjetiva. Para Levinas, a experiência intersubjetiva, tal como vem à luz, prova a ética no sentido simples de que o eu descobre sua própria particularidade quando é identificado pelo olhar do outro.

Este olhar do outro é interrogativo e imperativo, pois diz “não me mate” e implora o eu, que escapa apenas com dificuldade, embora este pedido não tenha realmente conteúdo discursivo. Esse comando e súplica ocorre porque os rostos humanos impactam como momentos afetivos ou, como Levinas poderia concordar, os rostos interrompem a marcha

---

[13] As análises da seção II de *Totalidade e infinito* são disso exemplo.

do si para si mesmo. O rosto do outro é, em primeiro lugar, expressividade que se poderia comparar a uma força. Somente a linguagem cotidiana tem a capacidade de traduzir essas interrupções afetivas.

A filosofia primeira é a responsabilidade que se desenrola na socialidade dialógica. É também a maneira de Levinas definir a transcendência em relação àquele mundo que Heidegger aglutinou com o termo "ser". O projeto de Levinas consiste em descobrir as experiências pré-intelectuais da experiência afetiva em que a transcendência acontece.Ainda aqui Levinas segue a linha daquilo que Husserl chamou de intencionalidade pré-originária ou sem objeto. Portanto, Levinas elabora suas descrições fenomenológicas a partir de Husserl e Heidegger ao longo de toda carreira filosófica, mesmo quando parece que decola desses seus mestres. Por isso, uma análise da fenomenologia desde Husserl pode esclarecer se existe alguma continuidade ou ruptura desde a fenomenologia husserliana até Levinas.

A concepção husserliana da intencionalidade consiste em ter posto o contato com o mundo no centro da consciência. A intencionalidade não é a maneira pela qual um sujeito tenta entrar em contato com um objeto que existe ao lado dele. A intencionalidade é o que compõe a própria subjetividade dos sujeitos. Um sujeito não é uma substância que precisa de uma ponte, ou seja, o conhecimento, para alcançar um objeto, mas que o segredo de sua subjetividade é estar presente frente aos objetos, "junto às coisas mesmas", como dizia Edmundo Husserl.

A fenomenologia husserliana forneceu a Levinas uma versão de subjetividade que abre questões de significado e relação. O método fenomenológico que identifica um *ego* no mundo ou que se distingue ontologicamente dele, enfoca a atenção sobre como os indivíduos se envolvem com o mundo. A questão é: se a subjetividade está junto às coisas mesmas, o que a diferencia dessas coisas?

Os ataques de Levinas contra a fenomenologia egológica estão focados na incapacidade da vida intencional – isto é, nas intenções do *ego* junto de outras pessoas e não coisas – fazer algo mais além de reencontrar a outra pessoa como uma outra versão de si mesma, um espelhamento do eu. Na passagem inicial da análise da intencionalidade pode-se antecipar a crítica posterior: a intencionalidade implica que o sujeito está imediatamente envolvido no mundo e que o outro foi reduzido a um objeto incluído entre as coisas.

A crítica das consequências redutivas e totalizantes do método fenomenológico husserliano aparece em todas as principais obras de Levinas.[14] Alguns críticos consideraram essa leitura um tanto quanto limitante. Entretanto, a maioria dos críticos desta abordagem de Levinas olha com admiração para suas leituras detalhadas, sugerindo que sua própria posição reflete uma sensibilidade às possibilidades éticas da fenomenologia de Husserl. A esse respeito, Edith Wyschogrod explica:

> Para Levinas, a consciência é o poder da consciência: conhecer implica uma pré-visão do objeto, forçando assim a alteridade do objeto a se tornar [...] o Mesmo. O que a princípio foi dado como diferente da consciência de modo que o ato e o conteúdo da consciência aparecessem discretos é revelado como uma falsa bifurcação. O caráter previsível da consciência destrói a independência de seus objetos e assim revela a própria cognição como uma forma de violência" (WYSCHOGROD, 2005, p. 354, tradução nossa)[15].

Levinas insiste que, uma vez que as estruturas subjacentes de representação e inteligibilidade são as mesmas, a inteligibilidade, tal como a representação, está em sua clareza livre de quaisquer elementos contraditórios. O que pode ser representado se entrega em todo seu ser, está totalmente presente. Torna-se possível para o que é representado, o que é diferente do eu, tornar-se, através da representação, parte do mesmo, isto é, parte dos projetos do eu, a consequência de suas intenções.

Mesmo representando distinções de retórica e método entre *Totalidade e infinito* e *Autrement qu'être*, Levinas identifica consistentemente a fenomenologia como uma redução ao mesmo, o que resulta na totalização. Sua crítica explícita e implícita a Husserl em ambos os textos geralmente desenha também as limitações que ele encontra em Martin Buber. Um breve esboço do seu tratamento de ambos nos dois textos servirá para apresentar

---

[14] *Descobrindo a Existência em Husserl e Heidegger* dedica-se, quase exclusivamente, à análise e crítica, por vezes mordaz, da fenomenologia husserliana. O primeiro artigo da versão definitiva desse livro é dedicado ao conjunto da "obra de Edmundo Husserl", e a fenomenologia é seu tema principal. Sob o título geral de "Novos Comentários" estão reunidos três artigos escritos em 1959 e um de 1965. Esses são mais contestatários da fenomenologia husserliana.Ainda muito menos amigável é o artigo "Martin Heidegger e a ontologia" em que Levinas demarca-se do *Dasein* heideggeriano. Entretanto, o problema da intencionalidade da consciência continuará a merecer atenção em *Totalidade e infinito* (1961) e *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* (1974).

[15] O texto em língua estrangeira é: "For Levinas consciousness is the power of consciousness: cognizing entails a foredisclosure of the object thus forcing the otherness of the object to become […] the Same. What was *at first* felt to be different from consciousness so that cognizing act and content appeared to be discrete is revealed as a false bifurcation. The fore-disclosing character of consciousness destroys the independence of its objects and thus reveals cognition itself as a form of violence" (Edith WYSCHOGROD. "The moral self: Emmanuel Levinas and Herman Cohen". In: Claire KATZ& Lara TROUT (eds). *Critical assessment of Leading Philosophers: Emmanuel Levinas, v. II: Levinas, phenomenology and his critics*. Londres e Nova York: Routledge, 2005. p. 347-365).

uma breve discussão sobre Husserl e Buber (vide 1.6).O prefácio de *Totalidade e infinito* anuncia a distinção que Levinas desenha entre a ética e a filosofia idealista: "o infinito extravasa o pensamento que o pensa" (TI, p. 11). O infinito não deve ser entendido subjetivamente como "uma noção que uma subjetividade forja casualmente para refletir uma entidade que não encontra fora de si nada que a limite, que ultrapassa todo o limite e, portanto, infinita" (TI, p. 13). Em vez disso, Levinas atribui a infinitude àquilo que permanece fora do sujeito, pois a infinitude do outro é a sua alteridade. O reconhecimento da dívida a Husserl na parte final do prefácio mostra que ele planeia distanciar-se do mestre que, apesar de creditá-lo por ter fornecido uma base teórica para a ética baseada na estrutura noesis-noema, sublinha que Husserl "tornou possível a passagem da ética para a exterioridade metafísica" (TI, p. 16). Uma passagem que o mestre não atravessou e que Levinas teve a coragem de o fazer em nome da ética da diferença.

A ética de Husserl é teórica porque não respeita a alteridade do outro. A alteridade, para Levinas, precede e resiste àquilo que ele denomina de formalismo sujeito-objeto da intencionalidade. Esta narrativa bem conhecida liga explicitamente o trabalho de Husserl na Quinta Meditação com o Eu-Tu de Buber, tanto na estrutura formal da relação com o outro, de acordo com sua visão e na contemporaneidade que se segue a ele. Enquanto credita Husserl, Levinas escreve: "O presente trabalho não tem a pretensão ridícula de 'corrigir' Buber sobre esses pontos. Coloca-se numa perspectiva diferente, partindo pela idéia do Infinito" (TI, p. 57-58).

A transição de Husserl da quarta para a quinta das *Meditação Cartesianas* é acompanhada pelo crescente reconhecimento do duplo problema do solipsismo e da intersubjetividade. Por isso ele se desespera:

> quem é, pois, o Ego que pode, correctamente, colocar essas questões transcendentais? Como homem natural, posso correctamente, colocá-las? [...] posso séria e transcendentalmente perguntar-me como sair da ilha da minha consciência, como isso que na minha consciência é vivido como evidência pode adquirir uma significação Objetiva (HUSSERL, 1982, § 41, tradução nossa)?[16].

Com efeito, do ponto de vista egológico, a intersubjetividade na fenomenologia constitutiva não inclui o outro como pura exterioridade. É um aspecto complicado da

[16] O texto em língua estrangeira é: "Who then is the Ego who can rightly ask such 'transcendental' questions? As a natural man, can I rightly ask them? As a natural man, can I ask -seriously and transcendentally how I get outside my island of consciousness and how what presents itself in my consciousness as a subjective evidence-process can acquire Objective significance?"

tentativa de Husserl conciliar a alteridade e o ego; mas não o há-de ser do ponto de vista solipsista. Na introdução da "Quinta Meditação", Husserl aborda diretamente esse dilema:

> Mas o que acontece então com os outros egos que, certamente, não são por certo simples representações e objetos representados em mim das unidades sintáticas de um processo de verificação que se desenvolve 'em mim', mas de acordo com seu modo, precisamente 'outros' (HUSSERL, 1982, § 42, tradução nossa)?[17]

Husserl não consegue avançar mais na pesquisa da intersubjetividade; o trabalho de Levinas começa onde termina o do mestre quando diz que "a doutrina pode não ter um fundamento fenomenológico; mas essencialmente está bem, ao fim e ao cabo, pois procura um caminho da imanência do ego para a transcendência do Outro" (HUSSERL, 1982, § 42, tradução nossa)[18].

Em outras palavras, Husserl tenta ainda não explicar o outro apenas como um aspecto ou conteúdo da experiência interna do eu. Ele está preocupado em oferecer uma descrição da imanência do outro na experiência do eu que respeite a transcendência do outro. O outro vem a ser visto como um conteúdo da consciência e um fenômeno que aponta para além de si mesmo, para uma alteridade ou separação radical. Para Husserl, o mundo objetivo não transcende a própria intersubjetividade, mas é apenas uma "transcendência imanente" (como se quisesse dizer ausente-presente).

Aparecem outras consciências, mas apenas como aspectos ou possibilidades dos objetos pretendidos, enquanto o caráter pessoal do ego é constituído junto com o mundo que se destina a uma história unificada (cf. HUSSERL, 2001, 91 [§ 37]). A história da consciência não é objetiva, mas pessoal, inseparável dos contínuos movimentos transcendentes da consciência.

A limitação da subjetividade transcendental consiste em ser sua própria modalidade de consciência, seu próprio tempo, mas as intenções através das quais se define envolvem amplos horizontes de possíveis experiências, incluindo histórias de outras pessoas. Husserl identifica esse dilema como a fronteira da experiência transcendental e da intersubjetividade.

---

[17] O texto em língua estrangeira é: "But what about other egos, who surely are not a mere intending and intended in me, merely synthetic unities of possible verification in me, but, according to their sense, precisely others?"

[18] O texto em língua estrangeira é: "The doctrine may lack a phenomenological foundation; but essentially it is right in the end, since it looks for a path from the immanency of the ego to the transcendency of the Other." (E. HUSSERL. *Cartesian Meditations.* Martinus Nijhoff Publishers, The Hague, 1982, p. 89).

Uma das consequências da relação sujeito-objeto e das estruturas de Eu-Tu de envolver o outro é a suposição, em Levinas, de que os termos são reversíveis. Em outras palavras, tanto o Eu quanto o outro (Tu) com quem se envolve aparecem simultaneamente. Para Levinas, a ética só começa quando o outro é reconhecido como vindo antes e independente do eu. Anteriormente, Levinas perguntava-se mais cuidadosamente se o Eu-Tu buberiano não colocava o outro em uma relação recíproca, e se essa reciprocidade era primordial. Na Seção I de *Totalidade e infinito* – "O Mesmo e o Outro" – Levinas não deixa equívocos acerca do que pensa:

> Aquele que me fala e que, através das palavras, se propõe a mim conserva a estranheza fundamental de outrem que me julga; as nossas relações nunca são reversíveis. Esta supremacia coloca-o em si, fora do meu saber e, em relação a esse absoluto, o dado ganha novo sentido [...] O interlocutor não é um Tu, ele é um Vós. Revela-se no seu senhorio. A exterioridade coincide, portanto, com um domínio (TI, p. 92).

Esta mesma identificação de Husserl e Buber com a filosofia idealista em geral – e à representação, à totalidade e à simetria em particular – se repetirá em *Autrement qu'être*. Buber aparecerá nas páginas de abertura, creditado aí com uma falha em nunca ter sido sensível à estranheza do Tu (vide 1.6).

Husserl é introduzido explicitamente no final do capítulo introdutório de uma maneira que sugere que seu trabalho filosófico sofre da mesma ingenuidade que pretendia remover, pois nela, o filósofo é obrigado a apagar os traços dos seus passos para que fique apenas como conscência pensante. Levinas substitui esse desejo de si pelo desejo do outro como além da intencionalidade (cf. AE, p. 25). No capítulo dois de *Autrement qu'être*, Levinas conclui uma extensa discussão sobre a consciência interna do tempo argumentando que:

> Em Husserl, o tempo da sensibilidade é um tempo do que pode ser recuperado. A tese de que a não intencionalidade da proto-impressão [isto é, retenção primitiva] não é uma perda de consciência, que nada pode ser produzido de maneira clandestina, que nada pode quebrar o fio da consciência, exclui do tempo a diacronia irredutível, cujo significado o presente estudo pretende trazer à luz, por trás da *mostração* do ser (AE, p. 43, grifo do autor; tradução nossa)[19].

[19] O texto em língua estrangeira é: "Le temps de la sensibilité chez Husserl est Ie temps du récupérable. Que la non-intentionalité de la proto-impression ne soit pas perte de conscience – que rien ne puisse arriver à l'être clandestinement, que rien ne puisse déchirer le fil de la conscience – exclut du temps la diachronie irrédudible dont la présente étude essaie de faire valoir la signification derrière la *monstration* de l'être".

Embora existam diferenças substanciais entre *Totalidade e Infinito* e *Autrement qu'être*, nos dois está inscrita uma rejeição consistente da abordagem de Husserl em relação ao outro, classificando-a como redutora, pois segundo Levinas, "a consciência de ... correlativa da manifestação, estrutura de toda intencionalidade, seria [...] em Husserl, fundadora de tudo o que se mostra, ou mesmo a essência de tudo o que se mostra" (AE, p. 83-84, tradução nossa)[20].

1.3. A alteridade do outro ser

Totalidade e infinito lança-se na ambição de descrever aquilo que cataloga de indescritível que é o outro. Para o conseguir, Levinas recorre ao rosto. É uma técnica fenomenológica que consiste em descrever o que aparece. Diferentemente da fenomenologia husserliana, o outro que se manifesta no rosto não se esgota nessa manifestação porque ele é infinito, entra numa relação dissimétrica com o eu para, através de comandos, elevá-lo à posição de subjetividade responsável.

A afirmação da dissimetria ética entre o eu e o outro perpassa toda a obra de Emmanuel Levinas. O outro é tão transcendente que nunca se manifesta senão através do seu rosto. Essa sua transcendência absoluta garante que não seja atraído pelas forças gravitacionais da totalidade do mesmo. Em *Totalidade e infinito* Levinas diz que outrem

> apresenta-se aí de chofre como absoluto" [porque o ser que se apresenta no seu rosto] "vem de uma dimensão de altura, dimensão de transcendência [...] [A] posição de *eu* consiste em poder responder à miséria essencial de outrem (TI, p. 210-211, grifo do autor).

É, portanto, uma relação dissimétrica, como ele volta a sublinhar em *Ética e infinito*: "a relação intersubjetiva é uma relação não simétrica" (EI, p. 90). Entretanto, registra-se, contra Levinas, a primeira contradição. Ele chama de "ser" àquele que se apresenta através do rosto. Quem é esse ser senão esse outrem não simétrico? Mas se é ser, então ele é simétrico, pois ser é o traço mais simétrico, o mais básico de tudo *o que é*.

---

[20] O texto em língua estrangeira é: "La conscience de ... corrélative de la manifestation, structure de toute intentionalité, serait [...] chez Husserl, fondatrice de tout ce qui se montre ou, même, l'éssence de tout ce qui se montre".

A visão ética de Levinas concentra-se no rosto do outro. O rosto não é um simples detalhe físico. Ele é um momento do infinito que ultrapassa a ideia do outro na consciência. O rosto desafia todas as tentativas filosóficas de sistematizá-lo para depois reduzí-lo ao mesmo. O rosto emite um desafio ético absoluto; a relação entre o eu e outro emerge primeiro antes mesmo da consciência de si. Levinas antecipa a relação ao outro antes da consciência de si por duas razões.

A primeira razão é porque a consciência de si decorre num ser racional (um estado tardio da consciência) e, segundo Levinas, a racionalidade nasce da ética relacional, isto é, raciocinar é, segundo este filósofo, pensar no perigo que o outro corre e responsabilizar-se por evitar a sua morte. A segunda é porque Levinas pretende evitar uma relação ontológica que preexiste a qualquer relação. É por essa razão que, para ele, a ética é a verdadeira metafísica, a filosofia primeira.

Embora o rosto esteja intimamente ligado à sensibilidade e à visão no sentido ordinário e também de acordo com a experiência fenomenológica, em seu significado isolado ou sem contexto, ele emerge como o traço daquele que resiste à categorização, transformação em conteúdo e compreensão. O rosto é a infinita exterioridade, manifesta a inviolabilidade e radical separação do outro.

O rosto de que Levinas faz referência é a própria aparição do infinito que ultrapassa a ideia do infinito no eu. O rosto, portanto, ao mostrar o traço do outro, entra numa relação dissimétrica. É nesse contexto que Levinas lê este parágrafo das *Meditações Metafísicas* de Descartes:

> Compreendo claramente que [...] a minha percepção do infinito é de algum modo anterior à minha percepção do finito, isto é, eu mesmo. Pois como eu haveria de compreender que duvido ou desejo – isto é, que me faltava alguma coisa – e que eu não sou completamente perfeito, a não ser que exista em mim alguma ideia de um ser mais perfeito que me tornou capaz de reconhecer os meus defeitos por comparação? (TI, p. 206, tradução nossa)[21].

Tem sido recorrente em Levinas alterar o sentido de uma ideia ou argumento. Aqui, por exemplo, o uso da ideia de infinito é contrário ao emprego a que Decartes lhe havia

---

[21] O texto em língua estrangeira é: *"... manifeste intelligo plus realitatis esse in substantia infinita quam in finita, ac proinde priorem quodammodo in me esse perceptionem infiniti quam finiti, hoc est Dei quam mei ipsius. Qua enim ratione in telligerem me dubitare me cupere, hoc est aliquid mihi deesse, et me non esse omnino perfectum si nulla idea en tis perfectionis in me esset, ex cujus comparatione defectus meos cognoscerem?*"

reservado. Peter Atterton[22] afirma que em Levinas, a ideia de infinito não é motivada pela necessidade de aprofundar a análise do *cogito* e conferir maior clareza e distinção a um mundo ameaçado pelo retorno da dúvida como era o projeto original de Descartes, mas, pelo contrário, que essa ideia é, finalmente, "a reflexão sobre a reflexão" (TI, p. 206), o que desassossega o *cogito* em si e o envia para fora de si, a reflectir não acerca da certeza de sua existência, mas acerca de algo que lhe transcende, a saber, o outro que é infinito. Originalmente, no entanto, Descartes vale-se da ideia do infinito para realizar o caminho inverso do do estabelecimento do *cogito* como certeza indubitável, para verificar como ele chegou à certeza de si mesmo de forma solipsista.

Apesar do uso contrário da ideia cartesiana de infinito, Levinas sustenta que esse caminho inverso acabou revelando a condição subjacente à verdade e à certeza. Esse caminho revelou que a condição não repousa no *cogito* em si mesmo mas vai para além da teoria e da ontologia:

> [...] a crítica não reduz o Outro ao Mesmo como a ontologia, mas põe em questão o exercício do Mesmo. Um pôr em questão do Mesmo – que não pode fazer-se na espontaneidade egoísta do Mesmo – é algo que se faz pelo outro. Chama-se ética a esta impugnação da minha espontaneidade pela presença de Outrem (TI, p. 30).

A crítica ou busca do fundamento não é um retorno ao *cogito*; pelo contrário, a crítica quebra a imanência ao descobrir a transcendência infinita que a condiciona enquanto permanece fora da consciência. A crítica é o questionamento do hábito do eu de sempre retornar para si mesmo, para a consciência. Ao eliminar a arbitrariedade injusta da teoria na certeza do *cogito*, sua injustificabilidade e, portanto, sua irracionalidade, a crítica é a aurora da moralidade:

> A consciência moral [...] põe em questão o direito singelo dos meus poderes, a minha gloriosa espontaneidade de ser vivo. A moral começa quando a liberdade, em vez de se justificar por si própria, se sente arbitrária e violenta. A procura do inteligível, mas também a manifestação da essência crítica do saber, a subida de um ser aquém da sua condição, começa ao mesmo tempo (TI, p. 74).

Diferententemente da moral kantiana que define o sujeito pela sua capacidade de estabelecer fins para si mesmo na medida em que o define como aquele cujas ações lhe são

---

[22] Cf. Peter ATTERTON, "Levinas's skeptical critique of metaphysics and *anti*-humanism" in Claire KATZ & Lara TROUT. *Critical assessment of leading philosophers: Emmanuel Levinas, v. I: Levinas, phenomenology and his critics*. Londres e Nova York: Routledge, 2005, p. 7-31.

imputáveis, o sujeito levinasiano encontra-se feito para o outro antes mesmo de ter tempo suficiente para fazer uma escolha diferente. A ética levinasiana não é, pois, espontaneidade, mas "susceptibilidade que delineia a própria subjetividade do sujeito"[23].

Infinito e ética relacionam-se para indicar que o fato de o infinito resistir à totalização não quer dizer que a subjetividade deve desistir de abordá-lo. Pelo contrário, o infinito é desejo. A infinitude do outro apela para uma outra instância da subjetividade, para o outro da razão, nomeadamente, a abordagem ética ou, simplesmente, a responsabilidade. "O Infinito abre a ordem do Bem. Trata-se de uma ordem que não contradiz, mas ultrapassa as regras da lógica formal" (TI, p. 95).

É esta a justificação: é essa "ordem do Bem" que é a ética, conforme o próprio Levinas diz noutra página: "[...] a ideia do infinito [...] condiciona a própria não-violência, ou seja, implanta a ética" (TI, p. 199). Mas o que será a ética claramente? A ética é a recepção da ideia do infinito, ou seja, é a admissão de que o outro não pode ser abarcado pela consciência. O infinito está sempre no exterior da consciência.

Mas a ética significa também responsabilidade por outrem que não deixa de ser infinito. É, portanto, uma responsabilidade por aquilo que a consciência não pode conter e, então, essa responsabilidade nunca será suficiente. Haverá sempre algo por fazer, pois a subjetividade não pode preencher, até ao infinito, as exigências de outrem.

Para que a responsabilidade seja efectiva é preciso que o outro esteja separado. A separação é um dos conceitos centrais para a abordagem ética em Levinas. Contra a concepção da filosofia ocidental de considerar a separação como uma deficiência do ser, Levinas defende a separação como condição da ética. A separação coloca o Bem para além do Ser:

> A separação em relação ao Infinito, compatível com o Infinito, não é uma simples 'queda' do Infinito. Relações melhores que as relações que ligam formalmente, no abstracto, o finito ao infinito, as relações do Bem, anunciam-se através de uma aparente diminuição [...] trata-se de uma ordem em que a própria noção do Bem assume apenas um sentido [...] a relação não liga termos que se completam e que, por consequência, se fazem reciprocamente falta, mas termos que se bastam. Tal relação é Desejo [...] A separação é a própria constituição do pensamento e da interioridade, isto é, de uma relação na independência (TI, p. 94-95).

Portanto, a separação na relação entre subjetividade e infinito (o outro) refere-se à radical impossibilidade de unir as partes nessa relação. Só neste sentido pode ser ética

---

[23] HH, p. 104, nota de rodapé 12.

porque uma relação que conduz à união dos correlatos dissolve as diferenças através das várias formas de violência: racionalização, absolutização (por exemplo, do Estado), imposição da própria vontade em prejuízo da de outros, etc.

