

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA MARIA
CENTRO DE CIÊNCIAS SOCIAIS E HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

Grasiela Cristine Celich

**ALTERIDADE E RECONHECIMENTO: PENSANDO A COMUNIDADE
PLURAL A PARTIR DE LEVINAS**

Santa Maria, RS
2022

Grasiela Cristine Celich

**ALTERIDADE E RECONHECIMENTO: PENSANDO A COMUNIDADE PLURAL A
PARTIR DE LEVINAS**

Tese apresentada ao Curso de Doutorado do Programa de Pós-Graduação em Filosofia, da Universidade Federal de Santa Maria (UFSM, RS), como requisito parcial para a obtenção do título de **Doutora em Filosofia**.

Orientador: Prof. Dr. Marcelo Fabri

Santa Maria, RS,
2022

This study was financed in part by the Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Finance Code 001

Celich, Grasiela Cristine
Alteridade e Reconhecimento: pensando a comunidade plural a partir de Levinas / Grasiela Cristine Celich.- 2022.
132 p.; 30 cm

Orientador: Marcelo Fabri
Tese (doutorado) - Universidade Federal de Santa Maria, Centro de Ciências Sociais e Humanas, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, RS, 2022

1. Reconhecimento 2. Alteridade 3. Levinas 4. Justiça e Ética 5. Comunidade Plural I. Fabri, Marcelo II. Título.

Sistema de geração automática de ficha catalográfica da UFSM. Dados fornecidos pelo autor(a). Sob supervisão da Direção da Divisão de Processos Técnicos da Biblioteca Central. Bibliotecária responsável Paula Schoenfeldt Patta CRB 10/1728.

Declaro, GRASIELA CRISTINE CELICH, para os devidos fins e sob as penas da lei, que a pesquisa constante neste trabalho de conclusão de curso (Tese) foi por mim elaborada e que as informações necessárias objeto de consulta em literatura e outras fontes estão devidamente referenciadas. Declaro, ainda, que este trabalho ou parte dele não foi apresentado anteriormente para obtenção de qualquer outro grau acadêmico, estando ciente de que a inveracidade da presente declaração poderá resultar na anulação da titulação pela Universidade, entre outras consequências legais.

Grasiela Cristine Celich

**ALTERIDADE E RECONHECIMENTO: PENSANDO A COMUNIDADE PLURAL A
PARTIR DE LEVINAS**

Tese apresentada ao Curso de Pós-Graduação em
Filosofia, da Universidade Federal de Santa Maria
(UFSM, RS), como requisito parcial para obtenção do
título de **Doutora em Filosofia**.

Aprovada em 08 de novembro de 2022

**Marcelo Fabri, Dr. (UFSM)
(Presidente/Orientador)**

Silvestre Grzibowski, Dr. (UFSM)

Marcos Fanton, Dr. (UFSM)

Martina Korelc, Dra. (UFG)

Nilo Ribeiro Júnior, Dr. (UNICAP)

Jair Antonio Krassuski, Dr. (Suplente) UFSM

Noeli Dutra Rossatto, Dr. (Suplente) UFSM

Santa Maria, RS
2022

Para minha mãe Lúcia,
Minha avó Lisabella e
Meu avô Filippo (*in memoriam*)

AGRADECIMENTOS

Agradecer é dar; ser grato é dividir. Esse prazer que devo a você não é apenas para mim. Essa alegria é nossa. Essa felicidade é a nossa. [...] O que a gratidão dá? Ela dá a si mesma: como um eco de alegria, dizia eu, pelo que ela é amor, pelo que ela é partilha, pelo que ela é dom. É prazer somado ao prazer, felicidade somada à felicidade, gratidão somada à generosidade. (Comte-Sponville, 2004, p.146).

Agradeço, primeiramente, a mim mesma e, também:

A meus familiares, especialmente minha mãe Lúcia e minha avó Lisabella, que sempre estiveram e estão ao meu lado e que aprenderam muito sobre fenomenologia ao ouvir aulas e congressos virtuais durante esta pandemia;

A Universidade Federal de Santa Maria, bem como ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia pela excelente qualidade do ensino público, gratuito, sem olvidar das primorosas pesquisas que realiza para o benefício da comunidade para além dos muros da instituição;

Ao meu orientador Marcelo Fabri pela vivaz acolhida no curso de doutorado em filosofia, bem como pelas palavras de incentivo e, principalmente, pelos valiosos apontamentos, observações, orientações e sugestões que contribuíram de forma brilhante para a construção de minha tese;

Aos membros da banca: Silvestre Grzibowski, Marcos Fanton, Martina Korelc e Nilo Ribeiro Júnior pela aceitação e disponibilidade de participação em minha banca de doutorado, bem como pelos preciosos pareceres avaliativos.

Aos membros suplentes da banca: Jair Antônio Krassuski e Noeli Dutra Rossato pela aceitação e disponibilidade de participação em minha banca de doutorado.

A CAPES, pelo dever concedido.

RESUMO

ALTERIDADE E RECONHECIMENTO: PENSANDO A COMUNIDADE PLURAL A PARTIR DE LEVINAS

AUTORA: Grasiela Cristine Celich
ORIENTADOR: Prof. Dr. Marcelo Fabri

A justiça, ao ser inspirada pela ética, põe o problema do reconhecimento altruísta como garantia de respostas práticas à alteridade na comunidade plural. Essa é a tese defendida neste trabalho. Para argumentá-la, parte-se de um paradoxo que se manifesta na filosofia de Emmanuel Levinas: o sentido ético que, segundo Levinas, marca a origem do que é significativo para a realidade humana, nunca poderá ser fixado por uma ontologia (um Dito) e, no entanto, esse mesmo sentido clama pela tarefa de o transpor para o âmbito da comunidade inter-humana sob a forma de ações éticas concretas. O sentido ético irreduzível a qualquer totalidade ontológica abre, inevitavelmente, a busca de justiça no interior da sociedade; isto é, é preciso fornecer uma resposta concreta à alteridade para além do Rosto que faz face ao Eu. Resposta esta que é fornecida pelo denominado reconhecimento altruísta. Esse reconhecimento, ao contrário do emitido por Hegel e Honneth, tem por características: a assimetria e a não-reciprocidade entre as partes. Hegel e Honneth, cada um, encontrou três esferas para o reconhecimento simétrico e recíproco. Hegel as denominou de Família, Sociedade Civil e Estado. Honneth preferiu chamá-las de Amor, Direito e Solidariedade. Entretanto, até o momento, entre os intérpretes e estudiosos de Levinas, inclusive, no próprio filósofo, não foram expostas explicitamente as formas do reconhecimento altruísta. Esta tese procura suprir essa lacuna, apresentando inovação e pioneirismo, posto que, traz como resposta ao paradoxo proposto a descrição das três etapas do reconhecimento altruísta, quais sejam: Abnegação, Amizade e Direito. A primeira é compreendida como o ato de se doar ao Outro, estar engajado em ações práticas que respondam ao apelo da alteridade. A segunda, ao se referir à multiplicidade de sujeitos está baseada na socialidade e no pluralismo, não como a reprodução de sujeitos individuais em torno de algo comum, mas como a realização da relação entre a Amizade e o Bem, afinal, aquela é uma das formas de manifestação deste na comunidade, conduzindo a reflexão sobre a justiça. A terceira requer o ingresso do terceiro na relação face-a-face e, então, divide-se em duas fases. A primeira fase solicita a abertura da norma para acolher o apelo da alteridade, assim, equilibrando o apelo do Outro e do terceiro. A segunda fase – mais exigente do que a anterior – fundamenta-se na resposta e na responsabilidade para com a alteridade, antes da incidência da norma, sendo o direito movido apenas por princípios éticos.

Palavras-chave: Reconhecimento. Alteridade. Levinas. Justiça e ética. Comunidade plural.

ABSTRACT

ALTERITY AND RECOGNITION: THINKING ABOUT THE PLURAL COMMUNITY FROM LEVINAS

AUTHOR: Grasiela Cristine Celich
ADVISOR: Prof. Dr. Marcelo Fabri

Justice, when inspired by ethics, poses the problem of altruistic recognition as a guarantee of practical responses to alterity in the plural community. This is the thesis defended in this work. In order to argue it starts from a paradox that manifests itself in the philosophy of Emmanuel Levinas: the ethical sense that, according to Levinas, marks the origin of what is significant for human reality, can never be fixed by an ontology (a *Sayd*) and, however, this same meaning calls for the task of transposing it to the scope of the interhuman Community in the form of concrete ethical actions. The ethical sense irreducible to any ontological totality inevitably opens the search for justice within society; that is, it is necessary to provide a concrete response to otherness beyond the Face that Faces the self. This answer, is provided by the so called altruistic recognition. This recognition, unlike that issued by Hegel and Honneth, has the following characteristics: asymmetry and non-reciprocity between the parties. Hegel and Honneth each found three spheres for symmetrical and reciprocal recognition. Hegel called them the Family, Civil Society and the State. Honneth preferred to call them Love, Law and Solidarity. However, until now, among the interpreters of Levinas, including the philosopher himself, the forms of altruistic recognition have not been explicitly exposed. This thesis seeks to fill this gap, presenting innovation and pioneering spirit, since it brings as a response to the proposed paradox the description of the three stages of altruistic recognition, namely: Abnegation, Friendship and Law. The first is understood as the act of giving oneself to the Other, being engaged in practical actions that respond to the appeal of otherness. The second, when referring to the multiplicity of subjects, is based on sociality and pluralism, not as the reproduction of individual subjects around something common, but as the realization of the relationship between Friendship and the Good, after all, that is one of the forms of manifestation of this in the community, leading to reflection on justice. The third requires the entry of the third party into the face-t-face relationship and, then, is divided into two phases. The first phase requests the opening of the norm to welcome the appeal of alterity, thus, balancing the appeal of the Other and the third. The second phase – more demanding than the previous one – is based on the response and responsibility towards otherness, before the incidence of the norm, with the law being moved only by ethical principles.

Keywords: Recognition. Alterity. Levinas. Justice and Ethic. Plural Community.

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO	17
2	O PARADOXO DA INTRANSITIVIDADE DA ÉTICA NA FILOSOFIA DE LEVINAS	22
2.1	A CONSTITUIÇÃO DO PARADOXO	23
2.2	O ARGUMENTO DE BENSUSSAN À TESE DA INTRANSITIVIDADE DA ÉTICA	34
2.2.1	Assimetria	34
2.2.2	Unicidade	38
2.2.3	Inspiração	42
2.2.3.1	Descontinuidade da política pela ética	43
2.3	O ARGUMENTO DE FRANCK E A PRESENÇA DO TERCEIRO	46
2.3.1	Substituição	46
2.3.2	Assimetria	49
2.3.3	Inspiração	54
3	AS CARACTERÍSTICAS DA COMUNIDADE PLURAL E O SEU SENTIDO ÉTICO-POLÍTICO	60
3.1	FUNDAMENTOS DA COMUNIDADE PLURAL: DA INTENCIONALIDADE EM HUSSERL À INTENCIONALIDADE ORIGINÁRIA EM LEVINAS	61
3.2	A ALTERIDADE IRREDUTÍVEL: ELEMENTO PRIMORDIAL DA COMUNIDADE PLURAL	70
3.3	SENTIDO ÉTICO-POLÍTICO DA COMUNIDADE PLURAL	75
4	RECONHECIMENTO ALTRUÍSTA COMO SOLUÇÃO AO PARADOXO DA INTRANSITIVIDADE DA ÉTICA	83
4.1	O CAMPO DE RESPOSTAS	85
4.2	HEGEL E HONNETH: RECONHECIMENTO SIMÉTRICO E RECÍPROCO	89
4.3	LEVINAS: RECONHECIMENTO ALTRUÍSTA	93
4.4	AS TRÊS ETAPAS DO RECONHECIMENTO ALTRUÍSTA: ABNEGAÇÃO, AMIZADE E DIREITO	100
4.4.1	Abnegação	101
4.4.2	Amizade	104
4.4.3	Direito	110
4.4.3.1	Direito como abertura da norma ao apelo da alteridade	112
4.4.3.2	Justiça: Direito anterior à norma?	115
5	CONSIDERAÇÕES FINAIS	122
	REFERÊNCIAS	125

1 INTRODUÇÃO

A justiça, ao ser inspirada pela ética, põe o problema do reconhecimento altruísta como garantia de respostas práticas à alteridade, na comunidade plural. Esta é a tese defendida neste trabalho.

Para se demonstrar e argumentar esta proposição, este trabalho estará fundamentado, principalmente nas obras de Levinas (1949, 1959a, 1959b, 1959c, 1959d, 1984a, 1984b, 2002a, 2002b, 2014, 1987, 2012a, 2012b, 2010, 1991, 1998, 1982, 1988, 2011, 1953, 1993, 2018), além de considerar a relevância de outros filósofos, como Husserl (2001, 1996, 2006, 2005, 1980), Hegel (2008, 2010, 2011), Honneth (2009) que corroboram para se discutir a tese defendida neste trabalho. Além disso, esta tese considera relevante a interpretação de Bensussan (2009, 2004) e Franck (2008, 2019) sobre a obra levinasiana, bem como os escritos de Murakami (2002) e Vanni (1998, 2004, 2009).

Um dos desafios mais difíceis do pensamento de Levinas é conciliar o sentido ético que, segundo ele, marca a origem de tudo o que é significativo para a realidade humana, com a tarefa de uma transposição desse mesmo sentido para o âmbito do mundo social, da comunidade inter-humana, do existir no interior de um Estado. Em outros termos, o sentido ético irreduzível a qualquer totalidade ontológica, abre, inevitavelmente, a uma busca de justiça, de construção de uma obra, em uma palavra, faz-se compreender que é preciso dar uma resposta concreta ao Outro, para além do próprio Rosto que, aqui e agora, faz-me face. Afinal, há tantos outros que me solicitam através de um olhar solicitando uma resposta ética. A crítica à totalidade que motiva a elaboração de uma fenomenologia da alteridade, supõe, uma espécie de luta pela justiça no interior da totalidade. Então, a questão se impõe: como pensar este paradoxo?

O paradoxo¹ é encontrado a partir de duas obras levinasiana: *Totalidade e Infinito* e *Outramente que Ser ou mais além da essência*. Na primeira, Levinas (1961[2011]) apresenta o

¹ O pensamento de Levinas, sob muitos aspectos, não deixa de ser paradoxal. Se, por um lado a Totalidade é a face da guerra, por outro não se pode falar de justiça senão no interior da Totalidade. O Logos em sentido grego, por sua vez, apesar de ser o emblema da redução do *Outro* ao *Mesmo*, surge em Levinas como resultado de uma situação ética que o condiciona, exige e dinamiza. É a vida da razão enquanto motivada eticamente que se encontra em jogo. Na nossa tese, é a relação ética (separação entre o *Mesmo* e o *Outro*), irreduzível a qualquer simetria, que irá exigir, inevitavelmente, uma operação racional de comparação de termos incomparáveis, em nome da própria preservação do primado do *Outro* sobre o *Mesmo*. Por conseguinte, o paradoxo que discuto e reflito em minha tese não significa a constatação de uma contradição pura e simples no bojo do pensamento filosófico de Levinas, mas a ideia de que o sentido ético, a despeito da racionalidade teórica que ele requer, mantém o “eu” na vigilância em relação à própria racionalidade teórica. Na linguagem do filósofo, poder-se-ia afirmar que o Dizer se transpõe necessariamente em um Dito, mas sem nunca perder seu poder de “desencantar” o que foi dito. O Dito, por sua

Mesmo interpelado pelo Outro, preocupando-se em descrever o encontro com o Rosto da alteridade, como também, a relação ética centrada no face-a-face, irreduzível a toda e qualquer totalidade. Em *Totalidade e Infinito*, Levinas defende a responsabilidade ilimitada de um Eu exposto à dor e envelhecimento, ao Outro. Ocorre que essa relação face-a-face torna-se problema quando o terceiro ingressa nela, afinal, este e todos os Outros do Outro, exigem justiça. Assim, para Levinas, em *Totalidade e Infinito*, a ética é termo correlato à justiça.

Na segunda obra citada – *Outramente que Ser ou mais além da essência* – Levinas (1974[1987]) concebe uma subjetividade que é exposta, cortada pelo Outro. Ocorre que ela é um sujeito constituído no mundo, um Eu (*Je*) de “carne e osso” que, dificilmente pode responder a todos os apelos do Outro e do terceiro, de modo ilimitado. Por isso, há a defesa de se limitar a responsabilidade quando o terceiro ingressa no face-a-face.

Diante disso, no segundo capítulo desta tese, descreve-se e argumenta-se sobre o paradoxo aqui desenhado, problematizando-o a partir da filosofia levinasiana. Ainda, para se demonstrar a constituição do paradoxo, utiliza-se as obras de dois interpretadores de Levinas: Bensussan (2009) e Franck (2008). O primeiro compreende que a ética levinasiana não pode ser traduzida por uma estrutura político-ontológica, tornando possível refletir acerca da tese da intransitividade da ética. O segundo expõe para a situação de que não se pode esquecer do terceiro quando este reclama justiça. Assim, Franck (2008) aponta para o fato de que pensar o problema da justiça, na filosofia de Levinas, é de suma importância.

Ocorre que o paradoxo, que é discutido no segundo capítulo desta tese, não é abstrato. O paradoxo nasce e se constitui no interior de uma comunidade plural, a qual possui as facticidades humanas concretas e, toda a alteridade convivendo no mesmo espaço e partilhando de um mundo comum. Portanto, o Eu (*Je*) está rodeado por sujeitos de “carne e osso” que clamam por justiça e por ética. O paradoxo é produzido a partir das exigências de sujeitos e alteridades concretos. Ele está fundado no mundo concreto, no mundo comum, no qual estão o Eu (*Je*), o Outro e todos os Outros. Assim, as noções de ética e de justiça, o apelo do Rosto e a exigência da justiça surgem das situações fáticas e concretas que são internas à comunidade plural.

Diante disso, no terceiro capítulo desta tese é trabalhada a seguinte afirmação: que o paradoxo exposto no capítulo precedente, bem como as noções de ética e de justiça, surge no(do) interior da comunidade plural e, coloca o sentido ético-político daquela que, solicita o

vez, é sempre inspirado (motivado) por uma inteligibilidade (ética) que ele não consegue traduzir, embora deva fazê-lo, para que a comunidade plural seja garantida e preservada.

reconhecimento da alteridade. Para sustentar essa afirmação primeiramente, é discutido o modo como se constitui e se fundamenta a comunidade plural, com base na descoberta levinasiana sobre a intencionalidade originária centrada na irreducibilidade do Outro. Para isso, ainda, utiliza-se os escritos de Murakami (2002), pois quando de sua interpretação da filosofia levinasiana, defendeu fundamentos fenomenológicos a ela. Assim, a comunidade plural possui fundamento fenomenológico e, volta-se ao mundo concreto no qual estão presentes as mais variadas subjetividades humanas. Através disso, é possível encontrar o elemento primordial da comunidade plural que é a facticidade humana originária e irreducível, a qual compartilha de um mundo comum com outras facticidades humanas. Portanto, é nesse mundo que o apelo da alteridade se faz presente, sendo possível se trabalhar com a fenomenologia, pois fundamenta a instituição primária e simbólica que são conceitos trazidos por Murakami (2002). Sendo a instituição primária representada pela complexidade da realidade humana, então, é nela que o paradoxo descrito e apresentado no capítulo anterior surge e se consolida. Por isso que o paradoxo nasce de situações fáticas concretas que ocorrem no interior da comunidade plural. Sendo assim, ainda, no terceiro capítulo, é discutido que na instituição primária se alicerçam as instituições secundárias e, por consequência, como o apelo do Outro coloca a ética e o apelo do terceiro reclama justiça, então, quando da consolidação do paradoxo na comunidade plural, é colocada uma orientação, um sentido ético-político para a comunidade plural e, portanto, surgem os primeiros fundamentos para se construir as instituições secundárias. Essas, solicitam o problema do reconhecimento como resposta e ação concreta ao apelo da alteridade, tema do quarto capítulo da tese.

Como o quarto capítulo da tese põe o problema do reconhecimento, este requer a produção da justiça e da ética na comunidade plural a partir de prolongamentos práticos; isto é, de respostas e ações concretas ao apelo da alteridade. Entretanto, para se trabalhar com este problema, primeiramente, no quarto capítulo, é descrita a constituição de um campo de respostas, de fundamento fenomenológico, aos apelos da alteridade. Esse campo de resposta recebe sustentação a partir dos escritos de Vanni (2004) que foram confeccionados a partir da filosofia levinasiana. Como o campo de respostas solicita resposta prática, é possível articular essas respostas com o problema do reconhecimento. Mesmo que o problema do reconhecimento está presente em Hegel (1807[2008]), bem como em Honneth (2009) quando reatualizou a filosofia hegeliana, este reconhecimento centra-se sobre o aspecto da luta, da simetria e da reciprocidade. Cabe mencionar que tanto Hegel, quanto Honneth, descreveram, cada um, três formas de reconhecimento. Hegel as denominou de Família, Sociedade Civil e Estado e, Honneth, as denominou de Amor, Direito e Solidariedade.

Entretanto, como a comunidade plural põe o problema do reconhecimento, este precisa ser tratado a partir de Levinas. Então, se conferir a obra levinasiana, bem como os seguintes interpretadores de Levinas: Balbotin-Gallo (2021), Boothroyd (2011) e Marcelo (2011), ver-se-á que eles compreendem que o reconhecimento em Levinas é proveniente do apelo e não da luta, como Hegel e Honneth, é assimétrico e não recíproco, sendo denominado reconhecimento altruísta, tanto no próprio Levinas, quanto em seus estudiosos e interpretadores. Porém, em nenhum momento foram encontradas as formas desse reconhecimento altruísta. Não há menção à elas, do mesmo modo como fizeram Hegel e Honneth ao reconhecimento simétrico e recíproco. *Portanto, como não há etapas ao reconhecimento altruísta, então, é nesse momento que se concretiza a originalidade desta tese, afinal, eu criei três etapas ao denominado reconhecimento altruísta, que tem por características a assimetria e a não-reciprocidade a partir de conceitos levinasianos. Digo isso, pois quando pretendo dizer algo que não se encontra explicitamente afirmado nos textos de Levinas, proponho algo que aponta para a possibilidade de se pensar situações humanas para as quais é preciso tomar posição do ponto de vista valorativo e prático. Assim, por exemplo, mesmo que Levinas nunca tenha explicitado as etapas do reconhecimento altruísta, eu apresento essas etapas. São três etapas que, na minha perspectiva, decorrem forçosamente do que eu denomino de consequências práticas do pensamento de Levinas.* Assim, elas recebem a seguinte denominação: Abnegação, Amizade e Direito. Conforme ver-se-ão, são respostas práticas à alteridade no interior da comunidade plural, trabalhadas no quarto capítulo desta tese. A primeira destas etapas – Abnegação – solicita que o Eu (*Je*) esteja a serviço da alteridade possuindo desprendimento e altruísmo quando do apelo do Rosto. A Abnegação é compreendida como ato de se doar ao Outro, de estar engajado em ações práticas à alteridade, ainda não necessitando do ingresso do terceiro. A Amizade remete à multiplicidade de sujeitos. Então, para argumentar sobre essa etapa, utiliza-se o diálogo *Lísis*, de Platão, que trata sobre a relação entre a amizade e o bem, afinal, aquela é uma das formas de como o bem se manifesta na comunidade plural. Além disso, argumenta-se essa etapa do reconhecimento com base na socialidade e no pluralismo, não como a reprodução de sujeitos individuais em torno de algo comum, mas como a realização da bondade que vai do Eu ao Outro. Entretanto, para isso é necessário da Abnegação, enquanto comporta a noção de unicidade, bem como da noção de fraternidade, pois torna possível o pluralismo e, por consequência, conduz ao engajamento do Eu (*Je*) para com o Outro, já conduzindo a se discutir sobre o bem e a justiça na comunidade plural. Por isso, a terceira etapa do reconhecimento altruísta recebe a denominação de Direito. Essa etapa divide-se em duas fases, sendo a segunda mais exigente do que a primeira. Então, para se argumentar essa etapa

do reconhecimento altruísta é necessário o ingresso do(s) terceiro(s) na relação face-a-face. Entretanto, enquanto a primeira fase solicita-se a norma, equilibrando o apelo do Outro e do terceiro no interior do Estado, mesmo que o direito seja guiado pela ética, permitindo a abertura da norma para acolher a alteridade, na segunda fase, a qual compreendo que seja o pós-direito, fundamenta-se na resposta e/ou responsabilidade do Eu (*Je*) pelo Outro, antes da incidência da norma, da lei e do processo. Trata-se de um direito movido por princípios éticos que focam na responsabilidade ao apelo da alteridade conduzindo a se pensar a justiça relacionada às ações e atitudes de engajamento ao apelo da alteridade desde que guiada pela ética.

2 O PARADOXO DA INTRANSITIVIDADE DA ÉTICA NA FILOSOFIA DE LEVINAS

No presente capítulo será demonstrada a constituição de um relevante paradoxo encontrado na filosofia levinasiana. Esse paradoxo depende das duas problemáticas de justiça que são inseparáveis da ética, encontradas nas seguintes obras de Levinas (1961[2011]; 1974[1987]): *Totalidade e Infinito* e *Outramente que Ser ou mais além da essência*.

Na primeira obra, Levinas (1961[2011]) descreve o momento da interpelação do Mesmo pelo Outro, demonstrando o encontro com o Rosto da alteridade, bem como a relação ética centrada no face-a-face, havendo a responsabilidade ilimitada do Eu pelo Outro. Relação esta que se torna problema com o ingresso do terceiro; isto é, de todos os Outros do Outro que também exigem justiça. Ocorre que, nesta obra, para Levinas (1961[2011]) a ética é termo correlato da justiça.

Por outro lado, na obra *Outramente que Ser ou mais além da essência*, Levinas (1974[1987]) descreve a subjetividade refém, exposta e atravessada pela alteridade. Entretanto, se esta subjetividade for um Eu (*Je*) constituído no mundo, dificilmente, daria conta de todos os Rostos que lhe exigem resposta. Por isso, a ideia de limitar a responsabilidade. Diante disso, a tarefa é conciliar o sentido ético que marca o que é significativo para a realidade humana, com a transposição daquele para o âmbito social, para o existir no interior da sociedade; isto é, deve-se fornecer resposta ao Rosto que interpela, mas também, não se pode esquecer da luta pela justiça no interior do Estado.

Sendo assim, as duas problemáticas de justiça formam uma tensão, constituindo, portanto, o paradoxo que será descrito neste capítulo. Além disso, no segundo e no terceiro títulos deste capítulo, serão expostas e apresentadas as interpretações de dois estudiosos de Levinas, que são: Bensussan (2009) e Franck (2008). O primeiro aduz que a ética não pode ser traduzida por uma estrutura político-ontológica. O segundo chama a atenção para o fato de que não se pode esquecer do(s) terceiro(s) e, por isso, a discussão sobre a justiça é fator primordial no pensamento de Levinas.

Diante disso, o presente capítulo que segue, tem por objetivo apenas demonstrar a formação do paradoxo a partir dos escritos levinasianos, bem como trazer as discussões e elucidações realizadas por Bensussan e Franck. Para isso, este capítulo divide-se em três partes principais. A primeira trata sobre a constituição do paradoxo. A segunda sobre a interpretação de Bensussan e, recebe a denominação de “O argumento de Bensussan à tese da intransitividade da ética”. A terceira sobre a elucidação que Franck realiza acerca da filosofia de Levinas

considerando o(s) terceiro(s) e o problema da justiça. Essa parte é denominada de “O argumento de Franck e a presença do terceiro”. Portanto, agora, passa-se ao primeiro título do capítulo que descreve a formação do paradoxo.

2.1 A CONSTITUIÇÃO DO PARADOXO

Para se iniciar a defesa da tese apresentada na introdução, é preciso, inicialmente, apresentar a constituição do paradoxo que depende de duas obras principais de Levinas, quais sejam: *Totalidade e Infinito* e, *Outramente que Ser ou mais além da essência*.

Em *Totalidade e Infinito*, Levinas (1961[2011], p.26) aduz que a ética, em palavras muito gerais, surge com o aparecimento do Outro que interpela o Mesmo (Eu). Este é então questionado e desestabilizado por aquele, sendo obrigado, mas sem violência, a sair de si mesmo. Há, portanto, um movimento, realizado pelo Eu em direção ao Outro, que parte de um lugar conhecido para algo totalmente diverso, para a alteridade, para o absolutamente Outro. Esse movimento é desejo que não se satisfaz e nem pode ser satisfeito em relação ao Outro. Assim, não há possibilidade de englobar e nem mesmo de compreender o Outro dentro de um conceito, havendo entre o Eu e o Outro uma altura e assimetria a ser respeitada. Assimetria que implica em que o Eu rompa com a totalidade, com a sua estabilidade, mas também que permaneça separado do Outro. Levinas se refere a isso como ideia do Infinito em nós, como altura e transcendência, ou ainda, como consciência intencional que vai para além do que intuitivamente pode conter ou visar. A presença de outrem como Rosto produz um excesso de sentido que não poderia ser doado pela consciência visando um objeto. Outrem interpela o Eu, e por isso transcende o poder doador da consciência descrita por Husserl, abrindo a curiosa possibilidade de que a consciência possa pensar mais do que é capaz de abarcar, dominar ou conter. Nesse sentido, há uma relação entre o Eu e o Outro que jamais anula a separação entre eles, que está relacionada à experiência da alteridade, isto é, ao Rosto. Este (Rosto) seria o encontro com o Infinito, com aquilo que o Eu não pode abarcar em conceitos e em definições. Trata-se do encontro com a riqueza da vida humana que é inesgotável, com a alteridade do sujeito singular.

Por outro lado, Levinas (1974[1987]) em *Outramente que Ser ou mais além da essência*, aduz que a significação se descreve como um-para-o-outro, vale dizer, como subjetividade exposta à alteridade, como responsabilidade inalienável por Outrem. O problema é que uma tal subjetividade, se fosse um Eu constituído, presente no mundo como pessoa ou cidadão, não poderia viver! Trata-se de uma descrição fenomenológica da ipseidade que,

curiosamente, terá de apelar para uma restrição da responsabilidade, sem a qual não se poderia pensar um Eu que vive com outros no mundo. Nesse sentido, é possível pensar em que medida o pensamento sobre a justiça, isto é, sobre a relação de indivíduos no interior de um Estado, de uma comunidade, de uma sociedade, pode expressar uma conjunção de ética e política, sem que para tanto, seja anulada a assimetria. Em *Outramente que Ser ou mais além da essência*, tudo é identificado, nomeado, temporalizado e tematizado. A riqueza da vida humana, a experiência da alteridade é fechada em um Dito que não traduz a vida que é vivenciada concretamente. Há nesse momento, para Levinas (1974[1987]) uma ressonância que é produzida pela essência que se encontra no interior do Dito. O Ser e o Logos² possuem um ressoar, onde se ouve que A é A, mas que também A é B. Assim, isso significa aduzir que a essência de A é a mesma essência de B. Portanto, se A é A e, também A é B, então, no Ser, as diferenças são reduzidas à não-indiferença.

Assim, em palavras mais concretas, quando a busca pela justiça necessita comparar o incomparável, compara a riqueza inesgotável das vivências e da vida humana em normas e conceitos englobantes, por exemplo, então, ela limita a possibilidade de resposta à subjetividade concreta. Nesse limite de resposta, a riqueza da alteridade é medida, é comparada, é simetrizada pela norma, pela sentença, pelo tribunal, pelos juízes.

Então, um dos desafios mais difíceis do pensamento de Levinas é conciliar o sentido ético que, segundo ele, marca a origem de tudo o que é significativo para a realidade humana, com a tarefa de uma transposição desse mesmo sentido para o âmbito do mundo social, da comunidade inter-humana, do existir no interior de um Estado. Em outros termos, o sentido ético irreduzível a qualquer totalidade ontológica abre, inevitavelmente, a uma busca de justiça, de construção de uma obra, em uma palavra, faz-se compreender que é preciso dar uma resposta concreta ao Outro, para além do próprio Rosto que, aqui e agora, faz-me face. Afinal, há tantos outros que me solicitam através de um olhar solicitando uma resposta ética. A crítica à totalidade, que motiva a elaboração de uma fenomenologia da alteridade, supõe uma espécie de luta pela justiça no interior da totalidade. Então, a questão se impõe: como pensar este paradoxo?

Para pensá-lo é preciso trazer algumas concepções que se encontram mais bem trabalhadas nas obras: *Totalidade e Infinito* (1961[2011]), *Da Existência ao Existente* (1998b),

² Conforme Levinas (1961[2011], p.29) expõe em *Totalidade e Infinito*, o Logos é inteligência, teoria, maneira de abordar o ser conhecido. A teoria como inteligência dos seres, convém o título geral de ontologia. A ontologia reconduz o Outro ao Mesmo. Aqui, a teoria empenha-se numa via que renuncia ao Desejo, à exterioridade. Então, quando se utiliza a palavra Logos, nesta tese, refere-se a essa inteligência, à teoria que abarca a alteridade. Logos é/está muito próximo do Ser e do primado do Mesmo.

O tempo e o Outro (1979[1993]), *Ética e Infinito* (1982[1991]), *De deus que vem à ideia* (2002a), *L'évasion* (1982), *Fora do Sujeito* (2002b), *Entre Nós* (2010), *Outramente que Ser ou mais além da essência* (1974[1987]).

Em *Totalidade e Infinito*, bem como em *Descobrendo a existência com Husserl e Heidegger*, Levinas (1961[2011]; 1949) começou a compreender que o Ser, enquanto pensamento chave para a filosofia, sempre englobou o Outro no interior de uma totalidade. Para Levinas, a filosofia, ao se preocupar com o Ser em detrimento do Outro, promoveu a identificação com o Eu, fornecendo ênfase ao fenômeno da identidade e, então, transmutou a alteridade no Mesmo. A filosofia, denominada por Levinas como “Mesmo”, seria uma egologia, na qual, a alteridade não é vista a partir de sua singularidade, ou a partir de alguém que faz face ao Mesmo. A alteridade, segundo Levinas, é compreendida pela filosofia, como tema, como objeto que apenas pode ser identificada a partir do Ser. Portanto, na concepção de Levinas, como o Ser se manifesta a partir do conceito, do tema, há o abarcamento e a totalização do Outro. Nas palavras de Levinas (1949, p.229),

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 última palavra e a estrutura fundamental do homem.

No excerto, percebe-se que há o abarcamento do Outro, mesmo que o Outro nunca deixe de ser alteridade. Percebe-se, também, a manifestação do Ser em identidade, em neutralidade, na qual, A é A. A neutralidade do Ser ressoa abundante, totalizando e universalizando toda alteridade. Nada está para além do Ser e nem fora dele. Tudo participa do Ser, em diferentes modos de Ser. Seguindo nessa reflexão, Levinas (1979[1993], p.84), em *O tempo e o Outro*, descreve o retorno do existente ao puro nada. Todas as coisas, todos os seres e as pessoas são hipoteticamente (tal como ocorre numa *epoché* fenomenológica) destruídos e jogados no existir sem existente, jogados lá onde a escuridão absorve toda luz e toda diferença. Absorção esta que impede a presença de todas as coisas, seres e pessoas (enquanto alteridade singular). Esse movimento de absorção (totalização) do existente converte-se em uma presença que se caracteriza pela ausência da alteridade. Presença de uma atmosfera densa, presença da plenitude do vazio, presença do murmúrio do silêncio. Presença anônima que é o feito do *Há*. O *Há* para Levinas (1982[1991], p.02) é o fenômeno do ser impessoal, da aniquilação da alteridade. É eternidade vazia que é pura ausência da presença do humano. Quando da presença do *Há*, o humano é despersonalizado, dessubstancializado (MURAKAMI, 2002, p.118). Nessa despersonalização, o terror, o aprisionamento, o abandono é experienciado pelo existente. Para

Murakami³ (2002, p.118), trata-se de uma falha no sensível, ou seja, é fracasso da experiência do mundo e do acolhimento da facticidade dos sujeitos. Haveria, então, um encarceramento do existente pelo Ser que conduz para a impossibilidade do fruir de si. Isso é experienciar o *Há*, um campo de força de despersonalização da alteridade. É experienciar a violência que impede todo ato de humanidade. Em outras palavras, é experienciar o mal em toda sua vastidão, com toda sua força. E, experienciar o mal é experienciar o sofrimento. O mal e o sofrimento estão entrelaçados e relacionados ao *Há*, mas também por detrás do sofrimento, no interior daquele que sofre, há uma luta, um conflito que se perfaz em atos e ações que rompem a totalidade abarcadora da diversidade humana e, portanto, são o primeiro ato do Bem, ou, conforme aponta Levinas (2002a, p.178): a entrevisão do Bem. Portanto, o mal serve para “arrancar o sujeito do mundo enquanto único e excepcional. O sentido implica essa relação transcendente”. Traz-se essa ideia, afinal, quando o mal atinge a alteridade, quando esta é perseguida pela violência, é possível de se encontrar um Eu⁴ que é despertado, voltado às súplicas e que atende a um apelo que vem do outro lado, que vem do além do Ser. O mal, então, tem a possibilidade de despertar o Eu. Despertá-lo é associar-se ao Bem e, portanto, pode-se falar no surgimento de uma subjetividade capaz de se colocar contra a injustiça perpetrada pelo Ser, e, também, subjetividade capaz de se substituir ao Outro em seu sofrimento ocasionado pela totalidade do Ser. Sofrimento que é sofrer pelo Outro e, principalmente, e, inclusive, antever a possibilidade do sofrimento do Outro e, por isso já se substituir a ele. Substituição ética. Substituição a qual o Eu é perseguido e se torna refém. Subjetividade fundada na ideia do Infinito e que é um existente que, mesmo envolvido na trama do excesso do Ser, consegue ouvir o apelo da alteridade e, nesse sentido, conhecer a injustiça para que entreveja a possibilidade de justiça, não a partir do Ser, mas a partir do que está para além dele (LEVINAS, 2002b, p.50). Existe, portanto, uma sensibilidade inter-humana que conduz para a responsabilidade para com a alteridade.

Então como o Ser⁵ na filosofia levinasiana, torna impessoal a alteridade (singularidade humana), fechando-a no conceito que a tudo domina, já não estaria, aí, desde este momento, a

³ Murakami (2002) é interpretador de Levinas. Como algumas passagens da obra de Murakami (2002) se coadunam com a filosofia de Levinas, especialmente ao tema em discussão neste parágrafo, então foi possível trazê-lo já neste momento da tese. Entretanto, no próximo capítulo, suas interpretações serão melhores trabalhadas e utilizadas.

⁴ Conforme aponta Levinas (1961[2011], p.22; 24) em *Totalidade e Infinito*, o Eu (*Je*) não é o Mesmo, neste caso. Ele que está despertado, está desgarrado do Ser e do Mesmo. É um Eu a serviço e refém da alteridade.

⁵ Em *Totalidade e Infinito*, Levinas (2011[1961], p.30) promove uma crítica à ontologia e à filosofia. Afirma ele que a filosofia, desde os gregos, sempre procurou compreender e conhecer o Ser. Para ele, a filosofia foi um grande projeto ontológico, no qual, tudo refere-se e relaciona-se com o Ser, com o Logos, com o conceito de engloba as

injustiça e o caráter antiético das ações? Totalizar a alteridade já não é a primeira injustiça? E, o Ser, ao cometer a primeira injustiça já não traz, por consequência, o sofrimento? Sofrimento do Outro, sofrimento de toda alteridade e de toda humanidade que “me olha”? Já não estaria, no sofrimento e na dor da alteridade, diante da totalização pelo Ser, a exigência por justiça e por ética? A exigência de uma resposta ao apelo da alteridade? Exigência de responsabilidade? Ou, esse sofrimento seria inútil e a exigência por justiça, por direitos e por ética não teria sentido algum?

Será que essas indagações já não poderiam conduzir ao paradoxo fomentado pelos conceitos de ética e justiça? Será que essas questões já não estariam no fundamento da comunidade plural bem como na explicitação de seus prolongamentos práticos enquanto respostas à alteridade? A resposta é positiva, afinal, conforme expõe Levinas (1982[1991], p.03), exteriormente ao Ser, não mensurável em seu pertencimento ao mundo, encontra-se o humano do Outro. O Outro por excelência se anuncia. Outro que é sujeito humano de “carne e osso”, Outro que chora e que ri, Outro que sofre, Outro que reclama ética, humanidade e justiça. Outro que é pura alteridade e que se recusa ao Mesmo.

Levinas (2011[1961], p.25), então, para além da totalidade, defende a existência de uma alteridade ética que não se encontra em oposição com a totalidade, mostrando correlação com o Mesmo da mesma forma que o negativo se opõe ao positivo, mas trata-se de uma alteridade radical e irreduzível ao Ser. Alteridade relacionada ao absolutamente Outro, com aquilo que é radicalmente diferente do Ser, com aquilo que não se deixa abarcar pelo poder do Mesmo. Alteridade que vem do Infinito, que vem de um passado remoto, anterior a todo presente e que traz consigo a absoluta diversidade do humano. Esse Outro do qual Levinas (2011[1961], p.25) expõe é o absolutamente Outro. Ele é Outrem.