A contínua insistência na infinitude da alteridade quer sublinhar que o poder racional da subjetividade é travado devido ao reconhecimento dos seus limites de racionalizar ou totalizar o infinito. Mas a abordagem ética não é mais uma estratégia da subjetividade para surpreender e apreender a alteridade em sua infinitude? A abordagem ética é acionada pela infinitude da alteridade que, pela sua manifestação, deixa a subjetividade infinitamente ultrapassada, sem tempo para colocar em movimento a sua máquina racional-temática para apreender outrem, restando-lhe apenas responder ao apelo ético do infinito que é desejo: esvazia a subjetividade e, ao mesmo tempo, alimenta-a com a fome de infinito.

Devido à sua infinitude, a alteridade resiste ao poder da razão. Mas se ela resiste ao poder da razão seria ainda possível abordá-la filosoficamente? Para filosofar no estrito respeito pela alteridade, Levinas aperfeiçoa as ideias do seu livro *Totalidade e infinito*. O resultado será *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. A esse respeito, Cristina Beckert explica a relevância do último livro. Em *Totalidade e infinito*

> Trata-se de explicar porque razão o mistério e a resistência à inteligibilidade, patentes no Rosto, tomam um sentido imperativo e suscitam obediência ética em vez de despertarem apenas curiosidade intelectual e desejo de compreensão. Um círculo vicioso brota na resposta [...] (Já em AE:) [...] a forma imperativa da relação resulta do modo como a pura transcendência afeta a subjetividade, privando-a do poder de se assumir na sua autonomia e, consequentemente, de fazer frente a Outro. Daí o recurso a metáforas tais como obsessão, perseguição, acusação ou refém, para ilustrar a compulsão à resposta enquanto manifestação originária do primado da responsabilidade sobre a liberdade.[24]

Levinas descreve a manifestação do outro homem como rosto: "exposto e ameaçado" mas também que "nos proíbe de matar". Portanto, o rosto é vulnerável e, ao mesmo tempo, poderoso, desafiando a subjetividade.

O rosto do outro homem tem o poder de resistir à tematização totalizante. O rosto desafia assim o poder racional de tematizar ou fazer conteúdos de conhecimento. O conhecimento do rosto do outro não põe o eu em relação com ele. A relação com o rosto, repete Levinas muitas vezes, é fundamentalmente ética. O rosto

---

[24] Cristina BECKERT, 1998 apud PELIZZOLI, 2002, p. 130, nota 2 do rodapé.

> é o que não se pode transformar num conteúdo, que o nosso pensamento abarcaria; é o incontível, leva-nos além. Eis por que o significado do rosto o leva a sair do ser enquanto correlativo de um saber (TI, p. 78).

Esta resistência ética do rosto opõe-se à visão, que é uma adequação que se destina a apropriar-se do ser pelo conhecimento. Mas a visão não pode estender-se sobre o rosto.

A lógica formal ensina que os entes participam de um género e distinguem-se pela sua diferença específica. Mas o outro não é catalogável como ente. Ele "permanece infinitamente transcendente, infinitamente estranho" (TI, p. 188). A transcendência de outrem, a impossibilidade de reunir o eu e o outro (separado e estranho ao ser) impede o poder racional de tematizá-lo e reduzi-lo a conceito.

Por que tanto esforço em "proteger" outrem dos assédios do conhecimento? O problema é que no conhecimento ou na visão, o objecto visto, e desde então previsto e passivo do ato de ver, é integrado num mundo e dele recebe uma significação e constituição. Mas no acolhimento do rosto, a subjetividade responde a um discurso que sempre começa desse outrem, pois o discurso mantém a separação ética de outrem.

Entretanto, o discurso não interrompe a transcendência ou a separação, pois ele não está ao serviço do ser ou do conhecimento; está ao serviço da ética. O discurso do rosto desafia o "poder de poder" da subjetividade. Quer dizer, o discurso questiona porque a subjetividade acha que tem poder.

Em termos práticos, a reflexão que Levinas faz sobre o outro é fruto de uma experiência pessoal e histórica do atentado à civilização humana que a Segunda Guerra Mundial cometeu contra o outramente que o alemão e especificamente, o judeu, do qual Levinas era um deles.

O sofrimento do outro homem determina a nova estrutura da liberdade. A sua vulnerabilidade ao sofrimento consiste em ser sempre vítima da possibilidade do eu poder matá-lo. Pelo seu rosto, outrem está exposto ao assassínio ou à violência. Levinas defende que o rosto do outro é um mandamento que proíbe matar. Mas esta proibição não é ontológica, isto é, o assassino não está impossibilitado de matar; pelo contrário, tem sempre essa possibilidade. Mas ao matar outrem, ele enfrentará a resistência ética e a contradição implícita.

Quanto à resistência ética, Levinas explica que o outro é imprevisível na sua reacção (devido à sua transcendência) e também é portador de um mandamento que é a primeira palavra do rosto: "não cometerás assassínio". A nudez total dos olhos de outrem,

sua falta de defesa, entre outras, são as vulnerabilidades de outrem mas que, paradoxalmente, paralisam "o poder de poder" do violento (cf. TI, p. 193).

Enquanto contradição, "o assassínio exerce um poder sobre aquilo que escapa ao poder. Ainda poder, porque o rosto exprime-se no sensível; mas já impotência, porque o rosto rasga o sensível" (TI, p. 192). Em *O homem messiânico,* Susin explica esta contradição do "poder impotente":

> O assassinato é a contradição no auge da violência. Nele, a violência vai até o absurdo e inverte-se em impotência. Nele se chocam e se 'provam' o poder ontológico e o poder ético [...] É o 'outro' que se assassina: aquele que se recusa à apropriação e à totalização, o não-neutralizável [...] matar é tentar o impossível e cair na contradição do ódio [...] O prazer do assassínio é matar o outro diante do outro mesmo: quer o outro como objeto e como sujeito que veja a humilhação da sua própria reificação, quer a contradição do outro morto e vivo. Seria então necessário matá-lo vivo. [...] No momento exato em que se está por cumprir o decreto do assassino, quando cessam os traços sensíveis do olhar e a sua 'vivacidade', quando a objetivação está por chegar à sua plenitude, a vítima se retira deixando o assassino solitário com sua vitória e sua consciência, sem outro que veja a sua vitória. O outro revela assim, na sua retirada, a infinitude do seu poder ético subtraindo-se ao poder ontológico do assassino, mostrando assim a fraqueza e a impotência deste, paralisando-o na insatisfação: é impossível que o outro veja a sua objetivação.[25]

Deste modo, a vulnerabilidade do rosto do outro é paradoxalmente, poderosa pois interrompe, eticamente, o uso irresponsável do poder. Esta metáfora de Susin mostra a limitação da dominação do outro na luta pelo reconhecimento. A tentativa de dominar o outro inverte-se em escravidão para o dominador. O eu, recusando-se a sair de si para ser sujeito responsável, tenta fazer do outro a sua história, deseja dizer que "eliminou o outro", que venceu, apagou o outro e ficou ele reinando em seu ser de si mesmo. O outro, porém, escapa dessa tentativa de apropriação e resiste à apropriaçao, pois não encontrou interlocutor.

A dimensão de altura não se reduz quando o eu tenta objetivar o outro. A dissimetria ética mantém-se inalterada mesmo quando o eu se recusa a quebrar o seu núcleo de ser para se abrir ao outro; ela não se reduz quando o eu tenta totalizar, eliminar ou mesmo assassinar o outro. Quando o eu procura declarar vitória sobre o outro, este escapa e deixa o eu esvaziado, sem poder proclamar-se vitorioso.

---

[25] Luiz C. SUSIN, *O Homem messiânico: Uma Introdução ao pensamento de E. Levinas.* Porto Alegre: EST/ Vozes, 1984 apud PELIZZOLI, 2002, p. 99, nota 194 do rodapé.

1.4. Primado da responsabilidade sobre a liberdade

Uma das mais importantes consequências que Levinas retira da ideia de alteridade que se define por sua exterioridade à consciência é o princípio do primado da responsabilidade sobre a liberdade. Essa inversão serve para assegurar que o eu não consiga alcançar o estatuto de sujeito de forma autónoma. O estatuto de sujeito não pertence nem à ontologia (sujeito cuja essência consiste em ser), nem pela epistemologia (sujeito que capta objetos para fazer parte dele pela compreensão).

Ainda antes de *Totalidade e infinito* vir à luz do dia, Levinas confrontava-se com Sartre quando defendia que a liberdade não é um estado em que a consciência se acha dispensada de tudo, nem consiste em sentir-se desimpedida de fazer ou agir como a própria vontade achar melhor. A liberdade, sublinha Levinas, é uma "investidura" do eu para ser sujeito de responsabilidade. É preciso entender esse termo "investidura" como a tomada de posse de alguém que assume um cargo de serviço público. Essa situação não marca o fim da obrigação, mas, pelo contrário, o seu princípio e comprometimento até ao fim.

A liberdade não pode antecipar-se ao rosto porque ela não é infinita. A anarquia imemorial do rosto do outro irrompe antes do movimento da liberdade se constituir por si e se dispensar da exterioridade (cf. DE, p. 215). Uma liberdade que se constituísse por si mesma poderia fechar-se e celebrar sozinha sua conquista solipsista.

Para sublinhar essa dependência da liberdade à responsabilidade por outrem, Levinas criticará a autonomia da consciência e a acusará de narcisista. Em seu lugar, ele defende a tese da heteronomia da consciência em se constituir em sujeito ao submeter-se a otrem:

> a situação em que não se está sozinho não se reduz ao feliz encontro de almas fraternas que se saúdam e conversam. Esta situação é consciência moral – exposição da minha liberdade ao juízo do Outro. Desnivelamento que nos permitiu entrever no olhar daquele a quem é devida justiça a dimensão da perfeição e do ideal (DE, p. 216).

Não se trata, no entanto, de perfeição ontológica que signifique completude. Trata-se de uma perfeição e ideal que aponta para o desafio do infinito. A alteridade que Levinas descreve não cabe na totalidade em que a subjetividade se enquadra. Semelhante alteridade só pode estar muito além da subjetividade. A relação que se estabelece não é mais intersubjetiva mas dissimétrica. Porquê?

Em rigor, a relação tradicionalmente chamada "intersubjetiva" pressupõe, de antemão, a ideia de que são dois ou mais *sujeitos* que entram na relação. No termo "intersubjetividade" subjaz a ideia de relacionamento entre sujeitos. Pressupõe-se, portanto, um conhecimento prévio: o outro é tomado como um sujeito, uma variedade do eu (*alter ego*). A filosofia ocidental e, principalmente o radicalismo de Husserl, defende a primazia do sujeito-consciência, em que a relação ocorre devido à participação dos *eus* num universo comum: a alteridade do outro não é lá tão radical, pois participa do mundo que é comum a ambos. Nesse tipo de relação, o diálogo é o

> meio para ultrapassar a violência das opiniões múltiplas e contraditórias [...] [que] permite confrontar as ideias e elevar-se a um saber universal no qual as singularidades são abolidas enquanto tais, reconhecendo-se na universalidade da Razão (CHALIER, 1996, p. 121).

Na relação de simetria inerente ao contexto da participação num mundo comum, a diferença é vista como imperfeição e violência real ou potencial porque seu ideal é do ser uno, imutável e abastrato. O cume da abstração é a racionalização de todo o real no conceito de ser.

Mas a relação dissimétrica funda-se na recuperação do Bem que fundamenta a infinitude de outrem. O Bem não é integrável dentro de um conceito pois está fora e para além da essência. Por isso que ele gera uma relação não essencial com a subjetividade. Quando a relação decorre em base ética opera no eu sua transformação em sujeito que desistiu de sua inclinação natural de retorno a si e move-se em direção a outro que o alimenta com a fome de desejo de liberdade fora da prisão de si mesmo.

A existência natural que se compraz em si mema é aquela que promove o *conatus* espinosiano, conforme se pode ler em *Ética*:

> A Razão não pede nada que seja contra a Natureza, pede que cada um se ame a si mesmo, procure o que lhe é útil, aquilo que lhe é realmente útil; deseje tudo o que conduz realmente o homem a uma maior perfeição e, em termos absolutos, que cada um se esforce por conservar o seu ser tanto quanto lhe é possível.[26]

Há, nessa ética racionalista, uma forte gravitação para o mesmo, esquecendo-se do exterior onde se situa o outro. A perfeição consiste em acumular e conservar o próprio ser, isto é, apropriar-se de si e do mundo, fechar-se em si, bastar-se.

---

[26] Baruch SPINOZA, *L'éthique*, IV, 18ª proposição, escólio, apud CHALIER,1996, p. 57.

Para sair da violência da perseverança no ser espinosiano, Chalier explica que a ética levinsiana, contrária ao *conatus*, não se funda na ontologia que fundamenta esse *conatus* a-moral, mas no Bem que está para além do ser e liga a subjetividade à responsabilidade pelo outro homem, antes de ligá-la a si mesma na identidade de substância. Isto implica que a subjetividade, antes de ser, é responsabilidade dissimétrica (só o eu é que é responsável):

> A partir da responsabilidade sempre mais antiga que o *conatus* da substância [...] o eu [...] responsável pelo Outro – isto é, refém de todos – [...] [eu e Outro] não pertencem ao mesmo género do eu (moi), pois que sou responsável por ele sem me preocupar de sua responsabilidade para comigo [...] (HH, p. 102).

Não há, portanto, reciprocidade na relação eu-outro, pois o eu é que é questionado e é a ele que cabe responder por outrem. Essa radicalização da linguagem é de 1972 quando as ideias contidas em *Autrement q'être*, que surge dois anos depois, deveriam estar maduras. A responsabilidade por outrem (ética) é assumida atemporalmente e para sempre, enquanto que o desejo de acumular cada vez mais ser (ontologia) pertence à situação da consciência pensante e, por isso, tardia que sucumbiu à força gravitacional do ego.

Colocar a ética como mais prioritária que a ontologia é uma das principais conquistas da filosofia levinasiana. Embora esta ideia remonte aos primeiros escritos do pensador, a justificação atravessa todo o seu percurso filosófico. Para estabelecer a ética como filosofia primeira Levinas parte da necessidade de justificar a verdade da existência e da liberdade da subjetividade. A questão é compreender se a subjetividade é realmente livre e, em caso afirmativo, de qual natureza é ela.

Levinas trata de enfatizar que colocar a liberdade em questão não é estar contra ela; é outrem que põe a questão ao eu. É nesse questionamento que o eu descobre que seu *conatus* violenta outrem. É por isso que Levinas diz que a liberdade questionada vê-se envergonhada e injusta, sendo essa a razão porque

> a justificação moral da liberdade não é nem certeza, nem incerteza. Não tem o estatuto de um resultado, mas realiza-se como movimento e vida, consiste em apresentar à sua liberdade uma exigência infinita, em ter para a sua liberdade uma não-indulgência radical (TI, p. 301-302).

A exigência infinita que se coloca à liberdade consiste em radicalizá-la: é preciso perceber que se ela é tão importante, então deve ser tão radicalmente vasta que deve partir do outro até o eu; deve-se reivindicar a liberdade para o outro pois só ele pode fazê-la

chegar até o eu. É preciso exigir que a liberdade seja capaz de sua incapacidade, ela deve infinitizar-se para que não se torne um bem escasso e causador de conflito com o outro. Ela deve ser radical, tal como o seu nome, arrancar o eu de sua raiz que a mantêm ligada à prisão da simples existência e ao desejo de alimentar a liberdade para si e plantar-se no outro.

Esse movimento é, por si só, libertador porque assinala a saída do eu do si para o outro. A liberdade verdadeira, aquela que realmente liberta, virá do outro e o eu quebrará sua couraça de ser em busca dela fora de si. A liberdade é fruto da responsabilidade, isto é, da aceitação da passividade de ser libertado pelo outro. A liberdade autêntica deve procurar o seu fundamento na alteridade, deve questionar a razão de sua presença no sujeito e, principalmente, questionar se ela não violenta outrem (quando disputa o direito no lugar de dispô-lo).

A liberdade na responsabilidade coloca o sujeito face-a-face diante de outrem que sofre a injustiça de seu exercício da liberdade que o eu conquista em si. Portanto, a irrupção de outrem mostra que pôr em questão a liberdade do eu é ganhar um conhecimento comprometedor: quando ela é questionada pode abrir-se a outrem, pois é ele quem questiona essa comodidade do eu em sua liberdade de consciência fechada.

Por isso, a ontologia (a pergunta pela essência) não é o sentido último da realidade. Com a existência do eu, ou seu *conatus*, apenas é livre arbitrariamente, faz o que lhe aprouver. Mas ao pôr em questão a moralidade da sua liberdade, de seu ser, abre-se a porta por onde outrem irrompe e questiona-o sobre o peso e a violência que seu *conatus* exerce. Esse questionamento ético, esse olhar frontal do outro não é produção de uma consciência mais atenta. É o evento da pura realidade do que é exterior à consciência.

Mesmo quando a subjetividade goza a sua liberdade de fechamento, embora não possa escutar a questão que outrem coloca, ele não deixa de questionar. O silêncio é devido à imersão do eu no ser e nunca devido à ausência de questão por parte de outrem. Antes da perseverança no ser, o outro já o questiona. Portanto, a ética (resposta à questão de outrem) está antes da ontologia (o ser, o *conatus*, a liberdade). Por isso que Levinas não evita escandalizar os ouvidos dos filósofos quando diz que "a moral não é um ramo da filosofia, mas a filosofia primeira" (TI, p. 302; cf. DE, p. 213-216).

Esta irrupção do infinito na subjetividade transcende a esfera da compreensão e afeta o núcleo da subjetividade: torna-se sua responsabilidade antes de ser seu conteúdo de conhecimento. Embora não se apreenda conhecimento no rosto, escuta-se um discurso

carregado da primeira obrigação do rosto: "Tu não cometerás assassínio" (TI, p. 193, 212, 261, 301). Se se pode inferir algum conhecimento, então só pode ser essa obrigação ética de não assassinar o rosto, mandamento que Levinas repete quatro vezes em *Totalidade e infinito*.

Essa obrigação está lá antes da constituição do ser. A resposta do eu ao que o rosto do outro expõe como exigência ética não é interpretada pelo eu antes de aceitar a obrigação. Pelo contrário, o rosto obriga o eu a receber a ideia do infinito antes de se ater às operações cognitivas. A razão é porque é o outro o próprio fundador da linguagem. A origem do sentido não é o *cogito* cartesiano, mas a ética da responsabilidade pelo rosto do outro.

O outro vem até o eu com uma exigência de proibição de matar. Qual é a resposta (e não análise) da subjetividade face a esta exigência? Os mestres do ocidente aconselhariam a escutar a voz da razão (ou do ser). O próprio agir moral na filosofia ocidental é resultado da escuta dessa voz. A liberdade é a submissão a uma lei universal ou anónima. Pelo menos é essa a lição que Kant quer transmitir quando diz que o homem deve agir de tal maneira que use a humanidade em si mesmo como um fim e não como um meio. O agir é comandado pela "humanidade" (mais um neutro). Portanto, para Kant, é mais ético e racional ter uma liberdade submissa à própria razão (autonomia) do que a outrem (heteronomia).

Levinas defende a heteronomia da liberdade que nasce da responsabilidade até à substituição. É esta responsabilidade que é a nova estrutura da subjetividade, distinta da visão ocidental de uma subjetividade cogitante. A subjetividade responde à exigência do outro com a responsabilidade por ele.

A alteridade consiste numa relação não-recíproca em que o outro não é apenas um *alter ego*: o outro não é o eu mesmo. Pode-se dizer que o espaço intersubjetivo não é simétrico. A exterioridade do outro não é simplesmente devido ao espaço que separa o que permanece idêntico ao conceito, nem é devida a qualquer diferença que o conceito se manifeste através da exterioridade espacial. O relacionamento com a alteridade não é nem espacial nem conceitual (cf. TI, p. 139 passim).

Da "Quinta Meditação" ao infinito, a ruptura de Levinas com Husserl é decisiva. O relato de Husserl sobre a apercepção é um aspecto da evidência ou experiência adicional do outro. Na sua explanação, Levinas já refutava Husserl ainda em 1930 quando escrevia:

> Os aspectos que vemos em um momento determinado sempre indicam mais aspectos, e assim por diante. As coisas nunca são conhecidas em sua totalidade; um

> caráter essencial de nossa percepção deles é o de ser inadequado (THI, p. 21-22, tradução nossa)[27].

A inadequação justifica-se pelo fato de as coisas estarem sempre mudando, serem infinitamente complexas e a consciência ser limitada em sua capacidade de captar a realidade. O engajamento com o outro não é um ato de compreensão, não é formado através da apresentação e não resulta em co-presença. A presença simultânea do eu e do outro arriscar-se-ia a transformar o encontro em mecanismo intelectual da consciência. Entretanto, o outro está fora das estruturas de comparação temporal e espacial e, por isso, não se deixa captar intelectualmente.

O momento crítico no argumento de Levinas na tentativa de demonstrar que o outro escapa à captação tematizante é a identificação e rejeição da presença como modalidade do encontro da consciência intencional com o outro. A impossibilidade de o outro ser presente para a consciência de um eu é, para Levinas, o sucesso da filosofia, mesmo que esse sucesso seja acidental:

> O fato de que a filosofia não pode totalizar completamente a alteridade do significado em alguma presença final ou simultaneidade não é para mim uma deficiência ou uma falha. Ou, por outras palavras, a melhor coisa sobre a filosofia é que ela falha. É melhor que a filosofia não consiga totalizar o significado – embora, como ontologia, tenha tentado apenas isso – pois permanece aberta à irredutível diversidade da transcendência (tradução nossa)[28].

Assiste-se, aqui, a mais uma colisão com as esperanças da intencionalidade da consciência. Husserl ainda alimentava o sonho de que aquilo que a consciência ainda não compreendeu (não adicionou ao seu cofre gnoseológico) sempre o fará no futuro. Mas a falibilidade irremediável da filosofia vem eliminar essa esperaça e celebrar essa falha como um sucesso.

O sujeito não alcança a presença. A fenomenologia da ética de Levinas começa com a inversão da intencionalidade husserliana. Em *Autrement qu'être*, ele vai asseverar

---

[27] O texto em língua estrangeira é: "The aspects which we see at any given moment always indicate further aspects, and so on. Things are never known in their totality; an essencial character of our perception of them is that of being inadequate".

[28] O texto em língua estrangeira é: "The fact that philosophy cannot fully totalize the alterity of meaning in some final presence or simultaneity is not for me a deficiency or fault. Or to put it another way, the best thing about philosophy is that it fails. It is better that philosophy fail to totalize meaning – even though, as ontology, it has attempted just this – for it thereby remains open to the irreducible otherness of transcendence" (E. LEVINAS & R. KEARNERY. "Dialogue with Emmanuel Levinas". Richard COHEN (ed.). *Face to Face with Levinas.* Albany, NY: State University of New York Press, 1986, p. 22).

que "a recusa da presença é convertida na minha presença como presente, isto é, como um refém entregue como um presente para o outro" (AE, p. 193, tradução nossa)[29]. Esse é o extremo da dissimetria ética que a substituição quer significar. Claire Katz explica esse extremo dizendo que Levinas derruba o pensamento moderno sobre a subjetividade, especialmente em relação à dependência da liberdade à responsabilidade do sujeito. Ela afirma:

> Levinas inverte esta relação de uma maneira que diminui completamente a distinção livre / não livre. Na narrativa da responsabilidade em Levinas, a obrigação do sujeito para o outro não é escolhida, nem pode ser escolhida. Não podemos recusar-nos da nossa obrigação porque não é algo que escolhemos em primeiro lugar (KATZ, 2005, p. 100, tradução nossa)[30].

Será verdade que a responsabilidade é irrecusável? Não se assiste, no dia-a-dia, à constante negação de responsabilidades? Levinas tem uma resposta interessante a essa objeção: quem recusa responsabilidade ainda não é humano, não é sujeito; é apenas uma consciência ocupada com o próprio existir, é *il y a*. A humanidade do homem começa quando, antes da liberdade, responde ao apelo do outro.

O *ego* surge em uma consciência que está constituída, mas continua a precisar do outro para entrar no que seria qualquer presença significativa (atingir o grau de subjetividade, isto é, respondente). Isso também será um ponto de disputa com Buber: no trabalho deste, a responsabilidade aparece como consequência da liberdade que recupera o eu relacional, não como um comando imposto que seja um aspecto central de um encontro dissimétrico com outro, tal como defende Levinas.

O desafio do filósofo da ética do rosto vai ser reiventar a linguagem para poder dizer eticamente a alteridade, a subjetividade e a dimensão de altura ou dissimetria ética. O apelo à linguagem religiosa não deverá invalidar o argumento. O desafio, no entanto, vai situar-se no saber se, em termos de resultados, valeu a pena essa recorrência.

---

[29] O texto em língua estrangeira é: "Refus de présence qui se convertit en ma présence de présent, c'est-à-dire d'otage livré en don à l'autre".