Portanto, a alteridade é proveniente de um lugar (que é um lugar, mas um fora de lugar) no qual o Eu (Mesmo) não está enraizado, lugar realmente para além de toda e qualquer terra conhecida, até porque, quando se trata de enraizamento, trata-se da casa, da morada e da habitação, significando, portanto, um mundo conhecido. Mundo conhecido que pertence à

diferenças, tornando-as modos de Ser. Em *Ética e Infinito*, Levinas (1982[1991]) expõe que há um pensamento totalizador do Outro que não se caracteriza pela eventualidade esporádica, mas sim pela identidade, por um modo de Ser no mundo que abarca a tudo e a todos que o rodeia. O objetivo desse pensamento é tornar a alteridade idêntica ao Ser e, assim, suprassumi-la. Sendo assim, para Levinas, o Ser engloba tudo. Ele é a pura totalidade que tudo compreende, conceitua e prende. Nele não há alteridade, não há respeito à facticidade humana concreta e nem à pluralidade. O Ser é puro poder que tudo retém e detém. Inclusive Levinas (1982[1991]) escreve que o Ser é também compreendido como verbo e que sua verbalidade foi despertada a partir de Heidegger quando o Ser tornou-se acontecimento, quando tudo e todos passaram a Ser; quando tudo e todos foram convocados a desempenhar um papel fixo no interior da trama do Ser. Por isso, a identidade é critério de sentido (LEVINAS, 2002a, p.155). Nessa senda, o sentido do humano não está presente na totalidade do Ser. A filosofia, para Levinas (1961[2011], p.30) é o exercício do Mesmo.

essência e que, por consequência, promove seu egoísmo. A alteridade vem do Infinito, do estrangeiro, da altura, do outro lado além do Ser e, por isso, conforme esclarece Levinas (2011[1961], p.69), é capaz de colocar em questão a atividade englobante do Mesmo.

Trata-se de uma alteridade que traz consigo o questionamento, a impugnação da liberdade arbitrária, a impossibilidade do Outro ser reduzido ao tema. Trata-se de uma interpelação do Mesmo pelo Outro. Nessa interpelação, o Outro apresenta-se ao Eu como um questionamento. Outrem se apresenta ou se mostra em sua nudez, mísera e faminta. Alteridade que faz face ao Eu e que recebe o nome de Rosto.

O Rosto para Levinas (2011[1961], p.64) é aquele que se expressa com toda sua nudez, miséria e fome, posto que se volta para o Eu, mas não porque é desvelado por ele. O Rosto não porta máscaras. Ele aparece tal como ele é, ou seja, pobre, órfão, estrangeiro para utilizar as figuras de Levinas. Ele é fragilidade mais frágil em relação ao Mesmo, mas também é a força mais forte, pois é capaz de impedir o império e a violência do Eu, impedir o abarcamento, a redução e a neutralização pelo Ser, visto que ultrapassa qualquer ideia e conhecimento que o Eu possa ter ou fazer dele. O Rosto exprime-se, é expressão, presença viva que vem do Infinito e é sempre valor positivo. Mantém distanciamento, sem anular a relação. Distanciamento tal que se compreende por “Separação”, por abertura e por assimetria.

Portanto, essa separação descrita por Levinas não é separação espacial, tal como dois objetos encontram-se separados um do outro por uma determinada distância, onde cada um deles encontra-se em pontos equidistantes um do outro, opostos exatos de si. A separação enunciada por Levinas (1961[2011]) ocorre fora da espacialidade e para além da noção de objetos opostos separados por determinada distância. Portanto, a separação defendida por Levinas (1961[2011]) não é estar em relação simétrica, espacial à totalidade, mas é estar voltado ao Rosto do Outro quando da sua interpelação, afinal, o Rosto é ético e porta a ética. Ao ser ético, ao trazer a ética, então, o Rosto, conforme expõe Levinas (1961[2011], p.144) promove a significação, a relação face-a-face, enquanto estrutura irreduzível a todo e qualquer sistema. Nesse caso, o Rosto é o fenômeno original da doçura, mantendo-se separado do Ser e da totalidade que ele interpela, sem esquecer da relação de proximidade que há entre o Eu e o Outro. Além disso, para Levinas (2002a, p.181), o Rosto, enquanto transcendência originária, diferença absoluta, anuncia a inviolabilidade ética da alteridade trazendo a instituição do sujeito concreto, compreendido como singularidade humana. Sujeito que é portador de uma facticidade diversa e irreduzível à toda e qualquer outra facticidade. Sujeito que é único. Nesse sentido, o Rosto se manifesta como facticidade do Outro e, se encontra em sua significação ética.

Diante do exposto até o momento, como Levinas se preocupa em demonstrar que há uma alteridade de vivências e experiências concretas que provém do além do Ser e que não se reduz a ele, mesmo assim, não se pode olvidar que essa alteridade se encontra e participa de uma sociedade; isto é, está inserida em um horizonte cultural, linguístico, histórico, social, o qual compartilha com o Eu e com todos os terceiros (os outros do Outro). Significa afirmar que, mesmo que, para Levinas (1998a) o Rosto seja a primeira vinda, por detrás dele estão os terceiros. Assim, o terceiro é também próximo do Eu e, também, é Outro. Portanto, o Rosto, ao mesmo momento em que exige ética, “também exige justiça. Exigência de uma justiça mais justa, mais fiel ao seu imperativo original no Rosto do Outro” (LEVINAS, 1998a, p.157).

Nesse sentido, denota-se que quando da exigência por justiça, é possível de se apresentar duas problemáticas. Ambas as problemáticas acerca da justiça são inseparáveis da ética. A primeira delas é proveniente de *Totalidade e Infinito*. Nesta obra, Levinas (1961[2011]) apresenta a justiça como termo correlato da ética. Tanto a ética quanto a justiça são provenientes do Infinito e do Rosto do Outro. Escreve Levinas (2011 [1961], p.243-244)

Na realidade, a justiça não me engloba no equilíbrio da sua universalidade – a justiça intima-me a ir além da linha reta da justiça e, a partir daí, nada pode marcar o fim desta marcha, por detrás da linha reta da lei, a terra da bondade estende-se infinita e inexplorada. [...] Sou, portanto, necessário à justiça como responsável para além de todo o limite fixado por uma lei objetiva.

Ao que indica o parágrafo acima, em *Totalidade e Infinito*, há a relação entre justiça, Rosto e humanidade, enquanto pluralidade do humano. Pluralidade que é alteridade. Portanto, como o excerto promove a reflexão acerca do Eu (*Je*) da exposição, do Eu (*Je*) da substituição como alguém que busca evadir-se do Ser e que, inclusive, é convocado a buscar, a agir de modo responsável para com o Outro e com todos os Outros para além de todo limite de responsabilidade que é fixado pela objetividade da norma.

Já em *Outramente que Ser ou mais além da essência*, Levinas (1974[1987]) esclarece que quando da vinda do terceiro, quando se está dentro da *pólis*⁶, no interior de uma sociedade,

⁶ Embora Levinas, ao longo de sua filosofia, não utiliza de forma abrangente, a palavra “*pólis*”, a autora desta tese, a prefere, por ser um termo mais amplo do que as expressões: político e política (que são as definições mais ocupadas por Levinas). Desse modo, a opção pela palavra “*pólis*” ocorre por se relacionar e acolher melhor a concepção e a defesa de uma comunidade, na qual, ficam observadas e sustentadas, a pluralidade da alteridade (tanto do Outro que faz face ao Eu, quanto do(s) terceiro(s) que olham ao Eu). Além disso, a palavra “*pólis*” possui, para mim, uma melhor e maior relação com a concepção de *Lebenswelt*, de “retorno às coisas mesmas” trazidas por Husserl, conforme perceber-se-á no próximo capítulo, sem olvidar de mencionar a ideia de ética, de sentido ético trazidos por Levinas, bem como a dimensão do político que envolve o terceiro, a sociedade e a socialidade. Ainda assim, a palavra “*polis*”, ao permitir a posse de um sentido mais abrangente, permite, também que ao se pensar a comunidade plural, compreende-se a socialidade humana como participação em algo comum que provenha do sentido ético do Rosto do Outro e que também inspire a justiça na dimensão social. Desse modo,

onde há muitos e muitos terceiros que olham e apelam ao Eu, este se encontra dependente de uma consciência comum.

A justiça na concepção levinasiana, embora seja proveniente do Rosto e do Infinito, se presta a acolher a ideia de equidade que produz uma objetividade. Nesse caso, a justiça, quando da chegada do terceiro, do ingresso na *pólis*, para poder efetivar a ética, requer a escolha: quem acolher primeiro, a quem “fazer” justiça antes de tudo e de todos. Nesse sentido, faz-se necessário comparar, simetrizar e decidir, ou seja: é preciso comparar o incomparável. Precisa-se de um pensamento objetivante. Em outras palavras, é possível mencionar que em *Outramente que ser ou mais além da essência*, quando se está frente às situações concretas, reais, que surgem na realidade fática, Levinas (1974[1987]) ao expor sobre a justiça, refere-se à necessidade de consciência, conhecimento e pensamento racional; isto é, o pensamento racional está, diretamente, relacionado à necessidade de comparar o incomparável e, por consequência, ligado à ética como relação com o Outro, predominando a responsabilidade. Para Levinas (1974[1987]) apenas há consciência, conhecimento, intencionalidade e pensamento, porque a situação ética do face-a-face conduz à situação de comparar o incomparável, afinal, quando se necessita pensar a quem acolher primeiro, pois os apelos são muitos, está-se às voltas com a questão da justiça. Levinas (1974[1987], p.237-238) escreve que a justiça

Dentro da proximidade do Outro, obsessam todos os outros do outro e a obsessão chama já justiça, reclama medida e sabe; é consciência. O rosto me obsessa e se mostra entre a transcendência e a visibilidade/invisibilidade. A significação significa a justiça, mas também [...] a justiça transpassa a justiça em minha responsabilidade para com o outro, em minha desigualdade com respeito aquele de quem sou refém. O outro é o irmão de todos os outros homens. O próximo que me obsessa é rosto, comparável e incomparável ao mesmo tempo, rosto único e em relação com outros rostos, precisamente visível na preocupação pela justiça. [...] A relação com o terceiro é uma correlação incessante da assimetria e da proximidade em que o rosto se desfigura. [...] Na comparação do incomparável estaria o nascimento latente da representação, do logos, da consciência, do trabalho, da noção neutra, do ser. Tudo está junto, se pode ir de um lado ao outro e do outro ao um, colocar em relação, julgar, saber e perguntar, transformar a matéria. A partir da representação se produz a ordem da justiça, molda e mede a substituição do Eu ao Outro e que restitui o si mesmo ao cálculo. A justiça exige a contemporaneidade da representação. É assim como o próximo se converte em visível e, desfigurado, se apresenta; é assim também que há justiça para mim. O Dizer se fixa no Dito, se escreve, se converte em livro, direito e ciência.

Apresentadas as duas problemáticas de justiça: uma delas, correlata da ética conforme a obra *Totalidade e Infinito*; a outra, quando da entrada do terceiro, precisa comparar o incomparável, de acordo com *Outramente que Ser ou mais além da essência*, denota-se que a

quando, nesta tese, houver referência à palavra “*pólis*”, é necessária compreendê-la com o sentido exposto nesta nota.

relação que antes era apenas face-a-face, precisa lidar com o terceiro e com todos os terceiros que olham ao Eu e suplicam acolhida. O termo “terceiro” que, em *Totalidade e Infinito* é compreendido como semelhante do Eu, indicando que é figura de toda a humanidade, agora, em *Outramente que Ser ou mais além da essência*, esse termo possui o sentido de ser o próximo de Outrem e não apenas seu semelhante como em *Totalidade e Infinito*. Portanto, as duas problemáticas de justiça formam uma tensão entre si. Tensão, pois agora, a relação do face-a-face, precisa lidar com os terceiros que olham o Eu e exigem acolhida. Diante disso, pelo menos uma questão se põe: como realizar a ética na *pólis*? Como efetivar a ética em um mundo onde estão os terceiros, já que não se trata mais da relação face-a-face? Como acolher todos eles? Como pode o Eu continuar sendo ilimitadamente responsável por todos os Rostos? Talvez a vida do Eu se tornaria insuportável e ele não conseguiria nem ser ético e nem ser justo se fosse acolher a todos os Rostos, sem exceção. Por isso a escolha, a comparabilidade dos incomparáveis para que se possa atender, para que se possa haver a responsabilidade do Eu por, pelo menos um apelo do Rosto que lhe faz face. Levinas (2010, p.245-246) lança um questionamento:

Como conciliar o que eu chamo de exigência ética infinita do Rosto que me encontra, dissimulado por sua aparência, e o aparecer de outrem como indivíduo e como objeto. Como entrar nesta comparação dos incomparáveis sem alienar os rostos? Pois os seres não se comparam como rostos, mas sim como cidadãos, como indivíduos, como multiplicidade em um gênero e não como “unicidades”. [...] Unicidade, digo também, a alteridade de Outrem.

O excerto conduz para um paradoxo. Esse paradoxo é proveniente da tensão que há entre as duas problemáticas que envolvem a justiça na filosofia levinasiana. Tensão tal que foi explicitada. Entretanto, essa tensão também gera um problema no momento em que se deve responder ao Outro e a todos os Outros (terceiros).

Em *Totalidade e Infinito*, como a justiça é termo correlato da ética, o Rosto que faz face ao Eu, mostra-se como resistência ética capaz de romper com a totalidade. Nesse caso, a resposta que o Eu fornece ao Outro, sua responsabilidade é ilimitada e assimétrica; isto é, ao Outro, “Eu devo tudo”.

Por outro lado, em *Outramente que Ser ou mais além da essência*, quando do ingresso do terceiro na relação face-a-face, que exige justiça, então, a responsabilidade torna-se limitada e simétrica, pois é preciso comparar o incomparável, afinal, é na sociedade, no Estado, tomados como totalidade, que se encontram as mais variadas injustiças cometidas contra a alteridade. Nesse caso, o Rosto torna-se visível. É preciso escolher quem será atendido primeiro em seu apelo. Por isso é que a responsabilidade se torna simétrica e limitada, porque se vê compelida

a comparar para acolher o terceiro e todos os terceiros para protegê-los da(s) injustiça(s), porém não que tenha por característica o equilíbrio de forças opostas no interior de uma lei universal.

Diante do exposto até o momento, a responsabilidade ilimitada e assimétrica pela alteridade precisa prevalecer. Está-se diante de uma concepção de justiça correlata da ética. Por outro lado, há os terceiros que solicitam igualdade e, então, se faz necessária a comparação, a simetrização e a limitação da justiça enquanto correlata da ética. Nesse caso, a justiça ingressa na *pólis*, é convocada para combater a injustiça e a desumanidade contra a alteridade. Mas, então, o que se tem é que ao mesmo momento em que se necessita que a justiça (ou, melhor, a ética) seja ilimitada, assimétrica, também é preciso que a justiça (ética) se simetrize e limite a responsabilidade. Está-se, portanto, diante de um paradoxo. Em outras palavras, é necessário ter uma responsabilidade assimétrica e ilimitada para com a alteridade, mas também é preciso limitá-la e simetrizá-la por causa da entrada do terceiro, por causa que se vive em comunidade e que sempre se está diante de todos os terceiros.

Para isso, adianta-se que é necessário ler a problemática da justiça apresentada em *Outramente que Ser ou mais além da essência* sempre à luz da problemática de *Totalidade e Infinito*. Expõe-se isso, pois, na medida em que *Outramente que Ser ou mais além da essência* se vê às votas com a necessidade de se restringir a responsabilidade em nome da justiça, e por isso a ideia de cálculo e medição é mais forte, em *Totalidade e Infinito* é o problema do dom que está em consideração. O Mesmo vai para o Outro como subjetividade generosa que não “mede” o dom, possibilitando a manutenção do “pluralismo” no interior da vida comum. Por isso, a justiça precisa ser inspirada pela ética, ou melhor, pelo sentido ético que vem da alteridade, para que esta não seja abarcada e totalizada pelo Ser. Em outras palavras, é possível mencionar que se *Outramente que Ser ou mais além da essência* for compreendida à luz de *Totalidade e Infinito*, então, a justiça deve ser a efetivação da ética na *pólis*, isto é, um engajamento pela penúria do Rosto e pela penúria dos terceiros que exigem justiça ao Eu, mesmo com a entrada do terceiro, com o apelo de todos os Rostos que olham ao Eu, é preciso escolher, simetrizar e decidir quem acolher primeiro, com base na assimetria e na alteridade; ou seja, não se pode abandonar a pluralidade em nome da ordem totalizadora das diferenças. Nesse sentido, ler *Outramente que Ser ou mais além da essência* à luz de *Totalidade Infinito*, também implica na defesa da justiça ser inspirada pela ética, isto é, pelo sentido do humano, não se esquecendo que a alteridade vem antes do Eu e que é assimétrica a ele. Ter-se-ia que se produzir a justiça a partir da ética; ou seja, para se falar em justiça no interior da *pólis*, é preciso considerar, antes de tudo, o apelo ético da alteridade. Trata-se de uma justiça feita a partir da alteridade e para a alteridade. Assim, é possível pensar tanto em responsabilidade anterior ao

Ser (assimétrica e ilimitada) quanto em responsabilidade simétrica e limitada a partir do sentido ético do Rosto que interpela o Eu. Como o sentido da responsabilidade do Eu provém do Rosto do Outro, provém da alteridade, e, se esse sentido é capaz de gerar tanto a responsabilidade ilimitada quanto a responsabilidade limitada pela alteridade, então, cabe algum questionamento: se a responsabilidade for, realmente ilimitada e assimétrica, anterior ao Ser, tomando a ética e a justiça como termos correlatos, tal como aparecem em *Totalidade e Infinito*, então, como responder e trabalhar com a concepção da entrada do terceiro, conforme Levinas (1974[1987]) escreve em *Outramente que Ser ou mais além da essência*, pois limita e simetriza a responsabilidade pelo Outro?

A discussão a esse questionamento merece acolhida a partir de dois intérpretes de Levinas, quais sejam: Bensussan (2009; 2004) e Franck (2008). A relevância pela escolha desses filósofos ocorre pelo fato de que atentam para a maior compreensão e elucidação da filosofia levinasiana a respeito do paradoxo exposto. Em palavras gerais, para Bensussan (2009), o encontro com o Rosto, é ter a experiência da alteridade, a experiência de que a vida humana possui riqueza inesgotável, sem poder abarcá-la e objetivá-la. Trata-se de manter a assimetria quando o Rosto olha para o Eu e exige atitude e responsabilidade. Como consequência, o Eu precisa responder ao Outro. Assim, Bensussan (2009), ao interpretar Levinas, compreende que a ética não pode ser traduzida por uma estrutura ontológico-política. A intransitividade da ética (ou intraduzibilidade da ética) ocorre, exatamente, porque há, na relação entre mim e Outrem, uma assimetria originária. O sentido ético que se desenha no Rosto do Outro não pode ser traduzido pela ontologia.

Por outro lado, há o entendimento de que a justiça é de fundamental importância para Levinas. Tal compreensão é encabeçada por Franck (2008), pois a justiça inaugura a simetria das relações humanas, criando um campo homogêneo, no qual há a solicitação pela igualdade, comparabilidade e universalidade. Conforme aponta Franck (2008), a resposta à alteridade se confunde com a justiça; isto é, o Eu é como os outros e, os outros são como Eu. Eis aí, que para o intérprete de Levinas, o fundamento da consciência é a justiça e, que, por isso, a justiça não pode ser diferente do ato de responder, de ser responsável pela alteridade. Nesse sentido, ao se interpretar a arquitetura da obra *L'un-pour-l'autre*, o conjunto de conceitos e análises que Franck (2008) possui sobre Levinas, indica-se o seguinte entendimento: que na concepção de Franck (2008), a questão da justiça é fundamental e, por isso, é quase como se Levinas tivesse que admitir que o problema da justiça é primordial. Em outras palavras, não se poderia pensar a ética sem o problema da justiça.

Diante do exposto, no próximo item deste capítulo, será discutida a interpretação de Bensussan acerca da filosofia levinasina.

2.2 O ARGUMENTO DE BENSUSSAN À TESE DA INTRANSITIVIDADE DA ÉTICA⁷

Bensussan (2009) intérprete de Levinas, na obra *Ética e experiência: a política em Levinas*, formula a tese de que a ética, na teoria levinasiana, é intransitiva ou intraduzível e é proveniente do sentido do humano que está para além do Ser e que, portanto, não se deixa conceituar e nem se compreender no interior de uma totalidade. Portanto, para argumentar sua tese, Bensussan (2009) traz três principais conceitos levinasianos, quais sejam: assimetria, unicidade e inspiração. Este último, ainda se subdivide em um item que trata sobre a descontinuidade da política pela ética. Desse modo, para se compreender os argumentos colocados por Bensussan (2009) à tese da intransitividade da ética, inicia-se por expor o primeiro deles, que é a assimetria.

2.2.1 Assimetria

Para Levinas (1961[2011]; 1982[1991]) a filosofia, por fornecer importância à ontologia caracteriza-se pela identificação e identidade abarcando a tudo e a todos no conceito. Em outras palavras, a alteridade é englobada pelo Ser e, não há existente no existir. O que há é a despersonalização e a dessubstancialização da facticidade humana no interior do conceito. Em crítica à essa ideia, Levinas (1982[1991], p.03) escreve sobre o humano do sujeito, afirmando que o humano não é medido e nem compreendido por seu pertencimento ao mundo, à sua existência mas, consiste em estar e ser exterior à totalidade do Ser. Desse modo, para o filósofo, nessa exterioridade anuncia-se o Outro por excelência; isto é, a pura alteridade que é anterior a toda iniciativa, bem como, anterior ao conteúdo do Mesmo (LEVINAS, 1961[2011], p.25). Entretanto, esta alteridade faz um apelo a alguém (existente) no interior do Ser e traz o sentido do humano ao Ser; isto é, o sentido ético. Essa alteridade que traz o sentido ético, vem de um passado imemorial e de um tempo que não é presente. Trata-se de dizer que o Outro vem de um tempo diacrônico, mas que penetra no Mesmo (LEVINAS, 1965, p.189).

⁷ Bensussan, a partir das leituras e interpretações que realizou de Levinas, compreende que a ética em Levinas, não pode ser traduzida à política.

A diacronia é uma estrutura que torna possível o encontro com a contingência mais contingente (alteridade) sem que esta seja reduzida ao conceito. O tempo para Levinas (1993[1979], p.65) é compreendido como a relação com aquele que não se deixa assimilar e compreender. A diacronia permite pensar a relação com o Infinito (relação sem termos), relação de separação e de proximidade. Trata-se de um rompimento com a identidade do Ser, com a totalidade e com a tematização. Rompimento que é compreendido como o despertar para a vida, às vivências e, portanto, despertar ao sentido do humano.

Despertar o existente, ou melhor, o Eu seria reanimá-lo para a vida concreta, para os horizontes humanos concretos que foram perdidos no anonimato do Ser. Despertar é arrancar, desenraizar o Eu de sua terra. É questioná-lo em sua identidade de Eu. Estar despertado pela alteridade, conforme escreve Levinas (2002a, p.97) é ter, em nós, uma ideia inabarcável. É ser tomado pelo pensamento que permite pensar mais do que se pode pensar. Nesse momento, há o que Levinas (2002a, p.44) denomina de transcendência na imanência, afinal, entre o Eu e o Outro, existe uma relação sempre aberta, na qual a alteridade não se reduz ao Mesmo, nem à sua identificação, nem à sua conciliação. O despertar faz com que o Mesmo não assimile o Outro e nem o aliene. E, o Mesmo também não sofre assimilação, apenas é chamado a manter uma relação de proximidade com o Outro. Essa relação é ser despertado pelo Outro. O despertar representa uma alteridade irreduzível ao Ser, alteridade que resiste a toda sincronização, que resiste à tematização.

Então, como Levinas (2002a, p.41) está preocupado em *descrever o impacto de uma facticidade humana que seja irreduzível à ontologia*, o filósofo traz o conceito de Rosto para fundamentar essa facticidade. O Rosto, para Levinas (2002a, p.213) não é um plural de “Eus”, ou um plural empírico de indivíduos que são acrescentados no interior de uma totalidade. O Rosto não é responsável por sintetizar como se unisse cada parte ao todo. O Rosto, conforme escreve Levinas (1961[2011]), na obra *Totalidade e Infinito*, reporta-se ao Outro, aquele que vem do infinito e “me faz face”. O Rosto exprime-se. Ele recusa o englobamento, recusa a compreensão, inclusive recusa a comparação. Por isso, o Rosto relaciona-se à estrutura diacrônica que embasa o despertar. Nesse sentido, o despertar é, também, conforme expõe Levinas (2002a, p.181), estar diante de uma transcendência originária que se fundamenta no concreto, funda-se em uma facticidade humana que se mostra no Rosto do Outro. Assim, a manifestação do Rosto é visitação, é manifestação viva e, portanto, é diferença absoluta, é assimetria que vem da altura, é a não-violência e, portanto, ao anunciar a inviolabilidade ética da alteridade, traz consigo a instituição do sujeito concreto, enquanto singularidade humana concreta e, fundamento das vivências humanas concretas, anteriores ao conceito. Ideia essa que

remete ao primeiro argumento exposto por Bensussan (2009) para defender a tese da intransitividade da ética, qual seja: a *assimetria*.

Para Bensussan (2009, p.72), a ética significa aquilo que “não se deixa nunca reconduzir a uma dialética da intervenção, da intercambialidade, da *reciprocidade* lógica ou da racionalidade moral, da boa razão e da justa medida”. Tomando por consideração a compreensão de Bensussan (2009) acerca da ética levinasiana, é possível mencionar que a ética é definida como “encontro de único a único”, como relação assimétrica com a alteridade, relação assimétrica com o Rosto que vem do infinito e, que faz face ao Eu. Portanto, a relação ética entre Eu e o Outro não ocorre sem a assimetria.

A ideia de assimetria sublinhada por Bensussan (2009, p.74) é compreendida como o nó ético de uma diferença a dois, na qual, o Eu é comandado pelo Outro. Aduz-se que a assimetria é o resultado de uma estrutura face-a-face, na qual não depende da coletividade de sujeitos (terceiros) justapostos, exigindo respostas. A estrutura da assimetria não requer partilha comum. Além disso, o argumento “assimetria” utilizado por Bensussan (2009, p. 22), para defender a intransitividade da ética, enfoca também que o Eu não é Outro e, este não é o Eu, fazendo com que eles não estejam em posições intercambiáveis e experienciáveis, na qual cada um pode se colocar no lugar do Outro e exercer o papel do Outro. O enfoque que Bensussan (2009) dá a partir da filosofia de Levinas é que por haver uma assimetria entre o Eu e o Outro, constitui-se, aí, uma estrutura de resposta, na qual tem por base uma subjetividade concreta devotada ao Outro, enquanto alguém que reclama justiça, que reclama humanidade, que reclama por respeito à sua diversidade.

Portanto, ao que foi exposto até o momento para se argumentar que a assimetria se relaciona à ética e, que, sendo assim, promove sua intraduzibilidade então:

- a) Se na ética levinasiana não há posições intercambiáveis;
- b) Se o Rosto aparece nu, em total miséria, proferindo um apelo ao Eu;
- c) Se o apelo não pode ser ignorado;

Então, Bensussan (2004; 2009) defende que o Eu deve responder, eticamente, ao Outro, enquanto esse Outro é sujeito de vivências e experiências concretas que são irredutíveis a toda e qualquer ontologia. Diante disso, Bensussan (2009, p.24-25) alega que, quando o Eu é interpelado pelo Rosto, ele é exposto, desnudado e convocado a acatar o apelo, a interpelação que vem do além do Ser. O Eu não tem de escolher se responde ou não responde ao Outro. Aquele alguém que é ético já promove um engajamento na fome, na miséria, na nudez do Outro. Já responde de imediato, sem necessitar de escolha ou não. Em outras palavras, já o defende do mal, do Ser, da violência, antes de haver uma norma que lhe ordene a tomar atitude de

engajamento pelo Outro, pela alteridade que é irreduzível ao Ser. Diante disso, a ética formaria, para Levinas, o pensamento da subjetividade em sua estrutura respondente. Assim, responder ao Outro implica em ter atitude ética.

Entretanto, ter atitude ética, ter essa responsividade⁸ para com o Outro não é agir *a priori* ou agir no discurso e na linguagem, ou no tribunal, mas é agir no mundo concreto, no mundo das experiências e das vivências concretas, *antes de ser convocado para agir*. Portanto, a responsabilidade ética, ao promover a urgência da resposta não é da ordem da obediência, conforme explicita Bensussan (2009, p.76-77). Para o intérprete de Levinas, obedecem-se a normas, leis, instituições, enquanto que no âmbito da responsabilidade ética é pertinente agir no momento quando o Outro apela ao Eu. Trata-se de que é preciso “inventar” a regra e responder ao Outro na sua perspectiva.

Portanto, compreender essa estrutura respondente implica de algum modo no que já foi escrito; isto é, em que o Eu deve agir antes de ser convocado a agir. Quer-se aduzir que, para Levinas (2011[1961], p.171), a responsabilidade ética “não é uma modalidade da quididade, uma resposta a uma pergunta, mas o correlativo do que é anterior a toda pergunta”. Por isso que mais uma vez, vale enfatizar que ser responsável pelo Outro, responder à alteridade que faz face ao Eu, não se trata de uma escolha livre. O Eu não tem escolha. Assim, a responsabilidade do Eu, na ética levinasiana, não provém após a questão. A ética levinasiana, ao promover a assimetria, a altura do Rosto, do Outro, faz com que a resposta preceda a questão. Responder antes da questão colocada implica no agir antes de ser indagado; isto é, ser responsável pelo Outro é acolhê-lo na sua altura, sem simetrizá-lo, sem totalizá-lo no interior de qualquer e de todo sistema. Significa aduzir que a resposta ética precede toda lei, toda norma, inclusive excedendo e ultrapassando toda sentença, todos os códigos e todo tribunal. Responder eticamente ao Outro é responder antes do ato processual, querendo o Eu ou não e, porque não continuar a responder, eticamente, após toda lei? Nas palavras de Bensussan (2009, p.28-29),

A responsabilidade ética descreve, ao contrário, um tipo de situação em que os limites da regra e o quadro da prescrição devem ser excedidos, mesmo que o sujeito respondente não o queira: é-lhe necessário, no instante, inventar a regra de seus atos, ou, mais exatamente, agir no “processo”, precedendo a toda regra, pela

⁸ O conceito de responsividade é fornecido por Waldenfels (2015) e segue além da mera ideia de responder à alteridade. Responsividade implica no agir, na ação humana perante o Outro; isto é, a resposta concedida à alteridade precisa ser procedente do agir do Eu, conforme a perspectiva e a compreensão que a alteridade possui de si mesma. Por isso que, para Waldenfels (2015, p.131) a Responsividade parte de “acontecimentos-chave”. Estes são “acontecimentos que estão sobre-determinados, que desenvolvem em sua polimorfa complexidade uma especial faculdade de abertura” para se pensar o ato de responder diante de situações práticas. Trata-se de responder tendo por base um engajamento em defesa do apelo da alteridade. A resposta, nesse momento, tomada como responsividade é um ato, uma ação prática para com a alteridade que se inscreve em uma situação cotidiana (acontecimento-chave).

impossibilidade de toda substituição e de toda delegação, pela assignação que me atém no instante ético da resposta, por isso, somente então, meu si é único.

Diante do excerto, bem como do exposto até o momento, a tese da intransitividade da ética, ao ter como um dos argumentos a assimetria da relação face-a-face já demonstra que a responsabilidade ética não se traduz e nem se submete à responsabilidade que é originada a partir de um contrato, de uma instituição ou de uma vontade, seja universal ou individual. Desse modo, é pertinente assinalar para o segundo argumento que sustenta a intraduzibilidade da ética, qual seja: a unicidade do sujeito respondente.

2.2.2 Unicidade

Conforme exposto no início deste capítulo, a unicidade é outro argumento colocado por Bensussan (2009; 2004) para a defesa da tese da intransitividade da ética. Para compreender a origem desse argumento é pertinente expor sobre a insônia para Levinas. Esse conceito encontra-se na obra *Da existência ao existente*. Embora possua dois significados⁹, apenas um deles será mais focado para esta tese, qual seja, a ideia de que, por detrás da fixação do *Há*, emerge a vigilância, o surgimento de um existente no interior do existir. Esse existente é uma claridade no interior do Ser, mesmo que inicialmente ele se relacione com o *Há*. O surgimento do existente, para Levinas (1998b), é a identidade, um nome, um substantivo ou um pronome que se destaca da verbalidade do Ser e do murmúrio do *Há* e que pode dele retirar-se. Trata-se, para o filósofo, da posição do ente no anonimato do Ser, isto é, de uma identidade que encerra a identificação e a fixação com o *Há*.

Isso ocorre porque a manifestação do existente é inspirada pelo questionamento do Rosto que lhe faz face, produzindo a hipóstase (verbo que se converte em substantivo, alteração de ser para existente), bem como a possibilidade do existente evadir-se do Ser. É o momento da ruptura da sincronia do Ser. Ora, muito tempo depois, na obra *Outramente que ser ou mais além da essência*, esse momento será, justamente, aquele em que o existente é dilacerado por um instante ético e ouve um mandamento mais antigo que o Ser e que o convoca a olhar ao Outro. Assim, entre o existente e a alteridade há a proximidade, relação desinteressada para com o Outro que se manifesta em-ser-para-o-outro, colocando fim ao rumor anônimo e insensato do Ser, mas já conduzindo a um existente que pode se dizer Eu (*Je*) e que está exposto

⁹ A insônia para Levinas (1998b), pode-se afirmar, possui dois sentidos. Um deles significa a ideia de repetição, de totalização e totalidade, a fixação no *Há*, onde tudo e todos são dissolvidos. O outro sentido, que emerge por detrás dessa fixação, conduz para uma vigilância, para o surgimento do existente no interior do existir; isto é, o sujeito interpelado pelo Outro.

ao Outro. Nesse sentido, o Eu, enquanto sujeito da hipóstase é sensibilidade vulnerável, passividade e abnegação até se substituir ao Outro; isto é, é uma subjetividade eleita que se sacrifica e que responde pela alteridade. Por isso, é pertinente trazer algumas ideias de Levinas expostas em *Outramente que Ser ou mais além da essência* pois, em *Totalidade e Infinito*, o filósofo se preocupa em demonstrar a fenomenologia da alteridade, enquanto que, na referida obra, Levinas se preocupa com a fenomenologia da subjetividade para então, descrever a estrutura da sensibilidade ética que acolhe a alteridade e que se responsabiliza por ela. Nesse sentido, a obra *Outramente que Ser ou mais além da essência*, ao promover a relação de proximidade, demonstrando o sujeito atravessado, cortado pela alteridade, exposto, refém do Outro, bem como possuindo responsabilidade ilimitada pelo Outro, sustenta e fundamenta, em maior grau, o conceito de unicidade que é basilar para a tese de Bensussan.

Para isso é preciso enfocar que a relação de proximidade do Eu e do Outro não se manifesta de modo espacial, estando o sujeito e a subjetividade concreta simetrizados. Pelo contrário, a relação de proximidade possui uma significação an-árquica, assimétrica considerando a humanidade da subjetividade concreta. Proximidade que não é mais Rosto e nem repouso, mas *inquiétude*; isto é, o próximo do Eu, inquieta-o, perturba-o, mesmo mantendo-se assimétrico e, mesmo mantendo a altura para com ele, não se perde na relação. Não se trata de anular a alteridade ou de suprimir a subjetividade concreta no interior do Mesmo, mas de estar em contato e, ao mesmo momento, impossibilitado de ser totalizado pelo Ser.

Trata-se, portanto, da exposição como sensibilidade, na qual o sujeito (Eu – *Je*) é oferecido ao Outro “sem reservas”, ou seja, como significação, como alguém que necessita “dar o pão de sua boca ou sua pele” ao Outro (LEVINAS, 1974[1987], p.136). Dar o pão de sua boca ao Outro, expor-se ao Outro é estar em posição de passividade. Passividade mais passiva, vulnerabilidade pois sofre a dor do Outro, pois precisa dar o seu alimento ao Outro e, ainda, responder à alteridade que lhe faz face; isto é, responder à subjetividade concreta, à aquele que vive. Portanto, essa passividade mais passiva da qual argumenta Levinas (1974[1987]) é a nudez mais nua, nudez que se expõe até a obsessão pelo Outro. Passividade mais passiva que demonstra o sujeito mais ferido, mais exposto, pois desgarrado do Ser. Sujeito que não se encontra mais em sua casa, mas também não pode submeter o Outro ao Mesmo. Desse modo, é sujeito exposto e sujeito responsável, ilimitadamente, pelo próximo. Passividade mais passiva que implica na obsessão pelo Outro, isto é, obsessão que é ser totalmente responsável pelo Outro. Além disso, a obsessão pelo Outro, ou seja, o Outro colocado em primeiro lugar, implica em desinteressamento da essência. Ainda assim, cabe mencionar que esta passividade mais passiva que se expõe ao Outro, que fornece seu próprio alimento ao Outro, significa, também

uma eleição, uma assignação em responder ao Outro. Nas palavras de Levinas (1974[1987], p.172. Tradução nossa),

Na exposição às feridas e aos ultrajes, no sentir a responsabilidade, o sujeito é provocado como insubstituível, como chamado aos outros em possível dimensão e, deste modo, como encarnado para oferecer-se, para sofrer e para dar e, assim, uno e único em conjunto dentro da passividade sem dispor de nada que lhe permitisse não ceder à provocação. Uno, isto é, reduzido a si mesmo e como contraído, como expulsado em si mesmo fora do Ser. [...] A responsabilidade em tanto que eleito, eleito desde fora como insubstituível, acusa-se o sujeito em sua pele. Esta unicidade da hipóstase [...] é uma eleição que se deve responder sem escusa, que o elege enquanto tal.

Tal excerto traz a ideia que desde quando o sujeito se desinteressa do Ser, expõe-se ao Outro, torna-se desprotegido, torna-se passividade mais passiva até seu último refúgio, torna-se responsável de modo que não possa escapar a esta responsabilidade. O sujeito, aqui, torna-se eleito, assignado de modo insubstituível a responder ao Outro. Essa eleição, esse tornar-se único, insubstituível é a unicidade. Unicidade do eleito é um oferecer-se sem reservas àquele que está próximo bem com a todos os outros. Unicidade que significa, unicidade do Eu (*Je*) que se encontra na impossibilidade de ser substituído por qualquer outro sujeito na sua responsabilidade ética pela alteridade, na responsabilidade por aquele que sofre.

Levinas (1972[2012a], p.53), no texto *Sentido e Ética*, contido na obra *Humanismo do Outro Homem*, expõe acerca da conexão entre responsabilidade e unicidade. Para o filósofo, há a unicidade do filho único, mesmo entre os irmãos. Unicidade que é eleição a partir dos iguais, revelando ao mesmo instante um privilégio e uma subordinação. Privilégio, pois o coloca a frente de todos e, subordinação porque precisa responder eticamente ao Rosto que lhe faz face, não podendo escapar e nem substituir seu posto de único. Levinas (1972[2012a], p.53) aduz que o Eu, no momento em que é eleito a responder, deve responder sempre ao Outro *na perspectiva do Outro*. Vontade, acordo, compromisso não são o início da responsabilidade. A ética exige uma visão, uma compreensão sempre além e anterior ao Ser. Trata-se de colocar sempre a alteridade, o próximo, a subjetividade concreta que interpela o Eu à frente e jamais no interior de todo e qualquer sistema.

Bensussan (2009, p.34), a partir dos escritos levinasianos, relaciona a responsabilidade ética e a unicidade com o dever de responder ao Outro antes que a questão se ponha; isto é, é preciso acolher e responder ao apelo da alteridade antes de toda lei. Para Bensussan (2009, p.38-39) a resposta ética deve ser dada à subjetividade concreta, afinal, a própria ética levinasiana permite circunscrever a responsabilidade fora e para além dos limites da norma e da prescrição. Responder antes da questão é ser captado violentamente por esse “fora de”, “além de”. A resposta não está inscrita na norma, mas é preciso responder, é preciso agir no instante, criar o

ato e antecipar a regra conforme a perspectiva da alteridade. Isso é ser eleito. Portanto, a responsabilidade ética não se mostra a partir de uma vontade, ou a partir de uma ordem a qual se deve obedecer, mas significa que a unicidade conforme expõe Bensussan (2000[2004]) designa, para Levinas, o instante ético de uma eleição que é proveniente do tempo diacrônico, assimétrico e não sincrônico ao Ser. Nessa senda, a ética se relaciona ao tempo do Outro e, o Eu precisa entrar nesse fluxo de tempo marcado pela diacronia e agir nesse instante em que é convocado. Trata-se de que o Eu precisa agir antes do tempo sincrônico, agir antes da simetrização.

Por isso, agir no instante ético é um evento que também sustenta a tese da intransitividade da ética, além de demonstrar que ser eleito é ser assignado pelo Bem; isto é, é ser impelido a fazer o Bem ao Outro, *conforme o que este Outro compreende por Bem*. Por isso que responder, que ser responsável pela alteridade concreta é uma obrigação. E, nisso não há escolha e nem vontade. Segundo Levinas (1974[1987], p.112. Tradução nossa), a

Bondade sempre mais primitiva que a eleição: o Bem sempre tem sido eleito previamente e é o único requerido. Tanto que eleito sem escolher a sua eleição, ausente da investidura recebida, o uno é uma passividade mais passiva que qualquer passividade do sofrer. A passividade do uno, sua responsabilidade ou sua dor, não começaram na consciência, ou, o que é o mesmo, não tem começo; À margem da consciência, consistem nesta pré-original imposição do Bem sobre ele, algo sempre mais primitivo que qualquer presente, que qualquer começo, uma diacronia que impede que o uno se incorpore e se identifique como uma substância contemporânea consigo mesma, como um Eu transcendental. Unicidade sem identidade.

Unicidade tal que é a impossibilidade de se furtar e de se substituir à responsabilidade. Unicidade que conduz à obsessão pelo Outro, isto é, à perseguição pelo Bem da subjetividade concreta e da vida da alteridade concreta. Não se trata do conteúdo de uma consciência, mas a obsessão que é o que designa o modo como o Eu é afetado pela defecção do Ser, do modo como o Eu é afetado a se tornar passividade e a dar o seu alimento ao Outro (LEVINAS, 1974[1987], p.166). Trata-se da unicidade do eleito em meio à perseguição. Portanto, a unicidade implica em suportar, carregar, dar o “pão de sua boca” ao Outro. Suportar, passivamente, o Outro é abnegar-se de si próprio visando a resposta, a responsabilidade pelo Outro. É ser refém. Ser único, ser eleito, responder no instante ético é agir antes do prejuízo, antes da dor e do sofrimento do Outro. É agir antes do mal, antes da simetrização e da comparação, pois implica na desontologização do Eu. Unicidade de extrema relevância para a tese da intransitividade da ética, conforme compreende Bensussan (2009, p.22). Nesse sentido, a ética é anterior ao Ser e, faz-se relevante tratar acerca do terceiro argumento para a defesa da referida tese: a inspiração.

2.2.3 Inspiração

A inspiração, terceiro argumento para se sustentar a tese da intraduzibilidade da ética, proposta por Bensussan (2009), encontra-se, em Levinas (1974[1987]), na obra *Outramente que Ser ou mais além da essência*. Embora o conceito de inspiração já esteja relacionado à justiça, à comunidade, ele é proveniente da alteridade, ou seja, não se origina do(n) Ser. Por não se originar da ontologia, expõe-se sobre uma política (no sentido de *pólis*) inspirada pela ética.

Conforme aponta Bensussan (2009, p.43), a inspiração é um movimento de infinitização, isto é, movimento fundamentado na assimetria e na proximidade do próximo; ou seja, a inspiração, ao surgir da diferença irreduzível que há entre a proximidade e a política, ainda permanece no sustento de que a ética é primordial, mesmo que a guie, diacronicamente, ao interior da *pólis*, tem a capacidade de se introduzir na *pólis*, fazer com que ela se mantenha ética. Por isso que, para Bensussan (2000[2004]) sustentar a inspiração como argumento para a tese da intransitividade da ética, implica em uma inspiração da política pela ética. Inspiração que também é uma inspiração do Mesmo pelo Outro. Trata-se, portanto, de que a inspiração, ao adentrar na política, libera esta de suas estritas dimensões às quais está relacionada: Estado, normas e leis. Desse modo, é pertinente mencionar que aparece a pluralidade de onde provém a resposta ao apelo do Rosto. Não se trata de responder no âmbito jurídico, mas no âmbito, ainda, anterior, ético, no qual é regido pela assignação, fora de toda autoridade. Nesse caso, é preciso responder à uma ordem mais antiga que toda lei e todo direito (BENSUSSAN, 2000[2004]).

Nesse sentido, a inspiração é uma heteronomia, ou seja, é o Outro quem comanda o direito. Sendo heteronomia, conforme expõe Levinas (1974[1987], p.197), a inspiração dirige-se ao Eu para que ele seja responsável, para que ele responda ao Outro antes de todo direito, afinal, a proximidade do próximo faz essa exigência. Portanto, o “Eis-me aqui” da unicidade é o dizer mesmo da inspiração; isto é, há uma obediência (heteronomia, portanto) que precede a escuta da ordem. “Eis-me aqui” que “significa a sujeição ao feito de dar de mãos cheias” (LEVINAS, 2012a, p.225). Sendo assim, fala-se de responsabilidade ética, afinal, conforme expõe Levinas (1974[1987], p.228. Tradução nossa)

Antes que me chamem, eu responderei: uma fórmula que tem que ser entendida literalmente. Ao aproximar-me do Outro, sempre estou atrasado a respeito da hora da resposta. Mas, esta singular obediência a ordem de voltar sem compreendê-la, esta obediência anterior à representação, esta submissão anterior a toda promessa, essa

responsabilidade prévia a todo compromisso é precisamente outro-no-mesmo, inspiração e profetismo, o passar ao Infinito.

Nesse sentido, sempre há uma ordem na qual o sujeito eleito, sujeito único, precisa responder, afinal, ele responde ao imemorial. Em outras palavras, como a inspiração, mesmo que exija resposta ética e, mesmo que proponha uma comunidade inspirada pela ética, quando se trata de responder ao imemorial, trata-se de aduzir que a comunidade necessita responder ao Rosto, ou seja, precisa inventar a regra, precisa inventar o dever que não está escrito nos códigos e nem nas jurisprudências. É por isso que o Outro inaugura o direito e o inspira na sua positividade (BENSUSSAN, 2000[2004]). Então, se a inspiração é responsável por introduzir a ética na *pólis*, ela rompe o núcleo da interioridade do Eu. Rompimento que o faz ser inspirado pelo Outro para que responda. Uma inspiração que o ordena à responsabilidade ética pelo Outro.

Embora já foram apresentados três argumentos baseados em três conceitos levinasianos para se demonstrar a tese da intransitividade da ética em Bensussan (2009) ainda é pertinente perfazer uma observação ao que tange à inspiração. Essa situa-se na descontinuidade da política pela ética.

2.2.3.1 Descontinuidade da política pela ética

Neste título é apresentado o motivo pelo qual a ética não pode, segundo Bensussan (2009), ser traduzida pela política. Para ele, embora, Levinas, nunca, de fato, promoveu uma filosofia política, trouxe algum pensamento sobre a política. Esta, enquanto ordem inumana, universal, impessoal, tende para a simetrização, à reciprocidade e à igualdade dos assimétricos, ou seja, a alteridade é colocada junto, é colocada lado-a-lado com o algoz que a fere. Para Levinas (1961[2011], p.208), a política tem por objetivo apenas harmonizar a liberdade de um com a liberdade de Outrem. Esse pensamento levinasiano acerca da política, aparece em *Totalidade e Infinito* quando da entrada do terceiro no cenário que, até o momento, era tomado pela ética. O terceiro abre a humanidade exigindo justiça e, portanto, limitando a responsabilidade ética que é infinita. Nesse caso, a ética é estrangulada pela política e a compreensão da assimetria, da unicidade e da inspiração como elementos que conduzem à tese da intransitividade da ética, já não teriam sentido.

Então, para defender a tese da intransitividade da ética, Bensussan (2009, p.67), apoiado em Levinas, defende uma descontinuidade da política, ou seja, da relação pessoa/sociedade. Essa descontinuação é o colocar em “questão todas as figuras de homogeneização de relações” (BENSUSSAN, 2009, p.67-68), é colocar em questão o Mesmo,

bem como a política que, sem ética, é entregue à tirania. Por isso, a força de se defender a intraduzibilidade da ética, colocando-a como relação mais antiga e que precede toda política. Portanto, se a ética é anterior à política, então, para este se argumentar acerca da descontinuidade da política pela ética, é preciso que aquela seja inspirada por esta. A política não pode se substituir ao acontecimento ético que a precede. Assim, a política quando inspirada pela ética, sempre conduz

Continuamente a possibilidade de sua interrupção. Política depois, então, porque [a ética é] pré-originária numa tomada do sujeito, “mais velho” que todo conceito da e do político. Mas, ética depois deste depois, num tipo de retorno da arqui-origem, depois da instituição da ordem universal, depois do depois da política. (BENSUSSAN, 2009, p.78).

Conforme o excerto, a interrupção gera uma abertura no político; gera um interstício por onde a ética pode passar e inspirá-lo. Essa interrupção depende da diacronia e da assimetria da alteridade em relação ao Mesmo. Trata-se da insubstituível responsabilidade pelo Outro, do resgate da unicidade e da passividade mais passiva, a partir do tempo, quando a figura do terceiro (figura de toda a humanidade) interpela o duo ético e olha o Eu. Além disso, para se defender o argumento da descontinuidade da política pela ética, Bensussan (2009, p.51) escreve que a ética e a política precisam ser pensadas como não-relação; isto é, como estrutura que compreende a pré-originalidade da subjetividade capaz de se engajar na resposta à alteridade, no apelo que vem do imemorial, antes de toda norma.

Para melhor compreender essa não-relação, Bensussan (2009, p.86), a partir de Levinas, aponta a figura do estrangeiro. Aduz-se isso, pois o estrangeiro, para Levinas, é o ponto central da estrutura ética respondente da subjetividade e, representa algo mais antigo que a consciência e a escolha. É um anterior à identidade subjetiva, anunciando a “identidade impossível”. Há, na figura do estrangeiro, um deslocamento, uma interrupção na qual a relação simétrica, fechada, relação de um sujeito ao Outro, relação Eu-Tu/Tu-Eu já não pode mais ser pensada nem articulada. Com essa metáfora, Levinas quer apontar que a subjetividade não cabe mais em espaço fechado, totalizado, mas se remete à ruptura da identidade antes da identidade, significando a identidade impossível, pois não há indícios de uma origem identificável. A figura do estrangeiro remonta, para Levinas, conforme escreve Bensussan (2009, p.95) para a incondição do sujeito, para o seu não-lugar, mas também, de modo problemático, para a possibilidade da exigência de universalidade, do direito e da política, afinal, é nesse campo que o estrangeiro é reconhecido em sua identidade de cidadão. O estrangeiro é, portanto, uma subjetividade fora-de-lugar, mas também a figura da justiça, pois exige direitos e reconhecimento. Sendo assim, a figura do estrangeiro, por representar o fora-de-lugar e,

também, a figura da justiça, não é tomada como ponto comum entre o incomparável e o comparável, mas é vista como figura que efetua a incondição da política (BENSUSSAN, 2009, p.96), afinal, para se argumentar sobre a descontinuidade da política pela ética, implica afirmar que ética e política participam de uma relação/não-relação, na qual a resposta à alteridade é dada antes da questão, inclusive pré-determinando a esfera do político e antecipando todo direito (BENSUSSAN, 2009, p.35).

Portanto, propor a tese da intransitividade da ética à política, conforme faz Bensussan (2009, 2004) a partir de Levinas (1961[2011]; 1974[1987]) implica em conceber que

1) Toda tradição filosófica primou sempre pela ontologia do poder, bem como por uma relação entre racionalismo lógico e política. Em outras palavras, toda política necessita do universal, do impessoal, do abstrato, ficando toda ética, toda alteridade subordinada à norma universal, ao Estado e à Razão;

2) O princípio da intraduzibilidade da ética, tese defendida por Bensussan com o nome de intransitividade da ética, opõe-se à impessoalidade e à universalidade da política, da Razão e do Estado; Essa tese impede que a ética, responsável por trazer o sentido do humano ao Ser, seja totalizada por uma política que compreenda a diversidade. Por isso a relevância da responsabilidade ilimitada ao Outro, deixando a política “para depois” e procurando fundamentar a subjetividade ética da alteridade de modo absoluto e primeiro.

3) O princípio da traduzibilidade/transitividade da ética, que é o princípio inverso em relação à intransitividade, é responsável por comparar, por compensar, por normatizar, por trair, por colocar em simetria a ética e a política, o sujeito e a comunidade.

Diante do exposto até o momento, foram apresentados quatro argumentos para se sustentar a tese da intransitividade da ética, tendo como filósofo de fundo, Levinas e, seu interpretador, Bensussan. Entretanto, como Franck (2008) também deseja elucidar e compreender a filosofia levinasiana, ele insiste no fato de que, assim como a ética é importante para Levinas, não se pode esquecer do momento em que (o)s terceiro(s) entra(m) em cena, interferindo na relação ética centrada no face-a-face. Para Franck(2008) essa interferência requer a reflexão de que por detrás da relação ética, o problema da justiça é primordial. Por isso, no próximo título é relevante apresentar os argumentos colocados por Franck (2008) para demonstrar que não se pode olvidar do(s) terceiro(s) e da justiça quando se fala em ética.

2.3 O ARGUMENTO DE FRANCK E A PRESENÇA DO TERCEIRO

Franck (2008), intérprete de Levinas, na obra *L'un-Pour-l'Autre: Levinas et la signification*, ao explicar sobre a filosofia daquele, destaca a presença do(s) terceiro(s) como de suma importância para se pensar o problema da justiça. Para argumentar a tese de Franck (2008) é pertinente tomar por base três conceitos encontrados nas obras de Levinas: Substituição, Assimetria e Inspiração.

2.3.1 Substituição

Franck (2008) mesmo que possua influência de Heidegger, pois este filósofo colocou a questão do Ser, bem como tratou sobre as especificidades do Ser, compreende que indagar pelo Ser, seu sentido e pela ontologia fundamental, já é perguntar pela abertura no Ser. Entretanto, colocar essa questão, implica considerar dois pontos: tempo e linguagem.

O primeiro deles indica que, para Levinas (1974[1987]) o tempo é diacrônico. Proveniente do passado imemorial, interrompe o Ser e sua sincronia para anunciar a voz do Dizer, trazendo consigo a justiça. O Dizer provém do além da essência, do imemorial e de um tempo diacrônico e, por isso, ele significa antes de todo Ser, antes da identificação. O Dizer significa à margem da anfibia. Refere-se seu significado ao Outro. Entretanto, o Dizer ingressa no Ser, absorve-se nesse e se faz Dito. A essa entrada do Dizer no Ser, Levinas (1987[1974]) concebe como uma intriga que torna possível a estrutura da justiça, a estrutura do eu penso, a tematização e a medida.

O segundo ponto parte da ideia de que Levinas compreende que o Ser designa verbo, nome e Dito. A anfibia do Ser e do ente requer o ressoar do verbo Ser, de modo que A é A e A é B. Em outras palavras, Levinas (1974[1987], p.83) quando aduz que a essência é a verbalidade do verbo; isto é, a sincronia, permite o surgimento de uma linguagem a partir da verbalidade do verbo, na qual a essência do Ser vibra designando acontecimentos, nomeando ações, coisas, indivíduos. Portanto, a linguagem, sendo um sistema de nomes, tem por objetivo denominar e constituir identidades. Quer-se aduzir que, para algo ou alguém ser nomeado, já há um Dito por detrás. Nas palavras de Levinas (1974[1987], p.84-85. Tradução nossa)

A identificação se estende sobre a base de uma esquematização misteriosa, de algo já dito, de uma *doxa* prévia suposta por toda a relação entre o universal e o individual e que, evidentemente, não pode repousar sobre a semelhança. A identificação é kerigmática. O Dito não é simplesmente signo ou expressão de um sentido, senão que proclama a isso enquanto tal. [...] A palavra é denominação tanto como denominação ou consagração de “isto enquanto isto” e de “isto enquanto que tal”; se trata de um

Dizer que é também entendimento e escuta absorvidos no Dito, obediência no querer (pretendo dizer isto ou aquilo), Kerigma ao fundo de uma luz; Antes de toda receptividade, um já Dito anterior às línguas expõe a experiência ou a significação (propõe e ordena) em todos os sentidos do termo.

A partir das palavras levinasianas, Franck (2008, p.25) compreende, com muita proximidade de Levinas, que mesmo que a linguagem seja um sistema de nomes, que designa algo, ela apresenta determinada vulnerabilidade, pois ao identificar algo, torna-o irredutível à verbalidade do verbo Ser. Franck (2008, p.30), ao seguir no caminho de Levinas (1974[1987], p.89), compreende, também, que o Dito é apofântico, afinal, como na *apofansis*, a proposição é predicativa, então, o ente pode fazer-se compreender como modo da essência. Assim, quando o Dizer ingressa no Ser e é absorvido, tematizado pelo Dito, haveria, portanto, um Dizer a partir do Dito, sem que o Dizer retorne à significação do Dizer e, há, então, uma intriga. Essa intriga ocorre por causa da anfibia da Logos e, da ambiguidade da proposição. Entretanto, a *apofansis*, enquanto fronteira de determinação do Dito, acolhe o vestígio do Dizer e, portanto, tem-se que essa *apofansis* é aproximação e contato. Transcendência do Dizer no interior do Ser. Assim, o Dizer que enuncia um Dito é, no sensível, a primeira atividade que na figura do “para-outrem”, é doação de signo, expressão de si, pura passividade e abertura ao Outro, doação de signo ao Outro, abertura de significância, de sentido ao Outrem. Entretanto, essa abertura conduz à exposição, que é uma vulnerabilidade no interior do Ser que dele se destaca.

Essa vulnerabilidade é uma subjetividade desinteressada da ontologia pois conduz à individualidade do sujeito que se torna nome irredutível à outra denominação e escapa ao Ser. Vulnerabilidade descoberta pelo Dizer como que descobrisse “um que fala, não como objeto, mas como alguém que se descobre sem defesas, que se expõe ao Outro” (FRANCK, 2008, p.36. Tradução nossa. LEVINAS, 1974[1987], p.61). Sendo assim, a exposição, a manifestação ao Outro é abertura do discurso, é dimensão de sentido. Portanto, expor-se ao Outro é estar nu, é ser arrancado de sua interioridade e ser demandado até o morrer pelo Outro, pois despertado por ele. Com a noção do despertar (que provém de um passado imemorial, de um tempo diacrônico, fazendo com que o Dizer que porta a voz da alteridade ingresse no Ser e faça dele evadir o existente), vem também a ideia de que o existente, mesmo no limiar da abertura do Ser, toma a posição de ente singular e único, evadindo-se do Ser. O existente é uma subjetividade inquieta, desperta, significação pelo Outro que é Outro-no-Mesmo, que é desejo pelo Outro para além do Ser e que pode ser chamada de Eu (*Je*). Essa subjetividade coloca-se em posição de culpabilidade perante a alteridade, ou seja, o Eu é culpado pela dor, miséria e ofensa pelo qual a alteridade é submetida no interior do Ser. Tendo por base essa noção, Levinas (1982[1991], p.09) compreende que o Eu (*Je*) é passividade que se produz como expiação pelos

outros e por todos os outros que lhe fazem face. É chegado o momento da substituição, isto é, “do idêntico por excelência, o que não é intercambiável, o que é único por excelência” (LEVINAS, 2010, p.78). Intercambialidade de único e insubstituível, passividade de único, onde ninguém pode substituir ao Eu. Trata-se de uma sujeição ao Outro, de uma sujeição ao próximo, de uma obrigação de proteger o Outro de toda e qualquer indiferença perante os males do mundo. O Eu nunca está livre em respeito ao Outro. Nesse sentido, a ideia de substituição, conforme escreve Levinas (2002b, p.131) conduz para a unicidade.

A unicidade do Eu consiste na impossibilidade de se esquivar do outro. Enquanto não há Outro, não se pode falar nem de liberdade nem de não-liberdade; ainda não há identidade da pessoa que é uma identidade do “indiscernível”, interior a quem é único por força de se não poder esquivar do outro. O não-poder-se-esquivar é precisamente esta marca de unicidade em mim.

A noção de unicidade conduz para a eleição que, para Levinas (2002) é tomada antes de toda decisão, antes de todo voto. Trata-se de uma obrigação original que o Eu passa a possuir antes de estar presente e, de ser convocado para tal. O Rosto solicita o Eu a responder perante a miséria do Outro. Nessa solicitação elege o Eu a responder irrestrita e inalienavelmente pela alteridade. Responsabilidade de refém e de insubstituível. Responsabilidade intransferível que se inscreve até o vestígio, até a obsessão e o sofrer toda a dor pelo Outro. Portanto, substituição e responsabilidade são conceitos interrelacionados, afinal, como a responsabilidade incumbe o Eu de modo exclusivo, sendo a sua dignidade de único, então, o

Eu, não intercambiável, sou eu na justa medida em que sou responsável. Eu posso substituir a todos, mas ninguém pode substituir-me a mim. Tal é a identidade inalienável do sujeito. Nesse sentido preciso que Dostoiévski disse: “todos somos responsáveis de tudo e de todos e eu mais que todos”. (LEVINAS, 1982[1991], p.09).

O excerto, ao trazer a ideia de que a unicidade implica na responsabilidade intransferível e que ninguém pode se substituir ao Eu (*Je*) traz também a ideia de eleição. A eleição está relacionada à ideia da passividade mais passiva e correlativa a uma ação, à uma atividade. Portanto, a eleição implica em responder a uma designação que identifica o Eu como único, ou seja, despir o Ser de toda quididade, identidade e de toda forma, havendo a desontologização do sentido, na abertura do Ser. A ideia exposta ao relacionar-se à passividade mais passiva, conduz à existência de uma anterioridade, ou seja, de uma an-arquia; isto é, um presente anterior, tempo diacrônico, tempo que vem do imemorial. Nesse sentido, a an-arquia é lapso, é tempo sem retorno, é diacronia. Diacronia que conduz para uma subjetividade responsável pelo Outro, anterior a qualquer engajamento. Diacronia que permite a disjunção da identidade, o desinteressamento do Ser. Sendo assim, está-se frente a uma unicidade responsável pelo Outro tal como a uma obsessão. Responsabilidade que é dessubstancializada,

desinteressada e que conduz à exposição ao Outro, à significância e, nesse sentido, a exposição é significação, pois o sujeito está pelo Outro. Portanto, expor-se, estar na significação, ser a passividade mais passiva é desgarrar-se da identidade, destituir-se de si mesmo. Sujeito único, sujeito que fala em primeira pessoa, sujeito que se diz Eu (*Je*), sujeito convertido em nome, em doação de signo. Sujeito indeclinável de sua responsabilidade.

Diante disso, cabe mencionar que Franck (2008, p. 49-50. Tradução nossa) compreende que, a unicidade, “insubstituível responsabilidade pelo Outro, anterior a todo compromisso, à toda decisão, pois mais passiva que toda passividade”. Portanto, como unicidade é eleição, possui o sentido de uma bondade. A significação é bondade e, refere-se ao sujeito concreto, individual, sujeito de “carne e osso” e não de um sujeito abstrato. Sendo assim, se há uma subjetividade concreta capaz de se expor à ferida, ao sofrimento, então, tem-se uma subjetividade eivada de sensibilidade, que é capaz de dar o pão de sua boca, capaz de acolher, de cuidar do Outro, cuidar do miserável sem tematizá-lo. Entretanto, compartilhar o pão já não é um desinteressamento? Compartilhar o pão já não seria compartilhar com o próximo e com todos os próximos do próximo? Além disso, para Franck (2008) agora vem a questão mais relevante: estaria, portanto, por detrás da intriga ética o problema da justiça? Estaria, por detrás da relação face-a-face ética, todos os terceiros que “me olham”? Seria possível compreender a manifestação e o Ser a partir da justiça que vem do Dizer e que não se endereça somente ao Outro, mas a todos os Outros quando da chegada do(s) terceiro(s)? Se assim for, para Franck (2008), a tese levinasiana acerca da ética teria que admitir que o problema da justiça, quando da entrada do(s) terceiro(s) é de primordial relevância, pois ao mesmo momento em que se considera a ética, ter-se-ia que se considerar também a comunidade, o(s) terceiro(s) e, portanto, a justiça correlacionada à ética. Assim, no próximo título será demonstrado o segundo argumento para se compreender a problemática da justiça. Para isso serão utilizadas as ideias desenvolvidas por Franck (2008) a partir da filosofia levinasiana.

2.3.2 Assimetria

Neste item será demonstrado, através das ideias de Franck (2008) com base em Levinas, que o conceito de assimetria também serve de argumento para pensar sobre o problema da justiça, quando da entrada do(s) terceiro(s). Entretanto, antes de se adentrar na tese de Franck (2008), é preciso considerar o que Levinas (1974[1987]) escreveu sobre a justiça, afinal, o ingresso do terceiro, põe em discussão a relação ética do face-a-face. O filósofo inicia colocando que, enquanto a relação é dual, ética do face-a-face não haveria problema. A

responsabilidade do Eu permaneceria ilimitada e, não haveria o surgimento da consciência, da comparação e do cálculo. Entretanto, como se vive em sociedade, em comunidade, surge(m) o(s) terceiro(s). Nesse sentido, a ética do face-a-face, a responsabilidade ilimitada é perturbada por todos os Outros do Outro, que introduz(em) uma tensão na relação ética. Nas palavras de Levinas (1974[1987], p.236. Tradução nossa),

O terceiro é outro diferente do próximo, mas é também outro próximo, é também próximo do Outro e não simplesmente seu semelhante. Quem são, portanto, o outro e o terceiro, o um-para-o-Outro: Quem é o que tem feito um ao Outro? Quem vem antes do Outro? O Outro se mantém em uma relação com o terceiro, o qual eu não posso responder inteiramente, inclusive, se respondo de meu próximo somente antes de toda questão. O Outro e o terceiro, meus próximos, contemporâneos um do Outro me alienam do Outro e do terceiro. “*Paz, paz ao próximo e aos que estão longe*”; Agora compreendemos a agudez desta retórica. O terceiro introduz uma contradição dentro do Dizer, cuja significação frente ao Outro marchava, até agora, um sentido único. É por si mesmo, limite da responsabilidade, nascimento da questão: o que devemos fazer com justiça? Questão de consciência. Se faz necessária a justiça, ou seja, a comparação, a coexistência, a contemporaneidade, a reunião, a ordem, a tematização, a visibilidade dos Rostos e, portanto, a intencionalidade e o intelecto e, na intencionalidade e no intelecto, a inteligibilidade do sistema.

Tomando por base o excerto retirado de *Outramente que Ser ou mais além da essência*, dois pontos chamam a atenção. Um deles é que a justiça se refere ao terceiro e, o outro ponto é que Levinas (1974[1987]) acolhe o Outro e o terceiro quando confere paz ao próximo e aos que estão longe, relacionando à responsabilidade. Levinas aduz que “a responsabilidade pelo Outro é uma imediatamente anterior à questão: exatamente proximidade. Ela é perturbada e se faz problema com a entrada do terceiro” (FRANCK, 2008, p.222. Tradução nossa. LEVINAS, 1974[1987], 200). Entretanto, a partir disso, é possível a indagação: por qual motivo tratar a entrada do terceiro como problema? O terceiro já não é Outro que o próximo e um outro próximo que coloca o Dizer, Outrem e Eu? Já é próximo de Outrem, e não mais simplesmente seu semelhante. Para Franck (2008) há intervenção entre Outrem e Eu e, assim, como Levinas (1974[1987]), conforme o trecho retirado de *Outramente que Ser ou mais além da essência*, descrito mais acima, aponta para a constatação de que há um espaço entre o Eu e o próximo mantendo a distância entre eles, isso não inibe a proximidade, afinal, conforme escreve Levinas (1974[1987], p.237. Tradução nossa) citado por Franck (2008, p.223-224),

Na proximidade do Outro, todos os outros do outro me obsediam e a obsessão chama justiça, reclama medida, saber; é consciência. O Rosto me obsessiona e se mostra: entre a transcendência, e a visibilidade/invisibilidade. A significação significa na justiça, mas também; mais antiga que ela mesma e que a igualdade por ela implicada, a justiça ultrapassa a justiça na minha responsabilidade pelo Outro, na minha desigualdade a respeito daquele que sou refém. Outro é irmão de todos os Outros. O próximo que me obsessiona é já Rosto, comparável e incomparável, Rosto único e em relação com outros rostos precisamente visível na preocupação da justiça.

A partir do trecho e em razão da vinda e da presença do(s) terceiro(s), o Rosto pode ser compreendido tanto como Rosto único quanto Rosto comum; isto é, Um-pelo-Outro e, também Um-por-todos-os-Outros. Nesse caso, a concepção de substituição trabalhada no item precedente, agora passa da responsabilidade por Outrem à responsabilidade por todos. Sendo assim, se em Levinas e, segundo a interpretação de Franck (2008, p.224) há o Rosto único e Rosto comum, então, é possível de se interpretar que o trio – sociedade, justiça, política (*pólis*) – não pode ser esquecido. Ele é tão relevante quanto o duo ético inicial. Nesse caso, a descrição da substituição passa de responsabilidade de um para a responsabilidade por todos. Assim, na interpretação de Franck (2008), o problema da justiça é primordial. Entretanto, a questão que se coloca agora é: qual o argumento de Franck (2008) para defender sua tese a partir do destaque à ideia de substituição, de Rosto único e de Rosto comum?

Para responder a essa indagação, é preciso buscar subsídios na obra *Totalidade e Infinito*. Nessa obra, Levinas (1961[2011]) aduz que o direito de Outrem passa diante do meu, de uma parte e, a justiça, de outra parte, ou o direito de Outrem, mas obtido depois da enquete e do julgamento, impõe-se antes do terceiro. A partir dessa ideia, Franck (2008, p.226), cita Levinas (1961[2011], p. 243-244):

A justiça não me engloba, no equilíbrio de sua universalidade – a justiça vai além da linha da justiça e, nada pode marcar o fim desta marcha, por detrás da linha reta da lei, a terra da bondade se estende infinita e inexplorada, necessitando de todos os recursos de uma presença singular. Eu sou então necessário à justiça como responsável para além de todo limite fixado por uma lei objetiva. O Eu é um privilégio ou uma eleição.

O excerto remonta para o entendimento de que a justiça está relacionada ao fenômeno da substituição. Estando ela relacionada à substituição, é preciso considerar que essa traz implicada a eleição para o Bem. Sendo assim, é pertinente atentar para o Infinito. Então, tomando o Infinito como ponto de partida, é preciso expor que somos todos iguais e não é mais possível aduzir que a justiça passa a justiça quando se trata da responsabilidade do Eu pelo Outro. Então, se é do Infinito, se é de tempos imemoriais que a alteridade provém, portanto, toda alteridade, toda sociedade de alteridade(s) provém antes do face-a-face e, ainda, encontrando na significação o nascimento da justiça no Ser. Sendo assim, é possível mencionar que o(s) terceiro(s) pode ser descrito a partir do face-a-face, de Um-por-todos e não mais depois do Um-pelo-Outro e deste face-a-face. Nesse sentido, cabe verificar algumas palavras de Levinas (1974[1987], p.238. Tradução nossa) que Franck (2008, p.230) sublinha:

O Um-por-Outro da proximidade não é uma abstração deformante. Nela se manifesta imediatamente a justiça, nascida, portanto, da significação da significância, do Um-para-o-Outro.

Além disso, Franck (2008, p.230) propõe que a subjetividade não é mais substituição ao Outro (face-a-face), mas a todos os outros. Além disso, para Franck (2008, p.230) essa alteração de número (do Outro para todos os Outros) arruína a determinação da subjetividade como doação de signo; isto é, como Dizer. Observando essas linhas, como a justiça nasce da significação da significância; isto é, nasce da proximidade a partir do terceiro, então, é por isso que a aparição do terceiro, conforme Levinas (1974[1987], p.231. Tradução nossa) escreve, “é a origem mesma do aparecer, é a origem da origem”. Portanto, as ideias expostas conduzem ao terceiro e ao momento da justiça e, então, cabe considerar que Levinas foi indagado sobre o emprego da palavra justiça; ou seja, em *Totalidade e Infinito*, a justiça consiste em reconhecer em Outrem o meu mestre e é retidão do face-a-face. Já em *Outramente que Ser ou mais além da essência*, a justiça é inseparável do terceiro. Portanto, o termo justiça designa duas relações diversas. Em resposta, Levinas (2002a) compreende que tratar acerca da responsabilidade pelo Outrem, pelo terceiro, há a exclusão da reciprocidade. Entretanto, Levinas (2002a) também compreende que Outrem é alguém dedicado, devotado ao Outro, ao terceiro, ao próximo e ao que está distante. Assim, quando o Eu está em relação com Outrem, com Outro, ele já está em relação ao terceiro que é também, seu próximo. A partir dessa resposta de Levinas (2002a) surge outras indagações: então alguma determinação da justiça, Levinas abandonou? A resposta é sim, pois a justiça não consiste mais na retidão do face-a-face, em encontrar no Outro o meu mestre. Entretanto, a resposta também é não, afinal, a justiça é relação com o terceiro. Sendo assim, Franck (2008) aponta duas consequências que implicam para se compreender a importância da justiça, quais sejam: a) que o duo ético é uma abstração que não pode faltar sobre todos os outros próximos; b) que a responsabilidade por Outrem é a primeira vinda e, então, não é diversa da justiça.

A partir dessas considerações levinasianas expostas acerca do termo justiça, Franck (2008, p.235. Tradução nossa) interpreta o seguinte:

Desde este instante, minha responsabilidade por Outrem vem a se confundir com a justiça, a unicidade do Si é reenviada à identidade do Eu e, Eu sou como os Outros e os Outros como Eu. “Se o fundamento da consciência é justiça” (LEVINAS, 1974[1987], p.204) e, esta não pode ser diferente da minha responsabilidade pelo Outro, a diferença entre Eu e a consciência identificadora por um lado e o Eu desigual de outro lado desaparece como se não fosse mais possível e o Eu único é reintegrado pela via do cálculo, inerente a toda justiça o conceito de Eu. Portanto, no que diz respeito à justiça o sujeito do Dizer e do Dito são os mesmos.

Nesse sentido, se o sujeito do Dizer e do Dito são os mesmos, então, Franck (2008) confere o entendimento de que o duo ético não é apenas um face-a-face dual, mas remete ao face-a-face com o(s) terceiro(s), com a sociedade. Tendo por base essa concepção de Franck (2008), é possível de se retirar que, para a justiça ser fundamental e inseparável da ética, precisa

vir da diacronia do Um-pelo-Outro, afinal, o nascimento da justiça ocorre na significação. Mas, como, se a significação já aponta para a consciência sincrônica do Ser? Como, ainda, defender a justiça sabendo que ela surge da diacronia do Um-pelo-Outro? Para responder a esta questão, é necessário partir de outra questão, qual seja: e se a justiça intervém pré-originariamente no sentido da sensibilidade, Outrem não vem a ser o Outro, sem permanecer com sua alteridade? Para responder a essa indagação é preciso considerar que a sensibilidade é exposição do Eu ao Outro e que também é inversão do *conatus essendi* do Ser, isto é, um oferecer-se ao retorno, mais antigo que todo presente. Há, então, um tempo diacrônico, de iniciativa, havendo, portanto, uma afecção pela alteridade de Outrem. Entretanto, possuir afecção pela alteridade já não é, por um lado, estar exposto ao Outro sem reservas e, por outro lado, já ser responsável por ele? Já não é responder ao Rosto? Responder ao Rosto único e ao Rosto comum? Se assim for, então, a concepção de afecção trazida por Franck (2008) relaciona-se à proximidade. Entretanto, se atentarmos para o texto levinasiano intitulado *Filosofia, justiça e amor*, na obra *Entre Nós*, ver-se-á que o filósofo deduz a justiça da proximidade. Para compreender essa ideia, toma-se por base a frase levinasiana: “paz, paz aos próximos e aos que estão longe”. Esta frase traz a concepção da contemporaneidade, da proximidade, ao mesmo momento em que a distância é mantida entre o Outro, o Eu e os terceiros. Entretanto, isso não exime o Eu da responsabilidade que, para Levinas (2010, p.130-131) é amor sem Eros e caridade. Entretanto, quando Levinas promove esse entendimento, escreve, também, o seguinte:

A “visão” do Rosto se aplica ao primeiro que aparece. Se ele fosse meu único interlocutor, eu só teria tido obrigações! Mas não vivo num mundo onde só há um “primeiro a chegar”; sempre há no mundo um terceiro: ele também é meu outro, meu próximo. Por conseguinte, importa-se saber qual dos dois passa à frente: um não é perseguidor do outro? Os homens, os incomparáveis, não devem eles ser comparados? Neste caso a justiça é, pois, anterior à assunção do destino do outro.

No excerto, Levinas (2010) parece trazer o argumento de que quando se está diante dos terceiros, quando a proximidade é convocada a se fazer presente, então, a justiça acaba sendo anterior ao Rosto do Outro; isto é, quando Levinas (2010) identifica a responsabilidade pelo Outro como amor sem Eros aduz, mesmo que indiretamente, que quando da entrada do terceiro, este terceiro é também o Outro em relação ao Eu, bem como seu próximo. Nesse caso, a proximidade se torna presente e, esse argumento corrobora o dizer levinasiano: “paz, paz aos próximos e aos que estão longe”. E, segundo Franck (2008, p.241), isso conduz à “hora da justiça”, termo que aparece em Levinas (2018). Denomina-se “hora da justiça”, pois a proximidade é subjetividade e exposição, bem como, proximidade pré-original, anterior à consciência e, portanto, contato que não é comunicação, mas fraternidade, enquanto entendida como intriga da significação. Assim, a comunidade inicia com o próximo, afirma Levinas

(1974[1987]). Há o contato que é fraternidade, essência da proximidade, constituindo a intriga da significação. Portanto, para Franck (2008) já não se trata mais de uma relação face-a-face, como na ética. Para melhor compreender essa ideia é preciso saber que entre justiça e proximidade existe uma relação que, por consequência, implica na relação com o terceiro que vai ao encontro da substituição de Um ao Outro e ao Outrem. Sendo assim, percebe-se que a justiça se liga ao Infinito. Quando isso ocorre, Franck (2008, p.242) compreende que, se o que está longe vem antes do próximo, então o terceiro vem antes do Outro e, nesse caso, a justiça é o momento anterior à proximidade e também à substituição. Sendo assim, há, portanto, a relação entre justiça e Rosto. Relação que faz com que a justiça se apresente no Rosto quando este interpela o Eu. Portanto, a justiça se encontra no vestígio e, então, conforme expõe Franck (2008, p.108. Tradução nossa) “se o Rosto se apresenta no vestígio do absolutamente ausente, se ele é uma significação sem contexto”, então o vestígio implica primeiramente que a significação não reabsorve a transcendência. A transcendência significa que o vestígio é o escape da contemporaneidade do Ser. É a ida à relação assimétrica. O Rosto, portanto, aqui, implica em ir além do Ser. Seguir além do Ser, transcendê-lo, apenas é possível pois o Rosto significa como vestígio do Infinito. Assim, a relação entre justiça e Rosto se faz presente, pois o Rosto, proveniente do Infinito, mostra-se como vestígio e presença do Outro. Ideia que conduz ao Enigma que, por consequência, relaciona-se à Inspiração.

2.3.3 Inspiração

Para Levinas (1965, p.260-261), o Enigma, em princípio pode ser compreendido como manifestação sem se manifestar. Ele vem de um passado irreversível, irrecuperável, irreduzível às modalidades do Ser e não se presta à contemporaneidade do Mesmo. Nesse sentido, o Enigma, enquanto intervenção de um sentido, ao mesmo momento em que perturba o Ser, já dele se retira, sendo, portanto, a própria transcendência; isto é, a proximidade do outro enquanto Outro. Tomando por base essa ideia, Franck (2008, p.121) compreende que, como o Rosto é proveniente do imemorial, então ele já significa desde o Enigma, afinal, este, como significa para além do Ser, deixando nele o seu vestígio, portanto, a subjetividade exposta ao Outro compreende o Enigma e, pode responder. Sendo assim, é possível de se descrever a relação entre Enigma, eleição, substituição e responsabilidade, pois estes conceitos conduzem à possibilidade de se pensar o problema da justiça a partir do ingresso do(s) terceiro(s). Entretanto, a questão que se coloca agora é: como pensar essa relação?

O Enigma participa do Ser como vestígio do Infinito. Ocorre que, para o Enigma participar do Ser, é preciso que venha de um tempo imemorial e que convoque o Ser ao Outro, isto é, que convoque o Eu ao Outro. Levinas (2010), no texto “*Um Deus homem?*” escreve que o Infinito se absorve na passividade mais passiva e, por isso é uma atividade pois se responsabiliza pelo Outro e por todos os Outros, promovendo a abertura do Ser. Nesse sentido, Levinas (2010) escreve que a partir dessa abertura há um movimento do Eu ao Infinito, à alteridade absoluta, e, também movimento ao além do Ser. Sendo assim, como a alteridade é inassimilável, então, responder ao Enigma e à alteridade.

A partir dessas significações, percebe-se que, quando da vinda do Infinito ao Ser, há uma intriga entre o Eu, o Tu e o Infinito que conduz ao sacrifício; isto é, à exposição do Eu ao Infinito, enquanto responsável pelo Outro. Sacrifício que significa e que não é em vão. Trata-se de sacrifício que conduz ao desinteressamento do Eu em relação ao Ser e, nesse sentido, aponta para a responsabilidade do Eu pelo sofrimento da alteridade. Há, portanto, a expiação pelo Outro e, a passagem do para-Outrem ao por-Outrem e, essa passagem é o que define a subjetividade como substituição.