[30] O texto em língua estrangeira é: "Levinas inverts this relationship in a manner that undercuts the free/ not free altogheter. In Levinas's account of responsibility, the subject's obligation to the other is not chosen, nor can it be chosen. We cannot recuse ourselves from our obligation because it is not something we chosein the first place".

1.5. A alteridade do outramente que ser

Três anos após a publicação de *Totalité et infini*, Jacques Derrida escrevia um longo comentário[31] de toda a obra de Emmanuel Levinas disponível até então, exceto alguns trabalhos que haviam sido publicados à última hora. Embora admire a ousadia de saída da Grécia "discretamente premeditada", Derrida pretende demonstrar que, ao criticar Husserl, Heidegger e grande parte da filosofia ocidental, Levinas não traz nada de novo do ponto de vista filosófico e, em muitos pontos ou caminha em paralelo com aquilo que critica, repetindo, em tom hebraico a mesma filosofia, ou cai no "absurdo lógico".

Por exemplo, de acordo com Derrida, a crítica levinasiana da intencionalidade da consciência face ao outro não decola do trabalho de Husserl na medida em que continua recorrendo à mesma técnica fenomenológica, com o único diferencial de o filósofo judeu-francês ter escolhido o caráter infinito da alteridade como sua perspectiva que lhe deixa sem saída do ponto de vista da linguagem (DERRIDA, 2011, p. 178). O *alter ego* husserliano não significa cópia do *ego*. O eu já existe e é insubstituível e intercambiável; entretanto, para que o outro não seja volátil, tem de ser alguém que, como o eu, pode dizer de si "eu mesmo" para poder entrar em relação com o outro eu. Essa é, para Derrida, a única possibilidade para a própria ética levinasiana.

Levinas vê nessa tentativa de fixação do outro em *alter ego* como uma integração dos eus, pois a modificação intencional do *ego* em *alter ego* aparace-lhe como simetria, violência e totalidade unitária. A questão que Derrida lança é saber como dizer a alteridade fora dessa modificação intencional, a única capaz de respeitar o outro.

A alteridade absoluta é insustentável do ponto de vista da lógica formal porque pede uma vítima de sacrifício para que a dissimetria ética seja possível. Segundo Derrida, essa impossibilidade decorre do fato de

> O movimento de transcendência em direção ao outro, tal como o evoca Lévinas, não teria sentido se não comportasse, como um de seus significados essenciais, que eu saiba, em minha ipseidade, [que sou] outro para o outro [...] 'Eu' [...], não podendo ser o outro do outro, jamais seria vítima de violência (DERRIDA, 2011, p. 179).

[31] "Violence et métaphysique: essay sur la pensée d'Emmanuel Levinas" de Jacques Derrida foi publicado, pela primeira vez, na *Revue de Métaphysique et de Morale*, em duas partes, nos números 3 e 4 de 1964. Em 1967, J. Derrida unificou o artigo em seu livro de ensaios, *L'écriture et la différence*. Esta pesquisa recorre à versão portuguesa DERRIDA, 2011.

O outro levinasiano é portador de uma ordem cuja obediência incondicional marca o nascimento do sujeito moral. A irrupção não negociada do outro sobre o eu assegura a sua transcendência. É aqui que Derrida se equivoca também, porque o movimento de transcendência é do outro para o eu. A resposta completa de Levinas vem mais adiante.

Igualmente, alvo da crítica de Derrida é a leitura levinasiana de Heidegger. Sem dar importância ao uso de *Ser e tempo* para criticar Husserl, Levinas volta-se contra Heidegger com a distância crítica desapaixonada, mas que revela que olha com suspeição para o livro de filosofia mais importante do século xx onde, em seu entender, se escondia a justificativa da guerra. Eis uma passagem de *Totalidade e infinito* que Derrida recorre para criticar a ética levinasiana:

> O primado da ontologia heideggeriana não assenta sobre o truísmo: 'para conhecer o *ente*, é preciso ter compreendido o ser do ente'. Afirmar a prioridade do *ser* em relação ao *ente* é ja pronunciar-se sobre a essência da filosofia, subordinar a relação com *alguém* que é um ente (a relação ética) a uma relação com o *ser* do *ente* que, impessoal como é, permite o sequestro, a dominação do ente (a uma relação de saber), subordina a justiça à liberdade (TI, p. 32; grifos do autor).

Para Derrida há aqui uma contradição inaceitável na interpretação que Levinas faz da ontologia heideggeriana (uma contradição "arrasadora" e "criminosa parvoíce"). Derrida considera que 'truísmo' e 'ser do ente' se identificam e, por isso, Heidegger não precisa preocupar-se com a violência que a busca da essência pode implicar (cf. DERRIDA, 2011, 193).

Derrida acha que o truísmo é, legitimamente, o fundamento que torna possível todo o julgamento e, portanto, não se desliga da ontologia sem cair em contradição lógica (*idem*, p. 195). Esse nó que se ata entre truísmo e ontologia conduz para a negação da dissimetria ética na relação entre eu e outrem porque "não se deveria legitimamente falar de 'subordinação' do sendo [ente] ao ser, da relação ética [...] à relação ontológica" (*ibidem*) porque não se pode confundir pré-compreensão e a presumida violência da essência (ser do ente) impessoal. Em resumo, Derrida pretende mostrar que a natureza do ente (o ser do sendo/ente) não está ainda em nível ético para que possa estar acima ou abaixo de uma alteridade. Heidegger descreve uma situação geral do *Dasein* e nunca, neste contexto, sua superioridade ou violência sobre uma alteridade. No estágio heideggeriano, tudo está do lado do ser, nada é exterior nem superior que possa exercer violência ontológica.

Antes de *Autrement qu'être*, Levinas ainda encontrara tempo de responder à provocação de Derrida. Em "Tout autrement"[32], Levinas mantém suas teses sobre a dissimetria ética e diz que o outro é, de fato, *outramente que ser*, negando todos os esforços que Derrida oferecia para estabelecer a simetria na relação intersubjetiva. Essa resistência de Emmanuel Levinas não é apenas contra Derrida, mas, mais importante ainda, quer corrigir *Totalidade e infinito* que tinha deixado espaço para argumentações do tipo que Derrida apresentava. Levinas mostra que o que está em debate não é um filosofar pintado de hebraico:

> O que permanece construído após a desconstrução é, seguramente, a arquitetura severa do discurso que desconstrói e usa o verbo ser no presente do indicativo em proposições predicativas. Um discurso no curso do qual, em meio ao tremor dos fundamentos da verdade, contra a evidência do presente vivido, que parece oferecer ao presente um último refúgio, Derrida ainda tem força para dizer: 'certeza?", como se alguma coisa fosse certa alguma vez, ou se a certeza e a incerteza ainda importassem (NP, p. 68-69, tradução nossa)[33].

A ética levinasiana não é mais uma disciplina filosófica que busca legitimidade na metafísica tradicional. Ela própria reclama o estatuto de fundamento metafísico. A tentativa de Derrida que tanta repulsa causa em Levinas é a ideia da presentificação ou simultaneidade do eu e o outro. Depois da irrupção do outro, a realidade nunca é a mesma. Mas esse "depois" ocorreu antes do tempo. Por isso, a realidade nunca foi como o idealismo a descreveu.

A escrita "indisciplinada"[34] de Levinas pode, por vezes, conduzir a leituras que colidem com o sentido que ele quis dar. A princípio isso parecia ser um problema capaz de ameaçar o próprio estatuto filosófico do texto junto daqueles que exigem características específicas (essenciais) de um texto que se considere autenticamente filosófico.

---

[32] Tradução livre: "Completamente de outro modo". "Jacques Derrida: tout autrement" apareceu em *L'Arc,* em 1973, antes de fazer parte do livro *Noms propres* (de Emmanuel Levinas), em 1976. Portanto, este artigo é anterior a *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* (1974).

[33] O texto em língua estrangeira é: "Ce qui reste de construit après la dé-construction c'est, certes, l'architecture sévère du discours qui dé-construit et qui emploie au présent le verbe être dans les propositions prédicative. Discours au cours duquel, en plein ébranlement des assises de la verité, contre l'évidence du present vécu qui semble offrir un ultime refuge à la présence, Derrida a encore la force de prononcer 'est-ce sûr?', comme si rien pouvait être en sécurité à ce moment-là et comme si sécurité ou insécurité devait encore importer".

[34] Benjamin C. HUTCHENS (*Compreender Levinas*, Petrópolis: Vozes, 2007, p. 12-14).explica que a escrita levinasiana é repetitiva, traiçoeira, com desprezo intencional da lógica formal e – "de maior importância" – hiperbólica. Por isso que ele classificou os textos de Emmanuel Levinas de "indisciplinados".

Foi a hermenêutica moderna que eliminou esse receio ao introduzir a legitimidade da polissemia de sentidos, ao ponto de até se aceitar o conflito de interpretações. É na base da aceitação desse comflito que se deve integrar com naturalidde a reivenção do vocabulário e de sentidos para acomodar ao debate filosófico alguns conceitos da ética que tinham sido historicamente ignorados em nome da pureza da abstração.

Para superar as insuficiências da linguagem de *Totalité et infni*, que se centravam na fenomenologia do rosto, Levinas muda o foco de seu discurso para a subjetividade mesma. Falar é sempre tematizar e, por isso, segundo a sua própria lógica, é violência. O resultado desse esforço de preservação da alteridade em nome da coerência ética é *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence.* Cristina Beckert esclarece essa mudança de perspectiva, muitas vezes imperceptível:

> Na verdade, a linguagem ontológica de *Totalité et Infini* presta-se a equívoco, quando recorre a vocábulos de teor espacial e estático, tais como presença, ente, coisa em si, para retratar o Rosto, ao mesmo tempo que lhe retira toda a possibilidade de manifestação e de configuração plástica, identificando-o com o modo diacrónico de exprimir uma ausência. Da mesma forma, a linguagem ética, enquanto palavra dita a outrem, acaba por se confundir com o discurso totalizante que ela mesma critica à ontologia, na medida em que é o Mesmo que é posto pelo sujeito como totalidade discursiva, e pro-posto a outrem como dádiva, ou, em alternativa, coloca-se num plano puramente invocativo, anterior e oposto à linguagem ontológica, deixando a esta tanto aberto para erigir em modelo linguístico universal. Ora, através do binómio Dizer-Dito [em *Autrement qu'être*], Levinas irá mostrar como esta ambiguidade não é ocasional, mas imprescindível à relação ética, constituindo-se enquanto tal.[35]

O problema principal de *Totalidade e infinito* é a descrição do rosto. Mesmo que não dizesse que o rosto é presença ou ser diferente, a simples descrição denota posse de algum conhecimento sobre o outro e, implicitamente e dentro da lógica da dissimetria ética, poder violento sobre ele. O salto para *Autrement qu'être* não marca uma descrição mais respeitadora do outro, mas uma nova filosofia do sujeito que reconstrói a subjetividade para escândalo de uma venerável tradição de pensamento ocidental. Logo no princípio desse livro, Levinas define a tarefa que tem pela frente:

> A tarefa é conceber a possibilidade de uma ruptura da essência [...] A essência procura recuperar e cobrir todas as exceções – negatividade, nadificação e, já desde Platão, o não-ser, que 'em certo sentido é'. Será então necessário mostrar que a exceção do 'outramente que ser', além de não-ser, significa subjetividade ou

---

[35] Cristina BECKERT, *Subjetividade e diacronia no pensamento de E. Levinas*. Lisboa: Universidade de Lisboa, 1998 apud PELIZZOLI, 2002, p. 132, nota 5 do rodapé.

> humanidade, o *si-mesmo* que repele as anexações da essência (AE, p. 9, grifo do autor; tradução nossa)[36].

Portanto, nem se a subjetividade se escondesse no não-ser se salvaria da integração. Era preciso avançar para não um ser diferente e complexo, mas para além, no "não-lugar" e no tempo imemorial. *Autrement qu'êtr*e rompe com muitas das premissas ainda patentes em *Totalidade e infinito*. A manipulação da linguagem é uma das principais portas da segunda grande obra de Levinas. Não se refere ao problema filosófico da linguagem embora esse seja um ponto digno de estudo. O que está em referência aqui é a técnica de composição literária levinasiana. Séan Hand chega a dizer que as palavras sofrem castigo: elas são cortadas, juntadas por hífens, alteradas e violentadas; a própria gramática chega a não ser respeitada (cf. HAND, p. 24). O "um-para-o-outro", a "significação da significação", o "para-além do ser", etc., são exemplos de palavras castigadas no texto levinasiano.

Esse tecnicismo tenciona fugir das fragilidades de *Totalité et infni*, e, principalmente, elaborar uma linguagem respeitadora da absoluta alteridade do outro, agora em seu estatuto – se se pode assim dizer – de outramente que ser.

A obra *Autrement qu'être* ocupa-se em apresentar o sentido da subjetividade. A subjetividade significa responsabilidade até à substituição de refém. Tomemos este rumo de crescente radicalização do papel da subjetividade, ainda que resumidamente: responsabilidade-substituição-refém.

Levinas parte da ideia de que a subjetividade se constitui no instante da responsabilidade por outro. Não é a subjetividade que existe primeiro e depois decide ser responsável. É a própria responsabilidade que gera o sujeito. Tal responsabilidade é suscitada por outrem que, pela sua aparição "pede" e "ordena".

É por essa ordem que o outro faz do eu seu refém: "A subjetividade [...] vai até à substituição por outrem. Assume a condição [...] de refém" (EI, p. 91-92). Levinas sabe que suas palavras são um escândalo para um ouvido habituado com o pensar grego. Mas, explica ele, a subjetividade na responsabilidade a este nível não permite a gestação da estrutura ego-ontológica. De resto, *Autrement qu'être* repete essa expressão diversas vezes.

---

[36] O texto em língua estrangeira é: "Il s'agit de penser la possibilité d'un arrachement à l'essence [...] L'essence prétend recouvrir et recouvrer toute ex-ception – la négativité, la néantisation et déjà depuis Platon, le non-être que 'dans un certain sens est'. Il faudra dès lors montrer que l'exception de l' 'autre que l'être' – par-delà le ne-pas-être – signifie la subjectivité ou l'humanité, le *soi-même* qui repousse les annexions de l'essence".

Na responsabilidade até à substituição, a subjetividade avança não para "um ser diferente" (porque é ainda ser) mas para "um outramente que ser" (EI, p. 92). Tal nível de exigência ética não se afigura fácil. O sujeito pode ter a tentação de dispensar-se de tal exigência para manter a sua identidade, pagando ao preço da sua desumanização. Porque a preservação da identidade é a busca de si próprio, gerando aquela estrutura ego-ontológica que é a fonte da violência que, imediatamente, se dá no exato ato de negar outrem porque se está no movimento de retorno ao mesmo.

Levinas diz que o conhecimento é um processo que avança para a compreensão e justificação (o quê? – constatação; como? – compreensão; e porquê? - justificação). A justificação consiste em colocar em questão a fatualidade, atualidade ou legitimidade do fato (cf. TI, p. 71). Quando colocamos o fato em questão, como um obstáculo à certeza do conhecimento, é porque esse fato não está ainda justificado (é injusto). Levinas segue este método para questionar ou criticar a liberdade. O resultado dessa crítica não será uma liberdade demonstrada mas justificada ou acusada.

Levinas diz que a filosofia ocidental não questiona a liberdade a não ser a sua insuficiência ou finitude. Os estudiosos costumam comparar Kant e Levinas quando querem compreender a filosofia levinasiana da liberdade.

Kant pensa que a liberdade está ligada à autonomia, que é o princípio geral da moral e serve de base à racionalidade. A liberdade é, no princípio da autonomia, a conformidade da conduta aos imperativos morais da razão. O agir é comandado por leis universais ou do ser. Assim, a moral kantiana é submissa à razão subjetiva, ainda imanente à identidade da subjetividade.

Levinas pensa que a liberdade tem de ser questionada e justificada para se saber o que ela é. Ele considera que não se deve identificar a liberdade e a verdade como se aquela fosse espontânea. Heidegger e Sartre tinham, segundo Levinas, pensado que a liberdade era infinita e irracional porque realiza-se como projeto e não se tem a sua essência (Heidegger) ao mesmo tempo que é inevitável (Sartre). Mas para Levinas, a liberdade está em questão. E quem a questiona é o outro. Outrem exige justificação ou justiça da liberdade da subjetividade (cf. TI, p. 301). É a heterónima da liberdade. Outrem pergunta e exige resposta sobre se a persistência do eu no ser (liberdade como verdade final) ou seu *conatus essendi* como diria Spinoza, não mata o outro.

Chalier, Hutchens e Farias tentam explicar esta liberdade heterónima levinasiana. Chalier (1996, p. 76) explica que quando a liberdade não está justificada torna-se arbitrária

e absoluta (como a tirania); o sujeito pode decidir o que convém a si e aos outros. No entanto, o sujeito devia sentir culpa da sua liberdade até que a justificasse perante outrem.

Hutchens (2007, p. 35) explica que a liberdade está ligada à responsabilidade. Esta vem antes da liberdade porque a liberdade tem de ser justificada e a única justificação é a responsabilidade. Farias argumenta que a fuga à responsabilidade que conduz à identificação do eu no mesmo, caminha na direcção oposta à liberdade autêntica:

> A subjetividade que retorna a si é pesada de tanto ser para si. Não significa que a subjetividade está fechada ao encontro, mas que, calcada em sua identidade de substância subjetiva, a cada encontro deve retornar a si, sob o risco de se alienar. Na obsessão do retorno, a identidade torna-se um fardo difícil e pesado. [No entanto] a liberdade da transcendência [de outrem] libera desse fardo, liberdade do não retorno a si [porque] há algo mais obsidiante que a necessidade do retorno (FARIAS, 2008, p. 26).

Esse "algo mais obsidiante" é outrem que liberta a subjetividade do esforço do retorno a si, para responder ao apelo do outro. É essa subjetividade que é outramente que ser. Ela é passiva na liberdade e ativa na responsabilidade. A subjetividade que é responsabilidade infinita não afronta o outro em busca de adequação; ela se abre para deixar de ser, porque ela descobre que há uma responsabilidade infinita que ultrapassa o ser e o não ser.

A tarefa da filosofia não é, pois, a busca da verdade, mas a demonstração de que ser humano (racional) é ser a substituição de um-para-o-outro. Consiste em depôr-se do próprio ser e impregnar-se do outro, em toda sua infinita inteireza. A subjetividade de um-para-o-outro anuncia a era da humanidade do homem, a era do Messias. Sempre que a pessoa aceita responder ao apelo do outro sem exigir nada em troca está a dar um importanto salto na construção de um mundo onde o pensar trava a violência.

1.6. Substituição a outrem como constitutivo da subjetividade

O quarto capítulo de *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* – "La Substitution" (a substituição) – assinala uma nova abordagem da subjetividade. Essencialmente, a substituição é o novo nome da subjetividade. A substituição determina a condição do sujeito feito um-para-o-outro. O tema já vem abordado logo no início do livro e serve para fazer uma crítica e distanciamento em relação a Buber para aproximá-lo a Husserl:

> Se o relacionamento com a ileidade fosse uma relação da consciência, 'ele' designaria um tema, como o indica provavelmente o 'Tu' na relação Eu-Tu de Buber, pois Buber nunca apresentou de forma positiva o elemento espiritual em que o relacionamento Eu-Tu é produzido (AE, p. 15, tradução nossa)[37].

Esse elemento espiritual seria a constituição – ou criação – da subjetividade como responsabilidade sem reciprocidade. Em Levinas, a substituição é descrita como "passividade 'mais passiva' do que a passividade da matéria"[38] (AE, p. 145), pois "a responsabilidade pelo outro que não é um acidente afectando um Sujeito, mas precede nele a Essência, não depende da liberdade que impediria o engajamento com o outro"[39] (*ibidem*). Invocando a linguagem bíblica, Levinas argumenta que "a palavra *Eu* significa *aqui estou*, respondendo por tudo e por todos" (AE, p. 145, grifo do autor; tradução nossa)[40]. Esse nível de exigência só pode ser de um humanismo messiânico. É diferente do eu de Ricoeur que significa atestação de presença e auto-constituição.

Embora Levinas não sustente a crítica inicial a Buber, sua leitura do Eu-Tu está em conformidade com a crítica posterior de Husserl, mesmo que sua leitura de Buber seja menos sofisticada e extensa como a que faz ao fundador da fenomenologia. Nem Husserl nem Buber reconhecem a prioridade da alteridade e do infinito com base no tempo imemorial do outro que se relaciona com o eu a partir de sua altura.

Entretanto, é possível identificar no Eu-Tu de Buber algumas características de alteridade e dissimetria. Um exemplo disso é a abordagem da realidade do Tu como exterior, não como um conteúdo da consciência nem como objeto de uma compreensão redutível a uma aparência ou a um mero fenômeno e distinto de outros objetos do mundo material, submetida a uma redução de utilidade. Além disso, Levinas e Buber compartilham uma preocupação de que a filosofia critique a totalização do outro.

Para Levinas, a relação Eu-Tu consiste em confrontar um ser externo a si mesmo, ou seja, um ser que é radicalmente outro, e reconhecê-lo como tal. Um acesso real à alteridade do outro não consiste em uma percepção, mas em *dizer* para um eu, e este é ao

---

[37] O texto em língua estrangeira é: "Si la relation avec l'illéité était une relation de la conscience – 'il' désignerait un thème, comme l'indique probablement le 'tu' dans la relation je-tu de Buber. Car Buber n'a jamais exposé positivement l'élément spirituel où se produit la relation je-tu".

[38] O texto em língua estrangeira é: "passivite 'plus passive' que la passivité de la matière".

[39] O texto em língua estrangeira é: "La responsabilité pour autrui qui n'est pas l'accident arrivant à un Sujet, mais precede en lui l'Essence, n'a pas attendu la liberté où aurait été pris l'engagement pour autrui".

[40] O texto em língua estrangeira é: "Le mot *Je* signifie *me voici*, répondant de tout et de tous".

mesmo tempo um contato imediato e um apelo que não coloca o eu diante de um objeto, mas diante de alguém.

É essa diferenciação entre objeto e alteridade que Levinas usa para explicar a dissimetria ética na relação com o outro. A ideia inicial é de que o outro não é um objeto no fluxo temporal da experiência do eu. Não pertence ao eu o poder de catalogar o encontro com o outro como sua experiência. Esse encontro não é a história do eu. É, pelo contrário, o evento da aparição do outro que traumatiza o eu e o sujeita à responsabilidade por tudo, sem receber nada em troca. Mas como Levinas explica o outro como altura e destituição, dois aspectos importantes da dissimetria?

Um estudo da fenomenologia do eros pode simplificar a resposta à questão. A descrição que Levinas faz do eros e da feminilidade no final de *Totalidade e infinito* (cf. TI, p. 254-265), e da maternidade em *Autrement qu'être* (cf. AE, p. 94-102), sugerem uma gênese não tão sutil do si e do outro. Uma leitura simplificadora revela que o outro vulnerável catalogado como "viúva, órfão e estrangeiro" identifica-se com pobres que exigem que os favorecidos possam sentir culpa ou vergonha por causa de sua força relativa e que, por isso, são obrigados por essa posição de poder a ajudar seus companheiros. A crítica feminista da dissimetria ética dará atenção a esse detalhe no momento em que Levinas liga a alteridade ao feminino e a subjetividade ao masculino (vide 3.1).

Entretanto, a leitura alternativa mostra que, devido às experiências pessoais de vigilância, insônia e solidão, o eu pode desenvolver empatia com o outro. A empatia, uma projeção da própria condição para o outro, é rejeitada por Levinas porque ela pretende integrar o outro no eu. Fundar a altura e a miséria do outro na necessidade de salvação do ego solitário através do outro não é uma opção aceitável. A dissimetria ética e a alteridade são condições primordiais que precedem à própria subjetividade. O outro não se deixa integrar ou anivelar no relacionamento, daí essa relação ser dissimétrica. E ainda, essa dissimetria, longe de representar um peso insuportável para o eu, ela é, na verdade, o martelo que quebra o eu de sua imanência, liberta-o da ocupação de ser e encarrega-o da sujeição à responsabilidade.

A substituição aparece na ética como um conceito desafiante para o pensamento. Robert Bernasconi[41] pergunta-se qual seria a questão para a qual a substituição seria a

---

[41] Robert BERNASCONI. "What is the question to which 'substitution' is the answer?" in CRITCHEY, Simon & BERNASCONI, Robert (eds.). *The Cambridge Companion to Levinas.* Cambridge: Cambridge University Press, 2004, p. 234-251.

resposta. O que estava faltando no "sistema" levinasiano para que fosse preciso apelar à substituição? Para Bernasconi, a resposta a essa questão pode decidir acerca da relevância dessa noção. Esta questão é legítima, pois a ética fundada na substituição é a meta da trajetória levinasiana. A resposta de Emmanuel Levinas é de que a subjetividade não é para si, mas o-um-para-o-outro. O outro é tudo de que é feita a subjetividade. Ser sujeito é ser a substituição a outrem. Essa é, de fato, uma relação dissimétrica levada ao extremo.