Nesse caso, percebe-se que a substituição já contém a passividade mais passiva e que, por isso, Franck (2008, p.151-152) segue Levinas, quando da responsabilidade pelo Outro, a proximidade não pode ser mais compreendida como a submissão ao não-Eu, mas como abertura do Ser que é inspirado pelo Outro. Portanto, quando do momento da inspiração, da substituição e do sacrifício, passividade e atividade se confundem; ou seja, quando se trata da obsessão, da substituição, Franck (2008, p.152), citando Levinas (1974[1987]), escreve que “a ipseidade é o Outro no Mesmo, um Outro que aliena no Mesmo.”. Isso ocorre, pois o Eu é eleito pela alteridade (pelo Infinito) a responder, a ser responsável pelo Outro. Em outras palavras, o Eu é inspirado a expiar-se do Ser. Inspirado pelo Infinito a responder pelo Outro. Esse é o sentido do Eu.

A partir disso, Franck (2008, p.153) expõe que, para Levinas, quando trata sobre a substituição, sobre a perseguição, aduz que a palavra “*Je*” (Eu) por significar “Eis-me aqui”, é o chamado à responsabilidade. Nesse sentido, para Franck (2008, p.153) o Eu (*Je*) é identidade de refém, responsável universalmente por todos e por tudo. Isso remete à compreensão de um Eu (in)substituível a todos, único e possível de transcender o Ser; isto é, de abrir-se ao Infinito. Franck (2008), portanto, lança uma questão que envolve a responsabilidade ilimitada e sem repouso do Eu. Escreve Franck (2008, p.159. Tradução nossa), utilizando, em alguns momentos, as próprias palavras de Levinas,

“Os outros me concernem desde o início” e que, para mim, eles são, como múltiplos, contemporâneos um dos outros, se eu sou “refém de todos os outros, que precisamente outros, não participam mais do mesmo gênero que eu, devo ser eu responsável, sem repouso sobre sua responsabilidade a meu respeito que sua permanência de me substituir ao Eu”, como a diacronia entre um que eu e esse outro, será ela mesma diacronia entre Eu e todos os Outros?

O trecho exposto concerne ao problema da entrada do terceiro, ou seja, dos outros próximos que são também próximos do Outro. Há, nesse caso, a característica original ou pré-original da justiça, bem como o nascimento latente do Dito ontológico no Dizer ético. Entretanto, desde já é pertinente mencionar que com a entrada do terceiro a relação ética dual requer a noção de substituição. Esta implica na manifestação do Infinito no Ser, mesmo que depois ele consiga escapar. A partir disso, Franck (2008) compreende que identidade (Ser) e alteridade (Infinito) são iguais, referindo-se, ao mesmo momento à identidade e à não-identidade, demonstrando a intriga da passividade mais passiva.

Essa intriga pode ser compreendida desde o conceito de unicidade. A unicidade porta a ideia de que cada filho é filho único, filho eleito e, então, cada filho é, também, a unicidade do pai, ao mesmo momento em que é exterior a ele. Eleição esta que, segundo Levinas (2010) é feita entre os iguais, entre os outros eleitos. Entretanto, ser eleito entre os iguais, significa ser único e, ser único implica em romper com a igualdade, é ser responsável, expiar por todos os outros irmãos e, inclusive, substituir a todos.

Para Franck (2008), essa intriga da passividade mais passiva, promove uma inversão; isto é, a substituição, a exposição, a identidade se invertem, afinal, a identidade também é não-identidade. Sendo assim, é possível mencionar que, para o interpretador de Levinas expor acerca da questão da justiça é fundamental, afinal, quando o sujeito se abre à verdade do Ser, é possível de fazer referência ao Dito e ao Dizer, bem como, remontar do Dizer à sensibilidade, desta à proximidade e, por fim, da proximidade à substituição, enquanto esta for subjetividade an-arquica ao sujeito. Ocorre que, seguindo a teoria levinasiana, o Ser possui um inverso que é o Dizer sem Dito, exposição do Um ao Outro, bem como a responsabilidade que é anterior a todo engajamento espontâneo; isto é, desinteressamento. Em outras palavras, desinteressar-se do Ser é libertar-se do Eu e do egoísmo. Nesse caso, há bondade na exposição e na substituição. É possível mencionar que a eleição se relaciona com o Bem e, que, ainda, a responsabilidade indeclinável é o Bem e, agir conforme o Bem, é agir conforme o Infinito.

Nesse sentido, o sujeito é denominado pelo Bem e, a bondade implica a transformação das categorias ontológicas em termos éticos. Entretanto, como o conceito de responsabilidade indeclinável está junto ao Bem, e, também depende da análise da passividade mais passiva, então, a ética, nesse momento, ingressa no discurso filosófico; ou seja, ingressa na ontologia e,

nesse sentido, a responsabilidade pelo Outro e por todos os Outros não pode mais ser compreendida a partir da ética. Sendo assim, a noção de substituição, para Franck (2008), tem duas compreensões: a) escapa ao conceito, mas por outro lado, b) por Eu ser único, insubstituível, já supõe o conceito, a comparação, a reflexão, a abstração.

Nesse sentido, a substituição é um comando, uma atribuição exercida pelo (sobre o) Eu. Então, o Eu apenas pode responder: “Eis-me aqui”. Nesse caso, o pronome Eu está no acusativo (*Je*) e, é uma exposição ao Outro e, portanto, implica em uma posição. A passividade dedicada ao Outro é a sinceridade, e, esta é o Dizer. Nesse caso, se tomar por fundamento a relação entre os termos: Dizer e sinceridade ver-se-á que se está diante do que Levinas (1974[1987], p.220) denomina da glória do Infinito, pois esta é a outra face da passividade do sujeito que se substitui à alteridade em sua responsabilidade para com o próximo, inspirada pelo Outro. Por isso, a concepção levinasiana de “Eis-me aqui” é a voz que significa, é a obediência à glória do Infinito que ordena o Eu ao Outro e a todos os Outros. É doação de signo, é descoberta, desnudação, abertura mais aberta que a abertura do Ser que se abre à verdade. Portanto, o Dizer ordena ao Outro a partir de um mandamento que ordena a partir do Infinito, do infinitamente separado. Glória do Infinito que, em relação ao Eu, quanto mais responde, mais responsável se torna e, mais se aproxima do próximo. Entretanto, a proximidade já pressupõe distanciamento. Nas palavras de Levinas (1974[1987], p.221. Tradução nossa),

A glória do Infinito é a identidade an-arquica do sujeito desemboscado sem possível ocultamento, Eu dirigido para a sinceridade, fazendo signo ao Outro – do qual sou responsável e frente a quem sou responsável – esta mesma doação de signo, é dizer, desta responsabilidade. [...] A distância que se alarga conforme a medida em que a proximidade se aproxima, a glória do Infinito é a desigualdade entre o Mesmo e o Outro, a diferença que é também a não-indiferença do Mesmo a respeito do Outro, e à substituição, que, a sua vez, é não-igualdade consigo, um não-recobrimento de si por si, uma despossessão de si, uma saída de si, clandestinidade de sua identificação e já signo feito ao Outro, signo de uma doação de signo, ou seja, essa não-indiferença.

Diante do excerto levinasiano, percebe-se que, a responsabilidade pelo Outro, implica a se reportar ao Infinito, ao testemunho. Trata-se, portanto, de uma responsabilidade infinita que excede o presente e que se abre infinitamente ao Outro. Ocorre que, se apenas olhar para as palavras de Levinas (1974[1987]), a noção de Glória do Infinito é, também, ênfase de toda abertura, exposição da exposição compreendida como vulnerabilidade até a substituição. Trata-se do Dizer ele mesmo. A Glória do Infinito é considerada como identidade an-árquica do sujeito deposto do Ser. Como ele é refém do Outro, dá testemunho do Infinito e assim, a Glória do Infinito é Inspiração. Portanto, o Eu (*Je*) responde antes do Dito, pois inspirado pelo Infinito (FRANCK, 2008, p.207). Nesse sentido, o sujeito da substituição obedece a um comando que é anterior ao Ser; obedece a ordem antes do Dito e, então, isso colocaria o problema da justiça

como sendo de fundamental relevância à filosofia levinasiana. A questão que se coloca agora é como que ocorre o primordial da justiça afirmado e defendido por Franck (2008, p.208)? Para argumentar esta tese e afirmar que todo problema começa com a justiça, toma-se, inicialmente, algumas palavras de Levinas (1974[1987], p.83),

Se o Rosto é o próprio em-face, a proximidade que interrompe a série, é porque ele vem enigmaticamente a partir do Infinito e de seu passado imemorial, e que esta aliança entre a pobreza do Rosto e o Infinito se inscreve na força com a qual o próximo é imposto à minha responsabilidade, antes de qualquer engajamento de minha parte [...]. O Infinito é alteridade inassimilável, diferença absoluta com relação a tudo o que se mostra, se sinaliza, se simboliza, se anuncia e se relembra – com relação a tudo o que se apresenta e se representa e por aí se “contemporiza” com o finito e o Mesmo.

O excerto acima aponta para a ideia de que o Rosto é proveniente do Infinito e do passado imemorial. Portanto, mesmo que o Rosto traga a ética, no momento em que o Eu, o Outro estão diante de todos os Outros, convivendo em sociedade, a justiça também significa para além do Ser, do fenômeno e da fenomenalidade. Como consequência, por detrás da relação face-a-face, encontra-se a comunidade de terceiros e, por consequência, o problema da justiça.

Diante do exposto até o momento, se observar e considerar a arquitetura, o conjunto da obra de Franck (2008), bem como, se tomar por fundamento os conceitos trabalhados neste título é possível de se extrair o entendimento de que o trio Eu, Outro e terceiro (todos os terceiros que “me olham”, sociedade) é tão relevante quanto a relação dual face-a-face (ética). Apresentadas as teses de dois intérpretes de Levinas: Bensussan (2009) e Franck (2008) tem-se que ambos tentam compreender a filosofia levinasiana. O primeiro, coloca a tese da intransitividade da ética, afirmando que ela é intraduzível no Dito. O segundo expõe que não se pode esquecer a reflexão acerca da justiça quando o(s) terceiro(s) se faz(em) presente(s). Portanto, ao se considerar a temática da ética e da justiça em Levinas, requer-se a defesa de que é preciso pensar a ética sempre vinculada à justiça; isto é, na obra de Levinas não há possibilidade de separar a justiça da ética. Ambas as temáticas necessitam ser compreendidas em sua relação com as facticidades humanas concretas existentes no mundo. A partir do exposto neste capítulo, percebe que ética e justiça são inseparáveis. Mesmo que a ética inspire o pensamento, nunca será traduzida. Entretanto, é preciso pensar a justiça inseparável da ética quando do ingresso do terceiro. Ocorre que, apenas mencionar que ética e justiça são inseparáveis, não resolve o paradoxo apresentado neste capítulo. Pelo contrário, traz um problema em si. Para tentar resolver este problema, para que o paradoxo deixe de ser mera contradição, é necessário afirmar que a constituição do paradoxo nasce no interior da sociedade, isto é, no interior da comunidade plural, a qual possui as facticidades humanas concretas e toda a alteridade. Em outras palavras, o Eu é rodeado por sujeitos concretos, “de carne e osso” que

clamam por justiça e por ética. Estar em contato com o Outro e com o(s) terceiro(s) é partilhar de um mundo comum e concreto, no qual está inserida a pluralidade e a diversidade. Essa alteridade concreta ao fazer o apelo ético, ou mesmo exigir justiça já produz o paradoxo discutido neste capítulo. O paradoxo é produzido a partir das exigências de sujeitos e alteridades concretos no interior de toda comunidade. Portanto, o paradoxo exposto e discutido neste capítulo não está construído por (ou sobre) uma abstração; pelo contrário, seu fundamento é proveniente do mundo concreto, que é mundo de sentimentos e sensações. E, justamente, pelo fato do sujeito de “carne e osso” se encontrar, participar e partilhar de um mundo comum com outros sujeitos que também são de “carne e osso” é que se fez possível falar e discutir sobre o referido paradoxo, bem como sobre as noções de ética e de justiça. A partir disso, percebe-se que essas noções participam e, principalmente, surgem de situações fáticas internas à sociedade, à comunidade plural e aos sujeitos. Por isso, também, essas noções precisam estar relacionadas à fenomenologia que auxiliará a compreender o paradoxo. Expõe-se isso, pois na base de toda comunidade plural há uma relação irreduzível com a alteridade e, ainda, que essa relação é base necessária para a instituição da comunidade simbólica que se caracteriza pelas noções de ética e de justiça. Por isso a relevância de se trazer o pensamento de Murakami (2002), pois este autor defende que a filosofia de Levinas é explicitada na sua dimensão fenomenológica. Sendo assim, no próximo capítulo será apresentado e discutido sobre a constituição e a fundamentação da comunidade plural. Expõe-se isso, pois é na constituição da comunidade plural que o paradoxo é sustentado e erigido.

3 AS CARACTERÍSTICAS DA COMUNIDADE PLURAL¹⁰ E O SEU SENTIDO ÉTICO-POLÍTICO

Para este título, a seguinte afirmação se põe: que o paradoxo exposto no capítulo precedente, bem como as noções de ética e de justiça, surge no(do) interior da comunidade plural e, coloca o sentido ético-político daquela que, solicita o reconhecimento da alteridade. Para corroborar essa afirmação, é preciso compreender de que modo que a comunidade plural se constitui, como também a sua fundamentação.

Para isso, no primeiro título deste capítulo, são descritos os fundamentos da comunidade plural, com base em uma descoberta que Levinas encontrou a partir de Husserl. Este filósofo trouxe, em suas obras, o conceito de intencionalidade. Entretanto, Levinas foi além e encontrou a intencionalidade originária centrada na irreducibilidade do Outro. Ocorre que, para Levinas concluir essa ideia, utilizou-se da fenomenologia – conforme defende Murakami (2002), ao interpretar a filosofia levinasiana. Portanto, ver-se-á neste capítulo que o fundamento da comunidade plural possui caráter fenomenológico; isto é, volta-se para o mundo concreto, no qual estão presentes as mais variadas subjetividades humanas.

No segundo título deste capítulo, expõe-se sobre o elemento primordial da comunidade plural que é a facticidade humana originária e irreduzível. Por isso a discussão sobre a diacronia do tempo, importante conceito para Levinas, bem como sobre o Rosto, conceito que também se faz presente na filosofia levinasiana. Necessita-se isso, pois como na comunidade plural encontram-se as subjetividades concretas, compartilhando de uma realidade, de um espaço em comum, então é nela que o(s) apelo(s) da alteridade se faz(em) presente(s). A partir disso, é possível colocar as noções de instituição primária e instituição simbólica, trabalhadas por Murakami (2002) e que são constituintes da comunidade plural; isto é, a comunidade plural, compreendida fenomenologicamente, é constituída pelas instituições: primária e secundária. A

¹⁰ Como este capítulo é dedicado a discutir a comunidade plural e seus fundamentos, desde já, faz-se preciso partir de um relevante aspecto da vida de Emmanuel Levinas: o judaísmo. A escolha por essa característica ocorre pelo fato de que o filósofo da alteridade sofreu e também presenciou os horrores do nazismo – governo de extrema direita, encabeçado por Hitler – que, durante a maior parte da década de 30 e de 40 (período da segunda guerra) do século XX, perseguiu e assassinou judeus, apenas porque eram judeus. A perseguição e os sofrimentos pelos quais o povo judeu foi atingido forneceu base empírica para Levinas refletir sobre a alteridade radical e irreduzível a todo conceito e a toda totalidade. Portanto, para esta tese, quando se trata sobre a comunidade plural, significa que, na realidade desta (comunidade), estão compreendidas as inúmeras alteridades, as inúmeras faces, os diversos Rostos que foram oprimidos durante a época do nazifascismo e que, em muitos locais do mundo, a opressão contra judeus, bem como outras minorias e alteridades continua. Portanto, discutir sobre as características da comunidade plural que promovem o surgimento da ética e da justiça, requer realizar a consideração de que, em seu âmago, está presente toda a diversidade humana que muitas vezes, é ameaçada e totalizada.

primeira é a complexa realidade na qual se convive, local onde surge e se consolida o paradoxo apresentado no capítulo antecedente. Perceber-se-á, portanto, que o paradoxo provém das situações concretas que são vivenciadas pela alteridade no mundo social. Portanto, a denominada instituição primária é base fundamental na qual se alicerçam as instituições secundárias.

Por isso no terceiro título deste capítulo, denominado de “Sentido ético-político da comunidade plural” expõe-se que o apelo do Outro coloca a ética e que o apelo do terceiro reclama justiça. Assim, o paradoxo quando se consolida na comunidade plural, a partir da instituição primária, coloca um sentido, uma orientação e, portanto, são os primeiros fundamentos para se construir as instituições secundárias (ou simbólicas). Essas, fundamentadas na instituição primária, solicitam o problema do reconhecimento como resposta e ação concreta ao apelo da alteridade. Solicitar reconhecimento requer a produção da justiça e da ética na comunidade plural a partir de prolongamentos práticos que serão trabalhados no quarto capítulo desta tese.

Por ora, o objetivo do presente capítulo é expor argumentos, fundamentos e as características de como a comunidade plural surge e se constitui, pois é nela que o paradoxo apresentado e discutido no capítulo precedente se origina. Sendo assim, passa-se ao primeiro título deste capítulo, qual seja: “Os fundamentos da comunidade plural: da intencionalidade em Husserl à intencionalidade originária em Levinas”.

3.1 FUNDAMENTOS DA COMUNIDADE PLURAL: DA INTENCIONALIDADE EM HUSSERL À INTENCIONALIDADE ORIGINÁRIA EM LEVINAS

A comunidade plural pode ser explicitada fenomenologicamente. Para compreender a relevância da comunidade plural possuir como constructo a fenomenologia, é importante trazer algumas ideias de Murakami (2002). A escolha por esse interpretador de Levinas ocorre pelo fato de que ele defende que a filosofia levinasiana possui fundo fenomenológico a partir da análise de conceitos desta teoria que implicam na ênfase sobre o tema da alteridade. Por isso, ao se escolher um autor fenomenólogo, é possível caracterizar a comunidade plural em Levinas nas situações humanas concretas, sem olvidar de que no cerne da comunidade plural está a relação irreduzível com a alteridade, conforme será trabalhado neste capítulo. Entretanto, para isso se concretizar, utiliza-se, desde esse momento, a ideia de que, para Murakami (2002),

Levinas produziu sua filosofia tendo como método a fenomenologia¹¹. Esse método é proveniente de Husserl e, enquanto este centrou-se na subjetividade do Eu, bem como na alteridade e na intencionalidade, Levinas promoveu uma fenomenologia centrada na alteridade e na intencionalidade não objetivante. Portanto, para se alcançar o cerne da comunidade plural em Levinas, é preciso trazer, inicialmente, à discussão a noção de intencionalidade em Husserl para que, posteriormente, se entre no entendimento de Levinas sobre a intencionalidade. Percorrendo esse caminho, chegar-se-á no ponto central da comunidade plural em Levinas.

Verifica-se, portanto, que em Husserl (1996), a noção de intencionalidade está relacionada ao mundo da vida, enquanto constituidor da comunidade plural. Para Husserl (1996, p.30) a noção de intencionalidade se caracteriza pela proposição “toda consciência é consciência de alguma coisa”. Se a consciência é consciência de alguma coisa, então, ela é capaz de intencionalizar o mundo, de visar algo e de se reportar aos objetos, servindo para se descrever fenômenos como ato doador de sentido.¹² Sendo assim, a consciência da qual trata a intencionalidade pode ser caracterizada como corrente de experiências vividas onde são dadas diretamente àquela e, enquanto vivências intencionais são capazes de orientar o sujeito ao sentido do mundo concreto da vida. Portanto, como a consciência intencional possui essa característica de ser corrente de experiências vividas e, também possui a capacidade de orientar o sujeito ao mundo da vida, então é possível mencionar que a intencionalidade está imbricada com o que Husserl (1996) denomina de *Lebenswelt*.

A noção de *Lebenswelt* em Husserl (1996, p.42) surge com o aparecimento da esfera subjetiva e pré-científica de vida que se caracteriza pela amplitude em relação ao mundo objetivo da ciência. Segundo Husserl (1996), anteriormente ao mundo científico, há um mundo dotado da complexidade do espírito da humanidade, isto é, mundo baseado na multiplicidade e diversidade de vida, de ações e de interesses que constituem o humano. Trata-se de um mundo responsável por formar a unidade da estrutura espiritual do humano; isto é, um mundo de valores fundamentados no sentido da existência pessoal, individual, diversificada e ao mesmo momento, coletiva das vivências do humano.

¹¹ A palavra fenomenologia apresenta a estrutura etimológica fundada nas seguintes expressões: *phainom* e *logos*. Assim, fenomenologia é o estudo dos fenômenos. Por fenômeno entende-se que é o que aparece à luz, torna-se visível. Já o *Logos* é conceito, discurso, articulação, é um deixar-se ver. Diante disso, fenomenologia é um método que permite que o que se mostra possa ser visto a partir de como ele aparece (se mostra) para ser, portanto, descrito. Método então que se preocupa em descrever o fenômeno tomado em si mesmo, ou seja, a partir da própria coisa que se mostra.

¹² Caracteriza-se pelo fenômeno da identificação (processo pelo qual o objeto se constitui) de pensamento.

Para Husserl (1996, p.42), a noção de intencionalidade conduz ao mundo da vida que tem por característica a dimensão subjetiva do sujeito. Nesse sentido, Husserl (1929, p.04), nas *Conferências de Paris* defendeu a legitimidade do “retorno às próprias coisas ou aos estados de coisas numa experiência¹³ e evidência originárias” anunciando que toda teoria não pode ignorar a vida pré-científica que é vivenciada fora ou para além do conceito. Portanto, para Husserl (1929) toda teoria necessita considerar as vivências da alteridade.

Husserl (1996, p.43) tenta mostrar que a fenomenologia é responsável por preservar e acolher a facticidade que tem por característica estar aberta ao humano. Para o filósofo, a fenomenologia do mundo da vida relaciona-se com a subjetividade humana concreta, enquanto material para fundamentar toda e qualquer objetividade. Husserl, então, propôs o “retorno às coisas mesmas” para encontrar as vivências originárias da subjetividade concreta, isto é, a *Erlebnis*. Portanto, Husserl (1996, p.24) ao desenvolver a fenomenologia, procurou descrever o mundo tal como ele se apresenta à consciência e, enfatizando o transcendental em detrimento do transcendente, promoveu a *epoché*¹⁴ fenomenológica (Redução Fenomenológica Transcendental). Husserl (1996, p.24-25), então, ao desenvolver a *epoché* encontrou a subjetividade transcendental purificada de todo e qualquer mundo empírico e natural, podendo compreendê-la na sua doação originária. Para Husserl, foi possível descrever os acontecimentos da vida psíquica e das vivências dos sujeitos. Entretanto, descrever esses acontecimentos depende de que o sujeito seja um Eu concreto, capaz de intencionar o mundo, de sentir, de participar da multiplicidade e da complexidade da vida. Portanto, ao se descrever as vivências do Eu concreto, é possível se chegar ao mundo dos fatos. Assim, realizando a *epoché* e, voltando-se para a vida em si, é possível construir um caminho para se chegar à vida que é plenamente vivida. Trata-se de “retornar às coisas mesmas” e de alcançar uma experiência nova, qual seja, a experiência transcendental. Para isso, Husserl expõe que há uma estrutura universal e apodítica da experiência que se encontra no fluxo da consciência e que é responsável

¹³ A experiência que é abarcada pelo conceito husserliano de *Lebenswelt* não pode ser reduzida à mera experiência sensível que se tem do mundo físico. A experiência à qual o mundo da vida requer é uma experiência que se vincula ao ato da consciência, ou seja, a experiência da subjetividade concreta. Portanto, a experiência na qual a *Lebenswelt* se fundamenta “não é a soma dos objetos (redução das experiências ao mundo das ciências físico-objetivas) [mas] o mundo subjetivo do qual emerge toda atividade humana” (HUSSERL, 1996, p.45).

¹⁴ A *epoché* é abstenção em relação ao mundo exterior. Ato de reduzir, suspender e “colocar entre parênteses” o mundo objetivo até alcançar a subjetividade transcendental. Não se trata de abandonar o mundo objetivo, mas de alijar ou neutralizar o posicionamento dogmático em relação à realidade efetiva para que se possa vislumbrar o fenômeno do modo como ele aparece, permitindo a intencionalidade da experiência. (ZAHAVI, 2015, p.70). A *epoché* é uma espécie de purificação, pois afasta a estrutura causal da experiência, permanecendo preocupada com a descrição da estrutura essencial da experiência, purificada de toda e qualquer circunstância contingente. Pela *epoché* resta algo que pertence apenas ao sujeito; ou seja, são os estados vividos do eu puro. (HUSSERL, 1996, p.32). Nesse momento, para Husserl (2006, p.165) o sujeito se percebe como Eu puro, pois tem acesso à vida da consciência que lhe é própria, acesso ao mundo objetivo tal como existe para ele.

por formar a vida vivida do Eu que precede o mundo, o *Logos* e a teoria. Trata-se da redução transcendental, pois através dela, chega-se ao “contato imediato com as ‘coisas’ que se nos apresentam na sua evidência originária na consciência. Agora não possuímos simplesmente o mundo, mas apenas a consciência do mundo” (HUSSERL, 1996, p.33). Nesse sentido, a fenomenologia pode se abrir para descrever o fluxo da consciência; isto é, as vivências que constituem a consciência do sujeito. Trata-se de afirmar que a consciência é composta por um fluxo de vividos, isto é, por facticidades humanas concretas. De outro modo, é pertinente enfatizar que as facticidades humanas concretas, por exemplo, são individualidades singulares, ou seja, sensações, sentimentos, percepções, reflexões, juízos, atos, ações, vivências humanas participantes do mundo concreto, do mundo que se apresenta para o Eu e no qual ele está inserido. Importam, aqui as vivências que são experienciadas pelo Eu (HUSSERL, 2001[1931], p.82) e que a fenomenologia se preocupa com a vida concreta da consciência que se perfaz em fatos, infinidades, complexidades e diversidades sempre novas, jamais compreendidas, inteiramente pelo *Logos*.

Portanto, Husserl ao utilizar o método fenomenológico, principalmente, a *epoché*, encontrou um mundo de vivências concretas relacionado à subjetividade humana. Entretanto, Husserl também expõe que, além da subjetividade de todo sujeito, há a subjetividade do Outro que não pode ser reduzida à subjetividade do Eu. A partir disso, para Husserl concretiza-se o mundo intersubjetivo, no qual o Eu e os outros compartilham de uma vida em comum. Para Husserl (2001 [1931], p.122) esse mundo é o “ideal de uma comunidade infinita e aberta, cujos sujeitos particulares são dotados de sistemas constitutivos que correspondem uns aos outros e se ligam entre si”. Essa constituição de uma comunidade aberta permite que os vários Egos, enquanto “Eus” concretos que se refletem uns nos outros, podem experienciar-se como sujeitos “de carne e osso”, isto é, sujeitos não compreendidos pelo conceito totalizante. Significa afirmar que para Husserl, especialmente no §56 das *Meditações Cartesianas*, há uma identidade entre a intersubjetividade e a comunidade que é formada pela subjetividade de cada Eu (sujeito compreendido enquanto mônada). Mesmo partindo de cada mônada, há a descoberta da alteridade; há o entendimento de que a vivência com o outro é recíproca. Nesse sentido, há a formação de uma socialidade, de uma comunidade humana, onde cada facticidade percebe sua própria humanidade. Para Husserl (1996, p.59), a

Vida pessoal é viver em comunidade, como eu e nós, dentro de um horizonte comunitário. [...] A palavra vida aqui não tem sentido fisiológico, é uma vida cuja atividade possui fins, que cria formas espirituais: vida criadora de cultura, em sentido mais amplo, numa unidade histórica.

Nesse sentido, Husserl descreve acerca de uma comunidade de sujeitos, de indivíduos enquanto membros de uma socialidade, onde está implicada a existência mútua de cada um. Assim, a fenomenologia, tal como Husserl a concebeu, implica em defender a vida que é vivenciada fora da teoria, pois essa vida abrange a multiplicidade de sujeitos, tal como eles se constituem para si. O que Husserl defende, de alguma maneira, através da fenomenologia é uma comunidade de sujeitos que estejam intersubjetivamente relacionados e em interconexão. Assim, há, para Husserl um mundo objetivo, isto é, um mundo de experiências reais e concretas no qual cada pessoa humana é vista e compreendida como pessoa humana. Trata-se de um mundo intersubjetivo que preza a humanidade entre os sujeitos. Esse mundo, portanto, para Husserl (2001[1931], p.145), “é a essência de toda socialidade”. Entretanto, para se falar em socialidade, é preciso considerar que quando Husserl (2001[1931]; 2006) trata acerca da intersubjetividade também considera a relevância de que a pessoa não está sozinha no mundo, ou seja, a pessoa não é uma entidade abstrata, desvinculada da vida e da realidade concretas. Há toda uma comunidade de indivíduos, uma cultura na qual ela se insere. A vida, o mundo vivido depende do Outro. Para Ferrer e Sánchez-Migallón (2011, p.164 Tradução nossa), “o programa da fenomenologia husserliana, se anunciou que a intersubjetividade desempenha uma função na constituição tanto do Eu como do sentido do mundo”.

Entretanto, como Husserl traz em seus escritos a compreensão por uma comunidade plural que é assinalada pela alteridade; isto é, se o Eu pode se constituir no mundo que o circunda, é porque há o Outro que o interpela e o constitui. Portanto, o mundo intersubjetivo é, segundo Ferrer e Sánchez-Migallón (2011), um mundo de pessoas reais, um mundo que se abre ao social, ao comunitário. E, nessa comunidade está a alteridade, o Outro. O mundo intersubjetivo é conferido por atos comunicativos; isto é, atos que se dirigem ao Outro e ao Eu e que tornam o mundo significação ética. A comunidade é constituída por uma socialidade a qual está constituída pelos atos e ações das pessoas que dela participam. Ações e atos orientados para e pela alteridade que constitui essa comunidade. Desse modo, haveria, portanto, um modo de ser com o Outro anterior a toda sistematização do social pelo *Logos*.

Levinas tendo Husserl como mestre, bem como realizando leituras, interpretações e, até mesmo críticas para ele, foi capaz de desenvolver outra compreensão acerca do conceito da intencionalidade husserliana. Essa nova compreensão sobre a intencionalidade, conduziu Levinas a alcançar o ponto central daquilo que caracteriza, realmente, a comunidade plural. Para compreender como Levinas chegou a esse ponto é preciso afirmar que, como para Husserl (1996, p.30), a intencionalidade é objetivante, afinal, não há consciência sem intencionalidade e, como a intencionalidade é caracterizada por visar algo e se reportar a esse algo visado, então,

Husserl compreende que, ao mesmo momento em que a consciência realiza um movimento em direção ao seu objeto, chama-se subjetivo e, tem por característica ser transcendental, efetuando relações metafísicas e ontológicas originárias. Então, embora Husserl, presente, em sua filosofia, uma unidade de uma multiplicidade, Levinas (1949, p.34) compreende que a intencionalidade, partindo dos escritos de Husserl, é ter contato com o mundo, é dirigir-se à consciência transcendental. Essa ideia de intencionalidade possui relação com a vida concreta. Então, mesmo que a intencionalidade seja objetivante, ainda, ao mesmo momento perfaz um movimento transcendental, retornando para as coisas mesmas, para o mundo pré-teórico, para as fontes de onde são provenientes os conceitos, assim, para Levinas (1959), quando interpreta Husserl, a noção de representação é arruinada¹⁵, pois o “comportamento humano é interpretado como experiência original e não como fruto de uma experiência qualquer” (LEVINAS, 1959, p.162), afinal, ultrapassa-se a intenção, ultrapassa-se o pensamento que pensa e, nesse sentido, para Levinas (1959, p.159), a fenomenologia husserliana foi responsável por recorrer ao domínio “subjetivo mais objetivo do que qualquer objetividade”, fazendo com que o Eu seja uma “transcendência na imanência”. Portanto, ao utilizar o método fenomenológico¹⁶, recorrendo-se à subjetividade mais objetiva do que todo conceito, há a marca da atividade transcendental que conduz, na teoria levinasiana, conforme compreende Murakami (2002), para uma consciência não intencional. Nesse sentido, Murakami (2002) complementa que, em “a ruína da representação”, Levinas aduz que a representação é a intencionalidade objetivante e que esta engloba o ato de significação e que, portanto, ele “descobre a riqueza da dimensão do sensível que não está mais subordinada aos atos objetivantes” (MURAKAMI, 2002, p.26). Essa descoberta de Levinas tem por objetivo marcar a gênese da individualidade subjetiva do sujeito

¹⁵ É Husserl quem promove a “ruína da representação”. A partir disso, Levinas, enquanto interpretador de Husserl, compreende que essa ruína conduz à possibilidade de descoberta de uma intencionalidade originária, conforme se apresentará nos próximos parágrafos.

¹⁶ Murakami (2002, p.10) compreende que Levinas é fenomenólogo devido à arquitetura de sua obra; isto é, ao conteúdo, conceitos e a crítica que produz para Husserl e para a filosofia do Ser. Arquitetônica que comporta um cenário de três eixos principais: a) experiência do mundo sensível; b) experiência do Outro; c) instituição da subjetividade concreta. Assim, a obra levinasiana, como um todo, apresenta-se como uma fenomenologia da facticidade humana, acentuando “a ruptura entre a experiência do mundo e a experiência do Outro” (MURAKAMI, 2002, p.16). Segundo Murakami (2002, p.323), a antropologia fenomenológica foi o método de Levinas, pois se relaciona com situações e fatos concretos vivenciados e experienciados pela singularidade. Esse método tem por base a vida e a facticidade humana que são vividas concretamente e que não dependem da redução husserliana. Diante disso, Levinas, não se limitou a formular uma teoria à alteridade, mas sim, uma teoria da experiência do mundo da vida, das vivências e experiências da alteridade. Para Murakami (2002, p.138), Levinas, através do conceito de alteridade, descobriu que o Outro não é apenas um corpo, um ego, mas é uma singularidade diferente das outras singularidades; isto é, é uma facticidade original, irreduzível e diferente das outras facticidades e, portanto, sujeito humano de vivências concretas e pré-originais.

e, por isso que Levinas demonstra que há uma estrutura *sui generis* da experiência sensível¹⁷, independente da intencionalidade objetivante (pensamento, percepção, reflexão) pois “sublinha o viver como aspecto dinâmico e transitivo da sensação do sensível que se diferencia da qualidade de objeto tributário da percepção e da consciência e, então, há consciência não objetivante” (MURAKAMI, 2002, p.29). Seguindo na esteira de Murakami (2002), é possível mencionar que Levinas desenvolve aspectos e conteúdos que a fenomenologia de Husserl contém de modo implícito.

Nesse sentido, compreende-se que Murakami (2002, p.54), ao interpretar Levinas expõe que, quando do movimento intencional e, quando a consciência realiza o movimento subjetivo, há o Eu (*Moi*) puro que surge como sujeito fenomenológico em um campo de consciência não-intencional (MURAKAMI, 2002, p.54). Há, para Levinas, conforme expõe Murakami (2002) uma passividade pura, pré-reflexiva. A consciência não-intencional acompanha, sob ponto de vista de desinteressamento a constituição do mundo e do fluxo de experiências e, então, deste fluxo ela não participa diretamente. Nesse sentido, a consciência sendo não-intencional conduz à dimensão transcendental, anterior ao Ser e, por consequência, conduz para a via da instituição da subjetividade concreta marcando a singularidade do sujeito. Nesse sentido, apresenta-se à subjetividade concreta uma vida pré-teórica, vida realmente concreta.

Mesmo sendo a consciência não-intencional, segundo Murakami (2002, p.57) uma percepção imediata e interna ao sujeito, ela se dá ao ato intencional. Entretanto, para Levinas, ao interpretar Husserl, esse dar-se ao ato intencional, afirmar a correlação entre sujeito e objeto conduz para uma unidade ideal da multiplicidade. Seguindo essa interpretação, a intencionalidade mesmo que realiza um movimento subjetivo (movimento transcendental) ela não faz guiada pelo Ser, mas pelo Outro, pela alteridade segundo a interpretação que Levinas (1959a, p.167) possui de Husserl.

Considerando as interpretações que Levinas promove sobre a fenomenologia husserliana, percebe-se que a intencionalidade relaciona-se à *práxis* e não mais a uma intencionalidade objetivante. Nesse sentido, Levinas (1959a, p.171) interpreta que a

¹⁷ A experiência sensível (experiência humana) da qual trata a fenomenologia, não está relacionada ao empirismo clássico e, portanto, a palavra “experiência”, para a fenomenologia, não significa que se trata dos frutos de uma experiência qualquer, de uma “experiência-que-aspira-a-uma-verdade” (LEVINAS, 1965, p.196). A palavra experiência, aqui, toma um significado mais profundo e originário. Trata-se de uma virada conceitual, de uma origem transcendental, que é feita pela fenomenologia, mostrando que o comportamento, os atos humanos são compreendidos como experiência original. Nesse sentido, o mundo sensível (mundo da vida) que é encontrado pela *epoché* husserliana, bem como o “retorno às coisas mesmas”, ganham um sentido de destaque para Levinas. Nesse viés, Levinas (1959b, p.159) se preocupa com o mundo pré-teórico, defendendo uma subjetividade radical e originária.

Relação com Outro que não o próprio é unicamente possível como uma penetração neste outro, como uma transitividade. [...] [O Eu] transcende-se verdadeiramente. Aqui a intencionalidade tem um sentido forte e talvez original do termo, um acto, uma transitividade, acto e transitividade que, por excelência, tornam possível qualquer ato.

Frente ao excerto, bem como ao exposto até o momento, Levinas propõe a intencionalidade originária, assim desenvolvendo o que a fenomenologia de Husserl deixara implícito. Nesse viés, para Levinas, a intencionalidade original tem por finalidade reabilitar o sensível e fornecer espaço primordial à sensibilidade. Defender a intencionalidade originária, implica em compreender que, se a intenção é realmente, conteúdo, então, a consciência é sentida, vivida e está presente a si própria, possuindo uma “relação pré-reflexiva de um conteúdo consigo mesmo” (LEVINAS, 1965, p.180). Portanto, conforme expõe Levinas, a partir de Husserl, a consciência que é vivida, sentida, é *Erlebnis* e, nesse sentido, a intenção, também é *Erlebnis*. Assim, *Erlebnis* é tudo aquilo que se encontra na consciência, ou seja, é “todo elemento real constituinte da unidade concreta de uma *Erlebnis* intencional [...], propriedade de ser consciência de alguma coisa” (LEVINAS, 1984b, p.66). Nesse sentido, tanto para Husserl, quanto para Levinas, a intencionalidade está relacionada à vida consciente, sendo, então, o Eu considerado aspecto concreto, pois se reporta ao ato, à ação (LEVINAS, 1949, p.86) e, através do conceito de *Erlebnis*, a fenomenologia abre-se à subjetividade concreta, à singularidade do sujeito, isto é, ao “ser em pessoa”, ao “ser de carne e osso” e retorna, assim, à *Lebenswelt*. Nesse momento, anuncia-se a facticidade humana originária e irreduzível à toda outra facticidade. Ocorre que essa facticidade humana não é uma abstração. Como subjetividade concreta¹⁸, como singularidade do sujeito, ela pertence à realidade fática, ao mundo vivido, ao mundo concreto e, inclusive participa do mundo da vida. Expõe-se isso, pois além da noção de intencionalidade, já apresentada, Levinas ainda se deteve em outro aspecto da teoria husserliana, qual seja: a sensibilidade. Para compreender esse aspecto é relevante enfatizar que, como Husserl (1996, p.34) demonstrou que, ao mesmo momento em que há a vida e a facticidade do Eu, também há a vida e a facticidade do Outro e, que esta é irreduzível, então, Levinas compreendeu que esse ponto da filosofia husserliana permite abrir-se à dimensão do sensível. Portanto, para Murakami (2002, p.26), Levinas a partir de Husserl, descobriu que na

¹⁸ Por subjetividade concreta, compreende-se, para esta tese, as diversas características intrínsecas, seja de indivíduos ou de grupos sociais que são oprimidos pela sociedade e, até mesmo por governos com requintes fascistas. Quando exponho sobre as subjetividades concretas, estou a mencionar os tantos sujeitos e grupos sociais minoritários, como, por exemplo: os refugiados, as mulheres, os LGBTQIA+, os negros, os povos indígenas, judeus, as pessoas com necessidades especiais, as crianças, os idosos, as religiões de matriz africana e outros credos não aceitos pela maioria..., enfim, toda a parcela da população que é vulnerável aos preconceitos, às discriminações, perseguições e ameaças, seja por indivíduos singulares ou por governos autocráticos e/ou teocráticos. E, quando escrevo sobre ética e justiça, e apelo do Rosto, refiro-me ao apelo desses sujeitos e grupos sociais minoritários que merece ser ouvido.

dimensão do sensível há uma riqueza infinda, multiplicidade tal que não se subordina aos atos objetivos. Para Murakami (2002), Levinas encontrou a individualidade do sujeito. Ao se utilizar da fenomenologia, conforme expõe Murakami (2002), Levinas foi responsável por formular a estrutura *sui generis* da experiência. Essa estrutura se reporta ao viver sensível, à *Erlebnis* e não ao viver relacionado aos aspectos do conceito objetivador, ou mesmo à consciência objetivante.

Nesse sentido, a intencionalidade se faz presente, novamente, pois ela se reporta à subjetividade do sujeito e, se ancora na sensação. Portanto, para Murakami (2002), quando Levinas trata sobre a intencionalidade da sensação já se diferencia da intencionalidade objetivante. A intencionalidade da sensação é a intencionalidade original, fundamental, primeira e, portanto, a intencionalidade por excelência. Nesse viés, a sensação traz à filosofia, através da fenomenologia, a relação inter-humana. Segundo Murakami (2002), quando há, para Levinas, essa relação, é possível mencionar que a intencionalidade e sensibilidade se imbricam. A fenomenologia reserva um lugar importante para a sensibilidade, pois ela se ancora no sensível. A sensibilidade não pode ser compreendida como simples fato, ou como conteúdo sem forma. A sensibilidade, enquanto é intencionalidade, tem por função, situar todo o conteúdo em relação a si e não em relação aos objetos. Isto é, a consciência está presente para si mesma. Conforme já foi exposto, ela é *Erlebnis*. Nesse sentido, como intencionalidade e sensibilidade se relacionam, então, para Levinas (1959c, p.143), a partir da interpretação que promove sobre Husserl, a sensibilidade já possui intencionalidade, afinal, “os sentidos tem um sentido”. Essas palavras de Levinas remetem para a ideia de que a sensibilidade não se atém apenas ao fato, mas a um mundo mais rico e mais diverso do qual não se pode evadir.

Nesse mundo encontram-se as subjetividades concretas, bem como a singularidade de cada sujeito. Trata-se de um mundo humano que é plural, múltiplo e variado, compreendido pela complexidade da diversidade humana. Entretanto, esse mundo plural, também chamado de mundo concreto, mundo onde estão presentes as mais variadas subjetividades humanas, é a própria comunidade plural. Embora Levinas não mencione, diretamente, sobre a comunidade plural, ou mesmo formule um conceito para ela, ao se interpretar a sua filosofia, é possível de se formular o conceito, bem como as características da comunidade plural, seguindo para além do que Levinas expôs.

Apresentado o entendimento de Husserl sobre o conceito de intencionalidade, bem como a descoberta de Levinas – intencionalidade não objetivante – a partir das interpretações que realizou do mestre, foi possível encontrar, utilizando-se do método fenomenológico, o ponto central para fundar a comunidade plural, que é o mundo compreendido pela diversidade humana. Mundo esse que contém a vida que é vivenciada de forma plena. Assim, no próximo

item deste capítulo, será exposto sobre o elemento primordial que constitui o cerne da comunidade plural. Esse elemento é a alteridade irreduzível. Para argumentar essa ideia serão utilizados o conceito de tempo diacrônico presente na filosofia de Levinas como também o conceito de Rosto que na interpretação de Murakami (2002) é promotor da fenomenologia da antimagem. Portanto, passa-se ao segundo título deste capítulo, o qual está constituído pela descrição acima.

3.2 A ALTERIDADE IRREDUTÍVEL: ELEMENTO PRIMORDIAL DA COMUNIDADE PLURAL

Neste título é definido o elemento primordial da comunidade plural. A defesa em se produzir esse elemento apresenta-se a partir do tempo diacrônico colocado por Levinas, bem como da noção de Rosto presente em sua filosofia.

Assim, a partir da filosofia levinasiana, é permitido extrair o elemento primordial que constitui a comunidade. Esse elemento, afirma-se, é a facticidade humana originária e irreduzível. Trata-se de uma subjetividade concreta que se encontra no mundo, participa de situações concretas, humanas e que compartilha com o Outro e com todos os Outros do Outro (terceiros) uma existência em comum. Portanto, o elemento primordial da comunidade plural é a alteridade irreduzível a todas as outras alteridades e, como as mais variadas subjetividades humanas (com)partilham de um espaço comum, então, a principal característica da comunidade plural é a relação com o Outro, afinal, essa relação, assim como a alteridade, não pode ser reduzida e nem sintetizada.

A ideia de irreduzibilidade solicita outro ponto de discussão para se caracterizar a comunidade plural a partir da filosofia levinasiana, qual seja: o aspecto temporal. Requer-se a discussão sobre esse ponto, pois quando Levinas (1959c, p.144) encontrou a intencionalidade originária e não-objetivante, interpretou, a partir da filosofia husserliana, que a *Urimpression* (primeira impressão) por ser o “aqui e agora”, o início absoluto, a individuação do sujeito, a origem do sensível, bem como do pré-teórico que fundamenta o conceito, “marca o caráter subjetivo do sujeito” e, por isso, relaciona-se à intencionalidade originária. No entendimento de Murakami (2002, p.46), interpretador de Levinas, a *Urimpression* husserliana¹⁹ é algo que se relaciona à consciência pré-intencional e é uma impressão pura também relacionada ao tempo,

¹⁹ O conceito de *Urimpression* encontra-se nos escritos de Husserl. Entretanto, Levinas, ao estudar Husserl e, interpretá-lo, toma por consideração esse conceito, marcando a subjetividade, a intencionalidade originária, ao tempo.

à noção de criação original (*genesis spontanea*). Sendo assim, como a fenomenologia tem por base “o retorno às coisas mesmas”, ela também se interessa em saber como que a sensação é vivida em determinada dimensão de tempo em que ela é vivida, então, torna-se relevante afirmar que a intencionalidade originária se relaciona com o tempo. Então, quando a consciência é consciência vivida, mesmo havendo uma transcendência, há uma identificação, isto é, cada instante do vivido retém ou antecipa o próximo instante. Assim,

O tempo não é apenas a forma que abriga as sensações e as arrasta para um devir; ele é o sentir da sensação, que não é simples coincidência do sentir e do sentido, mas uma intencionalidade e, por conseguinte, uma distância mínima entre o sentir e o sentido, uma distância justamente temporal. Um instante acentuado, vivo, absolutamente novo – a proto-impressão – afasta-se já desta ponta de agulha onde se tornou absolutamente presente e, por meio desse afastamento, apresenta-se, retida, a um novo presente pontual, pressentido numa protensão que parte da primeira proto-impressão e que engloba nesse pressentimento a iminência da sua própria retirada para o passado imediato da retenção. Muito curiosamente, é a pontualidade aguda e como que se separada do presente que constitui a sua vida; a ela se ligam retenção e protensão, pelas quais o fluxo do vivido é consciência do tempo. (LEVINAS, 1965, p.185).

Esse excerto remete à ideia de que o vivido é realmente um vivido no aqui e agora, no tempo e no espaço presente e que, portanto, é dotado de sensação. Então, através da retenção e da protensão, mesmo que haja uma intencionalidade retencional, imediatamente, há outra transcendental e, nesse sentido, a consciência é fluxo, é o sentir da sensação de uma subjetividade que não se submete à objetivação. Para complementar essas ideias, é pertinente trazer Murakami (2002), pois quando Levinas identifica que há relação entre a intencionalidade originária, intencionalidade da sensação, com a retenção e a protensão, é possível mencionar que a consciência do tempo é “1) movimento e se reporta à impressão original; 2) Retenção e protensão são sensações involuntárias e passivas; 3) a consciência do tempo se refere ao si” (MURAKAMI, 2002, p.31. Tradução nossa).

Tendo por base essas considerações, é possível afirmar que a consciência do tempo é o “movimento que constitui o si fenomenológico originário [...] e é a estrutura da intencionalidade fundamental” (MURAKAMI, 2002, p.33. Tradução nossa). Diante disso, essa consciência do tempo refere-se ao corpo vivo, ao corpo que vive e, portanto, ao sujeito humano de “carne e osso”. Em outras palavras, refere-se à *kineshèse*, ou seja, à impressão original, ao presente vivente e que é inseparável da protensão e da retenção.

Entretanto, por possuir relação com sujeito de “carne e osso”, há, também uma relação com o espaço, à espacialidade, afinal, há um corpo que sente, há um corpo de sensações e, portanto, há um ponto central, um ponto zero de toda experiência sensível. Há, então, a experiência do(n) espaço. Há, a *Erlebnis* e, esta, se diferencia da percepção do objeto no espaço. Há a consciência não intencional e que institui a subjetividade. Nesse sentido, existe

um desinteressamento (ou des-inter-essamento) do Ser pela via da *epoché* e, por isso, uma participação na qual a subjetividade concreta é constituinte do mundo. Em outras palavras, o sujeito é constituído concretamente sobre a base de uma consciência não intencional. E, nesse sentido, a consciência não intencional é a origem do eu fenomenológico e da reflexão em geral (MURAKAMI, 2002, p.57).

Tomando por base a ideia de que o fluxo de consciência é composto de retenção e proteção, chega-se à proto-impressão, que não se afirma em qualquer identidade que seja. A retenção e protensão, as quais Husserl já havia tratado, segundo Murakami (2002, p.48-49), implicam em uma impressão originária, a qual, para Levinas, é o momento no qual o sujeito, o objeto e o ato coincidem com a intencionalidade fundamental. Nesse sentido, a *Urimpression*, no fluxo temporal é o reencontro da dimensão da identidade simbólica e da dimensão proto-simbólica da impressão. Assim, há, para Levinas, segundo Murakami (2002, p.35) uma estrutura de interação fundamental, que irá marcar o fluxo de consciência e, por consequência, apelar à subjetividade. Nesse viés, temporalidade e subjetividade concreta estão relacionadas. Entretanto, Levinas (1965), no texto *Intencionalidade e Sensação*, de algum modo, continua interpretando Husserl a partir das *Conferénces sur la constitution de la conscience interne du temps* e escreve que Husserl compreende que “a consciência de... é aqui o fluxo”. Nesse sentido, o tempo se relaciona ao fluxo da consciência. Sendo assim, para Levinas (1965, 2010), a partir da interpretação que realiza de Husserl, o tempo já seria diacrônico, afinal, a partir da *genesis spontanea* haveria a “receptividade de um ‘outro’ que penetra no ‘mesmo’.” (LEVINAS, 1965, p.189). Portanto, esse “outro” que penetra no “mesmo”, essa compreensão de um tempo diacrônico é entendida por Murakami (2002) como a “chave” da fenomenologia levinasiana, posto que promove o funcionamento de toda a fenomenologia da antimagem. A antimagem, conforme Murakami (2002, p.131. Tradução nossa) compreende, proporciona Levinas pensar sobre o conceito de Rosto que, na percepção daquele

Não é a figura nem forma, [...] [mas] uma intencionalidade que visa a figura ou a imagem do Rosto. Mas, para Levinas, esta apreensão da figura não é o essencial para se reportar ao Rosto. Ele é infigurável (nem visto, nem tocado) pela intencionalidade que o visa. [...] Ser infigurável é o que constitui a alteridade do Outro e o que distingue reportar ao Outro, de experiências das coisas. Na perspectiva fenomenológica, o rosto não é o Rosto no sentido cotidiano, mas o nome dado ao infigurável. [...] O Rosto não é mais imagem de um Rosto empiricamente encontrado, mas sobretudo, o nome da antimagem ou antiforma, ou mesmo o não fenômeno.

Diante dessa concepção de que o Rosto é antimagem significa uma denominação de um não-fenômeno, isto é, o Rosto, segundo a fenomenologia é também um fenômeno, mas é fenômeno que não aparece tal qual como os outros fenômenos do mundo, pois a concepção de que o Rosto é uma antimagem já demonstra que o Rosto “mostra a ruptura radical entre a

experiência dos fenômenos e o reportar ao Outro. A experiência do outro se produz como qualquer coisa de irreduzível à experiência do mundo” (MURAKAMI, 2002, p.132. Tradução nossa). Assim, a subjetividade é a diacronia, pois apresenta uma estrutura transcendental de encontro com o Outro para designar a facticidade da alteridade sem reduzi-la. Portanto, a subjetividade é o lugar e o não lugar de toda ruptura, é passividade que não aparece ao ato intencional, porém possui uma linguagem original que, mesmo não se fundamentando em palavras, promove a comunicação que provém do Dizer pré-original do além do Ser, de um tempo que não é presente, de um tempo que não é contemporâneo. Portanto, a diacronia se relaciona com o Dizer e, nesse sentido, este (Dizer), na concepção de Murakami (2002, p.153. Tradução nossa)

É o suporte transcendental da prática da linguagem e da experiência do mundo. Dizer é anterior aos signos verbais, e, então é proximidade de um ao Outro, engajamento pelo próximo. Aqui Dizer é sinônimo de proximidade. O Dizer precede o processo de formação fenomenológico do sentido e de sua identificação simbólica. [...] Essa anterioridade não significa mais uma ordem cronológica ou causal, mas, a arquetônica entre o suporte transcendental da instituição simbólica e da língua [...]. Em suma, o Dizer assiste à experiência do mundo.

Então, se o Dizer vem de um tempo não contemporâneo, não sincrônico, se ele é proximidade com o Outro, engajamento pelo próximo, e, se ele é suporte transcendental da experiência do mundo em geral, então, o Dizer, poder-se-ia anunciar, rapidamente, que é “a instituição particular que suporta a função das outras instituições, então uma instituição aquém das outras instituições, aquém [da linguagem de palavras]” (MURAKAMI, 2002, p.151. Tradução nossa). E, como o Dizer possui tais características, ainda é possível afirmar que ele provém do irreduzível proto-simbólico do Rosto, de um passado imemorial que não ingressa no tempo sincrônico do Ser, permanecendo na diacronia. Por isso, o tempo diacrônico, para Levinas, não significa uma temporalidade irreduzível, mas remete à proto-impressão, à *genesis spontanea*, onde já se antevê a figura do Outro. A figura do Outro é percebida, pois, a *genesis spontanea* é “simultaneamente cumulada para lá de todas as previsões, de todas as expectativas, de toda a origem e de toda a continuidade e, por conseguinte, é toda passividade, receptividade de um “Outro” que penetra no “Mesmo”, vida e não “pensamento”. (LEVINAS, 1965, p.188-189). Assim, eis, então, a estrutura transcendental, para se reportar ao Rosto. Assim, há, para Levinas, conforme expõe Murakami (2002, p.142), a relação inter-humana, intersubjetiva, afinal, há a pressuposição de uma estrutura transcendental que, então, permite o encontro com o Outro, possibilitando que este apareça em sua alteridade mais radical.

Portanto, quando se chama à discussão o aspecto do tempo e, observa-o desde Husserl, passando pela interpretação que Levinas realiza do mestre, bem como pela descoberta de que o

tempo em Levinas é diacrônico, quebrando com a contemporaneidade, encontrando-se o que Murakami (2002, p.131) denominou de fenomenologia da antimagem, então se verifica que o tempo diacrônico relaciona-se à subjetividade concreta que, por consequência, designa a facticidade da alteridade, isto é, a figura do Outro. Sendo assim, se atentar para a relevância da diacronia na filosofia levinasiana, bem como a preocupação do filósofo em defender a irreduzibilidade da alteridade, percebe-se que o elemento primordial da comunidade plural que participa e compartilha do tempo presente vem de alhures, vem de um outro tempo. Nesse sentido, para se sustentar que o elemento primordial da comunidade plural é a alteridade irreduzível, faz-se necessário, além da intencionalidade não-objetivante, da sensibilidade, o aspecto temporal de onde provém essa alteridade, qual seja: que a diacronia é de fundamental relevância para que o Outro permaneça sempre Outro, não contemporâneo do Mesmo. Entretanto, mesmo que a diacronia tenha relevância na sustentação da referida comunidade, o Outro e todos os Outros compartilham de um mundo comum. Assim, afirma-se que, se considerar a filosofia levinasiana, bem como o entendimento de Murakami (2002) realiza desta percebe-se que a base de sustentação da comunidade plural é a fenomenologia da antimagem, calcada na diacronia, a qual possui como elemento primordial a alteridade irreduzível, conduzindo à relação com o Outro. Ocorre que esse elemento primordial, constituinte da comunidade plural, está arraigado na instituição primária que é a primeira instituição que compõe a referida comunidade. Essa ideia vem corroborada pelas interpretações que Murakami (2002) realiza a partir da filosofia de Levinas. Para o intérprete de Levinas, a instituição primária é proveniente desde Husserl e, é caracterizada pelo mundo da vida. Além disso, essa instituição primária é a base fundamental para as instituições simbólicas (secundárias). Então, tem-se, por enquanto, o seguinte desenho: que a comunidade plural, local onde as diversas alteridades irreduzíveis compartilham e participam de um mundo em comum, centra-se sobre uma base fenomenológica, que tem por característica a fenomenologia levinasiana (que recebeu influência de Husserl), conforme expõe Murakami (2002). Além disso, nesta comunidade plural que acolhe a diversidade, a pluralidade, concebe-se a constituição tanto da instituição primária, quanto das instituições secundárias.

Expõe-se isso, pois diante do desenho acima, bem como do que foi apresentado até o momento, no próximo título deste capítulo, serão melhor detalhadas as características da instituição primária, bem como do que Murakami (2002) denomina de instituição secundária. Faz-se necessário trazer essas interpretações de Murakami (2002), pois conforme será verificado, o paradoxo trabalhado no capítulo precedente se consolida a partir do mundo da vida que constitui a instituição primária. Ele provém da pluralidade, das situações fáticas e

concretas que se perfazem na sociedade. O paradoxo não é abstrato. Composto pelo apelo do Rosto e do terceiro, pela ética e pela justiça, ele é capaz de colocar a orientação da comunidade plural. Por isso, no próximo item serão descritos os elementos da instituição primária, e como que isso conduz ao surgimento do paradoxo, para que posteriormente, se possa colocar o sentido da comunidade plural; isto é, a produção da justiça e da ética em seu interior e, colocar os primeiros fundamentos da instituição secundária.

3.3 SENTIDO ÉTICO-POLÍTICO DA COMUNIDADE PLURAL

Neste título, principia-se pela descrição da instituição primária, pois nela encontram-se as facticidades humanas concretas que compartilham da mesma realidade. Posteriormente, será exposto sobre o sentido da comunidade plural que, como engloba as noções de ética e de justiça, é constituído a partir do paradoxo detalhado no capítulo anterior, fundamentando-se, portanto, nas relações inter-humanas constituintes da comunidade plural.

Portanto, agora, faz-se preciso explicitar um pouco mais sobre a instituição primária. Esta provém desde a *Lebenswelt* husserliana, segundo Murakami (2002). Além disso, se observar a filosofia de Levinas (1949, p.13), este aduz que Husserl defendia a ideia de que “a fenomenologia constitui para as pessoas um modo de existir no qual elas cumprem o seu destino de espírito”. Entretanto, se compreender a filosofia de Levinas, a partir de Murakami (2002) que é um dos interpretadores do referido filósofo, então, é possível mencionar que a ideia de cumprir o destino de espírito está definida pelas vivências, pelo “retorno às coisas mesmas” e não pelo pensamento reflexivo, nem pelo simples pensar empírico.²⁰ Por isso que há a reativação dos horizontes esquecidos pelo Ser, ou seja, Levinas alcança o “retorno às coisas mesmas” sem se prender ao Ser, havendo a promoção, a defesa de uma facticidade humana concreta.

Percebe-se que a facticidade humana concreta, ou, a alteridade como chama Levinas, está na base da instituição primária. Portanto, para Murakami (2002, p.166), a instituição primária é “uma estrutura vital e fundamental do ser humano. Ela articula diretamente os fenômenos que ainda não são simbólicos”. Entretanto, para o conceito se erigir e se constituir, precisa calcar suas bases em uma facticidade humana que vem de alhures, que vem do para além do Ser. Em outras palavras, os conceitos, bem como as instituições secundárias necessitam

²⁰ Enfatiza-se que, a fenomenologia não se relaciona ao empirismo clássico. A palavra experiência, aqui, recebe um significado que se relaciona às vivências, em sentido mais profundo e originário, da alteridade, da subjetividade concreta. Trata-se de falar em “retorno às coisas mesmas”, de se reportar à uma valorização da *práxis*, da *Erlebnis*.

de uma fundamentação na singularidade e na subjetividade humana, isto é, na alteridade que é de “carne e osso”.

Diante do exposto, como a comunidade plural é constituída, primeiramente, pela instituição primária, com toda a diversidade de facticidades existentes, então, é possível de se defender que é desse ponto que provém a problemática do paradoxo da intransitividade da ética trabalhado e discutido no capítulo precedente. Afirma-se isso, pois conforme mencionado, a comunidade plural é composta por sujeitos concretos, de “carne e osso” e que compartilham da mesma realidade. Por isso, é ali que ocorre o apelo do Outro e dos terceiros que rodeiam o Eu: é na comunidade plural que o Rosto se faz visível, bem como é nesse espaço que os conceitos de ética e de justiça, constituintes do paradoxo são erigidos. Em outras palavras, a problemática de ética e de justiça que se traduziu no paradoxo apresentado no capítulo anterior com base na filosofia levinasiana, é proveniente do interior da comunidade plural; ou melhor, surge e se concretiza a partir das relações inter-humanas que se perfazem na referida comunidade. Desse modo, a problemática do paradoxo não é abstrata. É um problema concreto. Defende-se isso, pois quando se aponta que o Rosto faz um apelo ao Eu, significa que o apelo é feito de sujeitos concretos para sujeitos concretos. Quando aparece(m) o(s) terceiro(s), o apelo se caracteriza do mesmo modo. Por isso surge a pergunta: como responder ao Outro e ao(s) terceiro(s) sem simetrizar os Rostos? A resposta a essa questão é considerar a justiça como garantidora da pluralidade e da diversidade concretas e existentes no mundo. Entretanto, para ter essa garantia, não se pode prescindir da ética. Portanto, ao se defender a justiça como garantia de que o apelo do Outro e dos terceiros seja acolhido, é preciso ler a obra levinasiana *Outramente que Ser ou mais além da essência* à luz de *Totalidade e Infinito*; isto é, a ética defendida por Levinas (2011[1961]) em *Totalidade e Infinito* é o suporte para pensar a justiça de maneira que esta seja sempre aberta à alteridade e à pluralidade humana. Portanto, a comunidade plural traz como discussão de fundo toda a problemática da justiça sendo esta guiada pela ética.

Ao que foi verificado até o momento, o paradoxo exposto e discutido no capítulo precedente é proveniente, bem como, se consolida a partir das relações inter-humanas irreduzíveis a todo e qualquer conceito. O apelo do Rosto coloca a ética; o apelo do(s) terceiro(s) clama por justiça; portanto, justiça e ética entrelaçam-se em uma problemática que coloca o sentido; ou seja, a orientação da comunidade plural. Posteriormente, ver-se-á que esse sentido solicita pensar a socialidade na qual seja permitida a *produção* da justiça e da ética na (e para a) comunidade plural e, ao se fazer isso, colocam-se os primeiros fundamentos para se construir as instituições secundárias (simbólicas). Desse modo, para se concretizar essa suposição, é necessário expor acerca do sentido da comunidade plural.

Conforme defendido, na comunidade plural, a diversidade humana se faz presente. Há muitos apelos do Outro e do(s) terceiro(s) ao Eu. Como o(s) apelo(s) é(são) proveniente(s) dos sujeitos concretos, há o clamor por justiça, por ética e, então, desse clamor, um sentido, uma orientação é evidenciada. O sentido, para Levinas (1987 [2002b]) não se encontra no conceito e nem na ontologia. Ele implica na quebra da contemporaneidade, na recepção da diacronia, no acolhimento da exterioridade que provém de um passado imemorial como relação com o Infinito. Como para Levinas (2012a) o sentido é proveniente do Rosto, bem como daqueles que estão por detrás dele, então, o sentido da comunidade plural, é estar configurado na justiça sem prescindir da ética; isto é, há, por detrás da ideia da justiça, uma orientação ética, posto que, coloca, também, a humanidade que se encontra no apelo do Outro e do(s) terceiro(s). Desse modo, poder-se-ia explicar que há um sentido ético-político na comunidade plural e, ainda, que esse sentido se constitui a partir do paradoxo das noções de ética e de justiça, visto que este se fundamenta sobre as relações inter-humanas; isto é, sobre as relações entre as alteridades que se perfazem no interior da comunidade.

Então, para melhor compreender esse sentido, necessita-se principiar por uma indagação. Levinas (1953, p.53) pergunta se o sentido não seria “a redutibilidade de uma noção ou de uma percepção a um princípio ou a um conceito?” (LEVINAS, 1998a, p.53). E, ainda, em *Humanismo do Outro Homem*, Levinas (2012a, p.43) pergunta se esse sentido, compreendido “como orientação, não indica um impulso, um fora de si em direção ao Outro enquanto a [teoria, o conceito] se atém a reabsorver todo Outro no Mesmo e a neutralizar a alteridade?” Para tentar responder a esses questionamentos, toma-se por base que as condições de tal orientação,

Não podem ser postas senão como um movimento que vai para fora do idêntico, para um Outro que é absolutamente Outro. Começa num idêntico, num Mesmo, num Eu (*Moi*) [mas que não retorna ao Mesmo. Nesse caso] [...] Uma orientação que vai livremente do Mesmo ao Outro é Obra. [...] A Obra pensada radicalmente é um movimento do Mesmo que vai em direção ao Outro e, que jamais retorna ao Mesmo. A Obra, pensada até o fim, exige uma generosidade radical do movimento que, no Mesmo, vai na direção do Outro. (LEVINAS, 2012a, p.44-45).

Diante do excerto, para Levinas (2012a) há um sentido que corre em direção ao Outro; isto é, o sentido é estar orientado à alteridade. Assim, se o sentido é como descrito acima, é possível mencionar que o sentido é Desejo pelo Outro, por algo que está além e não desejo como falta, como necessidade e como retorno. Além disso, Levinas (2012a, p.49) aduz que o sentido como desejo que segue em direção à alteridade é o movimento fundamental que se caracteriza por uma orientação absoluta ao Outro. Portanto, se o Eu tem desejo de ir para o Outro, é porque este possui um sentido que rompe com o Ser. Por isso que o sentido provém da

alteridade e já é significação própria, independente do significado que receba do mundo (LEVINAS, 2012a, p.51). Sendo assim, nessa significação, nessa epifania do Rosto, desenha-se a retidão de uma orientação, a retidão de um sentido. Portanto, já se pode perceber uma assimetria da alteridade em relação ao Eu. Assimetria tal que provém de uma altura mais alta do que a própria altura. Assimetria que não se engloba na sincronia e nas categorias do Ser. Por isso se pode mencionar que a “altura ordena o Ser. A altura introduz um sentido no ser” (LEVINAS, 2012a, p.57). Sentido que vem do além do Ser, que é anterior a ele, anterior à cultura e à história. Portanto, o sentido vem da comunidade plural, vem do elemento primordial desta, qual seja, a alteridade. Esta, então, permite realizar uma condução, qual seja, que o sentido da comunidade plural, como é proveniente da alteridade, conduz a se refletir sobre a socialidade de pluralidades. A ideia de socialidade é diversa do conceito de sociedade. A sociedade, aduz Levinas (1982[1991]) implica em limitação da barbárie se considerar o dito Hobbesiano: “o homem é o lobo do homem”. Além disso, o social, enquanto sociedade, implica, também, em instituições, leis universais, isto é, limitação do Infinito e da ética. Portanto, o conceito de sociedade quando requer a limitação, solicita a totalidade.

Contra isso, Levinas (1998a, p.12) propõe o fundamento de uma socialidade e, escreve que

Nunca minha relação para com o próximo é a recíproca daquela que vai dele a mim, pois nunca estou quite para com o Outro. A relação é irreversível. Eis uma desneutralização do Ser [...]. Eis uma irreversibilidade que sugere uma aproximação entre o “em-face-de-outrem”, socialidade originária e a temporalidade.

Portanto, Levinas (2010, p.177) vai defender uma “fenomenologia da socialidade a partir do Rosto do Outro”. Em outras palavras, quando Levinas realiza essa defesa, ele promove a abertura fenomenológica. Como essa abertura aconteceu a partir do Rosto, ela está alicerçada na instituição do sujeito concreto, único e de “carne e osso”, fornecendo assim, a via da existência das facticidades originárias e irreduzíveis. Portanto, o Rosto do Outro é visto como uma facticidade (singularidade na sua unicidade e contingência com a possibilidade de sentido), sendo que esta facticidade é diversa das outras facticidades concretas existentes no mundo. Pelo fato da facticidade do Outro ser diversa da facticidade do Eu, então, Levinas (1965, p.178), conforme aponta Murakami (2002, p.138) descobriu a facticidade originária e irreduzível. Portanto, a fenomenologia da socialidade tem por objetivo reativar o horizonte sensível. Há, segundo Levinas (1965, p.178), a ideia de que a fenomenologia depende da vida concreta e, nesse aspecto, a fenomenologia revela-se como facticidade. Facticidade que se revela na vida concreta dos sujeitos abrindo a socialidade em relação à nudez do Rosto como sendo a

experiência da alteridade. Trata-se de uma socialidade que está em relação com a alteridade e que não permite a tematização do Outro.

Portanto, para Levinas (1998a, p.25) a socialidade é uma “excelência irreduzível” instaurada e comandada pela pluralidade que a precede e que também implica em diálogo. O diálogo como linguagem não se reduz ao pensamento, ao conceito e nem ao saber. Portanto, a socialidade defendida por Levinas (2002a,b) quando requer o diálogo, faz isso por ele ser acontecimento do espírito e tem como objetivo ordenar o Eu como Eu e o Outro como Outro. Há, portanto, uma relação extraordinária do diálogo que conduz ao Outro, à alteridade, que não pela via do conhecimento e do conceito. Portanto, a socialidade é uma aproximação do Outro sem englobá-lo. Além disso, o diálogo para Levinas (2002a,b) apresenta o sentimento de des-inter-essamento; isto é, no diálogo compreendido como transcendência é onde o Outro é valorizado. Seria esta a circunstância original do advento ético. Portanto, para o filósofo, o diálogo é olhar para a alteridade, é o pensamento do diferente, é pensar mais do que se pode pensar. O diálogo, portanto, tem a capacidade de abrir-se para o Infinito, para o Outro. E, através do abrir-se ao Infinito que o inabarcável toma sentido e, então, poder-se-ia mencionar uma socialidade. Nas palavras de Levinas (2002, p.195-196),

O Encontro, ou a proximidade, ou a socialidade, não é da mesma ordem que a experiência. Mas, no dizer do diálogo, na interpelação de um Tu pelo Eu, se abre uma passagem extraordinária e imediata, mais forte que todo laço ideal e que toda síntese que o *eu penso* realizaria em sua aspiração a igualar e compreender. Passagem lá onde não há mais passagem. É precisamente pelo fato de o Tu ser absolutamente outro que o Eu que há diálogo de um a Outro. Talvez consista nisso a paradoxal mensagem de toda filosofia do diálogo ou um modo de definir o espírito pela transcendência, ou seja, pela socialidade, pela relação imediata ao Outro. Relação diferente de todos os laços que se estabelecem no interior de um mundo em que o pensamento como saber pensa à sua medida, onde a percepção e concepção apreendem e se apropriam do dado e nisto se satisfazem. [...] A linguagem não estaria aí para exprimir os estados de consciência; ela seria o acontecimento espiritual inigualável da transcendência e da socialidade.

Diante do excerto, percebe-se que o diálogo tal como Levinas (2002, p.213) expõe, colabora para a produção do sentido ético-político da comunidade plural, enquanto esta considerar a pluralidade que conduz à socialidade. A socialidade, conforme visto, diferencia-se do conceito de sociedade. Pelo fato da socialidade ser comandada pela alteridade irreduzível, a ter como característica a proximidade com o Outro sem englobá-lo, então, é possível pensar na produção da justiça e da ética na (e para a) comunidade plural. Entretanto, produzir a justiça inspirada pela ética no interior da referida comunidade, requer uma *práxis* plural de maneira que a alteridade sempre conserve a assimetria em relação ao Eu. Para isso, então, é preciso conservar a instituição primária – defendida por Murakami (2002) – para que sobre ela sejam erigidas as instituições secundárias (simbólicas) pois formam o horizonte que não se confunde

com o mundo da vida, mas que nele estão ancoradas e estruturadas. Assim, as instituições secundárias permitem pensar e defender respostas práticas ao apelo do Outro e do(s) terceiro(s) que fazem face ao Eu. Apenas assim é possível de se configurar a socialidade que esteja relacionada ao sentido ético-político, a qual esteja engajada em responder e ser responsável às súplicas do Outro e de todos os Outros.

Ocorre que, responder ao apelo do Rosto e do(s) terceiro(s), no interior da comunidade plural, faz surgir um problema: que a instituição primária, bem como o paradoxo entre as noções de ética e justiça em Levinas, colocam um problema, qual seja: o problema do reconhecimento. Mesmo que este problema será tratado no próximo capítulo, é pertinente enfatizar que, como a comunidade plural está alicerçada na fenomenologia e que seu elemento primordial é a alteridade e que tem por característica principal a relação com o Outro. A comunidade plural é formada pela complexidade do espírito humano, por sua diversidade, pelo apelo do Outro e do(s) terceiro(s) e, portanto, coloca o paradoxo trabalhado e discutido no capítulo anterior. Em outras palavras, o paradoxo constituído pelas noções de ética e de justiça surge da relação com a alteridade. O paradoxo provém do interior da comunidade plural e fundamenta-se na instituição primária trabalhada neste capítulo. Entretanto, como ele coloca as noções de ética e de justiça e, como essas noções são erigidas, também, a partir da instituição primária, então, essas noções, ao designarem o sentido da comunidade plural, ao mesmo momento solicitam a constituição de uma socialidade que acolha a facticidade humana originária. Posto isso, é possível afirmar que as instituições simbólicas (ou secundárias), conforme denomina Murakami (2002), estabelecem-se sobre a socialidade que, por possuir o sentido ético-político advindo das noções de ética e de justiça (componentes do paradoxo), possuem como fundamento a instituição primária sobre a base fenomenológica. Portanto, colocar o problema do reconhecimento, é tomá-lo em sua raiz fenomenológica atentando para a alteridade concreta que (com)partilha do interior da comunidade plural com outras facticidades humanas. Além disso, quando se defende que a comunidade plural põe o problema do reconhecimento, pergunta-se como necessitam ser as instituições simbólicas daquela, tendo por consideração que a justiça, para garantir a pluralidade no interior da referida comunidade, não pode prescindir da ética.

Sendo assim, colocar o problema do reconhecimento, requer a produção da justiça e da ética na(e para a) comunidade plural. Entretanto, a produção da justiça e da ética solicitam prolongamentos práticos. Tais prolongamentos são as respostas e ações concretas à alteridade no interior da comunidade plural. Portanto, ao se colocar o problema do reconhecimento, tendo como raiz a fenomenologia, então é preciso que a inscrição prática para se produzir a justiça

sem prescindir da ética na comunidade plural necessita, conforme apontado anteriormente, colocar as obras: *Totalidade e Infinito* e *Outramente que Ser ou mais além da essência* lado a lado; ou seja, é preciso ler esta à luz daquela. Sendo assim, é possível de se refletir acerca de um campo de respostas práticas com abertura das(e para as) exigências plurais da alteridade. Portanto, responder à alteridade no interior da comunidade plural a partir de um campo de respostas, com fundamento fenomenológico, recebe sustentação nos escritos de Vanni (2004) contidos na obra *L'impatience des réponses: L'éthique d'Emmanuel Levinas au risque de son inscription pratique*, que foram confeccionados e pensados com base na filosofia de Levinas. Escolheu-se Vanni (2004) pois seus escritos permitem articular as noções de ética e de justiça para se construir um mundo comum, no qual a singularidade do Outro seja acolhida. Para isso, é necessário conservar a assimetria da alteridade no interior da comunidade plural.

Como esse campo de respostas possui relação com o problema do reconhecimento, conforme se demonstrará no quarto capítulo desta tese, então, além das ideias de Vanni (2004), serão utilizadas, inicialmente, as filosofias de Hegel (1807[2008]) e de Honneth (2009), pois permitem adentrar na temática do reconhecimento. Entretanto, como esses filósofos defendem que o reconhecimento da alteridade é simétrico e recíproco, no entendimento de Levinas (1961[2011]) há a redução do Outro ao Mesmo. Então, se Levinas traça uma breve crítica sobre esse ponto, surgem algumas questões: o reconhecimento, tendo por base a filosofia levinasiana, poderia tomar por fundamento outras características, como por exemplo, a assimetria e a não-reciprocidade? Balbotin-Gallo (2021) compreende que sim. Então, como a comunidade plural está fundamentada sobre a fenomenologia, como de seu interior surgem as subjetividades concretas, bem como a complexidade do espírito humano, traduzidos por Murakami (2002) como pertencentes à instituição primária, de onde o paradoxo da justiça e da ética se apresenta, então, se Vanni (2004) permite pensar em respostas práticas à alteridade que participa da comunidade plural, então, deve-se pensar o problema do reconhecimento, também, a partir de um fundo fenomenológico. Expõe-se isso, pois o reconhecimento ocorre entre subjetividades encarnadas, concretas e que estão presentes na comunidade plural. Por isso, a relevância de se pensar em respostas e ações práticas à alteridade, advindas de um reconhecimento que seja assimétrico e não-recíproco. Assim, essas ações práticas; ou melhor, as respostas práticas que advêm do reconhecimento que possua as características acima, ocorrerá com base em três momentos, cada vez mais exigentes, que assim podem ser denominados: Abnegação, Amizade e Direito. Tais momentos são respostas práticas à alteridade, no interior da comunidade plural e, por isso, não podem prescindir de fundamento fenomenológico.

Desse modo, no próximo capítulo, será demonstrada a construção do campo de respostas práticas à alteridade, baseada nos escritos de Vanni (2004), bem como os três momentos do reconhecimento assimétrico e não-recíproco mencionados acima. Para que isso fique demonstrado, inicialmente, no próximo capítulo, será tratado sobre o campo de respostas à alteridade. É um campo de respostas práticas que exigem um engajamento prático no(s) apelo(s) da(s) alteridade(s). Posteriormente, será apresentado o reconhecimento em Hegel e em Honneth, pois ambos discutiram esse problema em suas filosofias, para então, partir para mostrar o reconhecimento altruísta, que Marcelo (2011), enquanto estudioso de Levinas, denomina-o. Ocorre que tanto Hegel, quanto Honneth, ao desenvolverem suas teorias, perfizeram, cada um, três etapas para o reconhecimento que possui características de simetria e reciprocidade.

Então, ao se utilizar de analogia, perceber-se-á que há uma lacuna a ser preenchida ao que se refere o reconhecimento em Levinas. Este filósofo não descreveu as etapas do denominado reconhecimento altruísta. Também não foram encontrados escritos desse desenvolvimento entre os estudiosos e intérpretes de Levinas. Sendo assim, no próximo capítulo, além de se trabalhar com o que foi exposto, é necessário preencher a lacuna e descrever as etapas (ou momentos) do reconhecimento altruísta, para que se possa responder, de modo assimétrico e não recíproco à alteridade.

Diante disso, passa-se ao quarto capítulo, onde a brevidade do escrito acima será melhor descrito e discutido.