O conceito de substituição resolve a principal fraqueza de *Totalidade e infinito*. Aquela obra havia feito o grande esforço de descrever o rosto como o discurso da alteridade que ordena (dirige) o eu para a responsabilidade. Esse direcionamento transmutava o eu em sujeito humano com a tarefa messiânica de carregar o peso da resposta. A partir do momento da resposta, o eu abandonava a cadeia da recorrência a si em busca da certeza de si e era liberto para fazer o bem, muito além da busca da verdade.

O problema de *Totalidade e infinito* é, como se tornou explícito anteriormente (vide 1.3), a própria descrição do outro que contradiz o esforço de Levinas. O outro que é indescritível é descrito em todos os seus detalhes; o outro que não se pode tornar num conteúdo é o conteúdo de toda a obra. O outro é tido como presença e seu rosto como manifestação do ser.

A substituição vem resolver essa contradição ao ocultar o outro impenetrável e indescrível na subjetividade que responde por ele. Em *Autrement qu'être,* até o próprio termo alteridade torna-se escasso em favor da nominalização "outro" ou "outrem", porque Levinas está mais consciente que o conceito "alteridade" é uma generalização de todos aqueles que se chamam "outro". Depois de explicar detalhadamente o sentido de substituição, Levinas se pergunta se já conseguiu resolver o problema da recorrência da subjetividade a si, pois era essa a questão:

> Nesta exposição do em si da subjetividade perseguida, teremos nós sido suficientemente fiéis à anarquia da passividade? Ao falar da recorrência do me para si mesmo, estamos suficientemente livres dos postulados do pensamento ontológico, onde a presença eterna a si mesmo subtende igualmente as ausências na forma de uma busca, onde o ser eterno, cujos possíveis também são poderes, sempre toma o que sofre, e seja o que for sua submissão, sempre surge de novo como o *princípio* do que lhe acontece? (AE, p. 144, grifo do autor; tradução nossa)[42].

[42] O texto em língua estrangeira é: "En exposant l'en soi de la subjectivité persécutée, a-t-on en effet été assez fidéle a. l'an-archie de la passivité? En disant la récurrence du moi à soi, a-t-on été assez affranchi des postulats de la pensée ontologique où l'éternelle présence a soi soutend, en guise de recherche, jusqu'à. ses absences, où l'être éternel, dont les possibles sont aussi des pouvoirs, assume toujours ce qu'il subit et quelle que soit sa soumission, ressurgit toujours comme le *principe* de ce qui lui arrive?"

A substituição é a passividade da recorrência a si, isto é, o fim da atividade da presença confirmativa junto a si mesmo para perder a identidade e ser unicidade com o outro. Esta posição está mesmo longe do princípio da autonomia moral kantiana e aprofunda o princípio da heteronomia

Para Levinas, a autonomia do sujeito como defende Kant não define suficientemente a subjetividade ética. A autonomia do sujeito ou sua autosuficiência é segura porque o sujeito fechou-se em si mesmo – privando-se da liberdade – e recusa-se a responder ao desafio da alteridade – privando-se da responsabilidade. Ambas as privações da liberdade e da responsabilidade não fazem o verdadeiro sujeito ético que, para Levinas, interessa mais que seja bom antes mesmo de ser verdadeiro, moral antes de ser racional. Aliás, Levinas considera que a verdde supõe a justiça e, por isso, a ética é o nascimento da verdadeira racionalidade.

A subjetividade feita de substituição de que fala Levinas não é um ser, mas uma criatura. Com efeito, a condição de subjetividade é de criaturalidade. Há referências de criaturalidade em *Totalidade e infinito*, mas essa intuição está mais presente em seus estudos confessionais. Levinas parece transitar sem embaraço entre seus escritos considerados filosóficos, como *Totalidade e infinito* e seus escritos confessionais como *Novas Leituras Talmúdicas*.

Críticos da ideia de alteridade distinta da subjetividade[43] chamam a atenção de que Levinas não apresenta nada de novo que se distinga de seu mestre Heidegger. Com efeito, o autor de *Sein und Zeit* refere que

> Os ‘outros’ não significa todo o resto dos demais além de mim, do qual o eu se isolaria. Os outros, ao contrário, são aqueles dos quais, na maior parte das vezes, *ninguém* se diferencia prorpiamente, entre os quais também se está. Esse estar também com os outros não possui o caráter ontológico de um ser simplesmente dado ‘em conjunto’ dentro de um mundo. O ‘com’ é uma determinação da presença. O ‘também’ significa a igualdade no ser enquanto ser-no-mundo que se ocupa de uma circumvisão. ‘Com’ e ‘também’ devem ser entendidos *existencialmente* e não categorialmente. Na base desse ser-no-mundo *determinado pelo com*, o mundo é sempre o mundo compartilhado com os outros [...] O ser-em é *ser-com* os outros (HEIDEGGER, 2005, p. 169-170).

A linha de Heidegger é clara e distinta da de Levinas. O primeiro considera que existir é sempre co-existir e o *com* significa comunidade que partilha o mundo de forma

[43] Jacques Derrida encabeçaria essa lista onde se podem incluir Alain Badiou ou Slavoy Zizek (HUTCHENS, 2007, p. 213-226).

indiferenciada. A comunidade constituída de mim e os outros é necessária porque nela e por essa condição se preserva o tesouro da existência. O *com* seria como o elo de uma ligação atômica que mantém o ser seguindo o seu curso de ser.

Levinas contesta essa posição por pelo menos duas razões. A primeira é porque o relacionamento com os outros não é uma necessidade para garantir que o eu exista e preserve o seu ser. A segunda é porque ele duvida que seja possível haver socialidade na partilha comunitária da existência:

> 'Existir com' representará uma partilha verdadeira da existência? Como realizar essa partlha? – Ou ainda (porque a palavra 'partilha' significaria que a existência seria da ordem do ter): haverá uma participação com ser que nos faça sair da solidão? [...] Não se trata de sair da solidão, mas sim de sair do *ser* (EI, p. 50-51, grifo do autor).

Portanto, volta a ser questionado o argumento segundo o qual a ontologia heideggeriana resolve suficientemente a questão da alteridade. Levinas não critica apenas o fechamento do eu em seu solipsismo identitário recusando-se ao encontro com o outro. Ele denuncia também o eu imperialista que busca o seu ser no encontro. O ser-com heideggeriano delineia, de fato, um encontro com os outros, mas eles não são tão estranhos. Com eles partilha-se o mesmo mundo e deles se procura confirmar e reforçar a certeza da manutenção na inescapável tarefa de ter-de-ser.

Em suma, a alteridade levinasiana é dissimétrica. A dissimetria ética que Levinas defende vem de causas e produz efeitos filosoficamente relevantes. Do lado das causas convém relevar o fato de que o outro com quem se entra em relação não é um ser deste mundo, é infinito e escapa à totalização ontológica: ele é absolutamente outro. Os efeitos disso tudo são, em primeiro lugar, a impossibilidade de equiparação mútua, a medição de sua radical diferença e o enfrentamento ontológico. O sujeito que enfrenta o outro é logo afetado eticamente antes de sê-lo intelectualmente. A resposta aceitavelmente humana é a bondade sem troca e substituição por todas as suas responsabilidades.

2. PAUL RICOEUR: RECIPROCIDADE ENTRE EU E OUTREM

O capítulo anterior explicou e fez críticas da proposta da dissimetria relacional que Levinas traz para a ética. Embora essa proposta tenha sido um contrapeso às filosofias do *cogito*, ela também chegou a um extremo que, como seu par, exprime traços de violência ética. É de dimensão messiânica o nível de resposta ética a que a subjetividade é chamada a dar no contexto da dissimetria ética.

Nesse sentido, embora se lhe reconheça a validade para contextos extremos como os genocídios, escravaturas e outras formas de extrema injustiça (como o *apartheid*, por exemplo) em que é preciso dar a essas pessoas violentadas uma resposta messiânica, em contextos de relativa estabilidade social, a proposta da dissimetria ética coloca perplexidades à racionalidade.

É sobre essas perplexidades que o capítulo dois quer analisar na base dos estudos de Paul Ricoeur. Ricoeur considera que a dissimetria ética não se livra de dois problemas em que se envolveu a filosofia do sujeito que ela critica.

Em primeiro lugar está o problema da radicalização da fonte de decisão ética. Enquanto a filosofia do sujeito considera que a decisão ética é autónoma e exclui outros fatores e reifica o sujeito, a filosofia da alteridade defende a heteronomia e coloca a fonte de decisão ética no outro, excluindo quaisquer outras influências da subjetividade nesse processo.

Em segundo lugar, a ambição dessas filosofias pelo fundamento coloca-as em disputa pelo primado fundacional no império da razão. A filosofia do sujeito busca seu fundamento na ontologia, e a filosofia da alteridade luta por remover o primado da ontologia como metafísica, pois para ela a metafísica é a ética, a verdadeira filosofia primeira.

Ricoeur entra nesse debate com o objetivo de encontrar a "justa medida" entre esses extremos. Para tal, o primeiro passo que toma é renunciar à luta por fundamentos ou construção de uma "filosofia primeira". Ao invés disso, ele quer construir a ideia de reciprocidade sobre a atestação, uma espécie de "filosofia segunda". É uma abordagem hermenêutica que consiste em considerar que os sentidos dos termos e enunciados são polissêmicos e que tanto o termo "sujeito" como "outro" podem assumir significações que as posições radicais não haviam considerado.

Ao longo de várias pesquisas, Ricoeur foi aprofundando sua compreensão de vários sentidos de sujeito e alteridade até intuir que tanto o eu como o outro são pessoas com identidade própria, com história e experiências vividas e por construir. Portanto, a pessoa é um si-mesmo, é uma identidade concreta que, através de sua consciência, vai construindo a necessária estima de si para ver reconhecida sua presença em sociedade. Isso implica, com efeito, não apenas a consciência de sua própria identidade narrativa mas ainda o exercício constante de suas faculdades da razão que incluem a capacidade do agir ético e moral.

Essa compreensão da pessoa desde seu caráter identitário básico até a sua abertura à capacidade moral definiu o itinerário que Ricoeur seguiu para tentar traçar seu projeto de uma identidade que nem se fecha em seu solipsismo narcisista, nem se aliena numa alteridade dominadora e infinitamente exigente. Pode dizer-se que Ricoeur não se filia às utopias do *cogito* que aspiram à autonomia absoluta em seu foro íntimo, nem na subjetividade heróica que assume a responsabilidade infinita e messiânica que a filosofia levinasiana faz sonhar.

É por isso que Ricoeur começa a buscar a "justa medida" da pessoa a partir da identidade como *idem* e como *ipse*, isto é, a pessoa como entidade em seu estatuto tanto permanente como mutável, respectivamente. Essa busca resulta da redescoberta da pessoa, seja ela considerada sujeito ou outro, como um si-mesmo, um termo aplicável tanto ao sujeito como ao outro.

A redescoberta do si, tema do primeiro ponto deste capítulo, conduz Ricoeur a fundamentar a crítica dos extremos a que levam as análises parciais da identidade, seja como sujeito, seja como alteridade.

O segundo ponto deste capítulo concentra-se na crítica da dissimetria ética levinasiana em linha com o opúsculo *Autrement – Lecture d'Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. Aí Ricoeur mostra que ao defender a ideia de subjetividade despojada de autonomia entra-se em contradição ética, pois ela fica sem os meios de responder ao apelo do outro. Se o outro é tão vulnerável como defende Levinas, então um eu capaz de resposta autónoma afigura-se imperativo.

O terceiro ponto traça a história do reconhecimento. O si-mesmo – o eu e o outro que é também um outro eu – tem estatuto próprio, constitui-se pela estima de si e dos outros, atesta sua presença e exige reconhecimento, não apenas em nome da pura ambição de afirmação de si para alimentar seu *ego*, mas em razão de uma exigência ética maior, a saber,

a auto-atestação e reconhecimento dos outros como sujeitos capazes numa sociedade justa, isto é, em que há troca de bens morais. Ao analisar as questões de atestação e reconhecimento, Ricoeur traça uma história longa e detalhada do conceito de reconhecimento desde Thomas Hobbes até Hegel.

É a insuficiência das respostas acerca da questão da luta pelo reconhecimento em Hobbes, Kant, Hegel e Bergson que conduz Ricoeur a propor um tipo de reconhecimento mútuo sem luta, sem submissão. O idealismo hegeliano parecia prometer uma solução ao problema hobbesiano de como conter a violência humana no estado de natureza. A proposta hegeliana da relação senhor-escravo revelou-se insustentável. O passo que Ricoeur propõe – tema a tratar no quarto ponto deste capítulo – será o reconhecimento mútuo em estados de paz. É uma espécie de reconhecimento mútuo que leva em conta a ética da diferença. Estará essa solução em desacordo com a dissimetria ética[44]?

2.1. O si-mesmo como outro

A questão do sentido da identidade em Paul Ricoeur é o ponto de partida para a reflexão em torno dos debates acerca dos excessos tanto do sujeito como da alteridade. Não se trata apenas de identidades de personagens em uma história real ou imaginária, mas uma reivindicação maior de que a identidade pessoal em todos os casos pode ser considerada em termos de uma identidade narrativa.

Que histórias uma pessoa conta acerca de si mesma? Que histórias os outros contam sobre essa pessoa? Com efeito, a identidade narrativa é uma das maneiras pelas quais o sujeito responde à pergunta "quem"? Quem é esse que conta histórias sobre si mesmo? E quem são as outras pessoas que contam outras histórias ou versões dela? Porque é que todas essas pessoas fazem isso? (cf. SMO, p. 183).

---

[44] Em sua tese de doutorado – "Sujeito e alteridade em Paul Ricoeur e Emmanuel Lévinas: proximidades e distâncias"(Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2009) – e a respectiva edição em livro – *Paul Ricoeur e Emmanuel Lévinas: um elegante desacordo.* São Paulo: Loyola, 2011 – Sybil Safdie Douek defende que a ideia de dissimetria ética de Emmanuel Levinas e a reciprocidade de Paul Ricoeur. Para tal, Douek apresenta muitas citações em que os dois filósofos confirmam seus desacordos. Afastando-se dessa linha, esta dissertação considera que as citações que Douek apresenta são desacordos pontuais. A ideia do terceiro e a justiça de Emmanuel Levinas fica consideravelmente próxima da ideia de reciprocidade de Paul Ricoeur. Esta dissertação irá sublinhar sua complementaridade construtiva (vide início do Capítulo 3).

Soi-même comme un autre constrói-se à volta dessas perguntas e é fruto das famosas *Gifford Lectures,* pronunciadas em 1986. Mas a obra composta de dez estudos e um interlúdio só apareceu em 1990. *Soi-même comme un autre* aprofunda a investigação da questão mais ampla do que é ser um eu. Como interpretar o *cogito* cartesiano? Seria ele muito forte (um eu certo de si mesmo) ou muito fraco (uma verdade meramente abstrata), ou mesmo inexistente? Ricoeur propõe uma hermenêutica da identidade para contrariar a idéia de um "cogito quebrado" (SMO, p. XXIV).

Essa tentativa de reequilíbro parte da convicção ricoeuriana de que o eu é capaz de atestar sua própria existência e atuar no mundo, agir sobre quem pode contar com ele e assumir a responsabilidade por suas ações[45]. Na medida em que se pode falar metafisicamente de tal si, tem que ser em termos de ato e potencialidade em vez de substância.

O argumento de Ricoeur em relação à identidade prossegue através de uma sequência de estágios. Ele começa com a reflexão sobre a língua e a questão de uma referência de identificação da pessoa, sem confundir com as coisas. Isso leva-o à consideração do sujeito falante como agente, passando pela semântica da linguagem que ele aprendeu com a filosofia analítica durante seu tempo em academias anglófonas.

À idéia do eu como tendo uma identidade narrativa segue-se a questão do objetivo ético de ser um eu mesmo. Essa hermenêutica da individualidade culmina com a ideia de que o *idem* do eu é um eu como tal, entre outros eus, algo que só pode ser atestado através do testemunho pessoal ou do testemunho dos outros. A personalidade está, portanto, intimamente ligada a um tipo de discurso que diz para si mesma que "eu atesto". Sua certeza é uma convicção vivida e não uma certeza lógica ou científica.

Em seguida, Ricoeur introduz uma distinção fundamental entre essa "identidade imutável do *idem*, do mesmo, e a identidade mutável do *ipse*, do si, considerada em sua condição histórica" (PR, p. 116; cf. SMO, p. 114, grifos do autor). A identidade do si envolve ambas as dimensões: eu sou e não sou a pessoa que eu era no ano passado. É a

---

[45] "[...] não posso estimar-me sem estimar outrem como a mim mesmo. Como a mim mesmo significa: tu *também* és capaz de começar alguma coisa no mundo, de agir por razões, de hierarquizar tuas preferências, de avaliar os objetivos de tua ação e, ao fazeres isso, és capaz de estimar-te a ti mesmo assim como eu mesmo me estimo. A equivalência entre o 'tu também' e o 'como eu mesmo' assenta numa confiança que pode ser vista como extensão da atestação em virtude da qual creio que posso e que valho" (SMO, p. 214, grifo do autor). A expressão 'como a mim mesmo' teria, em Ricoeur, o valor de igualdade entre eu e outrem. Porém, em Levinas poderia significar a substituição, em que o eu estimaria outrem como se estimasse a si mesmo. A experiência levinasiana do mal humano alimenta a dúvida sobre o *si* no qual Ricoeur deposita toda a confiança.

existência de uma identidade *ipse* que indica que um eu é melhor pensado em termos da pergunta subjetivante "quem" do que em termos da questão objetivante "o que" é o eu:

> A manutenção de si, para a pessoa, é a maneira de comportar de tal modo que outrem pode *contar* com ela. Visto que alguém pode contar comigo, eu *presto contas* de minhas ações perante outrem. O termo responsabilidade reúne as duas significações: contar com [...], prestar contas de [...]. [A responsabilidade] os reúne, acrescentando a ideia de *resposta* à pergunta: 'Onde estás?', feita pelo outro que me procura (SMO, p. 177, grifos do autor).

Uma vez que o eu é um agente, surge a questão do seu estatuto ético, permitindo que Ricoeur apresente o que ele chamou de "pequena ética", introduzindo novos predicados tanto para o eu como para o outro, o que muda o argumento da descrição para a prescrição. Ricoeur apresenta essa pequena ética através de sua visada ética que é "*a visada da 'vida boa' com e para outrem em instituições justas*" (SMO, p. 186, grifo do autor). Esta fórmula indica que existe uma prioridade da ética sobre a moral. Na verdade, a estrutura é tripla: o objetivo ético tem que passar pelo crivo da norma, que se destina a realizar a intenção ética, a ser aplicada em situações específicas com base na *phronesis* ou sabedoria prática que aplicará a norma de forma adequada.

Também é possível ler inversamente essa sequência, do particular ético ao geral normativo: por exemplo, questões bioéticas que se balizam entre a sua eficiência e seus potenciais perigos, pouco conhecidos ainda, levam a novas práticas normativas a partir da resposta aos problemas da saúde, lançando nova luz, por sua vez, na intenção ética. Ao nível das relações entre um eu e os outros próximos ou íntimos, o ideal de reciprocidade aqui associado é melhor expresso como solicitude que permite a estima de si e dos outros:

> O que define o lugar da solicitude na trajetória da ética é essa busca de igualdade através da desigualdade, seja esta resultante de condições culturais e políticas particulares, como na amizade entre desiguais, seja ela constitutiva das posições iniciais do si e do outro na dinâmica da solicitude. À estima a si mesmo, entendida como momento reflexivo do desejo de 'vida boa', a solicitude acrescenta essencialmente a da *carência*, que nos faz ter *necessidade* de amigos; por contrachoque da solicitude sobre a estima a si, o si se apercebe como um outro entre os outros (SMO, p. 212, grifos do autor).

Essa busca de "igualdade através da desigualdade" decorre, como explica Ricoeur, da semelhança "entre estima a si e solicitude para com outrem" (SMO, p. 214).

Ao nível dos outros distantes ou terceiros, surge a questão da justiça e, com ela, novas noções de respeito e de instituições como a regra da lei que estabelece e ajuda a manter ou restaurar uma distância justa entre os envolvidos. Por detrás de ambos os níveis

está a idéia expressa pela regra de ouro de que não se deve fazer aos outros o que não se quer que os outros façam para si mesmo.

E além de todo o sistema institucionalizado de regras está a possibilidade transformadora do amor que transcende as parcerias práticas frágeis e provisórias estabelecidas por todo sistema ético através da reinterpretação da regra de ouro. O amor é uma maneira de responder não apenas aos limites de qualquer sistema, mas à trágica dimensão que Ricoeur considera inerente a toda a ação humana, que nunca alcança completamente o que pretende, outra lembrança de que tanto a bondade como a liberdade humanas são sempre finitas. Com isso, Ricoeur já começava a distanciar-se da ideia de responsabilidade infinita defendida por Levinas, conforme se tornará notável na crítica à dissimetria ética (vide 2.2 a seguir).

Além da complexidade metafísica e heterogeneidade da situação humana, uma das preocupações mais profundas de Ricoeur é o estado provisório, até frágil, da coerência de uma vida. Sua concepção de ética está diretamente ligada à sua concepção da identidadde narrativa. A identidade é algo que se deve conquistar e depende do respeito, das palavras e das ações dos outros, bem como das condições materiais imprevisíveis. A coerência narrativa da própria vida pode ser perdida, e com essa perda vem a incapacidade de se considerar como sujeito digno de uma vida boa, ou seja, a perda de estima de si.

A ética de Ricoeur define que a vida humana tem como objetivo ético a estima de si. A estima de si significa ser capaz de se atestar como sendo o sujeito digno de uma boa vida, onde “boa” é uma avaliação informada não apenas por seus próprios critérios subjetivos, mas também por critérios intersubjetivos aos quais se atesta. Isso implica mais um conceito moral: a imputação. Como sujeito de suas ações, o eu é responsável pelo que faz. O eu é o sujeito a quem suas ações podem ser imputadas e cujo caráter deve ser interpretado à luz dessas ações. Essa perspectiva apenas explica a premissa desta concepção prática e material da individualidade, com o pressuposto do mundo da ação, vivido com os outros.

Para Ricoeur, uma vida pode ter um objetivo porque a estrutura teleológica da ação se estende por toda uma vida, compreendida dentro do quadro narrativo. A vida ética é alcançada visando que se viva bem com os outros em instituições justas. A visão de Ricoeur sobre a individualidade diz que os humanos são totalmente dependentes uns dos outros. Embora Ricoeur enfatize a importância da perspectiva individual na noção de responsabilidade pessoal, ele não defende uma filosofia do individualismo radical.

Ele enfatiza que os humanos são "mutuamente vulneráveis", e assim o destino (estima de si) de cada pessoa está ligado ao destino dos outros. Esta situação tem uma dimensão normativa: as pessoas têm um endividamento mútuo, um dever de cuidar uns dos outros e gerar respeito respeito mútuo e justiça, tudo o que é necessário para a criação e preservação da estima de si.

O dever de respeitar é justiça no sentido de dar a cada um o que é seu. Esse é um direito sobre o qual todos estão em igualdade de circunstâncias. Ligando a solicitude às relações interpessoais e a justiça às interações institucionais, Ricoeur explica:

> A *igualdade* [...] *está para a vida nas instituições como a solicitude está para as relações interpessoais*. A solicitude põe diante do si um outro que é um rosto, no sentido forte que Emmanuel Lévinas nos ensinou a dar-lhe. A igualdade o põe diante de um outro que é um *cada um*. Com o que o caráter distributivo do 'cada um' passa do plano gramatical [...] para o plano ético. Assim, o senso de justiça não suprime nada da solicitude; ela a pressupõe, uma vez que considera que as pessoas são insubstituíveis. Em contrapartida, a justiça soma à solicitude, uma vez que o campo de aplicação da igualdade é a humanidade inteira (SMO, p. 224-225, grifos do autor).

Enquanto o dever é obrigatório, Ricoeur argumenta que, por isso, é precedido por uma certa reciprocidade. Para sentir-se comandado pelo dever, é preciso primeiro ter a capacidade de ouvir e responder à demanda do outro. Ou seja, deve haver uma abertura fundamental e primordial e uma orientação para os outros para que o poder do dever seja sentido. Antes do dever, deve haver uma reciprocidade básica, subjacente à vulnerabilidade mútua dos indivíduos e a partir da qual se explica o dever bem como a possibilidade de amizade e justiça. Aqui, Ricoeur enfatiza o primado ético da atuação e do sofrimento.