4 RECONHECIMENTO ALTRUISTA COMO SOLUÇÃO AO PARADOXO DA INTRANSITIVIDADE DA ÉTICA

No segundo capítulo foi apresentada a formação do paradoxo da intransitividade da ética na filosofia levinasiana. Para consubstanciar esse paradoxo foram utilizados dois interpretadores de Levinas: Bensussan (2009) e Franck (2008). O primeiro coloca a tese de que a ética é intraduzível no sistema ontológico-político. Entretanto, o segundo aduz que não se pode esquecer a reflexão sobre a justiça quando o terceiro se faz presente. Assim, não se pode pensar a justiça desvinculada da ética e esta daquela. No terceiro capítulo ficou demonstrado o fundamento, as características da comunidade plural e o seu sentido ético-político. Para isso, ocupou-se da fenomenologia, pois esta proporciona e sustenta a comunidade plural, afinal, esta está formada por subjetividades concretas, facticidades humanas que clamam por justiça e também exigem ética a partir do apelo do Rosto. Por isso restou claro que o paradoxo apresentado no segundo capítulo surge e é erigido a partir da alteridade e das relações com ela no interior da comunidade plural. Por isso que é possível defender que nesse momento, o problema do reconhecimento se põe. Entretanto, conforme apontado nesse capítulo, como o reconhecimento requer a produção da ética e da justiça na comunidade plural, é preciso pensar em respostas e ações concretas ao apelo da alteridade. Por isso a importância de se descrever esses prolongamentos (respostas) práticos à alteridade no interior da comunidade plural. Então, inicialmente, no presente capítulo apresenta-se a formação de um campo de respostas práticas que contemplam as exigências plurais da alteridade. A constituição desse campo, por possuir fundamento fenomenológico, recebe sustentação nos escritos de Vanni (2004), contidos na obra *L'impatience des réponses: L'éthique d'Emmanuel Levinas au risque de son inscription pratique*, que foram confeccionados e pensados com base na filosofia de Levinas. A escolha por Vanni (2004) ocorre pois sua interpretação de Levinas permite articular as noções de ética e de justiça – presentes no paradoxo apresentado e discutido no segundo capítulo desta tese – com o mundo prático, isto é, com as vivências da(s) alteridade(s) no interior da comunidade plural. Então, como a interpretação de Vanni (2004) prima por respostas práticas à alteridade, é possível articulá-la com o problema do reconhecimento. Expõe-se isso, pois, atualmente, a problemática do reconhecimento, no âmbito filosófico, perdeu seu caráter metafísico como possuía em Hegel, por exemplo. Atualmente, o problema do reconhecimento possui relação com as singularidades e situações humanas concretas, vividas e sentidas por sujeitos de “carne e osso” no interior da comunidade plural, estando, portanto, muito mais próximo de possuir caráter fenomenológico. Por isso que, quando formulado o campo de respostas à alteridade (que

está presente no interior da comunidade plural), será possível trabalhar as respostas que serão dadas à ela. Por isso a relevância de se utilizar algumas ideias de Balbotin-Gallo (2021), bem como de Boothroyd (2011) e de Marcelo (2011) *pois apresentam a possibilidade de se discutir sobre um reconhecimento que possua como característica a assimetria e a não-reciprocidade tendo por base a filosofia de Levinas, denominado de altruísta. Ocorre que como esses autores e, nem mesmo Levinas discutiram as etapas deste reconhecimento, tal como realizaram Hegel e Honneth, esta tese supre essa lacuna.* Então, conforme visto no capítulo anterior, é na comunidade plural que se desenha o paradoxo exposto no segundo capítulo. Foi demonstrado, também, que o paradoxo surge da instituição primária, que é o mundo da vida, para Murakami (2002). Ocorre que é do mundo da vida que as instituições simbólicas são provenientes e, podem fornecer respostas concretas aos apelos das singularidades concretas que (com)partilham do mundo em comum. Por isso a relevância de se descrever três etapas do reconhecimento altruísta, afinal, além delas serem respostas ao paradoxo, formam as instituições secundárias que, ao mesmo momento em que são provenientes da(s) exigência(s) da(s) alteridade(s), também servem para orientar toda a comunidade plural a fornecer respostas ao(s) apelo(s) ético(s) da alteridade. Por isso, neste capítulo, inicialmente, será tratado acerca do campo de respostas à alteridade, utilizando-se, especialmente, das ideias de Vanni (2004) para que, após, possa-se descrever as etapas (ou momentos) do reconhecimento altruísta a partir da filosofia levianasiana. Essas três etapas recebem a seguinte denominação: Abnegação, Amizade e Direito. A primeira delas, conforme se verá mais adiante, solicita que Eu (*Je*) esteja a serviço da alteridade, possuindo desprendimento e altruísmo quando do apelo do Rosto. Portanto, esse momento do reconhecimento está implicado na relação face-a-face, requerendo, assim, a assimetria entre o Rosto e o Eu (*Je*). Portanto, a Abnegação é compreendida como ato de se doar ao Outro, de estar engajado em ações práticas à alteridade, ainda não necessitando do ingresso do(s) terceiro(s). A segunda delas, remete à multiplicidade de sujeitos. Então, para argumentar sobre essa etapa, utiliza-se de *Lísis*, diálogo de Platão, que trata sobre a relação sobre a amizade e o Bem, afinal, aquela é uma das formas de como o Bem se manifesta na comunidade plural. Além disso, argumenta-se essa etapa do reconhecimento com base na socialidade e no pluralismo, não como a reprodução de sujeitos individuais em torno de algo comum, mas como a realização da bondade que vai do Eu ao Outro. Entretanto, para isso é necessário da Abnegação, enquanto comporta a noção de unicidade, bem como da noção de fraternidade, pois torna possível o pluralismo e, por consequência, conduz ao engajamento do Eu (*Je*) para com o Outro, já conduzindo a se discutir sobre o Bem e a justiça na comunidade plural. Por isso, a terceira etapa do reconhecimento altruísta recebe a denominação de Direito.

Essa etapa divide-se em duas fases, sendo a segunda mais exigente do que a primeira. Então, para se argumentar essa etapa do reconhecimento altruísta é necessário o ingresso do(s) terceiro(s) na relação face-a-face. Entretanto, enquanto na primeira fase solicita-se a norma, equilibrando o apelo do Outro e do terceiro no interior do Estado, mesmo que o direito seja guiado pela ética, permitindo a abertura da norma para acolher o apelo da alteridade, na segunda fase, a qual compreendo que seja o pós-direito, fundamenta-se na resposta e/ou responsabilidade do Eu (*Je*) pelo Outro, antes da incidência da norma, da lei e do processo. Trata-se de um direito movido por princípios éticos que focam na responsabilidade ao apelo da alteridade.

Exposto, brevemente, o conteúdo deste capítulo, passa-se, portanto, à descrição do campo de respostas à alteridade.

4.1 O CAMPO DE RESPOSTAS

Como a comunidade plural não pode prescindir da complexidade da vida, das vivências e das relações humanas, então, nela se encontra todo o apelo por justiça. Nessa comunidade encontra-se o Outro e todos os terceiros do Outro; isto é, toda a humanidade que compartilha de um mundo comum. Entretanto, desta humanidade, sobrevém o apelo do Rosto. O que deve o Eu fazer? Responder ao Rosto do Outro sem prescindir da ética; isto é, ser justo ao apelo da alteridade, sem deixar a ética marginalizada. A ética necessita, aqui, guiar a justa resposta que será dada ao Outro e a todos os terceiros; isto é, para primar pela pluralidade no interior da comunidade plural é preciso responder de forma prática à alteridade. Essa forma de resposta, solicita, portanto, de uma inscrição prática; isto é, que a resposta possua prolongamentos práticos quando do momento do apelo do Rosto. Ocorre que, para demonstrar essa inscrição prática, é preciso colocar as obras: *Totalidade e Infinito* e *Outramente que Ser ou mais além da essência* lado a lado; ou seja, é preciso ler *Outramente que Ser ou mais além da essência* à luz de *Totalidade e Infinito*. Expõe-se isso, pois em *Outramente que Ser ou mais além da essência*, quando do surgimento do terceiro, há a limitação da responsabilidade (resposta) na *pólis*, quando se requer a justiça, então, *Totalidade e Infinito* torna-se o suporte para pensar a justiça como garantidora da pluralidade e da diversidade da vida social e política conduzindo à efetivação daquela na *pólis* e, necessitando, portanto, de um campo de respostas que possua engajamento prático (na *práxis*) com abertura das(e para as) exigências plurais; isto é, exigências da alteridade, sem que esta seja assimilada e/ou totalizada.

Responder ao(s) apelo(s) da alteridade no interior da comunidade plural, a partir de um campo de respostas que esteja alicerçado na fenomenologia, ancora-se nos escritos de Vanni (2004) contidos em *L'impatience des réponses: L'éthique d'Emmanuel Levinas au risque de son inscription pratique*, que foram confeccionados e pensados com base na filosofia de Levinas. Para Vanni (2004, p.17. Tradução nossa), a filosofia levinasiana permite

Pensar um campo de respostas é pensar a possibilidade de um mundo comum ou de uma práxis social e política à partir de Levinas, isto é, em conservar a assimetria fundamental de minha relação ao Outrem, como resposta já dada à uma injunção ética irreduzível. Mas, é também, repensar a análise levinasiana do terceiro.

Diante do excerto, percebe-se que os escritos de Vanni (2004) permitem articular a noção de ética e de justiça apresentada no paradoxo, visto que para se construir um mundo comum, no qual a singularidade do Outro seja acolhida, é necessário conservar a assimetria da relação Eu-Outro, no interior da comunidade plural. Expõe-se isso, pois o Outro, na filosofia de Levinas, é uma alteridade que não é pensada como modalidade da essência. Nesse sentido, o Outro é alguém que, pela sua miséria, endereça ao Eu, um apelo. Eu (*Je*) que é uma subjetividade refém, exposta ao Outro, como sujeito eleito. Ocorre que, para Vanni (2004, p.29) quando de sua interpretação da filosofia levinasiana, essa subjetividade, também é alguém de “carne e osso”. Nesse sentido, para Vanni (2004), a filosofia de Levinas pode ser compreendida como um pensar sobre o sujeito (Eu/*Je*) que se constitui quando da sua injunção com o Outro, desde que essa alteridade não se simetrize com o Ser. Portanto, pensar a constituição do sujeito quando do encontro com o(s) Outro(s), depende das possíveis respostas práticas dadas à alteridade.²¹ Essas respostas que constituem o sujeito concreto à serviço da alteridade, para Vanni (2004, p.24) possuem dois modos. Um deles, é ser “passividade mais passiva que toda passividade correlativa ao ato”, afinal, quando a alteridade faz face ao Ser, já se coloca em crise com a totalidade. Nesse sentido, para Vanni (2004, p.24), a passividade – o Eu (*Je*) exposto – está no mundo, mas também encontra-se diante do mundo²² pois já se apresenta como crítico da totalidade que se perfaz em ordem, em continuidade. Há, no Eu (*Je*) exposto, interpelado pelo Rosto, uma passividade e, ao mesmo momento, também, para Vanni (2004) quando de sua interpretação da filosofia levinasiana, uma *atividade*, que é o segundo modo de como o sujeito

²¹ As respostas práticas à alteridade são os componentes da instituição secundária. Aduz-se isso, pois como a comunidade plural, conforme apontado no capítulo precedente a partir da obra de Murakami (2002), possui duas instituições – a primária (que é o mundo da vida) – e, a simbólica (secundária) que está alicerçada na primeira, então, expor possíveis respostas práticas à alteridade, mesmo que necessite da instituição primária, já são fornecidas em um âmbito mais elevado – que é a instituição secundária, desde que essa esteja sempre aberta à alteridade plural e fundamentada na instituição primária, que possui ancoramento na fenomenologia.

²² Mundo que Vanni (2004, p.21) aduz que Levinas compreende como sinônimo de Ser e que participa da totalidade.

se constitui perante o Outro. Esse segundo modo, para Vanni (2004, p.31) provém desde os conceitos de insônia e cansaço apresentados por Levinas (1998b) em *Da Existência ao Existente*. Entretanto, Vanni (2004, p.31) aponta que essa subjetividade que se destaca do Ser é um corpo, uma materialidade, um sujeito encarnado, corporal, então, o Eu (*Je*) é uma subjetividade que pode agir no mundo, agir na comunidade plural e engajar-se no apelo da alteridade. O agir defendido por Vanni (2004, p.41) é inspirado pelo Outro e, constitui o sujeito a partir de uma afecção a ele. Portanto, para Vanni (2004, p.42) quando Levinas trata sobre um sujeito exposto ao Outro, refere-se a alguém exposto corporalmente ao Outro e que se oferece à dor e ao envelhecimento. Trata-se de uma vulnerabilidade que faz signo e se doa à alteridade. É subjetividade atravessada, cortada por ela, no fluxo temporal. Além disso, Vanni (2004, p.42) destaca, também, ao interpretar Levinas, que quando o sujeito se faz signo ao Outro, está exposto sensivelmente a ele. Significa que Vanni (2004, p.42) esclarece que em *Totalidade e Infinito*, Levinas compreende que o Rosto vem quebrar com a identidade já constituída pela fruição e pelo trabalho. Há, em *Totalidade e Infinito*, uma alteridade que reclama hospitalidade até que o Eu (*Je*) “dê o pão de sua boca” à ela. Já em *Outramente que Ser ou mais além da essência*, para Vanni (2004, p.42), há a alteridade que concerne ao Eu e que reclama hospitalidade no fluxo que atravessa e afeta a consciência. Por isso que há um sujeito que se expõe ao Outro, que é signo dado a ele, signo corporal e exposição da exposição. Portanto, por um lado, há a subjetividade separada do Ser e, por outro, esta subjetividade é afetada pela alteridade e, por consequência, encontra-se o sujeito obrigado a responder ao apelo do Outro e do(s) terceiro(s).

Assim, para Vanni (2004, p.47) há o que Levinas denomina de evento ético, ou seja, é o momento de exigência de responsabilidade e de justiça a partir da ruptura no mundo. Evento messiânico; isto é, engajamento do Eu (*Je*) pelo Outro na existência, no tempo presente. O engajamento ocorre pois Vanni (2004, p.54) observa que o evento da eleição depende da subjetividade que comanda o eleito à responsabilidade ao apelo da alteridade. Portanto, a resposta dada à alteridade no interior da comunidade plural, é feito por uma vulnerabilidade sensível ao Outro e que segue até tornar-se passividade mais passiva que toda passividade. Passividade que implica em atividade, em “dar o pão de sua boca” ao Outro.

Portanto, compreender o mundo, a comunidade plural como o local de respostas à alteridade, é necessário considerar que na filosofia levinasiana há o entrecruzamento de duas temporalidades: a sincronia e a diacronia. A primeira, sendo o tempo do Ser é abalada, rompida pelo tempo do Outro. De uma parte, conforme entende Vanni (2004, p.67), Levinas traz a descrição de uma constituição passiva do sujeito afetado pela alteridade até a carne e, de outra

parte, o filósofo aduz que essa estrutura de afecção pelo Outro já é uma estrutura de rompimento do mundo, rompimento com a totalidade, concernindo à atividade, ao agir e ao apelo do Outro. Portanto, quando do rompimento da sincronia, Vanni (2004, p.57-58) interpreta a ocorrência de uma articulação entre o Ser e a abertura do Ser; abertura escatológica com o mundo, passividade e alteridade. Esta articulação, realizada a partir da filosofia levinasiana se concretiza, sobretudo, por uma exigência (apelo, inquietude) sobre o mundo e que se desdobra na constituição de um campo de significações que responda à alteridade.

Descrever as possíveis respostas à alteridade requer que a noção de ética e de justiça trazidas no paradoxo discutido no segundo capítulo desta tese possua inscrição prática no interior da comunidade plural. Para isso, a justiça, enquanto garantidora da pluralidade, necessita da inspiração ética. Na compreensão de Vanni (2004, p.67) há um movimento de unificação; isto é, a ética se modaliza em registros múltiplos e esta é, sobretudo a estrutura fundamental característica da subjetividade. Portanto, essa estrutura é o ponto (pedra de toque) para se compreender o mundo como resposta à alteridade. Resposta que é fornecida em um campo prático de respostas ao Outro. Este campo prático de respostas está ancorado na instituição primária, conforme o que Murakami (2002) compreende por instituição primária, também necessita da instituição simbólica, afinal, esta possui os elementos-chave para se responder à alteridade a partir da instituição primária, bem como das situações fáticas e originárias que acontecem no interior da comunidade plural.

Como explicitado no capítulo anterior, o problema do reconhecimento está no interior da comunidade plural e é colocado a partir do paradoxo. É a partir desse problema que se pode solicitar respostas práticas à alteridade. Por isso, nos próximos itens deste capítulo será apresentado o reconhecimento formulado por Hegel e Honneth. A escolha por esses filósofos ocorre porque ambos, em suas teorias filosóficas, trabalharam com o problema do reconhecimento.²³ Entretanto, o reconhecimento defendido, tanto por Hegel (1807[2008]), em sua *Fenomenologia do Espírito*, bem como nos escritos de Jena (escritos da juventude), quanto por Honneth (2009) em *Luta por Reconhecimento: a Gramática Moral dos Conflitos Sociais* tem por característica a simetria e a reciprocidade. Entretanto, se analisar essas características

²³ O problema do reconhecimento, muito discutido, atualmente, na filosofia, teve sua reflexão iniciada por Hegel. Embora no século XX, com a Escola de Frankfurt, houve a retomada, por Axel Honneth, outros filósofos, como, por exemplo, Paul Ricouer, Nancy Fraser, Charles Taylor também trabalham e/ou trabalharam com esta temática. Embora Ricouer tenha realizado crítica para Levinas e, Nancy Fraser e Charles Taylor tenham seguido na esteira desde Hegel, perfazendo críticas e diálogos para Honneth, a minha escolha foi por Hegel e por Honneth, pois como eles formularam, cada um, etapas ao reconhecimento, é possível e pertinente perfazer uma analogia com a filosofia de Levinas, visto que este não trabalhou com etapas ou momentos do reconhecimento, sendo necessário e relevante realizar esta tarefa.

tendo como parâmetro a filosofia levinasiana, ver-se-á que elas não respondem mais pelas súplicas da alteridade que não se sincroniza com o Ser e que vem do imemorial e de um outro tempo. Por isso, mesmo que na comunidade plural, o problema do reconhecimento é posto, a resposta dada à alteridade, não pode mais ser proveniente da simetrização e da reciprocidade. A resposta ao apelo da alteridade precisa ter como característica a assimetria e a não-reciprocidade. Está-se a defender o denominado reconhecimento altruísta, conforme Marcelo (2011) compreende, a partir da filosofia levinasiana. Entretanto, conforme explicitado em outro momento, não foram encontradas as etapas do reconhecimento altruísta, tal como Hegel e Honneth descreveram em suas obras. Por isso esta tese supre essa lacuna. Assim, após descrever o reconhecimento conferido por Hegel e por Honneth, será apresentado o reconhecimento altruísta e suas etapas.

4.2 HEGEL E HONNETH: RECONHECIMENTO SIMÉTRICO E RECÍPROCO

Hegel, especialmente nos escritos de Jena (escritos da juventude), bem como na *Fenomenologia do Espírito*, principalmente no capítulo acerca da Dialética do Senhor e do Escravo, promoveu o conceito de luta por reconhecimento. Para realizar esta teoria, Hegel baseou-se em Fichte. Para este, o reconhecimento foi concebido como ação recíproca intersubjetiva, significando que entre os indivíduos precisa haver uma consciência comum. Seguindo o pensamento de Fichte, Hegel através de uma filosofia transcendental, aplicou as ideias dele sobre a ação recíproca entre sujeitos e projetou o processo intersubjetivo do reconhecimento recíproco ao interior das formas comunicativas de vida. Nesse sentido, a teoria do reconhecimento passou a possuir relação com a eticidade humana. A ideia de unir a teoria do reconhecimento com a eticidade – relações éticas de toda sociedade – significou, para Hegel, a estrutura da intersubjetividade prática, demonstrando o vínculo complementar entre sujeitos no interior de toda comunidade. Hegel, portanto, assegura, no interior da comunidade ética, o movimento de reconhecimento; isto é, a estrutura da relação do reconhecimento intersubjetivo, na filosofia hegeliana, implica na reciprocidade, pois, quando um sujeito se sabe reconhecido pelo outro, conforme as propriedades que deseja obter reconhecimento desse Outro, então, todo sujeito sempre virá a conhecer a sua identidade, ao mesmo momento em que se contrapõe ao seu parceiro de interação como particular. Por meio desses questionamentos, Hegel avançou a partir das ideias de Fichte, passando a compreender que, os sujeitos, quando participantes de uma relação ética estabelecida, desejam sempre saber algo mais sobre a identidade particular que requerem reconhecimento. Por isso, para Hegel, o reconhecimento requer, sempre, níveis

cada vez mais exigentes, de modo que a cada etapa alcançada, a anterior seja suprassumida. Ocorre que, para Hegel (1807[2008]) o abandono da etapa ética alcançada, dá-se de modo conflituoso.

Esse conflito é descrito por Hegel (1807[2008]) na Dialética do Senhor e do Escravo (§§ 178 e ss), quando trata acerca da luta por reconhecimento. Para o filósofo da *Fenomenologia do Espírito*, a consciência-de-si apenas é *em-si* e *para-si* quando essas características estão presentes do mesmo modo para outra consciência-de-si; isto é, como algo reconhecido. Ocorre que para obter o reconhecimento recíproco e simétrico para ambas as consciências, Hegel (1807[2008], p.144) promove o processo de duplicação da consciência-de-si em sua unidade. Esse processo enfoca, primeiramente, a desigualdade e a oposição das consciências-de-si; isto é, apenas uma reconhece e a outra apenas é reconhecida. Uma das consciências é chamada de Eu e, a outra, é Outra, ou seja, algo que precisa ser suprassumido. Por isso as consciências ingressam em uma luta de “vida e morte”, que é descrita por Hegel tanto na *Fenomenologia do Espírito*, quanto na *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*. Luta, afinal, para Hegel (1830[2011], p.201)

Eu não posso me saber no Outro como a mim mesmo, enquanto o outro é para mim um outro ser-aí imediato; Por isso sou dirigido para a suprassunção dessa sua imediatez. Igualmente, eu não posso ser reconhecido como algo imediato, mas só enquanto suprassumo em mim mesmo a imediatez e assim dou um ser-aí à minha liberdade.

Nesse sentido, o excerto, ao remeter à concepção de luta, remete também à noção de vida, morte e conservação da vida, conforme explicita Hegel (1830[2011], p.202) no § 432 da *Enciclopédia*. A partir disso, Hegel expõe que, como a vida é essencial para os lutadores, aquele que renuncia à ela, renuncia ao reconhecimento. Portanto, a luta termina a partir da negação unilateral. Desse modo, enquanto um dos lutadores é o que reconhece, o outro é o reconhecido. Isso, para Hegel (1830[2011]; 1807[2008]) é a relação senhor e escravo, etapa necessária ao reconhecimento recíproco e simétrico que constitui o “desenvolvimento do espírito humano” (HEGEL, 1830[2011], p.203).

Exposto como ocorre o reconhecimento na teoria hegeliana, cabe trazer algumas ideias de Honneth (2009), expostas em *Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*. Nesta obra, Honneth (2009) propõe a reatualização da filosofia hegeliana a partir da compreensão de que o conflito e a luta social por reconhecimento, por serem acontecimentos éticos que o visam, afasta o caráter metafísico dado por Hegel, afinal, é somente entre pessoas consideradas como sujeitos da relação ética é que pode haver o reconhecimento recíproco. Nesse sentido, Honneth (2009) inseriu-se na Escola de Frankfurt e, por consequência, na Teoria

Crítica²⁴. Essa teoria, como tem por escopo a justiça no interior da sociedade, a preocupação com a identidade particular dos indivíduos, então, Honneth (2009) reflete acerca dos fundamentos dessa teoria conforme as experiências e as lutas sociais que se seguem à elas. Por isso que, no entendimento de Honneth (2009, p.48), o conflito e a luta social são consequências de injustiças sociais para com a alteridade e não visa, simplesmente a mera conservação do ser físico e o aumento de poder, pois o conflito que interessa para o reatualizador e interpretador de Hegel tem por origem o acontecimento ético, na medida em que se objetiva o reconhecimento recíproco e intersubjetivo das dimensões da individualidade humana. Portanto, os conflitos que interessam para Honneth (2009, p.18) são aqueles originados da experiência de desrespeito e de injustiça para com a alteridade. Experiência que é descrita por Honneth (2009, p.18) como o ataque à identidade pessoal e/ou coletiva capaz de suscitar ações que busquem a restauração do reconhecimento recusado, pois os indivíduos desrespeitados, no entendimento de Honneth (2009), construíram uma imagem positiva de si mesmos diante do ambiente social onde se encontram. Portanto, Honneth (2009) destaca a ideia de que os sujeitos apenas tem a possibilidade de construírem sua identidade quando recebem reconhecimento de seu parceiro de interação; isto é, cada sujeito apenas pode ter uma relação positiva consigo mesmo se for reconhecido pelos demais membros da sociedade. Quando isso não ocorre, seja por ausência ou por falso reconhecimento, então desdobra-se uma luta por reconhecimento recíproco entre eles. Essa luta por reconhecimento trazida por Honneth (2009, p.258) a partir de Hegel (1807[2008]) inicia-se quando há a violência e o desrespeito, pois tais situações de injustiça causam uma lesão no ofendido. Portanto, a injustiça é a base que motiva a resistência e, por consequência, a luta por reconhecimento. Nesse sentido, Honneth (2009, p.260-261) complementa que a injustiça gera no sujeito que teve o reconhecimento recusado, sentimentos de desrespeito. Tais sentimentos formam o

Cerne de experiências morais, inseridas na estrutura de interações sociais porque os sujeitos humanos se deparam com expectativas de reconhecimento às quais se ligam às condições de sua integridade psíquica; esses sentimentos de injustiça podem levar a ações coletivas, na medida em que são experienciadas por um círculo inteiro de sujeitos como típicos da própria situação social [...]. O conflito que começa com sentimentos coletivos de injustiça é aquele que atribui o surgimento e o curso das lutas sociais às experiências morais que os grupos sociais fazem perante a denegação do reconhecimento [...]. [Trata-se] de uma luta pelas condições intersubjetivas da integridade pessoal. (HONNETH, 2009, p.260-261).

²⁴ Essa teoria, desde sua criação em 1930, sofreu reformulações que, embora relevantes, não é o objetivo desta tese discutí-las. Apenas é preciso mencionar que a Teoria Crítica tem por escopo trabalhar “as questões sobre os ideais de uma sociedade justa, colocados pelas lutas contemporâneas, pelo reconhecimento social e jurídico das identidades particulares e formas de vida culturais [ou seja, é possível dizer que] os pressupostos teórico-explicativos e críticos normativos estão ancorados no processo social de construção intersubjetiva da identidade (pessoal e coletiva)” (WERLE e MELO, 2008, p.183-184).

Nessa senda, o conflito é, para Honneth (2009), bem como para Hegel (1807[2008]) o acontecimento ético *par excellence*, afinal, ele promove a emancipação diante de obstáculos e ações que impedem a autorrealização individual dos sujeitos, a partir do conceito de eticidade.

A eticidade é

Um todo das condições intersubjetivas das quais se pode demonstrar que servem à realização individual na qualidade de pressupostos normativos. [...] Esse conceito [...] de eticidade pretende ser uma ampliação da moralidade no sentido de incluir “todos os aspectos que constituem o objetivo de um reconhecimento não distorcido e deslimitado”, o que significa integrar um mesmo quadro tanto a universalidade do reconhecimento jurídico moral da autonomia individual quanto a particularidade do reconhecimento ético da realização pessoal. Nas sociedades modernas, os sujeitos têm de encontrar reconhecimento como seres autônomos quanto individualizados. A concepção [...] de eticidade reúne todos os pressupostos intersubjetivos que precisam estar preenchidos para que os sujeitos se possam saber protegidos nas condições de sua autorrealização. (WERLE e MELO, 2008, p.191).

Honneth (2009, p.57) assim como Hegel (1807[2008]) crê, que, quando os sujeitos entram em uma relação comunicativa²⁵, existe uma pressuposição básica ao reconhecimento recíproco, bem como à formação de uma comunidade ética e de cidadãos livres. A formação dessa comunidade, para os referidos filósofos, efetua-se a partir da unidade entre singularidade e universalidade, alcançando a compreensão de si próprios como totalidade no momento em que cada totalidade – ou cada consciência, como Hegel (1807[2008]) designa – “se reconhece como a si mesma em uma outra totalidade, em outra consciência” (HONNETH, 2009, p.63).

Portanto, tanto para Hegel (1807[2008]) quanto para Honneth (2009) é a partir da luta pelo reconhecimento recíproco que se dá a formação da comunidade ética e plural, a qual possui um

Mecanismo de comunitarização social que força os sujeitos a se reconhecerem mutuamente no respectivo outro, de modo que por fim sua consciência individual da totalidade acaba se cruzando com a de todos os outros, formando uma consciência universal. (HONNETH, 2009, p.64).

Assim, essa consciência universal, absoluta é que fornece base para a comunidade ideal, qual seja: a de uma comunidade estruturada em relações de reconhecimento recíproco, isto é:

Um indivíduo que não reconhece seu parceiro de interação como um determinado gênero de pessoa tampouco pode experienciar-se a si mesmo integral ou irrestritamente como um tal gênero de pessoa. [...] [Para tanto surge] uma pressão para a reciprocidade, que sem violência obriga os sujeitos que se deparam a reconhecerem também seu defrontante social de uma determinada maneira: se eu não reconheço meu parceiro de interação como um determinado gênero de pessoa, eu tampouco posso me ver reconhecido em suas reações como o mesmo gênero de pessoa, já que lhe foram

²⁵ A relação comunicativa é, para Honneth (2009), a base do reconhecimento recíproco. Para ele, a relação comunicativa não se desenvolve na dependência da linguagem e/ou de alguma teoria da linguagem, mas sim, com base em relações de reconhecimento que constituem, intersubjetivamente, a identidade pessoal e coletiva dos sujeitos.

negadas por mim justamente aquelas propriedades e capacidades nas quais eu quis me sentir confirmado por ele. (HONNETH, 2009, p.78).

Diante do excerto, nota-se que para Honneth (2009) e, pelo exposto anteriormente, o reconhecimento sempre advém de uma luta, de um conflito e, principalmente de situações evitadas de injustiças para com a alteridade. Assim, tanto para Hegel, quanto para Honneth (2009), o reconhecimento é sempre intersubjetivo, simétrico e recíproco.

Exposto isso, no próximo título serão apresentadas as características do reconhecimento altruísta – denominação fornecida por estudiosos de Levinas – e, ao mesmo momento, perfaz-se comparações com o reconhecimento encontrado na filosofia de Hegel e de Honneth, para que posteriormente se possa descrever as etapas (ou momentos) do reconhecimento assimétrico e não-recíproco, partindo da filosofia levinasiana. Sendo assim, passa-se ao próximo título que tratará sobre o reconhecimento altruísta em Levinas.

4.3 LEVINAS: RECONHECIMENTO ALTRUÍSTA

Exposta a descendência a respeito da teoria do reconhecimento desde Hegel (1807[2008]), passando pela reatualização que Honneth (2009) realizou, é de se indagar se, para Levinas, a ideia hegeliana exposta na Dialética do Senhor e do Escravo promove, realmente, o reconhecimento intersubjetivo, ou se, o reconhecimento hegeliano, na forma da identidade e diferença, é, em todo caso, a exclusão da alteridade?

Se atentar para os escritos de Levinas (1961[2011]), especialmente em *Totalidade e Infinito*, há uma breve crítica para Hegel ao que se refere à teoria do reconhecimento. Quando, em Hegel (1807[2008]) a consciência necessita superar a oposição da “certeza sensível”, necessita do reconhecimento por outra consciência, que ocorre através do ato de suprassunção do outro, afinal, a consciência se percebe no outro como a si mesma; isto é, ela se vê no outro. O outro é ela. A partir disso, para Hegel, cada consciência segue a confirmação de si própria, em etapas cada vez mais exigentes e progressivas de reconhecimento, onde cada consciência sempre vai suprassumindo seu *si* na outra, até que ambas alcançam a universalidade (saber absoluto). Nesse sentido, o outro, segundo a compreensão que Levinas (1961[2011]) possui de Hegel, é apenas um intermediário para que a primeira consciência afirme e confirme sua identidade a partir de uma luta de “vida e morte”.

Nesse sentido, para Boothroyd (2011, p.110), intérprete de Levinas, o movimento de reconhecimento hegeliano, ao conduzir ao universal, assenta-se no “nós” que alcança seu reconhecimento na “alteridade absoluta”. Por isso, para Levinas (1961[2011]) o movimento de

reconhecimento hegeliano, ao afirmar a identidade da consciência, acaba por abarcar a alteridade na totalidade e exclui o Outro. Por isso que para Levinas, o reconhecimento hegeliano é sempre egológico. Onde Hegel vê abertura à alteridade, pois se consolida o princípio da identidade da consciência na universalidade, Levinas vê traição à alteridade, pois encontra-se eternamente no Mesmo – universal e totalitário. Nesse caso, o Outro torna-se um meio para a hegemonia do absoluto.

Além disso, o movimento de reconhecimento na filosofia hegeliana, é recíproco e simétrico. Para Hegel (1807[2008]) na *Dialética do Senhor e do Escravo*, está pressuposto, na relação entre as duas consciências que entram em combate, o vínculo simétrico que, inclusive, é assumido de modo inquestionável por ambas consciências. O outro, para Hegel, torna-se o meio para o fim.

Levinas, em sua filosofia, compreende que Hegel, ao determinar que o reconhecimento requer a simetria e, por consequência, a reciprocidade, compreende que o filósofo da *Fenomenologia do Espírito* sacrificou a assimetria da alteridade. Expõe-se isso, pois o que está em questão para Levinas é que para Hegel a noção de reconhecimento situa-se no privilégio do “conhecimento” que a palavra “reconhecimento” possui. Para Levinas (1961[2011]) quando se fala em conhecimento, fala-se, também em conceito e, por consequência, em redução da alteridade. Por isso que contra Hegel, Levinas evoca o “meu reconhecimento *do* Outro” ao invés de “reconhecimento do eu *pelo* Outro”. Ao fazer isso, Levinas, conforme expõe Boothroyd (2011, p.112-113), sustenta o reconhecimento sobre o privilégio da ética e da responsabilidade. É possível de se realizar essa compreensão, pois na filosofia levinasiana, sem a separação não há transcendência e muito menos, ética. Ocorre que, também, sem o sustento da separação não se pode mencionar a imanência do sujeito. Por isso que, para Boothroyd (2011, p.123) ao interpretar Levinas, a expressão “*do*” no termo “reconhecimento *do* Outro” exprime, de uma parte o reconhecimento sob a ótica da totalidade; ou seja, que ao reconhecer o outro-em-mim, reconhece-se, principalmente, que o Outro é incognoscível e, impensável, pois não pode ser totalizado. De segunda parte, a noção de “reconhecimento *do* Outro” carrega a ideia de uma impossibilidade de reconhecimento para o Eu, afinal, este já está ordenado pelo Outro. Por consequência, indica que o Eu se encontra eleito pelo Outro e, por isso, precisa ser responsável por ele. Assim, o “reconhecimento *do* Outro” não implica em negação recíproca como em Hegel, mas promove o “sentido do Outro em mim”.

Levinas, portanto, reabilita o reconhecimento não mais a partir da simetricidade dos envolvidos, mas a partir do fundamento da assimetria e da não reciprocidade. O entendimento de que Levinas defende a não-reciprocidade do reconhecimento encontra-se em Marcelo (2011,

p.274-275) quando aduz que a relação não-recíproca implica no momento em que um dos lados se subordina ao outro. Trata-se de que há o sujeito que se submete ao outro, submete-se enquanto eleito até a substituição, até seu esvaziamento, afinal, a alteridade é anterior e superior a si. Diante desse entendimento, é possível de se denominar o reconhecimento levinasiano de reconhecimento altruísta, pois constitui o ético por excelência.

Desse modo, percebe-se, além disso, que, a base para defender o reconhecimento a partir da assimetria e da não-reciprocidade é através do Rosto. O Rosto para Levinas (1961[2011]) por ser a primeira manifestação da alteridade tem o poder de romper a universalidade e o absoluto hegeliano, abrindo a dimensão da altura. Nesse sentido, como o Rosto, para Levinas, vem do imemorial, bem como da exterioridade; isto é, ele não é proveniente do interior da universalidade, então, Levinas não estrutura o reconhecimento a partir de uma luta de “vida e morte” entre duas consciências, conforme realizou Hegel. Expõe-se isso, pois para Levinas, a concepção de “luta por reconhecimento”, quer dizer que o aspecto conflituoso do reconhecimento que se encontra em Hegel, aparece como a imagem da guerra, da totalidade e do Ser. Então, como Levinas em sua filosofia preza pela alteridade e, que é por ela que o ético se inicia, logo, o filósofo fundamenta o reconhecimento no *apelo* do Rosto, na vulnerabilidade da alteridade diante do Mesmo e do universal. Então, para o filósofo de *Totalidade e Infinito*, o início do reconhecimento intersubjetivo não se dá por uma luta, mas por um *apelo ético*. Além disso, para Levinas, quando do apelo do Rosto, requer-se resposta. Portanto, falar em reconhecimento intersubjetivo em Levinas, também exige pensar como condição imprescindível, a responsabilidade para com a alteridade, bem como a autorrealização desta.

Em Hegel, mais especificamente, na *Enciclopédia*, a reciprocidade é muito relevante para a luta do reconhecimento tomando uma inclinação positiva, conduzindo à universalidade, bem como ao Espírito Objetivo²⁶. Contra isso, Honneth (2009) resgata os escritos hegelianos de Jena, mais especificamente, o *Sistema de Vida Ética* e, ao reatualizar a teoria hegeliana para um tempo pós-metafísico, conduz sua reatualização para que não recaia em uma reciprocidade objetiva, como ocorreu com Hegel, na *Enciclopédia*. Por isso, Honneth (2009) se preocupa com

²⁶ Cabe aqui uma ressalva: Hegel, quando da confecção da *Fenomenologia do Espírito*, bem como da *Enciclopédia*, abandonou o projeto inicial de Jena. Nos escritos de Jena, Hegel teria dado mais importância ao reconhecimento intersubjetivo. Posteriormente, na *Fenomenologia do Espírito*, Hegel apresentou as ideias do reconhecimento intersubjetivo focando na dimensão da intersubjetividade da consciência, carregando sua teoria com uma excessiva tinta metafísica. Mais adiante, mesmo que Honneth (2009) tenha retornado aos escritos da juventude de Hegel, mesmo que tenha retirado o caráter metafísico do reconhecimento, ainda permaneceu ligado à simetria e à reciprocidade.

uma ontologia social que tenha conteúdo normativo, fazendo com que o reconhecimento intersubjetivo esteja relacionado à vida ética a partir da psicologia social de George Mead. Portanto, onde Hegel havia concebido a família²⁷, a sociedade civil²⁸ e o Estado²⁹ como as três esferas de reconhecimento recíproco, Honneth (2009) concebe essas três esferas como

²⁷ A família é considerada por Hegel, conforme consta em sua *Filosofia do Direito*, mais especificamente na parte que trata acerca da Eticidade, como o primeiro momento da eticidade, ou como primeiro momento do reconhecimento. No §158, Hegel afirma que a família é determinada por sua unidade e, que o fundamento desta unidade é o amor. Esse fundamento permite que os membros da família mantenham a autoconsciência da sua individualidade na unidade. Então, além da pessoa manter-se individual, ela é compreendida como membro de um conjunto maior que para Hegel é a família e, que, por consequência, baseia-se no amor entre seus componentes.

²⁸ A sociedade civil ou sociedade civil-burguesa, como denomina Hegel, é compreendida como a segunda etapa do reconhecimento, pois nela, conforme indicam os §§182 e seguintes da *Filosofia do Direito*, implica na vinculação de uma pessoa concreta com outra pessoa concreta. Significa que, como, para Hegel, cada pessoa concreta é um particular, um princípio da sociedade civil-burguesa, mas está em vinculação com outra particularidade, há um “sistema de dependência multilateral, de modo que a subsistência e o bem-estar do singular e seu ser-aí jurídico se entrelaçam na subsistência, no bem-estar e no direito de todos” (HEGEL, 2010, p.189). Hegel enfatiza a ideia da pessoa concreta, que na sociedade civil-burguesa é considerada pessoa de direito, entrelaçada à universalidade de todos os direitos. O direito particular reivindicado por indivíduos (pessoas privadas enquanto cidadãos do Estado) encontra, para Hegel, efetividade no universal e, por consequência, na totalidade. Havendo isso, os particulares se reconhecem, de modo simétrico e recíproco no universal.

²⁹ O Estado, como o terceiro momento do reconhecimento, para Hegel (2010) é a efetividade ética das duas etapas anteriores, tendo por objeto o interesse universal. Torna-se, assim, a unidade substancial, na qual, a liberdade é o direito supremo. Para isso, Estado, enquanto promotor da terceira etapa do reconhecimento, é preciso haver a efetividade da vontade substancial, a qual é proveniente da vontade particular elevado ao universal e ao absoluto.

momentos do reconhecimento recíproco, as quais recebem as seguintes denominações: amor³⁰, direito³¹ e solidariedade³².

³⁰ O primeiro momento do reconhecimento recíproco e intersubjetivo, Honneth (2009) denominou de amor. Baseando-se em Hegel, Honneth (2009, p.80) designa o amor como o pressentimento da eticidade que se refere ao campo de experiências primárias, no qual, cada sujeito adquire o sentimento de ser amado por outro. Há a possibilidade da unificação de sujeitos opostos entre si, afinal, para Honneth (2009, p.80), sem esse sentimento, não se poderia formar uma referência psíquica acerca do amor no interior de uma comunidade ética. Nesse sentido, é pertinente afirmar que para haver o reconhecimento da identidade dos sujeitos integrantes de uma relação ética, cada indivíduo precisa se sentir amado pelo outro por sua diferença. Da mesma maneira, precisa amar o parceiro de interação pela sua particularidade e, ambos os parceiros terão um conhecimento comum acerca da particularidade do outro. Isso é o que Honneth (2009, p.77) parafraseando Hegel chama de “saber-se-no outro” e, por consequência, os sujeitos principiam a se reconhecerem como seres que precisam preservar a identidade dos outros para ter a sua identidade preservada. Está-se diante do reconhecimento quando “cada um é igual ao Outro justamente aí onde está oposto a ele; ou o outro, por aquilo que lhe é outro, é ele mesmo”. Entretanto, essa experiência do “saber-se-no-outro” só se desenvolve até chegar a uma relação de amor real na medida em que se é capaz de tornar-se um conhecimento das duas partes intersubjetivamente partilhado, pois só quando todo sujeito vem a saber de seu defrontante social que ele também “se-sabe-em-seu-outro”, então há a “confiança” de que “o outro é para o Eu”. Esta relação, Hegel chama de “conhecer-se-no-outro” e, utiliza o conceito de reconhecimento pela primeira vez. (HONNETH, 2009, p.77). Diante do exposto, faz sentido dizer que o amor, na teoria do reconhecimento recíproco, é concebido “como uma relação de reconhecimento mútuo na qual a individualidade dos sujeitos encontra primeiramente confirmação” (HONNETH, 2009, p.78). Através do amor, segundo Honneth (2009, p.81) há o desenvolvimento da identidade pessoal de um sujeito por outro, pois dele amadurece a primeira forma de reconhecimento recíproco e que é pressuposto necessário à construção e desenvolvimento da identidade pessoal, propiciando ao sujeito que luta pelo reconhecimento de sua particularidade, a autoconfiança. Portanto, para Honneth (2009, p.160) apenas há o reconhecimento recíproco tendo o amor como primeiro momento, pois os sujeitos apenas se reconhecem, pois um precisa do outro para poder suprir sua carência (desejo). Ocorre que, se um dos sujeitos negligenciar a diferença do outro, ele também terá de negar a sua própria diferença até ser supressumido. Segundo Honneth (2009, p.160), “[...] em sua efetivação os sujeitos confirmam mutuamente na natureza concreta de suas carências, reconhecendo-se assim como seres carentes na experiência recíproca da dedicação amorosa, dois sujeitos se sabem unidos no fato de serem dependentes, em seu estado carencial, do respectivo outro”. Por causa do desejo de ter a sua diferença reconhecida, precisam ver-se um no outro. Isso é o que Honneth (2009, p.160), baseando-se em Hegel, chama de “ser-si-mesmo em um outro”. Nesse sentido, a primeira forma de reconhecimento que Hegel descreveu como “ser-si-mesmo em um outro”, designa um arco de tensões comunicativas que servem como meio para a experiência do poder-estar-só com a do estar-fundido. Essa experiência conduz à universalidade, à simbiose de um reconhecimento recíproco de “estar-consigo-mesmo-no-outro” e, significa que todo sujeito encontra sua essência e sua diferença no outro. Entretanto, para Hegel e para Honneth, essa universalidade implica em uma relação de unidade, na qual, mesmo que os sujeitos estejam ligados um com o outro, cada um permanece único em sua diferença.