A estima de si decorre de uma reciprocidade primitiva de sentimentos espontâneos, benevolentes, sentimentos que também são capazes de dirigir para si mesmo, mas somente através da benevolência dos outros. Essa reciprocidade fundamental é anterior à atividade de dar. Isso pode ser demonstrado na situação de simpatia, onde é o sofrimento do outro (passivo) que se compartilha. Aqui, Ricoeur argumenta que "procede do outro padecente um dar que já não é precisamente extraído de seu poder de agir e de existir, mas de sua fraqueza" (SMO, p. 210).

Neste caso, o sofrimento do outro é incapaz de agir, e por isso só pode curar-se se influenciar as ações do eu. O que o sofrimento do outro dá para o eu que compartilha esse sofrimento é precisamente o conhecimento de sua vulnerabilidade compartilhada e a experiência da benevolência espontânea necessária para suportar esse conhecimento. Como

poderia ser suposto da visão de Ricoeur da subjetividade incorporada, cada um é um outro para si mesmo. Então, amor e compreensão para os outros, e amor e compreensão para si mesmo são, para Ricoeur, equivalentes.

Um se torna quem é através das relações com o outro, seja na instância do próprio corpo ou de outro. A reciprocidade constitui a base dessas relações produtivas e auto-afirmativas, centrais para uma grande parte da ética, a saber, a amizade e a justiça. Sua corrupção leva à aversão de si e à destruição da estima de si, que acompanha o mal praticado contra os outros, isto é, a injustiça.

Para Ricoeur, a amizade e a justiça tornam-se as principais virtudes por causa do seu papel crucial no bem-estar da personalidade e, por via disso, na manutenção das condições de possibilidade da individualidade. Os amigos e as instituições não só protegem contra o sofrimento da autodestruição, como também fornecem os meios para reconstruir e redimir vidas danificadas.

2.2. Crítica à dissimetria ética levinasiana

Tendo demonstrado que o outro é equivalente ao eu, Ricoeur lança-se ao estudo dos fundamentos que estão na base das radicalizações tanto do sujeito como da alteridade. Enquanto a razão da radicalização do sujeito está em sua consciência que sintetiza o essencial da sua essência (como diria Levinas), a alteridade é levada ao infinito por causa de sua diferença radical ou sua dissimetria face ao sujeito. É sobre esta última que Ricoeur vai confrontar Levinas. Por que é que o outro é infinito?

A crítica que Paul Ricoeur lança ao livro *Autrement qu'être* é de ter mantido a ética em confrontção com a ontologia, ou manter o Dizer contra o Dito. O termo *outramente*, diz Ricoeur, é, por si, o reconhecimento do mesmo, do qual o outramente é a diferença (cf. OUT, p. 16). A outra dúvida que o humanista cristão encontra à entrada é a questão da legitimidade da relação entre o Dizer e a ética. Em suma, Ricoeur começa sua crítica pelo fato mesmo de Levinas se pronunciar, pois, o ato discursivo em si é tema e a tematização fica do lado do dito que se pretende erradicar em nome do Dizer. Igualmente, as noções levinasianas do terceiro e da justiça são denunciadas como saudade da ontologia, pois,

mesmo que Levinas diga que o sujeito é substituição a outrem, é dito ainda assim, esbarrando nas malhas da ontologia.

No princípio de *Autrement qu'être*, Levinas argumenta que

> O dizer original ou pré-original – o que é apresentado no topo do prefácio – tece uma intriga de responsabilidade. Emite uma ordem mais grave que o ser e o antecedente do ser. Por comparação [à responsabilidade], o ser tem todas as aparências de um jogo. Jogo ou recuo do ser livre de toda a responsabilidade, onde tudo que é possível é permitido. Mas será que o jogo livra-se do interesse? (AE, p. 6, tradução nossa)[46].

Levinas pretende demonstrar que o pré-original é o momento da responsabilidade. O *inter-esse* ligado ao jogo do ser é ulterior à responsabilidade pois o jogo do ser vem da atribuição de significados e regras ao mundo, enquanto a responsabilidade por outrem é anterior aos significados e às regras.

Mas a leitura de Ricoeur é diferente. Não há legitimidade lógica entre a ética, o dizer e o pré-original. Nem reconhece a autenticidade da concessão que Levinas faz quando explica que a subordinação do dizer ao dito (ao sistema linguístico e à ontologia) é o preço a pagar para a manifestação da alteridade, pois a linguagem é auxiliar e indispensável ao dizer, mesmo para desdizer o dito. Ricoeur considera que o discurso do dizer é um simples desdobramento do dito que permanece tal (cf. OUT, p. 20).

O que está em jogo na discussão entre Levinas e Ricoeur é entre o sentido único de alteridade proposto pelo primeiro e a polissemia de significados em que o segundo insiste. Levinas sabe disso, mas tem um projeto claro: vai sempre excluir os múltiplos sentidos de alteridade que não concorrem para seu projeto e fixa-se naquele significado que resulte na dissimetria ética, pois aqui é onde se pode garantir respeito ao outro a ponto de interromper a possibilidade de violência.

Poucos estudiosos exploraram o sentido de toda a trajetória do filósofo lituano-francês. Existe pelo menos uma interpretação desviante do sentido que Levinas dá à dissimetria ética e só se fica livre dela através de uma leitura transversal e objetiva de sua obra.

---

[46] O texto em língua estrangeira é: "Le dire originel ou.pré-originel – le propos de l'avant-propos – noue une intrigue de responsabilité. Ordre plus grave que l'être et antérieur a l'être. Par rapport à lui, l'être a toutes les apparences d'un jeu. Jeu ou détente de l'etre, affranchi de toute responsabilité oú tout le possible est permis. Mais le jeu sort-il de l'interessement?".

Para Levinas, no estado em que a filosofia se encontra, é preciso suspendê-la, deixar outrem transmutar o ser e, finalmente, avançar (e não regressar) para uma filosofia que significa justiça para outrem. É isso que Ricoeur pode não ter percebido quando critica Levinas por ter dito que

> o *outramente que ser* enuncia-se num dizer que deve também desdizer-se para arrancar assim o *outramente que ser* ao dito em que o outramente que ser se põe já a nada mais significar que *ser outramente*" (AE, p. 8, grifos do autor; tradução nossa)[47].

Para Ricoeur, esta passagem é uma traição da traição, isto é fidelidade à filosofia ocidental. Talvez falte a Ricoeur aceitar que a filosofia levinasiana "é um desvio destinado a retornar à vida em melhores condições" (SEBBAH, 2009, p. 238). Essas "melhores condições" são a responsabilidade e o amor.

Em *Autrement qu'être*, juntamente com o ser e a ontologia que o estuda, negam-se o princípio (*archê*), a origem e o tempo gregos. Em nome da ética, Levinas recorre à anarquia, ao pré-original e à diacronia para estancar o excesso de ser e permitir a entrada de outrem no desordenamento do ser.

Toda esta introdução preparava o terreno para a crítica ao coração de *Autrement qu'être*, a saber, a substituição. Conforme o detalhe em 1.6, o outro arranca a identidade do eu e deixa seu rastro nele pela substituição. O sujeito não é uma essência, não é identidade que se reconhece como si mesmo. Ele é o um-para-o-outro.

A principal dificuldade de sustentação de *Autrement qu'être* é, segundo Ricoeur, a tentativa de fazer passar o discurso ético através do dizer que sustenta a dissimetria dos relcionamentos, dispensando o dito da ontologia para, estranhamente, desaguar na contradição do dizer ético que é o terceiro e a justiça.

Ricoeur considera inconsistente que a dissimetria ética esteja em direção e de fato chegue a este duplo problema. A dificuldade de Ricoeur é de esperar de Levinas um radicalismo que rasgasse a tradição metafísica ocidental, enquanto o que este pretende é renová-la.

Focando-se, então, no núcleo de *Autrement qu'être*, Ricoeur estranha a agressividade do texto levinasiano que sobe ao extremo de forma apressada. Ele estranha a

---

[47] O texto em língua estrangeira é: "L'*autrement qu'être* s'énonce dans un dire qui doit aussi se dédire pour arracher ainsi l'*autrement qu'être* au dit où l'*autrement qu'être* se met dejà à ne signifier qu'un *être autrement*".

ligação da proximidade com a obsessão que não é consciência e a dissimetria ética que se torna não-indiferença pelo outro.

Visto que o outro não é fenômeno da consciência, não é contemporâneo nem compatriota, o sujeito é-lhe substituto na responsabilidade, mas não seu representante. Ricoeur caracteriza a substituição nos seguintes termos:

> O Si-mesmo ocupa o lugar do outro sem o ter escolhido nem desejado. O apesar de si mesmo da condição de refém significa a extrema passividade da injunção. O paradoxo de uma condição de inumanidade chamada a dizer a injunção ética deveria chocar. O não-ético diz o ético em virtude somente da sua valência de excesso. Se a substituição deve significar algo de irredutível a um querer-sofrer, em que o Si-mesmo retomaria o comando sobre si mesmo no gesto soberano da oferta, da oblação, é preciso que ela permaneça uma 'expulsão de si fora de si' (OUT, p. 37-38).

Para Ricoeur, a substituição é inumanidade porque elimina o sujeito para ser o outro. Ele denuncia o "terrorismo verbal" do discurso da dissimetria ética por demandar aquilo que aparece como injustiça da relação.

Diferentemente de *Totalidade e infinito* que apelava à miséria essencial do outro para convidar o eu à responsabilidade, *Autrement qu'être* aponta para a condição de refém do sujeito, à impossibilidade de escapar do cerco do outro que o eu fica obrigado a ser responsável.

Assiste-se, portanto, a um salto radical da judeidade (socorrer o oprimido) à fenomenologia (descrição da condição de refém). Esse é um problema que mereceu a atenção da crítica até Ricoeur, embora suas raízes já estivessem firmes durante a redação de "Violence et Metaphysique"[48]. Para Ricoeur, a ética sem ontologia perde a linguagem que a possa exprimir (OUT, p. 39).

Do estranhamento da dissimetria, Ricoeur volta a cruzar com Levinas para fazer uma leitura consequente da razão que o obriga a invocar o terceiro e a justiça. A justiça que é substituição até chegar à condição de refém autoriza a tematização, a fiosofia, a razão e o cálculo. O objetivo dessa autorização não é de voltar à mesma racionalidade violenta; é de responder ao apelo do terceiro pela responsabilidade do eu.

---

[48] Cf. Jacques DERRIDA. "Violência e metafísica: ensaio sobre o pensamento de Emmanuel Lévinas". *A escritura e a diferença.* São Paulo: Perspectiva, 2011, p. 111-223.

O terceiro é a prova da infinitude da responsabilidade que ao mesmo tempo demanda justiça, isto é, o mesmo tratamento reservado ao outro e a mesma dissimetria ética, a mesma responsabilidade infinita.

Entretanto, Ricoeur vê nesta referência do terceiro e da justiça como um retorno à ontologia, uma "quase ontologia" que ele sintetiza em quatro razões temáticas. A primeira é a do Bem platónico que está para além do ser. A segunda razão é do infinito cartesiano que explica a desmesura da responsabilidade do sujeito perante outrem. A terceira é a ipseidade que serve para afastar a convivência do Tu buberiano e marcar a ideia de ausência da alteridade. A última razão temática que denuncia existir uma quase ontologia em Levinas é a referência do nome [de Deus] que indica a aparição do Totalmente Outro.

2.3. Atestação e reconhecimento

A solução que Ricoeur encontrou para o problema do excesso ou insuficiência do sujeito é a noção de atestação. Ela caracteriza o modo de veridição apropriado à análise e reflexão hermenêuticas para reconhecer e demonstrar a diferença entre ipseidade e mesmidade, produzir argumentos que esclarecem a dialética entre o si e o outro (cf. SMO, p. XXXVI).

A subjetividade passou a ocupar-se do saber acerca do ser a tal ponto que o *cogito* passou a encontrar em si a sua fundamentação e veridição. Na base dessa racionalidade está a ambição de fundar a metafísica – especificamente a ontologia a partir de Heidegger – como filosofia primeira. Heidegger tem certeza que o *Dasein* é o acontecimento do ser por excelência porque nele não apenas ocorre o raro e banal evento da duração do ser, mas mais ainda, essa ocorrência é capturada em forma de pensamento. Isso é que é essencial.

Por outro lado, como mostrou o ponto 1.3 (no capítulo anterior) a radicalização da alteridade, colocando-a fora do mundo que é comum ao eu e ao outro produziu uma alteridade dissimétrica, igualmente violenta. Mas Levinas não deixou de retirar daí a consequência epistemológica inescapável, a saber, que a ética passa a ser a nova filosofia primeira. Nesse ponto particular, Levinas não pode negar ter dado passos em direção a um fundamento último para o seu pensamento filosófico.

É essa ambição de fundamento último a que a noção de atestação pretende diferenciar-se. Tanto nas filosofias do *cogito* como nas da alteridade impera esse projeto de fundar uma filosofia primeira que sustente ou o sujeito ou a alteridade. É em linha diferenciação que Ricoeur chama seu pensamento de "filosofia segunda".

A noção de atestação que brota da filosofia segunda opõe-se ao saber último e autofundador e vincula-se mais ao crédito e testemunho da "tripla dialéctica de reflexão e análise, ipseidade e mesmidade, si-mesmo e outro" (SMO, p. XXXVII). Ela "carece da garantia e da hipercerteza" que caracteriza as ambições das filosofias do sujeito. Nesse sentido, a atestação afirma-se por sua precaridade (fragmentação, contingência, suspeita de descrédito).

Para demarcar-se tanto das filosofias do *cogito* como das da alteridade radical, Ricoeur traça a linha principal que distngue o ser-verdadeiro na perspectiva da atestação daquele da perspectiva da metafísica aristotélica: o contrário da atestação é a suspeita e não o ser-falso. A suspeita não se relaciona com a atestação tal como o faz o ser-falso com o ser-verdadeiro:

> A atestação [...] tem como contrário a suspeita. *Nesse* sentido, a suspeita ocupa o lugar do ser-falso no par aristotélico. Mas, embora pertença ao mesmo plano alético da atestação – portanto, a um plano ao mesmo tempo epistêmico e ontológico – a suspeita se relaciona com atestação de um modo totalmente original. Não é simplesmente seu contrário, em sentido puramente disjuntivo, assim como o ser-falso é o contrário do ser-verdadeiro. A suspeita é também o caminho *para* e a travessia *pela* atestação. Ela assombra a atestação, assim como o falso testemunho assombra o testemunho verdadeiro (SMO, p. 355, grifos do autor).

Portanto, a relação entre atestação e suspeita não é de mútua exclusão nem complementaridade, mas de sequência ineliminável para a atestação. A suspeita é a guardiã contra o excesso do sujeito e a atestação é a outra guardiã contra o excesso da alteridade. O que é atestado, no entanto é "a ipseidade, tanto em sua diferença em relação à mesmidade quanto em sua relação dialética com a alteridade" (*idem*, p. 356).

Entretanto, contra a insuficiência do sujeito, a atestação é um crédito (confiança e dívida) de si:

> Essa confiança será ora confiança no poder de dizer, ora no poder de fazer, ora no poder de se reconhecer como personagem de narrativa, ora como poder de responder à acusação com o acusativo: eis-me!, segundo a expressão do gosto de Levinas (SMO, p. XXXVIII).

É notável a interpretação do "eis-me" em Ricoeur neste confronto inicial com Levinas. Em Ricoeur, o "eis-me" é a atestação do sujeito, sua afirmação de estar ali para o outro; em Levinas, porém, o "eis-me" do sujeito perante o outro anuncia sua constituição em sujeito (de sujeição) até à substituição, conforme explicação do capítulo anterior.

É sobre essa precaridade da atestação que se sustenta a ambiciosa filosofia ou teoria do reconhecimento. Ela é central para o entendimento da diferença entre Ricoeur e Levinas no tratamento da questão da dissimetria ética.

Entretanto, convém antecipar que não se trata de oposição entre os dois, mas de complementaridade. Enquanto Levinas funda a relação intersubjetiva do outro para o eu, Ricoeur supera essa preferência e, sem perfilhar com as filosofias do sujeito (que fundam a relação intersubjetiva do eu para o outro), traça uma solução que toma em conta as duas direções, do eu para o outro e do outro para o eu. Mas antes de extrair as consequências desse projecto metodológico, existe uma longa história do percurso, teoria ou mesmo filosofia do reconhecimento.

Ricoeur aborda o conceito de reconhecimento em três momentos da história da filosofia. O primeiro momento é o kantiano, do reconhecimento como identificação. O reconhecimento como identificação significa, em Kant, vincular o que se apresenta a uma memória (cf. PR, p. 39). Essa análise do reconhecimento em Kant é precedida da acepção cartesiana de reconhecimento como distinção-identificação que Ricoeur prefere – identificar/distinguir o mesmo do outro – pois serve melhor à sua trajectória rumo ao reconhecimento mútuo.

O segundo momento do reconhecimento é o bergsoniano, o reconhecimento das imagens ligado à sobrevivência da identidade. Reconhecer uma imagem ou qualquer coisa que se revê pelos sentidos ou pelo pensamento é um testemunho de que quem reconhece é a mesma pessoa, a identidade. Se fosse outra pessoa não reconheceria uma experiência passada e senti-la como sua experiência.

> Nossa lembrança permanece ligada ao passado por suas raízes profundas, e se, uma vez realizada, ela não fosse sentida em sua virtualidade original, se ela não fosse, ao mesmo tempo que um estado presente, algo que decide sobre o presente, jamais a reconheceríamos como uma lembrança[49].

[49] Henri BERGSON, *Matière et mémoire:* Essais sur la relation du corps à l'esprit, in Oeuvres, Paris: PUF, 1963, apud PR, p. 137.

O fato de reconhecer alguma coisa ou ideia como tendo experienciado no passado revela que o eu reconhece ser si mesmo, idêntico à pessoa que conheceu essa imagem sensível ou inteligível no passado. Essa é, segundo Ricoeur, a prova da sobrevivência da identidade na duração. Por isso, ele é consequente ao concluir que "é nessa memória meditante que coincidem o reconhecimento das imagens do passado e o reconhecimento de si mesmo" (PR, p. 138).

O terceiro momento do reconhecimento é o hegeliano, o reconhecimento mútuo, *Anerkennung* (luta pelo reconhecimento). É para aqui que Ricoeur dirigia os outros dois momentos anteriores do reconhecimento, pois este foco é crucial para a ancoragem com a atestação e, em seguida, a demonstração da necessidade de reciprocidade ética que equilibra as muletas da dissimetria ética e da autonomia moral que andavam separadas e tornavam o problema da intersubjetividade difícil de resolver.

Ricoeur começa a estudar o reconhecimento mútuo apontando para um paradoxo e um risco inerentes ao percurso: "a resistência oposta à ideia de reciprocidade pela dissimetria ética originária que se aprofunda entre a ideia do uno e a ideia do outro" e "o risco de se basear no esquecimento da insuperável diferença que faz que o uno não seja o outro no próprio âmago do *alleloi*, do 'um e outro'" (PR, p. 164).

A luta pelo reconhecimento (*Anerkennung*) em Hegel é uma reelaboração da tese do *Leviatã*, de Thomas Hobbes, acerca da oposição entre a vontade de reconhecimento pessoal e o medo da morte violenta no estado de natureza governado por forças irracionais (cf. PR, p. 165). O contexto é, então, uma filosofia que ainda não questiona o instinto "racionalizado" da preservação no ser (*conactus*), em que, contra a violência do homem no seu estado de natureza cada um busca salvar-se a si próprio. Na síntese, Ricoeur vai defender a reciprocidade ética como equilíbrio do *cogito* que está em tendência crescente.

Em Hegel, o reconhecimento tem as dimensões normativa e psicológica. A dimensão normativa do reconhecimento implica a obrigação de tratar a pessoa reconhecida de acordo com o que a norma institui como tratamento adequado.

Por seu turno, a dimensão psicológica impõe que para desenvolver uma identidade prática as pessoas precisam de se reconhecer mutuamente como indivíduos e como sociedade. A falta de reconhecimento impede o desenvolvimento das personalidades.

Portanto, de acordo com essa linha de argumentação, ser reconhecido é fundamental para a construção da própria identidade e é por isso que o outro importa. A intersubjetividade é útil pois nela a identidade assegura a certeza de si mesma como si

mesma. Essa posição utilitária da intersubjetividade parece eticamente precária. O relacionamento seria ético se nele cada um buscasse ser reconhecido?

Para Hegel, o reconhecimento é um conceito que capta a estrutura do conjunto de relações éticas, morais e jurídicas dentro da família, da sociedade e do estado, respectivamente.

As relações éticas dentro da família desdobram-se em três níveis de reconhecimento: O primeiro nível é "na forma do seu conceito imediato, como casamento"[50]. O segundo é "na existência exterior: propriedade, bens de família e cuidados correspondentes"[51]. O terceiro nível é "na educação dos filhos e na dissolução da família"[52].

Por sua vez, as relações morais na sociedade também desdobram-se em três categorias de reconhecimento:

> A – A mediação da carência e a satisfação dos indivíduos pelo seu trabalho e pelo trabalho e satisfação de todos os outros: é o sistema das carências; B – a realidade do elemento universal de liberdade implícito neste sistema é a defesa da propriedade pela justiça; C – a precaução contra o resíduo de contingência destes sistemas e a defesa dos interesses particulares como algo de administração e pela corporação[53].

No período de Jena, Hegel vislumbrava o Espírito, afastando-se da indeterminação da natureza que trazia influências do *Leviatã* de Thomas Hobbes. O espírito é segundo o conceito (faculdade de se determinar), ele é efetivo (realiza-se para se apropriar) e submete sua vontade aos ditames da constituição do Estado. Esse poderia ser o grau supremo do espírito, mas Hegel considera que o espírito humano é incapaz de atingir esse grau e só o Espírito Absoluto pode ser o si de si mesmo. Em seu livro, *Fenomenologia do Espírito*, Hegel concebia assim o reconhecimento:

> A consciência-de-si é em si e para si quando e porque é em si e para si para uma Outra; quer dizer, só é como algo [enquanto] reconhecido. O conceito dessa sua unidade em sua duplicação, [ou] da sua infinitude que se realiza na consciência-de-si, é um entrelaçamento multilateral e polissêmico. Assim, seus momentos devem, de uma parte, ser mantidos rigorosamente separados, e de outra parte, nessa diferença, devem ser tomados ao mesmo tempo como não-diferentes, ou seja, devem sempre ser tomados e reconhecidos em sua significação oposta[54].

---

[50] G. W. F. HEGEL, *Princípios da filosofia do direito.* São Paulo: Martins Fontes, 1ª ed, 1997, § 160
[51] *Ibidem*.
[52] *Ibidem.*
[53] *Idem*, § 188.
[54] G. W. F. HEGEL, *Fenomenologia do Espírito*. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2ª ed, 1988, § 178.

A consciência-de-si – o senso de liberdade, de se pôr ou ter consciência de ser uma identidade – nunca é resultado de simples introspecção. Pelo contrário, compreender a si mesmo como consciência-de-si requer o reconhecimento do outro e que o outro reconheça o si e este reconheça no outro uma consciência-de-si. Cada um reconhece-se a si mesmo como mediado através do outro.

Finalmente, o reconhecimento no Estado funda-se em três ideias jurídicas:

> a) [O Estado] possui uma existência imediata e é [...] individual como organismo que se refere a si mesmo – é a constituição do Direito político interno; b) Transita à relação do Estado isolado com os outros Estados – é o direito externo; c) É ideia universal como género e potência absoluta sobre os Estados individuais, o espírito que a si mesmo dá a sua realidade no progresso da história universal[55].

Hegel dirá que é através do reconhecimento intersubjetivo (mútuo) da liberdade que o direito se realiza. Sem o reconhecimento torna-se difícil experimentar a liberdade que dá origem ao direito.

O reconhecimento é, com efeito, o mecanismo pelo qual a existência dos seres humanos como seres sociais se manifesta. Portanto, a interação como sujeitos éticos e políticos numa comunidade particular depende de receber ou conferir formas apropriadas de reconhecimento.

De acordo com Hegel, quando não há esse reconhecimento de forma voluntária, avança-se para a luta pelo reconhecimento. Foi no contexto dessa luta que o filósofo idealista introduziu a dialética do senhor-escravo que coloca frente a frente o encontro de duas consciências de si que procuram afirmar a certeza do seu ser por si mesmas.

Na busca da própria afirmação, cada consciência de si luta para confirmar a sua existência e independência através da negação ou objectivação da outra consciência de si. A tentativa é incorporar o outro dentro do próprio campo da consciência de si não como aquilo que é, a saber, consciência outra, mas como um objecto de negação, a ser incorporado na consciência que se torna o senhor dessa luta.