³¹ O segundo momento do reconhecimento intersubjetivo e recíproco, conforme compreende Honneth (2009, p.82) ocorre ao nível social, isto é, no âmbito jurídico, próprio do campo do direito. Enquanto que no Amor, os parceiros de interação não são perturbados por conflitos sociais, agora, eles são obrigados a refletir sobre as normas que regem a sociedade e a regulação dos comportamentos sociais. O que se busca nessa segunda etapa do reconhecimento são direitos que permitem que os sujeitos recebam reconhecimento por sua autonomia moral, bem como reconhecimento pela realização de sua liberdade individual. Isso significa que, o reconhecimento no âmbito jurídico não depende nem das leis prescritas pelo Estado, nem das convicções morais individuais, mas apenas dos comportamentos praticados intersubjetivamente e que realmente possam contribuir com o desenvolvimento dos sentimentos de autorrespeito entre os sujeitos. Se assim for, Honneth (2009, p.41) defende a formação de um vínculo social entre os sujeitos capaz de conduzir à organização de uma sociedade ética, na qual, eles possam ser reconhecidos. Esse momento do reconhecimento é compreendido por Honneth (2009, p.85) como “relação da pessoa em seu procedimento com o outro”, isto é, o direito implica na produção de direitos em geral desde que consideram a teoria do reconhecimento. Desse modo, a vida social – que se determina pelo direito – fomenta-se por uma base intersubjetiva, pois “obriga cada sujeito a tratar todos os outros segundo suas pretensões legítimas” (HONNETH, 2009, p.96), afinal, para Honneth (2009) reconhecimento pelo direito, que implica em normas sociais, necessita considerar a identidade dos membros que compõem a coletividade. Então, “tem todo o sentido empregar para essa relação [...] o conceito de ‘reconhecimento’ na medida em que [...] [o sujeito] reconhece seus parceiros de interação pela via da interiorização de suas atitudes normativas, ele próprio pode saber-se reconhecido

Ocorre que, tanto para Hegel (1807 [2008]), quanto para Honneth (2009), o reconhecimento é sempre recíproco e simétrico. Entretanto, para Levinas, o reconhecimento não requer a estrutura da reciprocidade e nem da simetria, pois estas conduzem ao universal e à totalidade na qual A é A fomentando o princípio da identidade suplantadora da alteridade (BALBOTIN-GALLO, 2021 p.331-332). Diante disso, o reconhecimento da alteridade não pode mais ser pensado em termos ontológicos como fizeram Hegel e Honneth. O reconhecimento precisa ser articulado em termos fenomenológicos. Defende-se isso, pois a fenomenologia permite, desde Husserl, alcançar o mundo das vivências concretas da subjetividade humana. O método fenomenológico proporciona o encontro das subjetividades no interior de uma comunidade, na qual, os sujeitos estão interconectados. Em Levinas, encontrou-se a descoberta da alteridade irreduzível a toda outra alteridade. Trata-se de um mundo real, com pessoas reais. Mundo aberto ao social, no qual o comportamento da subjetividade humana é compreendido como experiência originária não redutível aos conceitos. Como a fenomenologia proporciona o acesso ao mundo das facticidades humanas concretas, que se encontram em intercomunhão, que compartilham com o Outro e com todos os Outros uma existência em comum, então é preciso definir o reconhecimento em termos fenomenológicos. Além disso, conforme foi explicitado no terceiro capítulo desta tese, a fenomenologia é base de sustentação da comunidade plural, onde estão calcadas a instituição

como um membro de seu contexto social de cooperação [...]. [Assim, fala-se] de uma relação de reconhecimento mútuo: ‘é essa identidade que se pode manter a comunidade, que é reconhecida na comunidade, na medida em que ele reconhece as outras; [De outro modo] o termo reconhecimento [também requer] que a compreensão que aquele que aprende a conceber-se [na] perspectiva do outro generalizado tem de si mesmo seja entendido como a compreensão de uma pessoa de direito. Com a adoção das normas sociais que regulam as relações de cooperação da coletividade, o indivíduo em crescimento não aprende só quais obrigações ele tem de cumprir em relação aos membros que lhe pertencem, de modo que ele pode contar legitimamente com o respeito de algumas de suas exigências: direitos são de certa maneira as pretensões individuais das quais posso estar seguro que o outro generalizado as satisfará. Nesse sentido, pela concessão social desses direitos, é possível medir se um sujeito pode conceber-se como membro completamente aceito de sua coletividade, é por isso que lhes cabe, no processo de formação do Eu prático um papel particularmente significativo “se alguém quer manter sua propriedade na comunidade, uma vez que a adoção da atitude dos outros garante que os próprios direitos sejam reconhecidos. [...] Com isso, recebe-se uma posição, consegue-se a dignidade de ser membro da comunidade.” (HONNETH, 2009, P.136-137).

³² A solidariedade é a síntese das duas primeiras esferas do reconhecimento, afinal, compartilha com o direito o tratamento igual e universal e, com o amor o aspecto do vínculo emotivo e da assistência. Assim, Honneth (2009, p.210-211) compreende que a solidariedade “está ligada ao pressuposto de relações sociais de estima simétrica entre sujeitos individualizados (e autônomos); estimar-se simetricamente nesse sentido significa considerar-se reciprocamente à luz de valores que fazem as capacidades e as propriedades do respectivo outro aparecer como significativas para a *práxis* comum. Relações dessa espécie podem se chamar “solidárias” porque elas não despertam somente a tolerância para com a particularidade individual da outra pessoa, mas também o interesse afetivo por essa particularidade: só na medida em que eu cuido ativamente de que suas propriedades, estranhas a mim, possam se desdobrar, os objetos que nos são comuns passam a ser realizáveis. [...]. Simétrico significa que todo sujeito recebe a chance, sem graduações coletivas, de experimentar a si mesmo, em suas próprias realizações e capacidades, como valioso para a sociedade. É por isso também que só as relações sociais que tínhamos em vista com o conceito de “solidariedade” podem abrir o horizonte em que a concorrência individual por estima social assume uma forma isenta de dor, isto é, não turvada por experiências de desrespeito”.

primária e secundária. Ainda, foi escrito que a comunidade plural põe o problema do reconhecimento. Sendo assim, se a comunidade plural se sustenta pela fenomenologia, se nela a relação com a alteridade está constituída e, se a partir de situações fáticas que ocorrem no interior dessa comunidade se apela por justiça, colocando o problema do reconhecimento, então, o reconhecimento precisa ser descrito e discutido a partir da fenomenologia e não mais a partir da ontologia.

Discutindo e descrevendo as etapas do reconhecimento a partir da fenomenologia, então, é possível de se conceber que, conforme a teoria levinasiana expõe, tanto a simetria quanto a reciprocidade violentam a dimensão que preserva o absoluto ético, qual seja: a altura e a separação entre o Eu e o Outro. Nesse sentido, por haver essa altura, há a quebra com a uniformidade e a universalidade na qual a alteridade é englobada pelo Mesmo. Como ela vem do Infinito e não se submete à ontologia, então o Mesmo e o Outro não estão em relação de reversibilidade, não podendo reconhecerem-se reciprocamente um no outro, como sustentam as filosofias de Hegel e de Honneth. É preciso, portanto, pensar acerca do reconhecimento como possuidor de uma estrutura não-recíproca e assimétrica, na qual a alteridade permanece irreduzível. Nesse sentido, o reconhecimento para Levinas, conduz à socialidade e por consequência, abre-se à comunidade plural. Além disso, tanto Honneth, quanto Hegel elencaram, com base na ontologia, três esferas ou três momentos cada vez mais exigentes para se consolidar o reconhecimento. Hegel denominou de: Família, Sociedade Civil e Estado. Honneth, quando reatualizou a filosofia hegeliana, compreendeu que os três momentos do reconhecimento deveriam receber a seguinte denominação: Amor, Direito e Solidariedade. Ocorre que, tanto para Hegel, quanto para Honneth o reconhecimento exige a reciprocidade, bem como a simetria dos envolvidos, possuindo ambas as teorias filosóficas o fundamento centrado em uma luta (ou conflito) que busca o reconhecimento. Em Levinas é diferente. Por solicitar o método fenomenológico, a exigência por reconhecimento não se inicia por uma luta, mas pelo *apelo ético* e, além disso, o reconhecimento não se identifica, em Levinas, pela simetria e reciprocidade como em Hegel e em Honneth. Para o filósofo de *Totalidade e Infinito*, o reconhecimento apenas toma o seu sentido se ele tiver por característica a *assimetria* e a *não-reciprocidade*, sendo denominado de *reconhecimento altruísta*.

Entretanto, mesmo que se verifica em Levinas que o reconhecimento tenha essas características (apelo, assimetria e não-reciprocidade) o filósofo não trabalhou com as esferas ou momentos do reconhecimento que poderiam advir das citadas características. Hegel e Honneth, cada um, descreveram as etapas ou momentos do reconhecimento recíproco e simétrico. Entretanto, como em Hegel e, também em Honneth, não há defesa de reconhecimento

não-recíproco e assimétrico, não se pode afirmar que as etapas descritas tanto por Hegel, quanto por Honneth, participam do reconhecimento altruísta. Por outro lado, embora Levinas, a partir de seus interpretadores, tenha construído um fundamento de que o reconhecimento precisa ser não-recíproco e assimétrico, não foram encontradas as etapas ou os momentos que compõem tal reconhecimento, conforme fizeram Hegel e Honneth.

Desse modo, como Levinas não trabalhou com as etapas do reconhecimento altruísta, isso não significa que não seja necessário fazê-lo. Assim, a presente tese procura fazer uma reflexão que não se encontra de modo explícito da escrita de Levinas, descrevendo as etapas do reconhecimento altruísta. *Essas etapas ou momentos do referido reconhecimento devem ser compreendidos como respostas à alteridade, bem como respostas à resolução do paradoxo da intransitividade da ética apresentado e discutido no segundo capítulo desta tese, quanto como a estrutura fenomenológica que fundamenta a comunidade plural.* Diante disso, é preciso explicitar as etapas do reconhecimento altruísta a partir de conceitos encontrados na filosofia levinasiana. Essas etapas são em número de três e solicitam níveis cada vez mais exigentes de responsabilidade para com o apelo da alteridade. Portanto, denomino as três etapas do reconhecimento altruísta do seguinte modo: a primeira, Abnegação; a segunda, Amizade; a terceira, Direito.

Então, no próximo item, serão descritas as etapas do referido reconhecimento.

4.4 AS TRÊS ETAPAS DO RECONHECIMENTO ALTRUÍSTA: ABNEGAÇÃO, AMIZADE E DIREITO

Neste título do presente capítulo são descritas e argumentadas as três etapas do reconhecimento altruísta. Tais etapas estão ancoradas na fenomenologia, pois voltam-se para as situações fáticas e concretas da alteridade no interior da comunidade plural. Elas são em número de três. A primeira, denominada de Abnegação requer o ato de servir à alteridade; isto é, de ser responsável por ela quando do apelo do Rosto. A segunda, denominada de Amizade requer a comunhão; isto é, a socialidade entre o Eu e o Outro e o(s) terceiro(s). Trata-se de que a pluralidade constitui a comunidade. A terceira, denominada de Direito, divide-se em duas fases, sendo a segunda mais exigente do que a primeira. Na primeira fase, prima-se pela abertura da norma para acolher o apelo da alteridade e, na segunda fase, requer a resposta antes da incidência e abertura da norma.

4.4.1 Abnegação

Para a filosofia, conforme escreve Abbagnano (2012, p.02), a abnegação é “a negação de si mesmo e a disposição de pôr-se a serviço dos outros [...] com o sacrifício dos próprios interesses”. Se observar o dicionário online de português, a abnegação é caracterizada por uma ação de desprendimento e altruísmo, ocorrendo a superação do egoísmo. É dedicação extrema em benefício de alguém ou de algo.

Os conceitos de abnegação apresentados coincidem com a compreensão que Levinas (1961[2011]) possui sobre o ato de servir Outrem; isto é, de servir à alteridade. A ideia de servir a alteridade aparece em *Totalidade e Infinito* quando o filósofo relaciona-a ao reconhecimento e à responsabilidade. Desse modo, a primeira etapa do reconhecimento altruísta – Abnegação – possui o primeiro fundamento na atenção ao apelo do Rosto. Estar atento a essa súplica, para Levinas (1961[2011], p.173) implica em estar convocado ao Outro e, dele receber a ordem. Portanto, reconhecer a alteridade é reconhecer que há um comando sobre o qual o Mesmo não possui domínio e nem apreensão.

A atenção ao apelo do Rosto é proveniente da interpelação da alteridade no Ser, pois desestabiliza-o e faz surgir o existente³³ em seu interior. A interpelação da qual fala Levinas (1961[2011]) é realizada a partir do imemorial, de um tempo anterior ao tempo sincrônico do Ser. O tempo do Rosto que interpela o Mesmo é diacrônico, cortando, atravessando a sincronia do Ser. Quando isso ocorre, o Ser é rompido, abrindo a abertura do Infinito. Esse é o momento da hipóstase, do surgimento de uma subjetividade inquietada pelo Ser que, ao mesmo momento em que é expulsa do Ser, também é desejo pelo Outro, possuindo uma estrutura transcendental capaz de se voltar para e de se encontrar com a alteridade mais radical e irreduzível ao Ser. Subjetividade que pode ser caracterizada como o existente que surge no interior da totalidade e é alguém que foi despertado pelo Outro. Ser despertado pelo Outro é ser despertado para o apelo do Rosto, é estar em proximidade com o próximo, em intercâmbio com a alteridade, totalmente irreduzível ao Mesmo. Despertar é, também, conforme expõe Levinas (2002a, p.81) estar diante de uma transcendência originária que se fundamenta em uma facticidade humana que se mostra no Rosto do Outro. Ser despertado é estar atento aos chamados da alteridade e, portanto, a subjetividade que decorre do ato de despertar é denominada de Eu (*Je*) e tem o poder de se substituir ao Outro e a todos os Outros. Nesse momento, segundo Levinas (2010, p.18-19) há

³³ Para Levinas (1998, p.105) o surgimento do existente é a identidade, um nome, um substantivo ou um pronome que se destaca da vulnerabilidade do Ser. Trata-se, para o filósofo, da posição do ente no anonimato do Ser.

“a preocupação pelo Outro até o sacrifício, até a possibilidade de morrer por ele”. Significa a ruptura do Ser pelo acontecimento ético por causa da possibilidade do um-para-o-outro, bem como do evento do despertar que trouxe a ética no Rosto da alteridade.

Portanto, a primeira etapa do reconhecimento assimétrico e não-recíproco depende de um sujeito capaz de se expor ao Outro e de ser seu refém até o ponto da (in)substituição por ele. Abnegar-se, então, é sacrificar-se pela alteridade até sua última defesa; é ser a passividade mais passiva do que toda passividade. É expiação e significação pelo Outro e despojamento de sua identidade. Portanto, a primeira etapa do reconhecimento altruísta implica na subjetividade que é o lugar e o não-lugar de toda ruptura; ou seja, em ter uma subjetividade devotada à alteridade, bem como ao sentido ético que advém do Rosto.

Nessa senda, é relevante mencionar que a abnegação requer e está implicada a partir da relação face-a-face entre o Rosto e o Eu (*Je*) que se expõe à alteridade. Portanto, como o Rosto, na filosofia levinasiana, é expressão que, mesmo interpelando o Eu, não se simetriza com ele, significando resistência à totalização, desafiando o poder da totalidade, então, o Rosto é capaz de impor a resistência que não mostra resistência; ou seja, impõe a resistência ética. Essa possui um sentido anterior ao Ser e independe da iniciativa do Eu (*Je*), afinal, quando o Rosto interpela, faz de uma dimensão de altura, pois a alteridade não nega o Mesmo. Há, então, nesse momento, a possibilidade de uma assimetria entre o Eu (*Je*) e o Outro, afinal, servir a alteridade, já é manter uma relação de proximidade, sem se esgotar nem se reduzir a esta relação. Abnegar-se, também, implica em reconhecer a altura da qual provém o Rosto e, também é reconhecer a situação de fraqueza e de nudez a qual o Outro se apresenta diante de mim.

Assim, para Levinas (1961[2011]), p.198) quando o Rosto se apresenta na forma do estrangeiro, da viúva e do órfão, por exemplo, já que são as figuras que representam a vulnerabilidade, convoca o Eu à responsabilidade; isto é, é preciso responder à alteridade. Entretanto, para essa etapa do reconhecimento, a resposta produzida no face-a-face, não envolve, por enquanto, o(s) terceiro(s). Digo isso, pois como a abnegação implica em servir à alteridade e, estar a serviço desta é ato de despojamento e sacrifício até a substituição, então, na relação face-a-face, toda subjetividade tem a oportunidade de se doar ao Outro, enquanto única, antes de se doar a todos os outros. Doação esta que é se colocar a serviço da alteridade; ou seja, estar dedicado a ela, engajado por ela. O engajamento, nesse caso, é ação de resposta, é ato e não palavras abstratas. Entretanto, responder à alteridade, na forma de servir à ela não é responder a uma pergunta como se fosse modalidade da quiddidade. O responder para Levinas (1961[2011]) corresponde ao que é anterior a toda e qualquer indagação. Este responder do qual

Levinas (1961[2011]) trata inicialmente, refere-se ao ato de que, quando o Rosto se mostra, e de quando ele é visado recebe a pergunta “Quem”. Entretanto, “Quem” já é a própria resposta e, assim, o que responde e o respondido são a mesma coisa. Nesse sentido, o Rosto tem a primeira palavra e, por isso é primeira expressão. Expressão de ordem e de convocação, a qual chama a subjetividade eleita à responsabilidade. Nas palavras de Levinas (1961[2011], p.172-173)

O Rosto que acolho faz-me passar do fenômeno ao ser num outro sentido: no discurso, exponho-me à interrogação de Outrem e essa urgência da resposta – ponta aguda do presente – gera-me para a responsabilidade; como responsável, encontro-me reconduzido à minha realidade última [...]. Estar atento significa um acréscimo de consciência que supõe o apelo do Outro. Estar atento é reconhecer o domínio do Outro, receber a sua ordem ou, mais exatamente, receber dele a ordem de mandar. A minha existência como “coisa em si” começa com a presença em mim da ideia do Infinito, quando me procuro na minha realidade última. Mas tal relação consiste já em servir Outrem.

O excerto mostra a relação entre responsabilidade e abnegação tendo por base o apelo do Outro. Nesse sentido, é possível mencionar que a abnegação colocada como a primeira etapa do reconhecimento altruísta exige um nível de responsabilidade que se coaduna com uma relação primeira, face-a-face, sempre buscando a assimetria e a não-reciprocidade. Realizar o ato de responder ao Outro antes da questão é situar-se em uma estrutura essencial e fundamental na qual a responsabilidade é “responsabilidade para com Outro [...], responsabilidade para com o que não é assunto meu ou que, inclusive não me concerne” (LEVINAS, 1982[1991], p.1-2). Diante disso, como a responsabilidade em Levinas é uma responsabilidade sem escolha e vinculante, ela é intransferível. A abnegação, portanto, enquanto primeira forma de reconhecimento altruísta, corresponde a um nível de realização da responsabilidade ilimitada para com a alteridade, pois o sujeito é convocado com urgência e não tem escolha. Nesse sentido, abnegar-se para a alteridade é possuir “responsabilidade sem preocupação de reciprocidade: tenho de responder por outrem sem me ocupar da responsabilidade dele para comigo” (LEVINAS, 2002, p.16). É uma gratuidade. Por isso que a abnegação relaciona-se com a não-reciprocidade. Em *Ética e Infinito*, Levinas (1982[1991], p.6) escreve que a não-exigência de reciprocidade significa que o Eu está sempre sujeito à alteridade. Por isso a fórmula: “Todos somos culpados de tudo e de todos perante todos e, eu mais que todos”. Na concepção levinasiana, essa frase significa

Não a causa desta ou daquela culpabilidade efetivamente minha, a causa de faltas que eu tivesse cometido, mas porque sou responsável de/com uma responsabilidade total, que responde de todos os Outros e de todo para os Outros, incluída a sua responsabilidade. (LEVINAS, 1982[1991], p.6).

Responsabilidade total que não implica somente a não-reciprocidade, mas também a assimetria. Abnegar-se é aceitar e reconhecer que a alteridade provém da altura e do Infinito, ficando o Eu como subjetividade refém sob a marca do sacrifício e da dedicação extrema ao Outro.

Exposta a primeira etapa do reconhecimento altruísta, denota-se que ela se constitui mais especificamente, na dependência da relação face-a-face. Entretanto, isso não dispensa seu uso quando do ingresso do terceiro; pelo contrário, é com a Abnegação que também se inicia a responsabilidade para com os outros do Outro. É preciso estar à serviço do terceiro quando esse olha ao Eu. Sendo assim, no próximo item será tratado acerca da segunda etapa do reconhecimento altruísta, qual seja, a Amizade.

4.4.2 Amizade

Exposta a primeira etapa do reconhecimento altruísta (Abnegação), cabe, agora, tratar acerca da segunda etapa denominada de Amizade. Segundo Abbagnano (2012, p.37), a amizade³⁴ de um modo geral, significa a “comunhão entre duas ou mais pessoas ligadas por atitudes concordantes e por afetos positivos”. Se observar o conceito geral de amizade, perceber-se-á que ele, inicialmente, remete tanto à comunhão entre duas pessoas, quanto à multiplicidade de sujeitos unidos. Ainda, para Abbagnano (2012, p.37), a concepção de “atitudes concordantes” não ocorre ao nível da opinião, mas acontece por uma harmonia de atitudes práticas.

Além disso, para caracterizar e fundamentar essa etapa do reconhecimento altruísta, é possível trazer *Lísis*, diálogo de Platão que tem como tema central a amizade. A escolha por este diálogo não somente ocorreu por causa do tema, mas principalmente pelo fato de que os escritos, bem como a filosofia levinasiana recebeu influência platônica; ou seja, em alguns momentos, Levinas segue Platão. Portanto, como esta etapa do reconhecimento converge para a amizade a partir de conceitos retirados dos escritos de Levinas e, como a filosofia levinasiana se inspira muito em Platão, este fundo que serve de benefício para se argumentar e se defender que a amizade é a segunda etapa do reconhecimento altruísta. Então, além do conceito geral de

³⁴ Embora a discussão acerca da amizade tenha aparecido nos filósofos antigos, como é o caso do diálogo *Lísis* (que discutiu o tema da amizade aliado à bondade) e, mesmo que, posteriormente, na época medieval, em função do predomínio do cristianismo, declinou da literatura filosófica, penso que é relevante resgatar esse conceito, pois conforme se lerá mais adiante, ele pode ser interpretado tanto para a comunhão de duas pessoas, quanto para uma multiplicidade de sujeitos.

amizade explicitado por Abbagnano (2012), é relevante utilizar do conceito sobre o tema, que está discutido em *Lísis*.

O diálogo entre Lísis e Sócrates consiste na busca de um princípio explicativo sobre a amizade. Embora parte da explicação que os primeiros filósofos haviam encontrado sobre a Amizade – semelhante atrai semelhante (semelhante como motor de união) – Sócrates e Lísis alcançam uma reflexão mais profunda, qual seja: a discussão de que a Amizade está relacionada ao Bem. Sendo assim, mesmo que Levinas não cita *Lísis*, em sua filosofia, eu me benefico deste diálogo para fundamentar, conjuntamente, com outros conceitos levinasianos, esta etapa do reconhecimento altruísta. Defendo isso, pois como a busca do Bem é algo fundamental para a filosofia levinasiana, então, é possível relacioná-lo à Amizade, posto que Platão fornece uma totalidade ética no sentido do Bem. Portanto, como Platão traz a ética relacionada ao Bem e, como este conceito em Levinas é central, então, a Amizade é uma das formas de como o Bem se manifesta na comunidade plural.

A partir da exposição geral do conceito de Amizade encontrado em Abbagnano (2012), bem como da breve descrição acerca da Amizade relacionada ao Bem, no diálogo *Lísis*, cabem duas questões: diante do Rosto, bem como da vulnerabilidade da alteridade, há possibilidade de se sustentar que a Amizade para ser a comunhão entre duas ou mais pessoas estaria fundada a partir da assimetria e da não-reciprocidade? Se assim for, isto é, se a Amizade encontrar fundamento na assimetria e na não-reciprocidade, é ela uma das formas de manifestação do Bem na comunidade plural? Caso essas indagações obtiverem respostas positivas, de que modo poderia a Amizade ser compreendida como a segunda etapa do reconhecimento altruísta?

Para responder a essas questões, atenta-se, primeiramente à comunhão entre duas pessoas. Embora o conceito de comunhão remete a algo comum, coletivo, inclusive à comunidade, é possível de encontrar, na filosofia levinasiana³⁵, meandros que permitem articular a comunhão com a assimetria da alteridade, bem como a não-reciprocidade. Um desses meandros é a noção de socialidade defendida por Levinas. A socialidade requer o pluralismo bem como a assimetria. Pluralismo, pois não significa a reprodução de sujeitos individuais em volta de algo comum, como em uma sociedade, mas remete na realização da bondade que segue

³⁵ Levinas (2013) na obra *Oeuvres Complètes: Eros, Littérature et philosophie: Essais romanesques et poétiques, notes philosophiques sur le thème d'eros*, embora aborde o tema da amizade, o fez partindo da fenomenologia do Eros, assim, não abordando a temática a partir da ética, propriamente. Desse modo, mesmo reconhecendo a relevância do texto para a filosofia levinasiana, bem como sobre a amizade em Levinas, a proposta que faço e defendo nesta tese, é pensar a amizade como consequência da reflexão ética de Levinas, fato tal que ele não realizou. Portanto, ao se refletir sobre a amizade, tomando por base e fundamento a discussão ética e, não a fenomenologia do Eros, encontro um caminho que não está explícito em Levinas, mas que, além da necessidade de traçá-lo, exhibe uma consequência do pensamento do filósofo.

do Eu ao Outro, ao absolutamente Outro. Além disso, o pluralismo não engloba a alteridade no conceito, pois não é multiplicidade numérica. O pluralismo é movimento do Eu ao Outro, supondo uma alteridade radical. (LEVINAS, 1961[2011], p.112). Assimetria, pois mantém a altura em relação à alteridade; quer-se dizer que o Outro passa à frente do Eu. Assimetria pois o Outro é primeiro. Assimetria, pois, é o Rosto do Outro que coloca o Eu em questão, abordando a partir da exterioridade, anunciando a dimensão da altura. (LEVINAS, 1961[2011], p.164-165).

Se considerar esses conceitos, então, é pertinente afirmar que essa etapa do reconhecimento altruísta se inicia pela relação face-a-face. Entretanto, esta relação requer o Rosto e, por consequência, a vulnerabilidade da alteridade. Se assim for, quando o Rosto apela ao Eu cobrando resposta, não deixa de requerer atitude prática se for observado o conceito geral de Amizade conforme Abbagnano (2012); ou seja, se o Eu precisa se engajar pela alteridade, então, aí, parece que estaria o fenômeno da Amizade. Além disso, se a Amizade solicita engajamento prático para com o apelo da alteridade, talvez se pudesse falar que essa etapa do reconhecimento altruísta, necessitasse, também, da Abnegação, pois se relaciona à unicidade. Ocorre que, se observar a filosofia levinasiana, a noção de unicidade relaciona-se à noção de fraternidade e, esta à socialidade. Expõe-se isso, pois Levinas (1961[2011], p.277) em *Totalidade e Infinito*, promove a relação entre unicidade e fraternidade. Aduz que,

O pai não causa simplesmente o filho. Ser seu filho significa ser eu no seu filho, estar substancialmente nele, sem no entanto nele se manter identicamente. [...] O filho retoma a unicidade do pai e, entretanto, permanece exterior ao pai: o filho é filho único. Não pelo número. Cada filho do pai é filho único, filho eleito. [...] Deste modo, o filho único, enquanto eleito, é ao mesmo tempo único e não-único. A paternidade produz-se como um futuro inumerável, o eu gerado existe ao mesmo tempo como único no mundo e como irmão entre irmãos. Eu sou eu e eleito, mas onde posso eu ser eleito, a não ser entre outros eleitos, entre os iguais? O eu enquanto eu mantém-se, pois, voltado eticamente para o Rosto do outro – a fraternidade é a própria relação com o Rosto, em que se realiza ao mesmo tempo a minha eleição e a igualdade, ou seja, o domínio exercido sobre mim pelo Outro. A eleição do eu, a sua própria ipseidade, revela-se como privilégio e subordinação – porque não o põe entre os outros eleitos, mas precisamente em frente deles, para os servir, e porque ninguém se pode substituir a ele para medir a extensão das suas responsabilidades.

A partir do excerto, a noção de fraternidade se torna presente, pois mesmo que o filho seja único, ele é único entre seus irmãos, assim como estes são únicos entre si. Então, mesmo que se tenha muitos filhos e muitos irmãos, onde se pode vislumbrar o fenômeno da fraternidade, cada um deles é tomado como eleito e (in)substituível perante os outros. Sendo considerado (in)substituível, então já se pode entrever um sujeito (*Eu*) abnegado em relação do Rosto do Outro. Por isso a importância da Abnegação também para esta etapa do reconhecimento, afinal, o Eu abnegado é o existente que serve à alteridade, que responde para

ela. Abnegar-se é ouvir a miséria da alteridade. É colocar-se como responsável pelo Outro, afinal, o apelo do Rosto chama o Eu às suas obrigações e o faz encontrar recursos, em servir à alteridade. Porém, se responder ao Outro é engajar-se, ter atitude de ouvir seu apelo e, se a Amizade requer atitude prática para uma comunhão, uma socialidade, então, é possível argumentar que quando se está diante do apelo do Outro, do Rosto que “me faz face”, a Amizade pode tomar por característica a assimetria e a não-reciprocidade. Então, se Amizade requer comunhão, de que maneira ela se relaciona à fraternidade?

Quando Levinas (1961[2011]) aduz que o filho é eleito e, ao mesmo momento único entre os outros únicos e eleitos, ele já conduz a pensar em uma comunidade múltipla e fraterna, afinal, todos os filhos únicos e eleitos são, ao mesmo momento, irmãos e iguais; mantém a assimetria e a igualdade. Percebe-se que a concepção de filho único, de unicidade, de eleição, volta-se ao Rosto do Outro (e de Outrem), isto é, quando o Rosto olha e interpela o Eu, já clama pela comunidade plural fundada na fraternidade e, ao mesmo momento na unicidade. Quando o Rosto interpela, já pressupõe, também a solidariedade, bem como a socialidade. Segundo Levinas, o eleito, o eu humano já se situa na fraternidade. Aduz o filósofo que

O fato de todos os homens serem irmãos não acrescenta ao homem como uma conquista moral, mas constitui a sua ipseidade. Porque a minha posição como eu empenha-se já na fraternidade, o Rosto pode apresentar-se a mim como Rosto. A relação com o Rosto na fraternidade em que outrem aparece por sua vez como solidário de todos os outros, constitui a ordem social, a referência de todo diálogo ao terceiro pela qual o Nós – ou o grupo – engloba a oposição do frente a frente. (LEVINAS, 1961[2011], p.278).

Esse frente a frente que Levinas expõe é o que torna possível o pluralismo, a diversidade e a comunidade plural, afinal, o frente a frente é irreduzível a todo e qualquer conceito, a toda e qualquer totalização. Desse modo, o pluralismo se traduz por bondade, por paz e, aquela se produz como pluralismo. Diante disso, a concepção de unicidade, de exclusividade, de responsabilidade pelo Outro de modo (in)substituível, já colabora para a construção de uma socialidade fraterna.³⁶ Em outras palavras, a socialidade que se quer fraterna

³⁶ Cabe esclarecer que, para esta tese, a introdução da ideia de fraternidade segue a via levinasiana. A ideia de fraternidade, portanto, possui um viés fenomenológico. A fraternidade é compreendida por Levinas (1961[2011], p.277) como “a própria relação com o Rosto em que se realiza ao mesmo tempo a minha eleição e a igualdade, ou seja, o domínio exercido sobre mim pelo Outro”. Nesse sentido, a fraternidade precisa ser entendida como estrutura do encontro ético, do face-a-face; isto é, a fraternidade é vista como fundamento de uma não-indiferença em relação à alteridade, como característica da relação irreduzível entre o Eu e o Outro, entre o Outro e a totalidade. Sendo assim, a ideia de fraternidade lançada por Levinas, relaciona-se à evasão, à separação do Ser e, por consequência, à individuação, ao Eu que se expõe. Por isso a fraternidade, para Levinas (1961[2011]) depende da eleição, da unicidade do Eu e, portanto, conduz à responsabilidade deste Eu para com a alteridade. Nesse caso, a fraternidade acolhe a concepção de subjetividade que se caracteriza por esta separação e individuação, bem como pela relação irreduzível ao Outro. Fraternidade na qual o Eu é compreendido como refém, como Eu exposto compelido a responder pelo Outro. Nesse sentido, a fraternidade, aqui, não pode ser entendida como a decisão ou vontade moral de alguém com vistas à toda e qualquer benevolência.

significa que a responsabilidade para com o Outro é uma responsabilidade para com meu semelhante, para com meu irmão, mais antiga e anterior a toda ontologia. Haveria para Levinas (1987[2002b]), na responsabilidade um sentido ético que responde ao Rosto e que solicita o Eu a responder, na sua unicidade de Eu, visando a construção de uma socialidade fraterna. Nas palavras de Levinas (1987[2002b], p.106-107), há um sentido que

Significaria, em minha responsabilidade para com o outro homem, desde o princípio meu próximo e meu irmão. [...] Sentido que responde, em forma de responsabilidade, frente ao Rosto, ao invisível que me solicita, respondendo a uma exigência que me põe em questão e que me vem não sei de onde, nem de quando, nem porque. Responsabilidade para com o Outro, “meu semelhante, meu irmão”. [...] Fraternidade do humano, mas já condição – ou incondição – de refém compelido a responder da liberdade do Outro, do que, depois de tudo, “não me incumbe”. Responsabilidade que nenhuma experiência, nenhum aparecer, nenhum saber fundamenta; responsabilidade sem culpabilidade, mas no que, frente ao Rosto, encontro-me exposto à uma acusação.

Encontrar-se exposto à uma acusação sem culpabilidade já é ser votado, já é ser escolhido entre todos os outros únicos e iguais e, portanto, já há, aí, a socialidade que significa fraternidade e proximidade, bem como uma responsabilidade pelo Outro que é anterior a todo presente, que vem de um tempo passado imemorial. Para melhor compreender seguem as palavras de Levinas (2002a, p.219)

O Mesmo votado ao Outro; pensamento ético, socialidade que é proximidade ou fraternidade, que não é síntese. Responsabilidade por outrem, pelo primeiro que vem na nudez de seu Rosto. Responsabilidade para além do que posso ter cometido ou não em relação a outrem, e para além de tudo o que poderá ou não ter sido meu fato, como se eu fosse votado ao Outro antes de ser votado a mim mesmo. [...] Responsabilidade sem culpabilidade na qual, entretanto, sou exposto a uma acusação que o álibi e a não-contemporaneidade não poderiam apagar e como se eles a instaurassem. Responsabilidade anterior à minha liberdade, anterior a todo começo em mim, anterior a todo presente. Antes, mas em qual passado? Precisamente não no tempo precedente ao atual em que eu teria contraído algum engajamento. Minha responsabilidade pelo primeiro que vem remeteria, assim, a um contato, a uma contemporaneidade. Outrem não seria mais, agora que respondo por ele, o primeiro que surge. [...] A responsabilidade pelo próximo é anterior à minha liberdade, vem de um passado imemorial, não-representável e que nunca foi presente, mais “antigo” que toda consciência de... Eu sou engajado na responsabilidade pelo Outro segundo o esquema singular que [um sujeito] [...] delinea, ouvindo a palavra antes de ter sido mundo e no mundo.

A ideia de haver uma responsabilidade anterior ao Ser, responsabilidade pelo irmão, pelo Outro, responsabilidade que é proximidade, fraternidade, além de conduzir à uma socialidade fraterna, também conduz ao engajamento (um ato, uma ação) pela alteridade do Outro que é feito a partir do sujeito eleito que é interpelado pelo Rosto que se destaca e é ética perante o Eu. Se é ética perante o Eu, então fala-se da relação face-a-face. Relação que não deixa de ser comunhão a dois, mesmo que assimétrica e não recíproca. Portanto, é possível de sustentar a Amizade, enquanto concebida como comunhão e atitude prática como segunda etapa do reconhecimento altruísta pois possui relação com a ética, abnegação e socialidade.

Por outro lado, ainda precisa se atentar que no conceito de Amizade está incluída a comunhão não somente entre duas pessoas, mas entre mais. Sendo assim, o apontamento que pode ser encontrado em Levinas para se iniciar a sustentação dessa parte do referido conceito é a vinda do terceiro. Nesse sentido, como a Amizade tem por conceito a comunidade com mais pessoas, já não estaria relacionada ao ingresso do terceiro? Parece que sim.

Se essa suposição for correta, então, a Amizade como segunda etapa do reconhecimento altruísta, relaciona-se, também à justiça. Entretanto, a relação que a Amizade possui com a justiça solicita a bondade. Levinas (1961[2011], p.243-244), em *Totalidade e Infinito*, demonstra um elo entre a bondade, justiça e responsabilidade pelo Outro. Ele afirma que a responsabilidade infinita sempre está relacionada ao aumento da própria responsabilidade, à medida em que a assume. Para o filósofo, quanto mais o Eu (*Je*) se responsabiliza pela alteridade, mais justo é. Responsabilidade e justiça aumentadas, afinal, requerem a assimetria. Então, se o Eu (*Je*) age com mais responsabilidade e, se é justo para com o Outro e com o(s) terceiro(s), significa que ele já está abnegado em relação à alteridade. Já a serve, afinal, nessa Abnegação, enquanto ser separado, onde gravita sua existência, desta, então, o Eu (*Je*) esvazia-se, sempre confirmando sua eleição à alteridade. A isso, Levinas (1961[2011], p.243) chama de bondade. A bondade, portanto, é um transbordamento da responsabilidade e, nesse momento, segundo o que o filósofo escreve em *Totalidade e Infinito*, ela se relaciona à justiça. A relação que mantém com a justiça não implica em uma liberdade arbitrária, parcial, onde se deve pronunciar e assumir um acordo como se a justiça fosse o ingresso em uma ordem determinada. A justiça quando relacionada à bondade não engloba o Eu (*Je*) e o Outro, bem como os terceiros na ordem universal. A justiça implica em seguir essa responsabilidade infinita pela alteridade, indo, inclusive, para além da linha reta da lei, afinal, segue-se essa bondade, bem como age-se de modo a se doar à alteridade. Doar-se à alteridade, é acolhê-la. Não o acolhimento que abarca e engessa a alteridade, mas o acolhimento que responde ao apelo do Outro e de todos os Outros, isto é, acolhimento que serve para aquém e para além da tematização. Portanto, a ideia de Amizade não exhibe egoísmo, nem reciprocidade. Exibe abnegação e inspiração ética, pois a Amizade enquanto etapa do reconhecimento assimétrico e não-recíproco, doa sem cobrar. Doação que é estar aberto ao Outro e a todos os terceiros, doação que é benevolência, que é alcançar e fazer o Bem ao(s) Outro(s) com gratuidade. Fazer o Bem com gratuidade é confirmar sua unicidade bem como sua responsabilidade pelo Outro e por todos os Outros.