É, segundo Hegel, nessa luta pelo reconhecimento que se conquista a liberdade. Esse caminho só pode reprentar uma vitória se o outro não for aniquilado fisicamente, mas subjugado e reduzido à condição de escravo para ser a garantia de reconhecimento que o senhor precisa para se afirmar como ser livre.

---

[55] G. W. F. HEGEL, *Princípios da filosofia do direito.* São Paulo: Martins Fontes, 1ª ed, 1997, § 259.

Entretanto, a dialética do reconhecimento mestre-escravo é intrinsecamente instável e insatisfatória. O senhor domina o escravo, reduzindo-o ao estado de uma "coisa" ao recusar-se a reconhecê-lo como uma consciência-de-si livre e igual a ele. O escravo, percebendo que a vida como escravo é melhor do que a morte, anui a essa relação de domínio e subserviência.

Enquanto o escravo recebe reconhecimento de escravo do seu senhor, este ganha o reconhecimento de senhor do escravo que o considera menos do que o humano. Esse reconhecimento não é um reconhecimento real e, no entanto, dentro da dialética do reconhecimento de Hegel, o senhor exige o reconhecimento do escravo para ganhar algum modo de compreensão de si e de sua liberdade.

O reconhecimento do escravo é, em última instância, inútil, pois não é o reconhecimento de uma autoconsciência livre, que por si só pode conceder o reconhecimento a outro necessário para a autoconfiança da existência e da liberdade.

Preso nesta relação infrutífera, o escravo se torna a "verdade" do mestre, e assim o mestre, paradoxalmente, torna-se escravizado ao escravo, na medida em que depende dele para se afirmar como senhor. Para Hegel, as relações de dominação fornecem uma espiral de reconhecimento vicioso. Eles não conduzem a lugar algum, mas à sua própria destruição. Por conseguinte, o reconhecimento deve sempre ter lugar entre iguais, mediado através de instituições sociais que podem garantir essa igualdade e, assim, produzir as necessárias relações mútuas de reconhecimento necessárias para alcançar a liberdade.

É precisamente este último ponto que os teóricos recentes aproveitaram e elaboraram discussões abrangentes sobre a justiça. O perdedor da luta aceita ser escravo em alternativa à morte**.** É essa alternativa radical que faz Ricoeur considerar a *Fenomenologia do espírito* um retrocesso no avanço da teoria do reconhecimento, preferindo os *Princípios da filosofia do direito*.

Ricoeur considera que o conceito de *Anerkennung* (reconhecimento) que Axel Honneth desenvolve em seu livro *Luta por reconhecimento*[56] (*Kampf um Anerkennung*), responde, de forma satisfatória, ao problema hobbesiano de como equilibrar a moral e a irracionalidade violenta do estado de natureza humana. Esse conceito garante, em primeiro lugar, uma dependência entre auto-reflexão e abertura para o outro; em segundo lugar, o

[56] Axel HONNETH, *Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais.* São Paulo: Editora 34, 2003.

processo do reconhecimento procede da negatividade ética (recusa) para a positividade (aceitação do outro); e, finalmente, o reconhecimento se sistematiza em articulação com níveis hierárquicos institucionais que são imanentes ao próprio processo de reconhecimento formal (cf. PR, p. 188).

Embora pouco original, a contribuição de Ricoeur ao debate filosófico do reconhecimento é a busca de "experiências pacificadas de reconhecimento mútuo". Ricoeur apresenta duas experências pacificadas de reconhecimento mútuo: a *agapé* (amor) e o dom/contradom[57].

A relevância da ideia de luta pelo reconhecimento para Ricoeur está no fato de destacar a "correlação originária entre relação com o si e relação com o outro que dá à *Anerkennung* hegeliana seu perfil conceitual reconhecível" (PR, p. 189).dentro da grande dialética do desejo de ser reconhecido que vem guiando essa pesquisa pelo reconhecimento desde Thomas Hobbes até uma maior racionalização em Hegel.

2.4. Ética do reconhecimento mútuo em estados de paz

O esforço de Hegel de ver a consciência vencedora reconhecida encontrou dificuldades devido à morte do outro como sujeito livre. O ponto 1.3 terminou com uma longa citação e comentário sobre Luiz Susin que mostra de forma clarividente que é impossível ao sujeito objetivar o outro, matá-lo e apresentá-lo como perdedor.

O outro sempre escapa e recusa ser objetivado pela consciência. A consciência de si anseia por reconhecimento, mas elimina quem a poderia reconhecer. É um caminho sem saída: o pensamento da totalidade não mostra novidades, ele identifica o todo em sua consciência. Por essa razão, para superar a filosofia do reconhecimento baseada na luta até aos extremos que Hobbes e Hegel demarcaram, é preciso abandonar a ideia de luta e pensar a mutualidade em termos de cooperação. É esse o caminho que Ricoeur vai seguir.

O uso do termo reconhecimento por Ricoeur é muito mais amplo do que o habitual nos debates sobre identidade e diferença. Ele pensa que o tipo de posição social relacionado às diferenças culturais é apenas uma de muitas espécies de reconhecimento mútuo e, além

[57] As duas contribuições, dom/ contradom e amor, são tema do ponto 2.4 a seguir.

disso, que o reconhecimento mútuo em todas as suas formas difere de outros dois tipos de reconhecimento discutidos no *Percurso do reconhecimento*. Os outros dois tipos são discutidos nos dois primeiros capítulos do livro. O primeiro tipo é reconhecimento como identificação de qualquer coisa como o que é e o segundo tipo refere-se ao reconhecimento de si mesmo como um agente capaz.

Os tópicos principais de identidade, alteridade e dialética do reconhecimento estruturam a obra e cada tipo é desenvolvido em capítulo diferente. Entretanto, aquele que constitui a contribuição de Ricoeur refere-se ao reconhecimento em estados de paz, tratado no capítulo três do *Percurso do reconhecimento.*

O reconhecimento interpessoal em estados de paz é a mais importante contribuiçao de Ricoeur. Ricoeur começa por discutir a dissimetria ética do eu e o outro, referindo-se às versões diretamente opostas desta dissimetria ética dada por Husserl e Levinas, respectivamente (cf. PR, p. 168).

O ponto de Ricoeur é advertir contra o esquecimento das significações diversas na busca da reciprocidade entre o eu e o outro. Após este aviso inicial, Ricoeur discute o desafio de Hobbes à filosofia política e interpreta a noção de *Anerkennung* em Hegel. Para Hegel, o desejo de reconhecimento ocupa o lugar ocupado pelo medo de uma morte violenta na concepção hobbesiana do estado da natureza.

Ricoeur não discute as passagens mais famosas sobre o reconhecimento na *Fenomenologia do Espírito* de Hegel, pois o seu ponto de chegada, a relação senhor-escravo é-lhe decepcionante. Concentra-se, contudo, em textos hegelianos anteriores (vide 2.3 acima). A superação de Hegel passa pela obra de HONNETH (2003), o texto principal dos debates contemporâneos sobre esse tema. Isso leva a um longo e interessante comentário sobre o trabalho de Honneth. Na opinião de Ricoeur, a correlação entre os três modelos de reconhecimento herdados de Hegel e as formas negativas de desrespeito são a contribuição mais importante de Honneth para a teoria do reconhecimento em sua fase pós-hegeliana. Só, então, Ricoeur começa a dar as suas contribuições acerca do reconhecimento.

A primeira forma de reconhecimento, a *agápe* ou o amor, é constituída por fortes apegos emocionais entre um pequeno número de pessoas. A *agápe* está para além da justiça:

> [A] entrada na linguagem da *agápe* certamente não abole a desproporção entre amor e justiça [...] É precisamente no trabalho da desproporção que consiste a dialética do amor e da justiça que se prolongará até no paradoxo do dom feito. E é ainda no

> nível da linguagem que essa dialética discordante se deixa apreender: a *agápe* se declara, se proclama, a justiça argumenta (PR, p. 237).

Esta é uma forma pré-jurídica de reconhecimento recíproco onde os sujeitos se confirmam mutuamente em relação às suas necessidades concretas e, assim, reconhecem-se como criaturas necessitadas.

A segunda forma de reconhecimento, o dom e o contradom, enfrenta o paradoxo que pode existir na resposta a um dom:

> O engajamento no dom constitui o gesto que inicia o processo inteiro. A generosidade do dom não suscita uma restituição, que, em sentido próprio, anularia o primeiro dom, mas sim algo como a resposta a uma oferta. No limite, é preciso tomar o primeiro dom como o modelo do segundo dom, e pensar, se nos permitem dizer, o segundo dom como uma espécie de segundo primeiro dom (PR, p. 254).

O ponto inicial de Ricoeur em discutir presentes é enfatizar o papel da gratidão como resposta a um presente. Dar um presente em troca não é a primeira resposta, nem há necessidade mecânica de corresponder: a gratidão é, como tal, uma forma adequada de estabelecer a reciprocidade:

> 'Retribuir um dom, reconhecer a generosidade do primeiro doador por meio de um gesto correspondente de reciprocidade é reconhecer a relação da qual o presente precedente é apenas um veículo'[58]. O verbo 'reconhecer', nessa citação, funciona em dois níveis ao mesmo tempo: na primeira parte da frase, o reconhecimento evoca a generosidade redobrada do próprio gesto de dar; na segunda parte, ele se volta para a relação e a identifica (PR, p. 245).

A troca de presentes ilumina dois aspectos centrais do reconhecimento mútuo. O primeiro é o caráter insubstituível de cada um dos parceiros na troca: aquele não é o outro. Trocam-se presentes, mas não posições. O segundo é a diferença de reconhecimento mútuo de qualquer forma de união fusional, seja no amor ou na amizade: "preserva-se uma justa distância no cerne da mutualidade, justa distância que integra o respeito à intimidade" (PR, p. 272).

O reconhecimento diz também respeito à dimensão social da política, que é irredutível aos laços jurídicos. O conceito de estima social difere da estima de si e da autoconfiança e outras funções para resumir todos os modos de reconhecimento mútuo que

---

[58] Mark Rogin ANSPACH, *À charge de revanche*. Figures élémentaires de la réciprocité, Paris, Seuil, 2002., p. 59.

excedem o mero reconhecimento da igualdade de direitos entre os sujeitos livres(cf. PR, p. 216ss).

Ricoeur enfatiza a capacidade das pessoas entenderem um mundo diferente do próprio. Ele sugere que o modelo de compromisso é superior, por exemplo, à insistência de Charles Taylor de que o reconhecimento mútuo deve lidar com julgamentos de valor genuínos (cf. PR, p. 236). Ricoeur enfatiza, no entanto, que o papel vertical do estado, do poder político e da autoridade deve ser somado às reivindicações apresentadas por Honneth, Thevenot e Boltanski (*ibidem*).

Em última análise, Ricoeur quer questionar a importância da idéia de "luta" que Hobbes, Hegel, Honneth, Thevenot e Boltanski dão como central para o entendimento da filosofia do reconhecimento.

Para poder superar seus antecessores, Ricoeur procura as circunstâncias de paz, o que revelaria a possibilidade de reconhecimento genuíno de uma maneira particularmente convincente. Procura experiências reais de estados de paz para obter confirmação de que a motivação moral para as lutas pelo reconhecimento não é ilusória (cf. PR, p. 232). Ricoeur leva as práticas de dar e receber presentes como um contexto exemplar.

As reivindicações principais do último capítulo do *Percurso do reconhecimento* são fundamentais. Em primeiro lugar, Ricoeur enfatiza que não se devem exagerar as possibilidades de reciprocidade ou esquecer a dissimetria ética original do eu e do outro. Em segundo lugar, não se deve esquecer o papel das relações de poder verticais ao discutir as lutas pelo reconhecimento, mas, ao mesmo tempo, não se deve negar que sejam possíveis, pelo menos, experiências fugazes de reconhecimento mútuo genuíno, mesmo em um mundo imperfeito (cf. PR, p. 226).

A preocupação de Ricoeur é estabelecer uma filosofia do reconhecimento . Ele procura estabelecer as condições dentro das quais as demandas de respeito ou estima social estejam sendo adequadamente atendidas, e quando isso é alcançado, todas as partes possam se contentar. Ele sempre defende que há maneiras cada vez mais pacíficas em que as demandas normativas podem ser cumpridas, como ilustrado pela forma como as disputas são resolvidas pacificamente nos tribunais.

3. QUESTÕES DE DISSIMETRIA ÉTICA E RECONHECIMENTO

Terá a ideia de dissimetria ética alguma sustentabilidade lógica para reivindicar algum território dentro da disciplina filosófica da ética? Para julgar o caráter filosófico da dissimetria relacional e responder à pergunta, era preciso fixar algum sentido único da ética. Ora, a trajetória percorrida até aqui ensinou que a monossemia de conceitos e ideias conduz a posicionamentos extremos pois extrai seu sentido de uma única fonte que se torna o fundamento de explicação de todos os seus detalhes múltiplos.

Emmanuel Levinas demonstrou que, em busca de uma racionalidade respeitadora da alteridade, é permissível suspender a filosofia (do mesmo), tocar o humano na sua concretude e ressurgir com uma racionalidade renovada que toma em conta que a subjetividade não está para o ser, mas para outrem.

Por sua vez, Paul Ricoeur ensinou que o sentido autêntico é, na verdade, fruto de conflitos de interpretações diversas. Ao invés de adotar interferências destrutivas, a reflexão que busca ampliar o sentido pode tirar vantagem de interferências construtivas e reelaborar caminhos ali onde parecia não haver saída. Não será demais insistir que a ideia de reciprocidade mútua alarga o horizonte explicativo da dissimetria ética, se se tomar em conta que esta também é questionada quando surge o terceiro na relação a dois entre o eu e o outro.

Assim, longe de investigar se a dissimetria ética segue o rigor de princípios de lógica formal, o último capítulo ensaia questões em que as ideias de dissimetria e reconhecimento são aplicáveis em condições concretas de experiências humanas. Quando a ideia de dissimetria ética é aplicável, como nos pontos 3.1 (dissimetria ética e feminilidade) e 3.2 (a vigilância intelectual como resposabilidade ética), a pesquisa tenta explicar a razão dessa aplicabilidade e oferece exemplos relevantes para repensar a ética.

Quando, por seu turno, a ideia de reconhecimento mútuo parece ser a mais adequada, como nos pontos 3.3 (reconhecimento mútuo em contextos institucionais) e 3.4 (do terceiro levinasiano ao reconhecimento ricoeuriano), exemplos adequados de experiências históricas ou sociais são apresentados para reforçar os argumentos dessa linha.

Em síntese, o capítulo mostra a relevância da ideia de dissimetria ética recorrendo ao debate que a crítica feminista levanta acerca do feminino em Levinas. Por exemplo, é possível que a forma como o judeu-francês refere ao feminino como “animalidade

irresponsável" seja refém de interpretações que depreciem a mulher. No entanto, à luz do entendimento que tem da dissimetria ética, esta pesquisa, pensa esse termo, aparentemente depreciativo, no contexto dos excessos da expressão levinasiana para referir a alteridade radical.

Os últimos dois pontos do capítulo mostram a relevância da ideia do reconhecimento mútuo, primeiro, relacionando Ricoeur à contribuição de John Rawls que defende que as relações humanas entre os cidadãos devem decorrer na base de uma justiça equitativa, cada um reconhecendo seus direitos e os de outros. E, finalmente, o capítulo fecha com a explicação de como a ideia levinasiana do terceiro e a justiça é próxima da noção de reconhecimento mútuo em Paul Ricoeur.

Portanto, o objetivo deste capítulo é de demonstrar a validade de uma das conquistas desta pesquisa, nomeadamente, que as ideias de dissimetria ética levinasiana e reconhecimento mútuo ricoeuriano são complementares e não discordantes. Onde Levinas aniquila o sujeito, Ricoeur o reabilita sem o devolver ao seu anterior estatuto totalitário; e onde o judeísta infinitiza a alteridade em nome da utopia do humano, o hermeneuta devolve realismo e flexibilidade hermenêutica à alteridade, em busca de algum equilíbrio precário da relação intersubjetiva.

O resultado desse exercício de complementaridade não é, no entanto, o surgimento de uma terceira alternativa para o problema da intersubjetividade. O resultado que merece destaque é que as soluções que os dois filósofos oferecem não são de aplicação universal a todos os problemas inerentes à intersubjetividade. Para alguns problemas, a solução levinasiana mostra-se mais adequada; para outros, a filosofia do reconhecimento responde melhor. E, às vezes, muitas respostas parecem não satisfazer às dúvidas que se levantam à medida que se tem a ilusão de estar respondendo a algumas perguntas. Isso não pode surpreender porque em filosofia os problemas são sempre maiores que as soluções. No fim de todas as certezas, o filósofo pode ter como certeza indubitável a insistente questão: "porquê?". Pela aplicação da ideia de dissimetria ética e reconhecimento mútuo na esfera intersubjetiva, os humanos podem escolher entre a guerra (fracasso da razão e queda na violência) ou a paz (vitória da racionalidade através do reconhecimento do homem pelo homem).

3.1. A dissimetria étca como feminino

O ponto 1.5 refere que o texto levinasiano é rico de passagens indisciplinadas que provocam conflitos de interpretação. Uma dessas passagens de conflitualidade interpretativa é a sua aventura no território do eros. O tema do eros vem merecendo atenção desde *Le temps et l'autre* (1949). É compreensível que esse tema não tenha escapado à análise do filósofo lituano-francês por ser um caso especial de relacionamentos humanos em que a diferença é ineliminável. A relação erótica não se encaminha para a igualdade de genéros; pelo contrário, ela se alimenta da diferença que mesmo na intimidade pretende preservar. Referindo-se ao feminino, Levinas, então, se perguntava:

> Não haverá uma situação em que a alteridade poderia nascer de um ser no sentido positivo, como essência? Qual é a alteridade que não entra pura e simplesmente na oposição de duas espécies do mesmo género? Penso que o contrário absolutamente contrário, cuja contrariedade de modo algum fica afetada pelo relacionamento que se pode estabelecer entre ela e o seu correlativo, a contrariedade que permite que seus termos permaneçam absolutamente outros, é o *feminino* (TO, p. 85, grifo do autor; tradução nossa)[59].

Esta passagem ainda não separa a ética da ontologia, na medida em que a alteridade do outro é ainda ser. Este é um primeiro Levinas que ainda está longe de *Autrement qu'être*. Não pode, pois, haver escândalo ver o primeiro Levinas buscar a alteridade no ser. Entretanto, aquilo que se deve prestar atenção na citação é o esclarecimento de um dos caracteres da alteridade e não a definição do feminino como tem sido comum interpretar essa passagem. A alteridade, mesmo entrando em relação com o seu correlativo, permanece absolutamente outra, isto é, é o equivalente do feminino na relacão erótica, no sentido de que mantém sua diferença na interação. A proximidade destas linhas com o relacionamento homem-mulher apenas vem mostrar precisamente isso: que a relação não reduz o outro ao eu, o outro não se torna o mesmo, mas cada membro permanece diferente. Mas esta página prossegue:

---

[59] O texto em língua estrangeira é: "Is there not a situation where alterity would be borne by a being in a positive sense, as essence? What is the alterity that does not purely and simply enter intothe opposition of two species of the same genus? I think the absolutely contrary contrary […] whose contrary is not in no way affected by the relationship that can be established between it and its correlative, the contrariety that permits its terms to remain absolutely others, is the *feminine*".

> O sexo não é uma diferença específica. Está situado ao lado da divisão lógica de género e espécie. Esta divisão certamente nunca tenta unir um conteúdo empírico. Mas não é neste sentido que não permite que se aborde a diferença entre os sexos. A diferença entre os sexos é uma estrutura formal mas que aprofunda a realidade num outro sentido e condiciona a própria possibilidade da realidade como múltipla, contra a unidade do ser proclamada por Parménides. Nem é a diferença entre os sexos uma contradição. A contradição entre o ser e o nada conduz um ao outro, eliminando a distância. O nada converte-se em ser, que nos levou à noção do "há". A negação do ser ocorre no nível do existente anónimo do ser em geral. Nem é a diferença entre os sexos a dualidade de dois termos complementares, pois dois termos complementares pressupõem um todo pré-existente [...] O existente realiza-se no "subjectivo" e na "consciência"; a alteridade realiza-se no feminino. Este termo é do mesmo nível mas de sentido oposto à consciência. O feminino não se realiza como um existente [*étant*] numa transcendência em direção à luz, mas na modéstia (TO, p. 85-88, passim; grifo do autor; tradução nossa)[60].

Pode-se depreender que Levinas faz esforço de salvar a alteridade da ameaça de fusão que a relação erótica parece representar. Seu objetivo é manter a alteridade separada do ser e do sujeito com o qual entra em relação. A fenomenologia do eros mostra que na volúpia cada membro permanece diferente do outro, não havendo mudança de sexo para ser igual. É por isso também que essa volúpia é possível e é fonte de desejo . É importante sublinhar que é a alteridade e não a mulher que Levinas está a descrever, usando, admitidamente, as figuras do universo erótico do relacionamento homem-mulher. Nessa figuração, a alteridade é aquilo que o feminino é para volúpia: tradicionalmente frágil e, ao mesmo tempo, doadora de alívio e definidora do estatudo do masculino.

É, portanto, difícil de compreender como a leitura de Simone de Beauvoir levou à conclusão de que, de acordo com a passagem de *Le temps et l'autre*,

> a mulher determina-se e diferencia-se em relação ao homem, e não este em relação a ela; a fêmea é o inessencial perante o essencial. O homem é o Sujeito, o Absoluto; ela é o Outro (DE BEAUVOIR, 2009, p. 18).

---

[60] O texto em língua estrangeira é: "Sex is not some specific difference. It is situated besides the logical division into genera and species. This division certainly never manages to reunite an empirical content. But it is not in this sense that it does not permit one to account for the difference between the sexes.the difference between the sexes is a formal structure, one that carves up reality in another sense and conditions the very possibility of reality as multiple, against the unity of being proclaimed by Parmenides. Neither is the difference between the sexes a contradiction. The contradiction of being and nothingness leads from one to the other, leaving no room for distance. Nothingness converts into being, which has led us to the notion of the 'there is'. The negation of being occurs at the level of anonymous existing of being in general. Neither is the difference between the sexes the duality of two complementary terms, for two complementary terms presuppose a preexisting whole […] The existent is accomplished in the 'subjective' and in 'consciousness'; alterity is accomplished in the feminine. This term is on the same level as, but in meaning opposed to, consciousness. The feminine is not accomplished as a being [étant] in a transcendence toward light, but in modesty".

Na verdade, e isso notam-no Claire Katz[61] e Richard Cohen[62], a passagem levinasiana que é o alvo da crítica do *Deuxième sexe* faz uma leitura pré-concebida na medida em que não é verdade que, para Levinas, o feminino que significa alteridade seja definido em oposição ao seu par. O que o texto de Levinas faz é mesmo defender as mesmas ideias que De Beauvoir defende e esta deveria simplesmente acolher para apoiar seus argumentos em defesa do "segundo sexo". Em *Le temps et l'autre*, o feminino é, de fato, inessencial no sentido de que não participa do ser e não existe essência que a consciência possa fixar-lhe a figura. Contra De Beauvoir, o texto diz que o feminino é "mistério" e "absoluto". O feminino é, evidentemente, uma categoria do outro. Portanto, o caráter feminino da alteridade sublinha a sua diferença e sua altura face ao masculino da subjetividade.

A crítica feminista mais complexa vale-se daquilo que Levinas escreve na quarta seção de *Totalidade e infinito*, que trata das relações que vão "para além do rosto". O próprio título da seção cria a primeira das ambiguidades difíceis de resolver. Se a terceira seção ensinava que a relação com o rosto era uma relação com o infinito, elevando o rosto para fora da relação anónima com o ser e o neutro, o que uma relação para além do rosto pode ensinar? Um retorno ao ser e ao neutro? Ou um avanço para lá do infinito, se isso é pensável?

Parece não haver caminho para lá do infinito e que essas relações para além do rosto não teriam linguagem para as descrever, não haveria significado a dar a esse tipo de relações. O que há a dizer nessa zona inóspita da palavra? É a esse lugar sem palavra que signifique alguma coisa que Levinas convida a pensar. Sobre esse lugar nada está dito, mas a ética exige o dizer.

Uma das passagens desses textos "indisciplinados" de Levinas que atraiu a atenção da crítica feminista encontra-se no ponto B da quarta seção de *Totalidade e infinito*:

> A amada não se opõe a mim como uma vontade em luta com a minha ou como sujeita à minha, mas, pelo contrário, como uma animalidade irresponsável que não diz verdadeiras palavras. A amada, regressada à condição de infância sem responsabilidade – essa cabeça galante, essa juventude, essa pura vida "um pouco tola" – , abandonou o seu estatuto de pessoa. O rosto embotou-se e, na sua neutralidade impessoal e inexpressiva, prolonga-se, ambiguamente, em

[61] Cf. Claire E. KATZ, "Reinhabiting the House of Ruth: Exceeding the Limits of the Feminine in Levinas". CHANTER, 2001, p. 146.

[62] Cf. TO, p. 85, nota 69. Richard Cohen lembra que, no pensamento de Levinas, ser o outro é ser prioritário do que o mesmo e que , talvez, a crítica de De Beauvoir tenha sido simplista.

> animalidade. As relações com outrem jogam-se – joga-se com outrem como se brinca com um pequeno animal (TI, p. 262).

Jacques Derrida foi o primeiro a indiciar Levinas de ter levado a dissimetria a tal ponto que fosse inconcebível para a mulher[63]. Derrida considera que *Totalidade e infinito* ocupa-se do viril e coloca a mulher em posição subalterna, como acompanhante do homem.

O entendimento de Derrida da passagem acima releva apenas uma parte do sentido, aquela que, certamente, não era a intenção de seu autor. Aliás, como se tornará claro quando desfilarem outros críticos como Ricoeur e Luce Irigaray, muita da crítica negativa a Levinas recorre legitimamente a uma leitura ontológica do texto e cai, inevitavelmente, naqueles problemas que o filósofo da alteridade pretendia resolver. Obviamente, o defensor de Levinas não pode obrigar que os intérpretes sigam apenas a perspectiva do autor; este deve limitar-se a mostrar que a crítica não é universal mas está dentro de um contexto ou perspectiva diferente dos do texto original. Nessas condições, a diferença de resultados é mais provável.

Sublinhe-se que toda a filosofia de Levinas é sobre a dissimetria do outro face ao mesmo. Para demonstrar essa tese da qual ele está convencido ou pelo menos pretende convencer, ele recorre a todos os exemplos que possam sustentar a sua tese. No presente contexto, a "amada" que parece uma presença passiva da relação está fora do ser e é irresponsável. Suas palavras não se compreendem, não tem estatuto, ela escapa à inteleção. Não serão estas as características da alteridade, como ele sublinha no final, ao comparar outrem a um animal?

Entretanto, focando-se em outras perspectivas de análise, Luce Irigaray faz duras críticas a esta passagem. Para ela, "a mulher amada é relegada a uma interioridade que não é alguém pois ela é abissal, animal, infantil, pré-nupcial, enquanto o amante fica numa ligação solitária com seu Deus" (IRIGARAY, 2001, p. 132, tradução nossa)[64]. Esta análise olha a relação erótica do ponto de vista ontológico em que as partes que entram nela partilham em comum a existência. Ora, segundo Levinas, a partilha da existência, por ser escassa, conduz à guerra e cada um busca aumentar o seu ser, como mostra a ética spinoziana. E ainda, contra a aparência de insulto contra a mulher, Levinas tenta recuperar

---

[63] Jacques DERRIDA, "Violência e metafísica: ensaio sobre o pensamento de Emmanuel Levinas". *A escrita e a diferença*, p. 223, nota 81. Seria interessante pesquisar quantos clássicos de filosofia, se existe algum nessa categoria, poderiam ser concebíveis para a mulher.

[64] O texto em língua estrangeira é: "The beloved woman is relegated to an inwardness that is not one because it is abyssal, animal, infantile, prenuptial, while the lover is left a solitary call to his God".

em primeiro lugar, a alteridade em geral das teias do ser e, em segundo lugar, a própria mulher mergulhada nas teias violentas das ideologias que, em nome da igualdade, desreipeitam o complexo psiquismo feminino.

A diluição da figura do feminino que Levinas introduz com o tema do erotismo faz parte da sua estratégia geral de retirar a alteridade da luz da razão e colocá-la em posiçao dissimétrica que se possa abordar apenas pela ética, ou seja, pela responsabilidade do sujeito.

Mesmo se essa hipérbole de recorrência ao feminino para caracterizar a alteridade for usada para falar do género feminino, isso deverá, então, passar por admitir que a razão humana ainda não compreendeu a mulher e, portanto, é preciso repensar a sua relação com um mundo masculinizado e violento. A cultura parece buscar caminhos de explorar a mulher sem questionar profundamente se o seu papel de mãe já não é por si excessivamente alto que as propostas de igualdade tal como são colocadas não iriam rebaixá-la.

3.2. Subjetividade e reflexão vigilante

De um filósofo de contestação das bases da filosofia ocidental como Emmanuel Levinas talvez fosse tentador esperar dele um pensamento contestador da história tradicional europeia marcada por suas instituições políticas. Importa sublinhar que o lituano coloca-se do lado da democracia liberal cristã. Essa ideologia política caracteriza-se por conceder maior espaço à iniciativa de ação humana no exercício da cidadania.

Em suas reflexões sobre a filosofia do hitlerismo[65], Emmanuel Levinas coloca o liberalismo como padrão de convivência política de uma sociedade respeitadora do outro. Essa escolha não significa que esse sistema económico, político e social seja o mais perfeito e leve as pessoas a praticar atitudes messiânicas. A justificação da sua escolha é porque ele considera o liberalismo o contexto básico para o exercício da liberdade soberana da razão. Segundo ele, o pensamento filosófico e político moderno, que é liberal, "tende a colocar o espírito humano num plano que é superior à realidade e assim cria um fosso entre o homem

[65] Emmanuel LEVINAS, *Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme,* Paris: Payot-Rivages, 1997.

e o mundo" (QR, p. 12, tradução nossa)[66]. Levinas nota que a filosofia sempre tendeu à exaltação da excepcionalidade do espírito humano e, por essa razão, não tem sido comum aplicar as leis da natureza ao espírito humano. E é nessa distinção entre o homem e a natureza que assenta o fundamento da liberdade humana. O homem não está arredado à natureza, ele não é deste mundo, é distinto dele, pode sair dele e valer-se da razão.

No entanto, Levinas nota, com preocupação, que contra essa visão liberal judeo-cristã se levanta o marxismo para colocar o homem ao nível da natureza, obedecendo apenas às suas leis. Para o pensamento marxista, o espírito humano não é mais que uma qualidade da natureza sublimada por adição de quantidades específicas de matéria e ação. O marxismo elimina a distinção entre espírito e matéria ao considerar o primeiro como consequência do segundo. Ao fazer isso, o homem perde sua liberdade e o pensamento reduz-se a um jogo de quantidades que cria qualidades.

Não é surpreendente a preferência de Levinas por um sistema com o mínimo de regras possível e não completamente definidas. É preciso lembrar que, para este pensador, a experiência humana, aquilo que ele prefere chamar de "o social", pertence à esfera do segredo e do indeterminado. O marxismo, ao colocar o homem como produto da natureza e, por via disso, sujeito às suas leis, está, na verdade a rasgar o véu que esconde esse segredo e coloca "o social" na esfera das determinações naturais. Nesse sentido, o marxismo é um sistema totalitário: ele subsume conhecer as leis que governam o ser humano e, por isso, se assume como a direção a seguir para atingir o estatuto mais perfeito do humano. A distinção entre liberalismo e marxismo em Levinas é semelhante àquela que Claude Lefort faz entre democracia e totalitarismo:

> A democracia revela-se a sociedade histórica por excelência, sociedade em que, em sua forma, acolhe e preserva a indeterminação em contraste notável com o totalitarismo, que, edificando-se sob o signo da criação do homem novo, na realidade se dispõe contra essa indeterminação, pretende dominar a lei de sua organização e de seu desenvolvimento e desenha-se secretamente no mundo moderno como sociedade sem história.[67]

Uma sociedade cujo futuro se encontra desenhado não pode proclamar que esteja a realizar algum feito heróico, pois está, tal como um rio, a seguir o seu curso natural. Nela,

---

[66] O texto em língua estrangeira é: "tend à placer l'esprit humain sur un plan supérieur au réel, creuse une abîme entre l'homme et le monde".

[67] Claude LEFORT, *Essais sur le politique*, Paris, Éd. du Seuil, 1986 apud RICOEUR 2014, p. 301, nota 35 do rodapé.

nada de surpreendente pode ocorrer. Essa sociedade não tem condições de nascer um messias que seja responsável pelo outro. Todos se ocupam em seguir a direção indicada pelas linhas ideológicas.

Igualmente, uma sociedade marxista ou totalitária está disposta a justificar as atrocidades da história como caminho inevitável à realização do sonho do homem novo. Essa linha de interpretação é uma das mais inaceitáveis para Levinas e para muitos filósofos judeus do pós-holocausto. Para esses filósofos, nada justifica o holocausto, nem uma ideologia, nem uma teologia. Simplesmente, a história do holocausto é a suspensão do sentido ou um terrível apagão da razão humana que despertou os desejos mais animalescos do animal racional. No holocausto pesou mais o animal que o racional do humano.

Da análise dos sistemas liberal democrata e marxista totalitarista, Levinas retira importantes lições que mostram que ele não se convence completamente nem por um e muito menos por outro. Enquanto o curso da história na ideologia marxista totalitarista é imediatamente analisado como inevitável e estruturalmente violento, por obrigar o indecifrável do humano a seguir uma direção pré-determinada, o curso da história na democracia liberal não é menos violento se abandonado sem o critério do peso da responsabilidade sobre a liberdade, conforme o ponto 1.4 acima explica com mais detalhe. Uma análise da história de cada uma das sociedades marcadas por uma e outra ideologia mostra que uma e outra precisam de um juízo ético mais atento.

O marxismo e o totalitarismo têm a marca da violência por se colocarem como esse facho ardente na frente do povo que deve caminhar rumo à meta pré-determinada. O hitlerismo e o stalinismo são exemplos clássicos da violência totalitária. Em que é que eles se assemelham e o que eles visavam? Na verdade, na base dessas duas ideologias está a convicção de dirigir a humanidade para um destino mais glorioso e mais digno. Que o homem seja glorioso e digno é algo louvável, mas quando é um sistema a determinar-lhe a direção, essa situação torna-se um constrangimento da liberdade e ao mesmo tempo retira a responsabilidade do indivíduo sobre os atos que pratica pois, afinal, são atos da trilha do sistema, é a ideologia que se traduz nos indivíduos, não eles mesmos. Nos sistemas totalitários não pode haver surpresas pois elas representariam a traição do cálculo correto e iluminado do sistema.

O holocausto, por exemplo, era a correção dos desvios de direção da reta hitleriana. Nela os judeus não se encaixavam e, portanto, eliminá-los era o caminho certo de realizar o sonho do homem perfeito do sangue puro germânico. Não haverá ainda “correções” de

percurso em nosso tempo? Não estará hoje o ocidente a "corrigir" os "desvios terroristas" do mundo árabe e a impor o seu estilo de vida, à luz do homem novo ou moderno?

A análise do holocausto não pode ser um olhar lançado sobre o passado, aqueles cinco anos da animalidade humana e da suspensão da razão. A filosofia deve analisar o holocausto com o olhar sobre o presente e o futuro onde a subjetividade pode exercer sua responsabilidade para evitar mais um. Levinas chama atenção que a filosofia, ao não ter confrontado os germes do nacional-socialimo deixou terreno livre para a expressão desse "mal elemental", desse instinto básico do ser que é a violência. A filosofia ocupou-se mais da ontologia do que da ética e, assim, a preocupação pelo ser tornou-se mais relevante do que a responsabilidade por outrem (cf. HUTCHENS, 2007, p. 116ss).

É por isso que o pensador da dissimetria ética radical questiona se os académicos não estão, como nos anos quarenta, novamente preocupados com o seu ser e com as formalidades filosóficas e se esqueceram de sua responsabilidade em evitar que volte a pesar o animal humano sobre sua razão ética.

A democracia liberal parece libertar o homem das correntes férreas do totalitarismo e entregá-lo à sua interioridade. Levinas, no entanto, aponta-lhe o perigo da liberdade fácil que consiste em exigir cada vez mais liberdade e menos responsabilidade. A liberdade a que o lituano-francês apela é uma "difícil liberdade"[68] ou, por outras palavras, um eu arrancado do lugar confortável do ser para viver da responsabilidade por outrem. É estar livre de ser e passar a ser livre para exercer a responsabilidade por outrem.

Um exemplo de como a democracia liberal, ao invés de ser o contexto de luta pelos direitos do outro se tornou uma plataforma de exigir o próprio direito vem da análise que Levinas faz das manifestações estudantis de maio de 1968.

O filósofo da alteridade lê esse período efémero de 1968 como sinal de que a juventude agiu como esse necessário e urgente "excedente (surplus) do sentido sobre o ser que o carrega e que pretende medí-lo e restringi-lo" (HH, p. 128). O que sucedeu, com efeito, foi mesmo a vitória do ser que conseguiu restringir essa força nascente da juventude, ao transformar a sua contestação em literatura e moda.

Levinas pretende acordar a juventude dessa derrota e desafiá-la a ser "capaz de reencontrar as responsabilidades sob a camada espessa das literaturas que delas

---

[68] Emmanuel Levinas, Difficult Freedom*Difficile Liberté: Essais sur le judaïsme,* Paris: Editions Albin Michel, 1976.

desobrigam" e dispor-se a ser a "humanidade do homem" (*idem*, p. 129), o lado racional do animal racional que é o homem.

3.3. Reconhecimento mútuo no contexto institucional

A ideia da dissimetria ética define o sujeito como infinitamente responsável pelo outro sem esperar a recíproca. Entretanto, essa paz entre sujeito e outro é perturbada com a aparição do terceiro que exigirá racionalidade, justiça, cálculo e medida (cf. AE, p. 200). Essa transição da intimidade para a racionalidade por causa do terceiro serve para responder às preocupações relativas às relações intersubjetivas dentro de uma sociedade liberal, pois, de acordo com Levinas, ela agregava as condições mínimas para o exercício da responsabilidade por outrem.

Quem melhor oferece uma imagem acerca das relações sociais dentro de uma sociedade liberal é John Rawls em sua obra monumental *A Theory of Justice*. A justiça como equidade é a teoria que Rawls propõe para uma sociedade liberal. Como filósofo favorável às concepções políticas liberais da justiça, Rawls fornece um quadro para o uso legítimo do poder político. Ele nota, à entrada, que a legitimidade é apenas o padrão mínimo de aceitabilidade moral. Segundo ele, uma ordem política pode ser legítima sem ser justa. A justiça define o padrão máximo: é o arranjo das instituições sociais que deve ser moralmente melhor, e superar o mínimo, a legitimidade.

Rawls pensa a justiça como equidade em torno de interpretações específicas das idéias de que os cidadãos são livres e iguais e que a sociedade deve ser igualitária. Ele vê isso como solução das tensões entre as idéias de liberdade e igualdade, que foram destacadas tanto pela crítica socialista da democracia liberal quanto pela crítica conservadora do estado de bem-estar moderno. Rawls sustenta que a justiça como equidade é a interpretação mais igualitária, e também a mais plausível desses conceitos fundamentais do liberalismo. Ele também argumenta que a justiça como equidade fornece uma compreensão superior da justiça do que o utilitarismo.

A justiça como equidade visa descrever um arranjo justo das principais instituições políticas e sociais de uma sociedade liberal: a constituição política, o sistema jurídico, a economia, etc. Rawls chama o arranjo dessas instituições de uma estrutura básica da

sociedade. A estrutura básica é o fundamento da justiça porque essas instituições distribuem os principais benefícios e encargos da vida social. Ela decide quem receberá o reconhecimento social, quem terá os direitos básicos, que pessoas terão oportunidades para obter certo tipo de ocupação, qual será a distribuição de renda e da riqueza, etc.

A forma da estrutura básica de uma sociedade terá profundos efeitos sobre a vida dos cidadãos. A estrutura básica influenciará não apenas suas perspectivas de vida, mas mais profundamente seus objetivos, suas atitudes, seus relacionamentos e seus personagens. As instituições que terão uma influência generalizada sobre a vida das pessoas devem ser justificadas. Desligar-se da sociedade não é uma opção realista. A justificativa não pode ser que os cidadãos tenham consentido em uma estrutura básica ao permanecer no país. E uma vez que as regras de qualquer estrutura básica sejam aplicadas de forma coerciva, muitas vezes com graves penalidades, a demanda para justificar a imposição de qualquer conjunto de regras específico se intensifica.

Ao estabelecer a justiça como equitativa, Rawls assume que a sociedade liberal em questão é marcada por um pluralismo razoável como descrito acima, e também que está em condições razoavelmente favoráveis: que há recursos suficientes para que seja possível que as necessidades básicas de todos sejam satisfeitas. Rawls faz a suposição básica de que a sociedade é auto-suficiente e fechada, de modo que os cidadãos entram somente por nascimento e deixam-na somente na morte. Ele também limita sua atenção principalmente à teoria ideal, deixando de lado questões como a justiça criminal ou migrações.

A cooperação social de alguma forma é necessária para que os cidadãos possam seguir vidas dignas. No entanto, os cidadãos não são indiferentes à forma como os benefícios e os encargos da cooperação serão distribuídos entre eles. O princípio de justiça de Rawls articula as ideias liberais centrais de que a cooperação deve ser justa para todos os cidadãos considerados como livres e iguais. A interpretação distintiva que Rawls dá a esses conceitos pode ser vista como combinando uma tese negativa e positiva (cf. RAWLS, p. 108-109).

A tese negativa de Rawls começa com a idéia de que os cidadãos não merecem melhor tratamento em razão de sua origem familiar, habilidades naturais como a inteligência ou a intuição, raça ou grupo social, etc. Uma vez que essas características das pessoas são moralmente neutras, os cidadãos não têm direito a mais benefícios da cooperação social simplesmente por causa delas, pois não agregam nenhuma razão para que tal pessoa seja favorecida pelas instituições sociais.

A tese de distribuição positiva de Rawls é a reciprocidade baseada na igualdade. Todos os bens sociais devem ser distribuídos igualmente, a menos que uma distribuição desigual seja para a vantagem de todos. A idéia orientadora é que, uma vez que os cidadãos são fundamentalmente iguais, o raciocínio sobre a justiça deve partir da presunção de que os bens produzidos cooperativamente devem ser igualmente divididos. A justiça, então, exige que todas as desigualdades sejam benéficas para todos os cidadãos e, em particular, devem beneficiar aqueles que menos têm.

Porém, as desigualdades devem melhorar a situação de todos, e especialmente a situação dos mais desfavorecidos. Essas fortes exigências de igualdade e vantagem recíproca são características da teoria da justiça de Rawls. Essas idéias orientadoras da justiça como equidade são dadas sob forma institucional por seus dois princípios de justiça.

> PRIMEIRO PRINCÍPIO: Cada pessoa deve ter um direito igual ao mais extenso sistema total de liberdades básicas iguais, compatível com um sistema semelhante de liberdade para todos. SEGUNDO PRINCÍPIO: As desigualdades sociais e econômicas devem ser organizadas de modo que sejam ambas: (a) para o maior benefício dos menos favorecidos, consistente com o princípio da poupança justa, e (b) anexado a escritórios e cargos abertos a todos sob condições de igualdade justa de oportunidades (tradução nosssa)[69].

O primeiro princípio defende que cada pessoa tem a mesma reivindicação inegociável a um esquema totalmente adequado de liberdades básicas iguais, cujo esquema é compatível com aquele das liberdades para todos:

O segundo princípio diz que as desigualdades sociais e econômicas são para satisfazer duas condições: devem ser ligadas a regras e responsabilidades abertas a todos em condições de igualdade de oportunidade. Eles devem resultar em maior benefício dos membros menos favorecidos da sociedade (o princípio da diferença)[70].

---

[69] O texto em língua estrangeira é: "FIRST PRINCIPLE: Each person is to have an equal right to the most extensive total system of equal basic liberties compatible with a similar system of liberty for all. SECOND PRINCIPLE: Social and economic inequalities are to be arranged so that they are both: (a) to the greatest benefit of the least advantaged, consistent with the just savings principle, and (b) attached to offices and positions open to all under conditions of fair equality of opportunity" (RAWLS, John. *A Theory of Justice*, Boston, MA: Harvard University Press, 1999, p. 266 [nr. 46]).

[70] Um exemplo de aplicação do princípio da diferença foi a política implementada na África do Sul após a queda do apartheid, conhecida como BEE (Black Economic Empowerment). Consistiu em conceder mais vantagens aos negros em razão de terem sido desfavorecidos durante os longos anos dos governos minoritários brancos e racistas. O fazedor de políticas interpretou que as vantagens que os brancos tinham sobre os negros não tinham conquistado de forma justa, mas em condições de favorecimento deles em prejuízo dos negros. O BEE não representava racismo de negros contra brancos, mas aquilo que se pode chamar aplicação da dissimetria ética: responder à miséria de quem esteve impedido de gozar de direitos iguais num mesmo país.

Esse princípio de liberdades básicas iguais deve ser incorporado na constituição política, enquanto o segundo princípio se aplica principalmente às instituições econômicas. O cumprimento desse princípio tem prioridade sobre o segundo e, no segundo princípio, a igualdade de oportunidades é prioritária sobre o princípio da diferença.

O princípio afirma que todos os cidadãos devem ter os direitos e liberdades fundamentais: a liberdade de consciência e de associação, a liberdade de expressão e pessoal, os direitos de voto, de ocupar cargos públicos, de serem tratados de acordo com o Estado de direito, etc. Ele concede esses direitos e liberdades a todos os cidadãos igualmente. Não beneficiarão de direitos desiguais aqueles que obtiveram uma maior parcela dos direitos, de modo que a justiça requer direitos iguais para todos, em todas as circunstâncias normais.

O primeiro princípio de Rawls confirma convicções generalizadas sobre a importância da igualdade de direitos e liberdades fundamentais. Duas outras características tornam este princípio distintivo. A primeira é a sua prioridade e define que os direitos e liberdades básicos não devem ser negociados contra outros bens sociais. O princípio não permite, por exemplo, uma política que dê benefícios de isenções a um grupo com base no fato de isso aumentar a produtividade econômica. Esse benefício seria, segundo Rawls, uma violação de liberdades básicas, e se tal benefício fosse implementado, deveria ser aplicável a todos que estejam nas mesmas condições, mesmo que isso signifique um crescimento agregado mais lento da economia. A liberdade igual dos cidadãos deve ter prioridade sobre a política econômica.

A segunda característica distintiva do primeiro princípio de Rawls é que exige o valor justo das liberdades políticas. As liberdades políticas são um subconjunto das liberdades básicas, relacionadas com o direito de ocupar cargos públicos, o direito de influenciar o resultado das eleições nacionais, etc. Para essas liberdades, Rawls exige que os cidadãos não sejam apenas formalmente, mas também substancialmente iguais. Ou seja, os cidadãos que são igualmente dotados e motivados devem ter oportunidades semelhantes para ocupar cargos, influenciar o resultado de eleições, etc, independentemente de quão ricos ou pobres sejam. Esta disposição de valor justo tem implicações importantes para a forma como as eleições devem ser financiadas e executadas.

O segundo princípio da justiça de Rawls tem duas partes. A primeira parte, a igualdade de oportunidades, exige que os cidadãos com os mesmos talentos e vontade de

usá-los tenham as mesmas oportunidades educacionais e econômicas independentemente de nascerem ricos ou pobres.

A segunda parte do segundo princípio é o princípio da diferença, que regula a distribuição de riqueza e renda. Permitir desigualdades de riqueza e renda pode levar a um resultado social melhor. Salários mais altos podem cobrir os custos de treinamento e educação, por exemplo, e podem oferecer incentivos para preencher empregos mais demandados. O princípio da diferença permite desigualdades de riqueza e renda, desde que estes sejam para a vantagem de todos, e especificamente para a vantagem daqueles que serão mais desfavorecidos. O princípio da diferença exige que as desigualdades econômicas sejam para a maior vantagem daqueles que são menos favorecidos.

O princípio da diferença baseia-se, em parte, na tese negativa de que a distribuição dos ativos naturais não é merecida. Um cidadão não merece mais o bem social simplesmente porque teve oportunidade de nascer com o potencial de desenvolver habilidades que atualmente estão em alta demanda. No entanto, isso não significa que todos devem obter as mesmas ações. O fato de os cidadãos terem diferentes talentos e habilidades pode ser usado para melhorar todos. Em uma sociedade governada pelo princípio da diferença, os cidadãos consideram a distribuição das dotações naturais como um bem comum que pode beneficiar a todos. Aqueles de melhor qualidade devem usar seus talentos para melhorar a si mesmos e aos outros.

O princípio da diferença expressa assim um ideal positivo, um ideal de profunda unidade social. Em uma sociedade que satisfaz o princípio da diferença, os cidadãos sabem que sua economia funciona para benefício de todos, e que aqueles que tiveram oportunidade de nascer com maior potencial natural não estão ficando mais ricos à custa daqueles que eram menos afortunados.

3.4. Do “terceiro” levinasiano ao reconhecimento mútuo ricoeuriano

Mesmo sem a ideia do terceiro, a ética levinasiana já tinha recursos para contrapor a crítica de Ricoeur sobre a responsabilidade limitada a um único outro. A responsabilidade que a subjetividade tem sobre um único outro é ilimitada, significando que a subjetividade responde pelas responsabilidades desse único outro. Ora, quais serão as responsabilidades

deste outro? Certamente são responsabilidades por um outro, de forma ilimitada; este novo outro também com responsabilidades ilimitadas, até envolver toda a humanidade, como explica o próprio Levinas: "[...] sou responsável de uma responsabilidade total, que responde por todos os outros e por tudo o que é dos outros, mesmo pela sua responsabilidade." (EI, p. 91).

Portanto, a responsabilidade, se for como se descreve em 1.4, é necessariamente justa. Mas Levinas percebe que seu argumento precisa de um maior esclarecimento. É que falta esclarecer se o outro é mediador entre a subjetividade e o terceiro ou cada um dos outros tem peso para exigir responsabilidade à subjetividade. É por isso que aparece a noção do terceiro, para referir-se a todos os outros e justificar a responsabilidade.

A noção do terceiro introduz uma nova abertura na subjetividade, para acolher todos os outros. Esta nova abertura justifica a responsabilidade, pois "na proximidade do outro, todos os outros que não o outro me obsidiam, e já a obsessão cria a justiça, reclamando medida e saber, é consciência" (AE, p. 201, tradução nossa)[71].

Esta interação aceita a pluralidade na sociedade e garante a justiça social. Sem a intervenção do terceiro, comenta Pelizzoli, caía-se na "solidão a dois". Mas o terceiro introduz o ser-com-os-outros; mas não é aquele ser-com-os-outros heideggeriano que se ocupa em ser, mas é um que realiza a justiça, para uma sociedade digna do humano.

Neste crescendo que vai do solipsismo autónomo do eu à responsabilidade justificada pelo terceiro pode entrever-se, talvez, uma comunidade de semelhantes que Levinas tanto contestou em toda a sua obra. Não estará esta ideia do terceiro a conduzir Levinas às portas da ontologia?

Quando o terceiro justifica a responsabilidade liberta-a da solidão paritária para a solidariedade social, ao encontro de todos os outros. A respeito desta última etapa da responsabilidade, Levinas comenta que

> a justiça é necessária, isto é, comparação, coexistência, contemporaneidade, agrupamento, ordem, tematização, a *visibilidade* das faces e assim intencionalidade e o intelecto, a inteligibilidade de um sistema e daí também a co-presença em pé de igualdade como diante de um tribunal de justiça (AE, p. 200, grifo do autor; tradução nossa)[72].

---

[71] O texto em língua estrangeira é: "la proximité de l'autre, tous les autres que 1'autre, m'obsèdent et dejà 1'obsession crie justice, réclame mesure et savoir, est conscience".

[72] O texto em língua estrangeira é: "II faut la justice c'est-à-dire la comparaison, la coexistence, la contemporanéité, le rassemblement, l'ordre, la thématisation, la *visibilité* des visages et, par lá,

A nova racionalidade que nasce da escalada de questionamentos da liberdade e da responsabilidade está livre da violência. O terceiro elimina os últimos traços da violência que a solidão a dois implicava (cf. HUTCHENS, 2007, p. 146). O terceiro introduz a justiça na responsabilidade. Portanto, a tematização admitida por Levinas não é a condição, mas a consequência da justiça na responsabilidade.

Esta abordagem da justiça representa um contributo teórico e prático para a filosofia da justiça. Teoricamente, a justiça autoriza a tematização, se tal for ético. Isto quer dizer que a tematização só se justifica se for para promover a justiça, pois esta é maior e mais importante que aquela e que, portanto, se a racionalidade temática não promove a justiça é violenta. Na política, a distribuição racional da responsabilidade da subjetividade do político permitiria ir ao encontro de todos os outros, principalmente daqueles que são mais vulneráveis.

É pensando na vulnerabilidade do outro que é oportuno responder ao desafio de Ludwig Wittgenstein. Sem uma resposta ética, a vulnerabilidade resultaria na morte do outro e o eu não poderia ter direito de reivindicar para si o título de humano nem racional. O fim da ética é o fim da filosofia, seja qual for o sentido que se possa dar à palavra ‘fim’.

---

l’intentionalité et l’intellect, l'intelligibilité du système et, par lá, aussi une coprésence sur un pied d’égalité comme devant une cour de justice”.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A busca de fundamentos que sustentem a defesa da relação dissimétrica entre o eu e o outro revelou dificuldades que não se anunciavam à partida. Por um lado, Emmanuel Levinas, colocando o problema na perspectiva ética, esvaziou o sujeito e colocou todo o poder de constituição do lado do outro. É o outro que instaura a significação na relação subjetividade/alteridade. Até o próprio termo de "intersubjetividade" é visto com suspeita por apontar para uma relação de dois sujeitos. Levinas prefere falar mesmo de uma relação dissimétrica, sem paridade, semelhança, nem reciprocidade.

Por outro lado, mesmo tentando colocar-se no ponto de equilíbrio da intersubjetividade, Paul Ricoeur vê-se arrastado pelo peso da moral, pois a reciprocidade que ele defende realiza-se obedecendo aos ditames das regras sociais. Os exemplos que ele apresenta em defesa da reciprocidade ficam muito ligados à moralidade e dependem de sistemas estabelecidos e de crenças de uma sociedade. Do princípio ao fim de *Percurso do reconhecimento*, a busca incessante de exemplos de reconhecimento mútuo através da língua, da partilha de vivências e experiências e dos signos culturais compartilhados demonstram o viés moral de Ricoeur.

A crítica dos argumentos de Levinas em defesa da dissimetria ética demonstrou que esta é ontologicamente difícil de sustentar, pois não é possível defender racionalmente nem a anterioridade pré-temporal, nem a dimensão de altura do outro que obrigue o eu a se submeter a ele em busca de sua humanidade. E ainda, o próprio Levinas não foi capaz de demonstrar isso em seus escritos, tanto em *Totalidade e infinito*, como em *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. No primeiro livro, por mais que se eleve o outro à dimensão de altura, ele é ainda considerado um ser. A *epekeina tes ousias* permanece uma miragem inatingível. No segundo, a substituição do eu como um-para-o-outro continua ligada à ontologia à medida que o outro que se retirou tem seu representante, o Messias, ou o sujeito, que é responsável das responsabilidades do outro que se tenta preservar das impurezas ontológicas ao mesmo tempo que intervém no reino do ser por meio do sujeito que o substitui para mantê-lo em sua responsabilidade. Levinas diz que não é um reino do ser, mas do mais além da essência, mas continua a defender que nele se vive e se move o sujeito que representa o outro. Ou é o sujeito que sai do mundo?

A dissimetria ética é um problema alarmante para Ricoeur, não apenas porque ela se coloca no extremo oposto do *cogito*, mas também por não atingir o ideal ético-moral do autor de *Soi-même comme un autre*. Na perspectiva de Ricoeur, o problema central da dissimetria ética levinasiana não é por esta em algum desacordo com a reciprocidade ética, mas por estar tão incompleta como o *cogito*. Para Ricoeur, tanto as filosofias do *cogito* como as da diferença que defendem a dissimetria ética têm o problema semelhante do excesso de sujeito para a primeira e de excesso de outrem para a segunda.

Longe de derrogar essas valiosas contribuições filosóficas acerca do sujeito e do outro, a ideia de reciprocidade pretende mostrar que só a complementaridade entre as perspectivas em confronto tem potencial de contribuir para a renovação da reflexão ética e moral. Entretanto, o princípio do compromisso ontológico patente na ética ricoeuriana coloca os defensores radicais da dissimetria ética mais apreensivos e duvidosos quanto à possibilidade dessa complementaridade tornar-se numa solução equilibrada. Com efeito, a força da filosofia do sujeito é tal que o projeto da "justa medida" ou equilíbrio é igualmente irrealista do ponto de vista filosófico. A questão do sujeito já tem séculos de história de reflexão filosófica, enquanto o outro como outramente que eu aparece como tema recente, ainda em busca de sustentação.

É pensando nas fragilidades formais de um e de outro dos filósofos que a pesquisa colocou em debate que as conclusões a tirar desta trajectória não devem advir do que eles queriam dizer, tentando questionar qual mensagem eles quiseram transmitir. Esse tipo de pergunta apareceria já enviezada, pois estaria buscando "a verdade original".

Semelhantemente, se a busca das lições que sirvam de conclusões desta pesquisa fosse a resposta acerca das circunstâncias históricas dessas reflexões, Levinas sairia avantajado porque a ideia de dissimetria se apresenta como melhor solução dentro de perspectivas históricas em que pessoas, classes sociais, políticas, económicas ou culturais se apropriam injustamente de bens públicos e, por via disso, se tornam superiores e controlam o acesso desses bens, chegando inclusive a determinar o direito à vida dos desfavorecidos. Nessas circunstâncias, a única justiça é a dissimetria ética até que se reestabeleça o equilíbrio social.

As lições desta pesquisa deveriam ser tiradas das metodologias de trabalho de cada um dos filósofos em estudo. Esse conhecimento permitirá estabelecer uma sequência proveitosa de conclusões que esta pesquisa pode oferecer. Levinas está convencido de que o bem tem prioridade sobre a verdade e, como consequência, a ética deve buscar esse bem

antes da verdade. Para ele, a verdade deve antes supor a justiça, a racionalidade prova-se pela bondade.

Ricoeur acha que a subjetividade levinasiana se esquece tanto de si que até corre o risco de, nesse esquecimento, se esquecer da alteridade. Se o outro é um outro *eu*, esse seu movimento de condicionamento do eu é, na verdade, sua injunção que, por sua vez, o eu é igualmente capaz de suscitar no outro. A justiça, nesse caso, seria a reciprocidade ética.

A via metodológica permite ultrapassar as alegações de desacordo e as acusações de que este diálogo entre Levinas e Ricoeur arrisque-se a ser entre judeus e gregos, isto é, sem entendimento. Uma das perspectivas mais vantajosas seria analisar as reflexões dos dois filósofos como, de fato, complementares. Onde parou Levinas começou Ricoeur.

O peso que o um-para-o-outro carrega é de tal ordem que suspende a filosofia e o sujeito que raciocina, porque fica refém, obcecado pelo outro e feliz por ser humano autenticamente, livre *de ser*, tão livre dele que nem precisa raciocinar acerca do ser (ontologia). Mas é nessa felicidade que entra o terceiro e perturba a paz do um-para-o-outro. O que fazer? Ignorar o terceiro, sob a justificativa de já estar ocupado com o outro que irrompeu primeiro? Levinas não se refugia em artifícios linguísticos e admite o retorno à reflexão, à filosofia e à socialidade, isto é, à reflexão moral. E é aqui que Ricoeur assume as rédeas e prossegue com a solução da reciprocidade.

O posicionamento reflexivo provocado pelo aparecimento do terceiro irá iluminar tanto o sujeito como o outro e mostrar que o terceiro, ou os terceiros que irrompem na paz dos dois precisem de mais de um sujeito para socorrê-los, ou que o sujeito inicial já esteve sobrecarregado com o primeiro outro e que os terceiros, ao invés de serem os outros, diante do estado de gravidade do primeiro outro, mais sujeitos sejam necessários para fazer justiça a quem está em piores condições. Os exemplos do Black Economic Empowerment (BEE) da África do Sul são disso paradigmáticos.

Ainda explorando o aspecto metodológico do trabalho dos dois filósofos, aprende-se que, uma vez traçado o objetivo que se pretende alcançar, é mais sábio buscar argumentos seja de onde eles vierem, desde que consubstanciem com consistência a ideia que se quer defender. Essa constatação ensina que a filosofia não precisa viver de um conservadorismo logicista no qual quem quer falar deve restringir-se à lógica formal. Tanto Levinas como Ricoeur confessam suas dívidas em relação às suas crenças. Isso é relevante mencionar porque, à medida que a filosofia redefine o significado de sua missão universal, não apenas como a ciência que reflecte sobre todas as coisas, mas também aquela que

admite múltiplas perspectivas sócio-culturais, ela deve preparar-se para repensar os limites, por vezes injustificados, a que ela se impõe.

Uma última lição a registrar ao fim desta pesquisa seria mais uma abertura para outras pesquisas do que propriamente um enunciado. Trata-se da ênfase dada à palavra e ao discurso. Existirá alguma contradição entre discurso e ética? Será o ato discursivo uma forma de violência? Levinas tem convidado à reflexão ou à responsabilidade para o "deserto da palavra" – para falar como Jacques Derrida – porque ele suspeita que no ato discursivo se insinue a persistência no ser (*conatus essendi*) sob a forma de o eu se priorizar discursivamente em sua relação com outrem. Além disso, o ato discursivo do eu arrisca-se a montar-se em ideologia que se erige como a voz que deve ser ouvida e obedecida, ignorando o segredo da alteridade na sua infinitude.

A dissimetria ética exige uma relação diferente com o discurso: ao invés de falar para outrem talvez seja ético aprender a escutar outrem. Outrem é portador de um discurso com uma violência que quebra a dureza do ser, e instaura o humanismo. O eu que caminha na direção da utopia do humano deve aprender a escutar esse discurso do rosto do outro e, mais importante ainda, submeter-se a ele, responder com o "eis-me aqui".

Se a essa dissimetria ética, aparentemente injusta e favorável ao outro que, em tom ricoeuriano é, na verdade, um outro eu, introduzir-se a reciprocidade em função da irrupção do terceiro, então a dissimetria não apenas será ética mas também moral, pois poderá uma sociedade inteira organizar-se para responder com soluções, às vulnerabilidades das classes sociais mais fragilizadas. A dissimetria e a reciprocidade, vistas como complementares, respondem a muitas perplexidades filosóficas do que quando as vemos como estando em desacordo.

Portanto, analisar a ideia de dissimetria ética em Levinas e a crítica de Ricoeur como um suporte importante dessa novidade da ética permite explicar muitas dificuldades que a pesquisa tinha à partida. Ao invés de continuar a identificar o outro infinito como o Deus hebraico e, em seguida acusar a ética levinasiana de religiosa, a pesquisa toma como certo o argumento de que o outro é a figura do "órfão, da viúva e do estrangeiro", isto é, de todas as pessoas vulneráveis que clamam por justiça. Uma vez criadas as condições de equilíbrio com o resto da sociedade, torna-se importante manter esse equilíbrio através do uso correto da razão e do cálculo, do confronto de iguais e de toda a ordem institucional de uma sociedade de democracia liberal. Aí, a reciprocidade é o nível mais alto das relações humanas e interistitucionais.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Emmanuel Levinas

Autrement qu'être ou au-delà de l'essence. La Haye: Martinus Nijhoff, 1974.

Descobrindo a existência em Husserl e Heidegger, Lisboa: Instituto Piaget, 1997.

Entre nós: ensaios sobre a alteridade. Petrópolis, RJ: Vozes, 2004

Ética e infinito, Lisboa: Edições 70, 1988.

Humanismo do outro homem, Petrópolis: Vozes, 1993.

Noms propres, Montpelier: Fata Morgana, 1976.

Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme, Paris: Payot-Rivages, 1997.

The Theory of Intuition in Husserl's Phenomenology. Evanston: Northwestern University Press, 1995.

Time and the Other (and additional essays), Pittsburgh: Duquesne University Press, 1987.

Totalidade e infinito. Ensaio sobre a exterioridade, Lisboa: Edições 70, 2008.

Paul Ricoeur:

O si-mesmo como outro. São Paulo: WMF Martins Fontes, 1ª ed. 2014.

Outramente: leitura do livro 'Autrement qu'être ou au-delà de l'essence' de Emmanuel Lévinas. Petrópolis: Vozes, 1999.

Percurso do reconhecimento. São Paulo: Loyola, 2006.

Outras obras:

ABEL, Olivier. *Paul Ricoeur: a promessa e a regra.* Lisboa: Instituto Piaget, 1996.

ANDRADE, A. C. *Ricouer e a formação do sujeito.* Porto Alegre: Edipucrs, 2000.

ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco.* São Paulo: Nova Cultural, 1987.

BADIOU. Alan. *Ethics: an essay on the understanding of the Evil*. Londres: Verso. 2001.

BECKERT, Cristina. "Emmanuel Levinas: da ética à linguagem". *Philosophica* 2. Lisboa: 1993, p. 115-134.

_____. *Subjetividade e diacronia no pensamento de E. Levinas.* Lisboa: Universidade de Lisboa, 1998.

BENJAMIN, Mara H. *Rosenzweig's Bible: reiventing scripture for the Jewish Modernity.* New York: Cambridge University Press, 2009.

BERNASCONI, Robert. "What is the question to which 'substitution' is the answer?" in: CRITCHEY, Simon & BERNASCONI, Robert (eds.). *The Cambridge Companion to Levinas.* Cambridge: Cambridge University Press, 2004, p. 234-251.

BUBER, Martin. *Eu e Tu*. São Paulo: Centauro, 2001.

BUTLER, Judith. *Relatar a si mesmo: crítica da violência ética*. Belo Horizonte: Autêntica, 2015.

CASALONE, Carlo, "Levinas: ética e filosofia no pensamento pós-moderno". S*íntese Nova Fase*, Belo Horizonte, v. 20, nº 62, Julho-Setembro de 1993, p. 341-354.

CHALIER, Catherine. *Levinas: a utopia do humano*. Lisboa: Instituto Piaget, 1996.

CHANTER, Tina (ed.). *Feminist Interpretation of Emmanuel Levinas*. Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, 2001.

___."The betrayal of Philosophy: Emmanuel Levinas's Otherwise Than Being". *Philosophy and Social Criticism*, Londres. v. 23, n. 6, 1997, p. 65-79.

COHEN, Richard (ed.). *Face to Face with Levinas*. Albany, NY: State University of New York Press, 1986.

CRITCHLEY, Simon. *The Ethics of Deconstruction: Derrida and Levinas*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2nd Edition, 1999.

DE BEAUVOIR, Simone. *O segundo sexo.* Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2ª ed. 2009.

DERRIDA, Jacques. "Violência e metafísica: ensaio sobre o pensamento de Emmanuel Lévinas". In: *A escritura e a diferença.* São Paulo: Perspectiva, 2011, p. 111-223.

DIPROSE, Rosalyn. *Corporeal Generosity: on giving with Nietzsche, Merleau-Ponty, and Levinas*. New York: State University of New York Press, 2002.

DOUEK, S. S. *Paul Ricoeur e Emmanuel Lévinas: um elegante desacordo.* São Paulo: Loyola, 2011.

DUQUE-ESTRADA, Paulo César, "A questão da alteridade na recepção levinasiana de Heidegger". *Veritas*, Porto Alegre, v. 51, nº 2, junho de 2006, p. 29-35.

ESPINOSA, Baruch de. *Ética*. São Paulo: Nova Cultural, 1989.

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

FARIAS, André Brayner de "A anarquia imemorial do mundo – Levinas e a ética da substituição". *Veritas*, Porto Alegre, v. 53, nº 2, Abril/Junho 2008, p. 18-34.

FAYE, Jean-Pierre. *Introdução às línguagens totalitárias*. São Paulo: Perspectiva, 2009.

FRANK, Daniel H. & LEAMAN, Oliver (orgs). *History of Jewish Philosophy* (History of World Philosophies, Volume II). Londres: Taylor & Francis e-Library, 2005.

HABERMAS, Jürgen. *A inclusão do outro: estudos de teoria política.* São Paulo: Loyola, 2002.

HAND, Séan. *Emmanuel Levinas.* Routledge: Nova York, 2009.

_____. (ed.). *The Levinas Reader.* Oxford: Basil Blackwell, 1989.

HEGEL, G. W. F. *Fenomenologia do Espírito*. Parte I. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2ª ed, 1988.

_____., *Princípios da filosofia do direito.* São Paulo: Martins Fontes, 1ª ed, 1997.

HEIDEGGER, Martin. *Identity and difference.* New York: Harper & Row, 1969.

_____. *Ser e tempo*, Parte I. Petrópolis: Vozes, 2005.

HONNETH, Axel. *Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais.* São Paulo: Editora 34, 2003.

HUSSERL, Edmund. *Cartesian Meditations.* The Hague: Martinus Nijhoff Publishers, 1982.

_____. *Meditações cartesianas.* São Paulo: Madras, 2001.

HUTCHENS, Benjamin C., *Compreender Lévinas*, Petrópolis: Vozes, 2007.

IRIGARAY, Luce. "The Fecundity of the Caress: A Reading of Levinas, *Totality and Infinity*, 'Phenomenology of Eros'". In: CHANTER, Tina (ed.). *Feminist Interpretation of Emmanuel Levinas.* Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, 2001, p. 119-144.

KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura.* Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 4ª ed. 1997.

_____. *Fundamentação da metafísica do costumes.* Lisboa: Edições 70, 1991.

KATZ, Claire Elise. "Emmanuel Levinas: The Rhetoric of Ethics." *Philosophy & Rhetoric*, v. 38, nº. 2, 2005, p. 99–102. JSTOR, JSTOR, www.jstor.org/stable/40238208, acessado em 10 de dezembro de 2017, às 04h10.

KATZ, Claire & TROUT, Lara (eds.). *Critical assessment of leading philosophers: Emmanuel Levinas*, v. I: Levinas, phenomenology and his critics. New York: Routledge, 2005.

___. *Critical assessment of leading philosophers*: *Emmanuel Levinas,* v. II: Levinas and the history of philosophy. New York: Routledge, 2005.

___. *Critical assessment of leading philosophers*: *Emmanuel Levinas,* v. III: Levinas and the question of religion. New York: Routledge, 2005.

___. *Critical assessment of leading philosophers: Emmanuel Levinas,* v. IV: Beyond Levinas. New York: Routledge, 2005.

KUIAVA, Evaldo Antônio. *Subjetividade transcendental e alteridade: um estudo sobre a questão do outro em Kant e Levinas.* Caxias do Sul, EDUCS, 2003.

LLEWELYN, John. *Emmanuel Levinas: the genealogy of ethics*. Londres: Routledge, 1995.

MEIR, Ephraim. "Hellenic and Jewish in Levinas's writing". Porto Alegre: *Veritas*, v. 51, no 2, jun. 2006, p.79-88.

MOORE, G.E., *Principia ética,* Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1999.

MORO, Ulpiano Vásquez, *El discurso sobre Dios en la obra de E. Levinas,* Madrid: Publicaciones UPCM, 1982

NODARI, Paulo César, "Liberdade e proximidade em Levinas". *Veritas*: Porto Alegre, v. 51, nº 2, Junho de 2006, p. 89-96.

ONATE, Alberto Marcos, "A noção husserliana de subjetividade transcendental". *Veritas:* Porto Alegre, v. 51, nº 2, junho de 2006, p. 109-116.

PELIZZOLI, Marcelo Luiz. *A relação ao outro em Husserl e Lévinas*. Porto Alegre, EDIPUCRS, 1994.

_____. *Levinas: a reconstrução da subjetividade*, Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002.

PEPERZAK, Adriaan. *To the Other: An Introduction to the Philosophy of Emmanuel Levinas.* West Lafayette: Purdue University Press, 1993.

RABUSKE, E. *A. intersubjetividade em Paul Ricouer e Emmanuel Levinas.* FAFIMC, Porto Alegre: Evangraf, 1995.

RAPAPORT, Herman. "Face to Face with Ricoeur and Levinas". KLEMM, David E. & SCHWEIKER, William. In: *Meanings in Texts and Actions: Questioning Paul Ricoeur,* Charlottesville: University Press of Virginia, 1993, p. 226–33.

RAWLS, John. *A Theory of Justice*, Boston, MA: Harvard University Press, 1999.

RUIZ, Castor M. M. B. "Ética e poder. a sujeição política, novo dilema ético". *Veritas.* Porto Alegre, v. 53 n. 2 abr./jun. 2008 p. 35-50.

SEBBAH, François-David, *Lévinas.* São Paulo: Estação Liberdade, 2009.

SOUZA, Ricardo Timm de. *Sentido e alteridade dez ensaios sobre o pensamento de Emmanuel Levinas*. Porto Alegre: EDIPUCRS. 2000.

SUSIN, Luiz C. O Homem messiânico: Uma Introdução ao pensamento de E. Levinas. Porto Alegre: EST/ Vozes, 1984.

THOMPSON, John B. *Critical Hermeneutics: a study in the thought of Paul Ricoeur and Jürgen Habermas.* Cambridge: Cambridge University Press, 1983.

VERGNIÈRES, S. *A vida feliz em Aristóteles e Ricoeur.* Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002.