Diante do exposto, ficou demonstrada as duas primeiras etapas do reconhecimento assimétrico e não-recíproco. Ambas são exigências da alteridade no interior da comunidade

plural. Ocorre que essas etapas não são suficientes para responder, completamente, aos apelos da alteridade na comunidade. Por isso é necessário de uma última etapa, mais elevada e mais exigente que as anteriores. Essa última etapa, eu a denomino de Direito, a qual já foi brevemente descrita na introdução a este capítulo. Portanto, segue-se à terceira etapa do reconhecimento altruísta.

4.4.3 Direito

A terceira e última etapa do reconhecimento altruísta, eu a denomino de Direito. Agora, a questão que se coloca é como descrever e argumentar o direito que, para participar do referido reconhecimento, necessita possuir como características principais a assimetria e a não reciprocidade para com a alteridade?

Para responder a essa questão, é preciso, primeiramente, atentar para o que Abbagnano (2012, p.328. Grifo no original) escreve sobre o conceito de direito. Para ele, o direito

Em sentido geral e fundamental [é] a técnica da coexistência humana, isto é, a técnica que visa possibilitar a coexistência dos homens. Como técnica, o Direito se concretiza em conjunto de *regras* (nesse caso leis ou normas), que tem por objeto o *comportamento inter-subjetivo*.

Além disso, se observar o conceito de direito encontrado na obra: *Curso de Filosofia do Direito*, tem-se o que segue: que o direito

Não é um fenômeno estável e sofre mudanças, em seu conceito, na visão que se tem dele, no conjunto de suas práticas concretas, e também na sua função social. O Direito, nesse sentido, se aprimora, ou se empobrece, conforme o estado da evolução social. Por isso, em formas sociais retrógradas, também se terá uma redução social da significação do Direito e, em sociedades estruturadas em torno de premissas de liberdade, igualdade, solidariedade e formação humana, como reflexo, ter-se-á no Direito a expressão das conquistas de patamares morais de correlação indivíduo-indivíduo, indivíduo-grupo, grupo-indivíduo. (BITTAR; ALMEIDA, 2016, p.591).

Diante dos conceitos apresentados, afirmo que, para ocorrer esse momento do reconhecimento altruísta, é preciso conceber o direito em duas fases, uma posterior à outra, sendo a segunda mais exigente do que a primeira. Ambas as fases ocorrem no interior da comunidade plural, mais especificamente, no âmbito da instituição simbólica e, estão ancoradas no ingresso do(s) terceiro(s) na relação ética do face-a-face. Entretanto, a primeira fase, quando do apelo do(s) terceiro(s) solicita alguma medida para equilibrar o apelo do Outro e daquele no interior do Estado e da sociedade. Há, portanto, o direito guiado pela ética. A segunda fase, posterior à primeira, solicita compreender o direito sob um novo entendimento. Este, é um direito correlato da ética, mas um direito que rege a socialidade humana e a comunidade plural.

O direito dessa segunda fase não se assenta na barbárie, nem na comparação do incomparável e nem na mera legislação que apenas serve para harmonizar a “luta de todos contra todos”, ou equilibrar o apelo do Outro e do terceiro. Esse direito que, arriscaria denominá-lo de pós-direito, ou melhor, de direito despositivado, requer, também, a ética como guia, mas responde e/ou solicita a responsabilidade do Eu (*Je*) antes de toda lei e de todo juiz. É um direito movido por princípios éticos que objetivam a responsabilidade do Eu (*Je*) pela alteridade. A resposta, nesse caso, é fornecida antes da lei do Estado e/ou sociedade e, inclusive contra a lei do Estado se esta totalizar o apelo da alteridade. Pensar essa fase do direito, enquanto este for considerado como momento do reconhecimento altruísta, não implica em negar a fase anterior, prescindindo de toda norma, mas implica em reconhecer e em saber que, quando em uma situação fática a alteridade é totalizada, busca-se a abertura da norma. Por isso, a comunidade plural não pode prescindir da norma do Estado. Além disso para construir essa segunda fase do Direito, implica saber que a primeira fase, embora necessária, não é suficiente e, por isso o reconhecimento altruísta, nesse momento precisa ir além do mero apelo por abertura e acolhimento na norma. Portanto, é necessário responder antes da incidência da norma do Estado. Entretanto, essa resposta dada antes da norma não é uma resposta que se assenta na “guerra”, como se fosse uma resposta fornecida entre o denominado por Hobbes “estado de natureza” e a norma instituída pelo Estado. A resposta vai se erigir de acordo com princípios éticos que não são encontrados em um estado de guerra e nem em normas encontradas em códigos e legislações. Por isso a urgência de se construir essa forma do reconhecimento altruísta não tanto centrado em normas, mas ir para além dela, ultrapassá-la, afinal, apenas assim, poder-se-ia alcançar a justiça.

Exposta essa breve descrição das fases do reconhecimento altruísta em seu terceiro momento (Direito) passa-se à descrição da primeira delas. Essa, baseia-se, principalmente em conceitos apresentados por Levinas (1974[1987]) na obra *Outramente que Ser ou mais além da essência* e, seu foco ocorre, especialmente, na abertura da lei para acolher o(s) apelo(s) da alteridade. Conforme se verá adiante, essa fase, embora imprescindível, formando uma barreira contra a barbárie, ainda se constrói e se assenta sobre frágeis fundamentos; isto é, o direito, nesse caso, é construído para se evitar a “guerra de todos contra todos”, instituindo-se sobre o egoísmo, sem objetivar a responsabilidade prática para com a alteridade. Por isso, essa fase do direito, terceiro momento do reconhecimento altruísta, embora possua abertura ao(s) apelo(s) da alteridade, ainda se mantém muito próximo da totalidade, sempre correndo o risco de engessar o Dizer, se não for guiado pela ética.

4.4.3.1 Direito como abertura da norma ao apelo da alteridade

Para se descrever esta fase do momento Direito, que participa do reconhecimento altruísta, é preciso tomar por base o que Levinas (1974[1987], p.236-237) descreve em *Outramente que Ser ou mais além da essência*; isto é, que surge um problema quando do aparecimento do terceiro diante da relação face-a-face ética. Nesse momento, o Eu que antes apenas deveria responder ao apelo do Outro, agora se percebe às voltas com aquele Outro e com todos os Outros do Outro. O Eu está no interior da sociedade e, o que há agora é a contemporaneidade, a coexistência e a reunião do Outro e do(s) terceiro(s).

O(s) terceiro(s) se torna problema pois, quando da relação face-a-face, o apelo era feito do Rosto para o Eu. Apelo único. Agora, com o ingresso do(s) terceiro(s) não há um único apelo, mas uma multiplicidade de apelos. Nesse momento, cada terceiro que aparece ao Eu exige a acolhida de seu apelo do mesmo modo como foi feito com o apelo do Outro enquanto a relação estava centrada no face-a-face. Diante disso, a solução que Levinas (1974[1987]) fornece para esse problema é acolher a ideia de equidade e de comparabilidade que produzem a objetividade. Trata-se de se afirmar que para se efetivar a ética na *pólis*, requer-se a comparação do incomparável. Necessita-se da medida, da legislação para harmonizar e equilibrar o apelo do Outro e do terceiro. O Dizer nesse caso, torna-se conteúdo, conceito, Dito e se faz lei. O Dizer se absorve na linguagem e se faz signo. Com o Dito, há a nomeação do ente e o conceito se faz presente.

Entretanto, como o Dizer, na teoria levinasiana, porta a ética que vem do imemorial, ao mesmo momento em que diz o Dito, já o desdiz, afinal, mesmo necessitando da traição do Dizer quando do ingresso do(s) terceiro(s), mesmo necessitando das predicções para harmonizar o apelo do Outro e do terceiro não é possível dominar a alteridade; isto é, é possível atender seu apelo no Dito, mas jamais totalizá-la de modo a agir para com ela de maneira tirânica. Então, para que essa harmonia seja melhor compreendida, sem totalizar a alteridade, é preciso ir além da filosofia levinasiana e descrevê-la a partir dos dois conceitos de Direito expostos no início deste título. Um deles que foi retirado de Abbagnano (2012) compreende que o Direito é técnica que se concretiza em conjunto de regras que visam a possibilidade da coexistência humana. O segundo, retirado de uma obra mais específica, cuja temática versa sobre filosofia do direito, expõe que o direito sofre mudanças, podendo se aprimorar, por exemplo, alcançando patamares morais mais elevados que sejam a expressão de conquistas humanas voltadas à alteridade. Tendo por base esses dois conceitos, percebe-se que eles podem ser complementários. Digo isso, pois mesmo que o direito esteja voltado para as regras que

objetivam modular e, especialmente controlar o comportamento humano intersubjetivo, ele se abre e se modifica para assentar o conjunto de situações (ou de fatos) práticas novas que ocorrem na sociedade. Essa abertura geralmente ocorre por reivindicações de indivíduos e/ou de grupos sociais que não se veem acolhidos pela norma. O pensamento exposto nesses conceitos é bastante recorrente, tanto na ciência jurídica, quanto na filosofia do direito. Além disso, se atentar para a história da filosofia e, até mesmo para a história do pensamento jurídico, há quatro concepções fundamentais acerca do direito, enquanto técnica da coexistência humana, baseado em regras (normas e leis). A primeira baseia-se no direito natural que tem por características o eterno, imutável e o necessário. A segunda coloca o direito fundado na moral. A terceira, concebe o direito reduzido à força; ou seja, à realidade histórica politicamente organizada. E, a quarta, considera o direito como técnica social. (ABBAGNANO, 2012, p.328).

Diante do exposto, frisa-se que o direito está sempre às voltas de alguma normatividade e, em casos de situações e fatos extraordinários, a tendência do direito é acolhê-los no interior de alguma norma já dada antecipadamente, ou criar nova norma para essas novas situações extraordinárias. O direito, então, como equilíbrio e harmonizador das relações sociais tende a conceber esse acolhimento do extraordinário na norma e, seu modo de realização ocorre pelo reconhecimento do apelo da alteridade, com as características de assimetria e não-reciprocidade, afinal, o reconhecimento nesse caso, como ocorre no interior da norma, solicita à lei a produção do direito considerando o apelo do Outro e do(s) terceiro(s). O reconhecimento, nesse caso, garante que os direitos sejam pretensões que asseguram o cumprimento das reivindicações da alteridade no interior de um estatuto normativo. As características de assimetria e não-reciprocidade ocorrem nessa fase quando o apelo da alteridade é ouvido e acolhido (mas não engessado) no interior da norma jurídica. Em resumo, a norma abre-se para reconhecer a singularidade do Outro e do terceiro; isto é, há a abertura à diversidade e, portanto, para que o Direito seja uma etapa do reconhecimento altruísta, o seu conteúdo não pode se fechar na norma. É preciso que a legislação seja sempre aberta para ouvir o Dizer de onde provém a alteridade. Nesse caso, faz-se necessária a abertura da(s) lei(s) ao Dizer para inspirar o Dito e escapar a ele, sempre que este tentar tematizar a alteridade. Essa abertura é o “ponto de toque” entre a tematização e a não-tematização; entre a assimetria e a simetria; entre a não-reciprocidade e a reciprocidade. É possível de se afirmar isso, pois quando do momento da traição, da multiplicidade de apelos, a abertura possibilita o acolhimento do apelo da alteridade, sem totalizá-lo; quer-se aduzir que acolher o Outro e o(s) terceiro(s) é acolher o Dizer dele(s) na norma; isto é, é escrever o conteúdo de um direito na norma, na perspectiva e de acordo com o entendimento da alteridade que é vulnerável ao Ser. Portanto, mesmo que seja preciso a

simetria e a reciprocidade, pois o conteúdo do Direito precisa acolher a alteridade, sem totalizá-la, ainda assim, a assimetria e a não-reciprocidade são respeitadas, pois a abertura do conteúdo da norma não é indiferente para com a reivindicação e o(s) apelo(s) da alteridade. Além disso, Levinas (1974[1987], p.98) aduz que mesmo que o Dizer se absorva no Dito, ele não se esgota nessa absorção. Ele deixa seu vestígio e escapa do Ser para desdizer o Dito, ou dizê-lo de outro modo. Nesse escape, de alguma maneira, é possível vislumbrar a assimetria e a não-reciprocidade, afinal, aquilo que não se esgota na absorção do Dito, demonstra não se deixar ser tematizado por ele e, portanto, está sempre dizendo e desdizendo o Dito. Isso ocorre, posto que, o sentido ético que advém do além do Ser inspira o Direito e, apesar de haver a comparabilidade do incomparável, ainda é permitido alcançar o reconhecimento altruísta quando do ingresso do(s) terceiro(s), pois a ética não possibilita que o apelo seja totalizado.

Embora a abertura da lei é defensável, pois o direito necessita acolher a diversidade, sempre observando as características de assimetria e não-reciprocidade, ainda assim, não se afirma que o reconhecimento altruísta esteja completo. Compreendo isso, pois mesmo que haja esta abertura, ela se dá no interior de um estamento legislativo que, não deixa de ser, na minha interpretação, uma totalidade, sempre a espreitar pela totalização da alteridade. Além disso, quando se trata de abertura do direito para reconhecer o(s) apelo(s) do Outro e do terceiro, ainda, compreendo que a resposta a ele vem após a questão, isto é, a responsabilidade, a resposta à alteridade vem a partir das reivindicações da alteridade. Por isso a resposta, dada a abertura da norma, a partir das reivindicações, ocorre no interior daquela. Embora haja a abertura da norma para acolher a alteridade, sem engessá-la, não se pode esquecer que essa abertura e que essa norma que acolhe a alteridade se ancora sobre uma base de instabilidade sempre ameaçando o direito reivindicado e conquistado por ela. Digo isso pois, o direito, enquanto compreendido como técnica que possibilita a coexistência entre os sujeitos, apresentando-se em códigos normativos que tem por objeto regulamentar o comportamento humano intersubjetivo, implica apenas em conter a barbárie para não se retornar ao estado pré-jurídico. Ocorre que quando analiso o fundo sobre o qual o direito está baseado, percebo que ele se organiza sobre um fundo instável, no qual a barbárie e a guerra imperam. Portanto, compreendo que, mesmo que o direito, enquanto momento do reconhecimento, ao ter por princípio a assimetria e a não reciprocidade, abrindo a norma para acolher a reivindicação da alteridade, ainda assim, não afirmo que ele seja o auge das relações harmônicas intersubjetivas que congregam em equilíbrio os sujeitos que dele se valem. Compreendo, assim, que o direito, mesmo que abra a norma para acolher a alteridade, a partir do reconhecimento altruísta, é apenas um patamar intermediário entre o estado pré-jurídico e a justiça, constituída e fundamentada

em princípios éticos, bem como nas etapas anteriores e já discutidas do reconhecimento assimétrico e não-recíproco, que são: Abnegação e Amizade.

Diante do exposto, enfatizo que o direito centrado em normas que permitam a abertura aos apelos e reivindicações da alteridade, é relevante e necessário. Não se pode prescindir dele. Entretanto, é preciso ter clareza de que este direito, ao mesmo momento em que freia a barbárie, não promove nossa humanidade, nem nossa civilidade e, muito menos nossa bondade. O direito, enquanto técnica de equilíbrio e harmonia social, embora acolha a reivindicação da alteridade na norma, não consegue impedir a totalização daquela em situações práticas. Por isso, penso que é preciso defender e descrever outra compreensão para o direito, enquanto etapa última do reconhecimento altruísta. Esta também precisa estar alicerçada na fenomenologia, ter como guia o apelo da alteridade e, ainda, promover ações práticas de responsabilidade à alteridade antes que a pergunta (e/ou norma) se ponha. Então, para se construir esse direito é preciso discutir e descrever a sua segunda fase. Esta participa do reconhecimento altruísta, possuindo, também, características como assimetria e não-reciprocidade. Entretanto, ao invés de se fundamentar na normatividade (que mesmo fornecendo abertura à alteridade, sempre ameaça com a totalização), funda-se na justiça que ultrapassa o direito enquanto compreendido como técnica de coexistência humana que se concretiza em conjunto de normas. Sendo assim, no próximo item será descrito e argumentado sobre o direito que necessita das etapas anteriores do reconhecimento altruísta.

4.4.3.2 Justiça: Direito anterior à norma?

No item precedente foi descrita a primeira fase da terceira etapa relativa ao reconhecimento altruísta. Nessa fase foi dada atenção ao aspecto normativo do direito quando do momento do apelo do Outro e do terceiro. Discutiu-se, também, a abertura da norma para acolher a alteridade, desde que mantida a assimetria e a não-reciprocidade. Entretanto, foi observado que mesmo que a norma tem o dever de acolher esse apelo, ela se fundamenta no recém saído estado de guerra e, por isso, o direito da alteridade está sempre ameaçado. Expõe-se isso, pois mesmo que toda norma tem por objetivo descrever algum comportamento que todo cidadão tem a obrigação de cumprir, então, algumas vezes, a norma, mesmo que indiretamente, descreve a alteridade e, diseca-a, com o intuito de solapá-la, restringindo ou negando seu apelo. Outras vezes, acolhe seu apelo, mas, mesmo assim, a alteridade, sempre corre o risco de ter seu apelo suplantado pela norma. Nesse sentido, existe um Estado de Exceção que é sempre a regra

e, a violência se instala, mesmo com todos os códigos, leis e, jurisprudências; A violência está e participa na(da) lei. Ela é uma característica da lei. (PONTIN, 2008, p.176-177).

Para Levinas (1953, p.40), portanto, o comando da norma, da lei escrita que é compreendido como razão universal, constitui-se em tirania para com a alteridade. O Outro é abarcado pela lei impessoal. Sendo assim, quando Levinas expõe acerca do Rosto e a relação dele com a lei, não o coloca em oposição com a norma, mas coloca-o como força de resistência ética e que não permite que a norma o aborde, afinal, a violência provém do direito como lei; ou melhor, provém da lei que ignora o Rosto, que evita o respeito e que o aborda de viés, sustentando a hostilidade. (LEVINAS, 1953, p.46-47). Assim, segundo compreende o filósofo, a filosofia de um modo geral, defendeu a lei escrita como garantia para conservar a universalidade e protegê-la de subjetividades capazes de colocá-la em questão.

Entretanto, em algum momento da história, essa universalidade, mesmo que cede e acolhe o(s) apelo(s) da alteridade, sempre está por ameaçá-los. Por isso é preciso descrever e apresentar uma outra compreensão para o direito. Essa nova compreensão para o direito, assim como a anterior, depende do ingresso do(s) terceiro(s) na relação face-a-face, bem como, ocorre no interior da comunidade plural, especialmente no âmbito das instituições secundárias. Sendo assim, nessa fase da terceira etapa do reconhecimento altruísta, o direito, além de necessitar das etapas anteriores do reconhecimento – Abnegação e Amizade -, ele se orienta pelas situações fáticas e pelas vivências da alteridade que ocorrem na instituição primária da comunidade plural, bem como pela situação de resposta (ou responsabilidade) conferida ao apelo do Outro e dos terceiros. Essa situação de resposta deve ser imediata, guiada pela ética e, fornecida antes da incidência da norma jurídica, antes do processo legal.

Assim sendo, a norma, a lei escrita que conserva sua universalidade, apenas para proteger seu sistema totalizador, impedindo a ação das subjetividades que possam colocá-la em questão, agora se concebe às voltas com outra compreensão do direito, não mais centrado na normatividade, *mas nas situações de respostas práticas à alteridade, conforme a perspectiva e o apelo desta*. Isso quer dizer que, quando se busca descrever o direito centrado em respostas práticas, descreve-se o direito que é instado pela alteridade afinal, na filosofia levianasiana, a subjetividade jurídica do Outro sempre é anterior e pré-existente à subjetividade do Eu. Nesse sentido, como a alteridade não pode ser compreendida em um sistema, mesmo que se acolha seu apelo sem engessá-lo, o direito que ela reivindica não está inscrito em leis positivas (aliás, nesse caso, se algum direito depende de inscrição em alguma lei positiva, ele já perdeu seu Dizer) mas se inscreve no comando que o Outro fornece ao Eu (*Je*).

Então, se pensar sobre a possibilidade do Direito como etapa do reconhecimento altruísta, em sua segunda fase, é preciso descrevê-lo não como o conjunto de regras ou normas positivas que dizem o que deve ou não ser feito ou como algo deve ser feito. O direito proposto aqui é semelhante à ética levianasiana. Se para Levinas, a ética é sem lei, sem conceito; isto é, se o filósofo não tem por objetivo propor regras morais e/ou determinar uma moral, mas perscrutar a essência da relação ética (CIARAMELLI, 2008, p.157-158), então é preciso pensar o direito como um prolongamento ético do comando e das exigências da alteridade; ou seja, como um imperativo (comando) que ordene e conduza o agir/a ação por parte do Eu e/ou do Mesmo a partir da exigência da alteridade, antes da lei positiva dizer o “direito” e/ou o “dever”. Se for assim, ter-se-á o direito antes de todo “direito” positivado. Tratar-se-ia, enfim, do direito despositivado.

Assim, descrever e discutir acerca desta etapa do reconhecimento altruísta, especialmente, em sua segunda fase, é argumentar a possibilidade de um direito não a partir do Mesmo e do Ser (do Estado, do legislador e da legislação), mas a partir da alteridade. Então, se assim for, o direito proveniente do Outro permite defender um comando ético com base no Dizer que tem por objetivo construí-lo a partir do sentido ético que está no Rosto do Outro e de todos os terceiros que olham ao Eu. Portanto, haveria o direito que tem por característica a assimetria e a não-reciprocidade onde estaria fundamentada *a justiça como ação prática à alteridade, na dependência de uma injunção ética*. Diante do exposto, faz-se a pergunta: como sustentar o direito assimétrico e não-recíproco? Quais suas características?

Sustentar a assimetria e a não-reciprocidade do direito nesta fase do reconhecimento altruísta, implica em, primeiramente, defender, para ele, o fundamento fenomenológico. Como a fenomenologia tem por objetivo o retorno ao mundo da vida, preocupando-se com as situações humanas concretas, bem como a relação com a alteridade e, incluindo aí, a multiplicidade a diversidade da vida, então, poder-se-ia refletir sobre o direito enquanto dependente do método fenomenológico e não mais discutir o direito a partir da ontologia. Para isso, é necessário que a base do direito seja a facticidade humana originária, que comporta vivências originárias e, ainda, que essa facticidade seja uma subjetividade concreta que (com)partilha de um mundo e de uma realidade comum com outras subjetividades humanas concretas. O direito desta segunda fase do reconhecimento altruísta, denominada Direito, não pode ser dependente da norma jurídica, pois, ao ser sustentado e discutido a partir do olhar da fenomenologia, precisa se centrar nas experiências da subjetividade concreta que compartilha com o Outro e com todos os Outros de um mundo em comum, desde que essa experiência seja sempre aberta à responsabilidade para com a alteridade. Responsabilidade que se fenomenaliza na resposta, enquanto ação que

acolhe, sem engessar o Outro. Se assim for, então, o método fenomenológico, a partir da descoberta de Levinas (1949) – de que o Outro é facticidade irreduzível a todo e qualquer conceito – conforme demonstrado no capítulo precedente, fornece base sólida para ancorar a construção do direito fora da teoria, para além do conceito, ou melhor, para além do conteúdo normativo. Por isso o método fenomenológico ao ser utilizado para o direito, permite a sua fenomenalização e, portanto, há a possibilidade de se defender a assimetria e a não-reciprocidade do direito, visto que, a sua efetivação ocorre pelas respostas que são fornecidas à alteridade, de modo ético, antes da incidência da norma, antes do abarcamento pelo Ser, que requer o direito simétrico e recíproco.

Diante disso, sustentar a assimetria e a não-reciprocidade do direito é antever, primeiramente, a altura da qual surge (e se encontra) a alteridade. (LEVINAS, 1961[2011], p.21). Então, como ela vem do imemorial, já apresenta uma diferença em relação do Mesmo; Diferença que é diversidade: Outro é Outrem. É irreduzível. Desse modo, compreender a alteridade no interior da norma é sempre ameaçá-la de totalização, mesmo que seja acolhida pela norma. Por isso que ao se falar na segunda fase da terceira etapa do reconhecimento altruísta é preciso que o conceito de assimetria (altura) seja compreendido em conjunto com o princípio da igualdade³⁷, pois permite pensar em respostas que impliquem em ações práticas para com a alteridade, desde que sejam guiadas pela ética. Assim, quando se ocupa desse princípio é relevante expor que ele permite tratar os iguais de modo igual e os desiguais de maneira desigual. Ocorre que para se saber qual tratamento fornecer a quem é preciso saber quem são os iguais e quem são os desiguais. Portanto, se considerar que o Ser abarca tudo, que para Levinas (1961[2011]) ele é a totalidade que tudo tematiza, então, em seu interior, a alteridade é tratada de modo simétrico e, nesse sentido, por ela não possuir a sua diversidade respeitada, ela é tratada de modo desigual, pois é compreendida pelo Ser e, por consequência, não se pode afirmar que ela é reconhecida. O que se pode afirmar nessa situação é que ela é anulada, negada. A desigualdade, nesse caso, é compreendida como fator negativo, como sinônimo de simetrização, totalização e até como sinônimo de identidade ($A=A$).

Por outro lado, a concepção de igualdade permite a defesa da assimetria e da não-reciprocidade, fazendo com que a alteridade mantenha a altura e comande a ação prática para com ela. Sendo assim, se mantiver a assimetria do Outro em relação ao Eu, mantém-se, também a igualdade, pois a vulnerabilidade da alteridade é respeitada; acolhe-se o imemorial, dá-se o “pão da boca” ao Outro, pois a alteridade é irreduzível ao Ser e a toda norma. Defende-

³⁷ Ideia essa que provém de Aristóteles em *Ética a Nicômaco*. E, também se encontra em muitas discussões no campo do Direito. Para isso ver Melo (2004).

se isso, pois tratar o assimétrico e não-recíproco de modo a manter sua altura e sua irreduzibilidade é seguir o princípio da igualdade e da diferença, pois sua alteridade permanece irreduzível, escapando ao Ser. Portanto, a igualdade, aqui, possui valor positivo, diz o direito e comanda o Eu a partir da altura e da igualdade (que não é identidade).

Diante do exposto, o reconhecimento altruísta, nessa etapa e nessa fase, requer o respeito ao princípio da igualdade, bem como a preocupação pela irreduzibilidade da alteridade. Se o princípio da igualdade permite acolher a assimetria da alteridade, então é ela quem possui voz imperativa, diz o direito e diz a ação prática em relação ao Outro. Essa voz é o apelo na forma de comando e, portanto, resta ao Eu reconhecer o direito da alteridade. Entretanto, reconhecer o direito da alteridade é agir antes da norma. Trata-se de um direito ético, transcendente e que se inscreve na responsabilidade e no temor por Outro. Direito que sem necessitar da norma, apresenta-se como prolongamento da ética e solicita o agir do Eu antes da lei escrita. Assim está-se descrevendo o Direito humano, direito do Outro.

Levinas (2014) em *Alteridade e Transcendência*, compreende que uma pessoa, apenas por ser humana é detentora de direitos, independentemente destes estarem (ou serem) promulgados ou outorgados em uma legislação. A preocupação de Levinas (2014) é descrever acerca do direito do Outro. E, descrever sobre isso, é descrever os direitos humanos, isto é, direitos do Outro, a partir de um sentido que vem de fora, que vem do imemorial e do Rosto da alteridade. Trata-se de descrever o dever-ser não mais a partir de normas jurídicas entabuladas em estatutos, mas centrado na dignidade da alteridade, bem como na pura bondade, definindo o direito como “espontaneidade incoercível, uma espécie de impulso generoso que procede da sensibilidade e não da inteligibilidade” (CARVALHO, 2021, p.367).

Sendo assim, Carvalho (2021, p.373) compreende que o direito é eivado de um sentido que alcança o Eu (*Je*) a partir de uma doação ética de sentido; ou seja, o sentido não é desvelado, mas revelado, pois provém do Outro, ou melhor, do Rosto do Outro e do Rosto de todos os terceiros, afinal, o direito vem já de fora de todo contexto, de todo horizonte e sistema. Portanto, reconhecer o direito do Outro, bem como o direito de todos os Outros é necessitar da Abnegação e da Amizade (por isso essas etapas necessitam ser anteriores à etapa atual, ao que se refere ao conjunto das três formas do reconhecimento altruísta). Sendo assim, a Abnegação colabora para sustentar a segunda fase da terceira etapa do reconhecimento altruísta, pois conforme descrito quando foi exposta sobre essa etapa (Abnegação), abnegar-se é estar em posição de eleito, único e insubstituível diante da alteridade. É colocar-se a serviço do Outro e responder antes da questão. Então, para agir diante do comando do Outro é preciso do Eu abnegado pois é o único que pode ser sensível ao direito do Outro e responder antes da norma, impondo resistência ética

a todo direito simétrico e recíproco que é guiado pelo Ser e por normas que totalizam a alteridade. Trata-se de defender que, quando o direito que tem por características a assimetria e a reciprocidade, requer sustento na Abnegação, solicita o despojamento e o sacrifício do Eu (*Je*) até a substituição. Direito que, ao requerer a Abnegação, implica em doar-se ao Outro, colocando-o à serviço da alteridade, já se engajando na sua penúria e vulnerabilidade. Por isso que a resposta vem antes da incidência do direito normativo, pois não se responde do mesmo modo como se responde quando se está no interior da totalidade.

Entretanto, além da Abnegação, necessita-se, também, da Amizade para se sustentar essa segunda fase da terceira etapa do reconhecimento altruísta. Requer-se isso, pois como a Abnegação é uma etapa centrada mais no face-a-face, a Amizade já prima pela comunhão, necessitando da entrada do terceiro na relação ética. Diante disso, a preocupação, quando da descrição dessa etapa foi fundar a Amizade, enquanto manifestação do Bem na comunidade plural, buscando pelo pluralismo que não engloba a alteridade, que não é mera multiplicidade numérica, mas que implica no movimento do Eu ao Outro, sem diluir a assimetria e a altura de onde provém a alteridade. E, quando instada pelo Bem, a Amizade colabora para a sustentação da segunda fase da terceira etapa do reconhecimento altruísta, afinal, para o Eu (*Je*) não há possibilidade de se compreender como titular de direitos. Expõe-se isso, pois, o titular de direitos, inclusive do primeiro direito que vem, é o Outro, trazendo consigo, a pré-originalidade de todo e qualquer direito. Assim, como a Abnegação, a Amizade também solicita engajamento prático para com o apelo do Outro e dos terceiros, já caminhando para a promoção da socialidade e da fraternidade. Além disso, a Amizade cobre a relação entre bondade, justiça e responsabilidade, afinal, a bondade é transbordamento de responsabilidade, de resposta e engajamento prático, desde que guiado pela ética, ao Outro.

Houve essa breve retomada da descrição das etapas anteriores, pois a seguinte indagação é solicitada: como reconhecer o direito do Outro e do(s) terceiro(s), que tenha por característica a assimetria e a não-reciprocidade? Reconhecer o direito do Outro e do terceiro implica em responder a eles. E, responsabilizar-se por eles, é preciso ser refém da alteridade, estar abnegado a ela, mas, também, é defender o pluralismo e permitir a manifestação do Bem na comunidade plural, de modo a permitir que o direito da alteridade passa à frente do direito do Eu. Por isso, Levinas (2014) se preocupa com o direito do Outro que é um direito pré-original, advindo do apelo do Rosto. Nesse momento, existe a responsabilidade anterior a toda lei escrita. Então, se tomar por base os argumentos expostos até o momento e, integrá-los com a ideia de responder ao Outro, ter-se-á que surge a responsabilidade anterior a toda legislação e julgamento. Levinas (2018) escreve que “esta é a hora da justiça” e que tal se caracteriza pela

“significância original do direito do indivíduo na proximidade e unicidade do Outro homem”. Diante disso, percebe-se que pode haver uma responsabilidade assimétrica e não-recíproca no âmbito do Direito e, anterior à toda norma. Então, para poder responder à alteridade antes de toda lei, é preciso desse direito original que é conferido antes de todo Dito, antes de toda lei positiva, antes de todo direito do Estado.

Expõe-se isso, pois o direito que vem do apelo da alteridade independe de toda tradição, seja cultural, religiosa, etc. Independe também das leis admitidas no Estado. O Direito compreendido nessa segunda fase da terceira etapa do reconhecimento altruísta é o direito exterior ao Estado, à lei positiva, bem como à totalidade. Reconhecer o Direito da alteridade é reconhecê-lo em sua assimetria e não-reciprocidade, e, inclusive, desobedecer o direito do Estado (Ser) quando contrário ao apelo da alteridade. O Direito que pode realmente ser denominado de Direito se manifesta à consciência como Direito do Outro e, ainda diz o dever do Eu. (LEVINAS, 1987[2002b], p.139-140). Dizer o direito anterior à lei é manifestação da bondade, pois diz o transbordamento da responsabilidade incessante do Eu. Bondade essa que conduz o Eu a ir além do “direito” positivado. Isso quer-se dizer que a responsabilidade do Eu (*Je*), nesse momento do reconhecimento altruísta independe e, inclusive, segue além de todo limite fixado por toda lei objetiva.

Nesse sentido, o desenho que se constrói é o da responsabilidade, por um e por todos, que conduz à construção da socialidade humana. Esta, diferente da sociedade, por vir do Infinito, porta consigo a assimetria, a não-reciprocidade e, por consequência, a preservação da alteridade. Portanto, o direito antes de toda lei permite a formação da socialidade como comunhão. Socialidade como participação em algo comum, ou seja, “as pessoas não estão diante do outro, simplesmente, elas estão umas com as outras em torno de alguma coisa”. (LEVINAS, 1998a, p.45). Sendo assim, pensar uma socialidade que provenha do sentido ético e do direito como prolongamento da ética como responsabilidade ao Outro e ao terceiro é pensar a socialidade que não tematiza a alteridade, não a vê como número ou como pura parte do mundo.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Este trabalho teve por objetivo demonstrar a seguinte tese: que a justiça, ao ser inspirada pela ética, põe o problema do reconhecimento altruísta como garantia de respostas práticas à alteridade na comunidade plural.

Para argumentá-la, primeiramente, foi exposto sobre a constituição de um relevante paradoxo que é encontrado na filosofia de Levinas, qual seja: de que as duas problemáticas de justiça, uma delas encontrada na obra *Totalidade e Infinito* e, a segunda, apresentada na obra *Outramente que Ser ou mais além da essência*, são inseparáveis da ética. Enquanto, que na primeira obra, Levinas (1961[2011]) descreve o Mesmo interpelado pelo Outro, centrando a relação ética no face-a-face, colocando que a responsabilidade ilimitada à alteridade torna-se problema quando do ingresso do terceiro que exige justiça, na segunda obra, Levinas (1974[1987]) procura descrever a subjetividade refém e atravessada pela alteridade. Além disso, o filósofo defende que se essa subjetividade for um Eu (*Je*) constituído no mundo, dificilmente poderia responder a todos os Rostos que lhe fazem apelo exigindo justiça. Sendo assim, a responsabilidade necessita de limitação, formando o cerne do paradoxo: que é preciso fornecer resposta ao Outro de modo ético, sem esquecer da luta pela justiça no interior do Estado.

Por isso, quando se tratou sobre o paradoxo no segundo capítulo desta tese, procurou-se evidenciar a tensão que ocorre entre as duas problemáticas de justiça discutidas pelo paradoxo. Foi possível, então, trazer as interpretações de Bensussan (2009) e de Franck (2008) para argumentar e esclarecer sobre essas problemáticas. Enquanto, que o primeiro compreende que a ética não pode receber tradução de uma estrutura político-ontológica, afinal, quando do encontro com o Rosto, experiencia-se a alteridade, a riqueza inesgotável da complexidade humana que não pode ser objetivada, havendo a produção de tese da intransitividade da ética, o segundo solicita atenção ao fato de que não se pode esquecer do(s) terceiro(s), colocando a discussão de que a justiça é fator primordial ao pensamento de Levinas. Como a filosofia levinasiana, bem como as interpretações e os estudos de Bensussan (2009) e Franck (2008) conduziram ao paradoxo descrito ao longo desta tese, optou-se por compreendê-lo do seguinte modo: que a obra *Outramente que Ser ou mais além da essência* necessita ser lida à luz da obra *Totalidade e Infinito*, até porque o paradoxo surge e se constitui no interior da comunidade plural, não se perfazendo em abstrações de toda e qualquer ordem. Defendeu-se isso pois, é necessário que a justiça seja inspirada pelo sentido ético que provém da alteridade, primeiro, para que esta não seja abarcada pela ontologia e, segundo, porque a justiça deve ser a efetivação

da ética na comunidade plural, enquanto engajamento prático pelo(s) apelo(s) do Outro e do(s) terceiro(s). Significa, portanto, que para se defender e argumentar a tese proposta, foi necessário descrever, no terceiro capítulo, que como na comunidade plural encontram-se as facticidades humanas concretas que compartilham do mesmo espaço, é ali que há o(s) apelo(s) por ética e por justiça. É nesse espaço comum, nesse mundo concreto, bem como nas situações fáticas e concretas – que são internas à comunidade plural – que o clamor por ética e por justiça se faz presente. Por isso foi relevante trabalhar com a obra de Murakami (2002), pois há a defesa de que Levinas, em sua filosofia, baseia-se na fenomenologia. O fundamento fenomenológico permitiu trabalhar com o mundo concreto, no qual se encontram as variadas subjetividades humanas, irredutíveis umas às outras, bem como irredutíveis à totalidade. Além disso, ao se utilizar Murakami (2002) foi possível trabalhar com a instituição primária e a secundária. Como é da instituição primária que surge a complexidade da realidade humana, foi possível defender que o paradoxo apresentado no primeiro capítulo se consolida a partir das situações fáticas que clamam por ética e por justiça. Em função disso, foi explicitado, na tese, que as instituições secundárias se alicerçam na primária e, ao colocarem o sentido ético-político da comunidade plural, solicitam o problema do reconhecimento como resposta e ação concreta ao apelo da alteridade.

Diante disso, no quarto capítulo da tese descreveu-se que, como o problema do reconhecimento requer a produção da justiça e da ética na comunidade plural, necessita de prolongamentos práticos; ou seja, de respostas e ações concretas ao apelo da alteridade. Para isso se concretizar, ocupou-se as ideias de Vanni (2004) a respeito da filosofia levinasiana, pois o interpretador de Levinas, permitiu descrever a constituição de um campo de respostas que possua fundamento fenomenológico aos apelos da alteridade. Ocorre que, conforme foi verificado ao longo do quarto capítulo é possível articular o problema do reconhecimento com respostas práticas à alteridade. Assim, se observar ao longo da história da filosofia, o problema do reconhecimento encontra-se, principalmente, na filosofia de Hegel (1807[2008]) e de Honneth (2009) quando este reatualizou as ideias hegelianas. Ocorre que, ambos os filósofos centraram argumentos ao problema do reconhecimento na luta, na reciprocidade e na simetridade dos sujeitos envolvidos, desenvolvendo, cada um deles, três formas ao reconhecimento. Enquanto para Hegel (1807[2008]) as três formas são denominadas de Família, Sociedade Civil e Estado, Honneth (2009) as denominou de Amor, Direito e Solidariedade. Entretanto, como um dos argumentos para a defesa da tese proposta foi o de afirmar que a comunidade plural põe o problema do reconhecimento, então este precisa ser pensado a partir da filosofia levinasiana. Para isso, verificou-se que alguns estudiosos de

Levinas, como por exemplo: Balbotin-Gallo (2021), Boothroyd (2011) e Marcelo (2011) compreendem que o reconhecimento, em Levinas, não parte de uma luta, mas de um apelo. Além disso, eles entendem que o reconhecimento não merece ser discutido pela ótica da reciprocidade e da simetria. Assim, defendem eles, que o reconhecimento, na filosofia de Levinas, é não-recíproco e assimétrico, primando pela alteridade. Ocorre que, se comparar o trabalho produzido por Hegel (1807[2008]) e por Honneth (2009) com o produzido por Levinas, bem como por estudiosos e intérpretes deste filósofo, não foram encontradas as formas do reconhecimento altruísta que poderiam servir de respostas práticas e concretas ao(s) apelo(s) da alteridade. Por causa disso, a filosofia de Levinas permitiu, a mim, pensar novos caminhos, novas discussões e reflexões filosóficas. Estes são, portanto, as três formas do reconhecimento altruísta e que respondem à alteridade diante do paradoxo descrito no segundo capítulo desta tese. Denominei as três formas do reconhecimento altruísta do seguinte modo: a primeira, Abnegação, pois a compreendo como o ato de se doar ao Outro, de estar engajado em ações práticas à alteridade, ainda não necessitando do ingresso do(s) terceiro(s). A segunda, denominei da Amizade, pois ao remeter à multiplicidade de sujeitos, requer sua relação com o Bem, afinal, é uma das maneiras de como o Bem se manifesta na comunidade plural. A terceira etapa, denominei-a de Direito e, divide-se em duas fases. A primeira solicita a norma, requerendo o equilíbrio do apelo do Outro e do(s) terceiro(s) permitindo a abertura da norma para acolher a alteridade. A segunda fase solicita a responsabilidade do Eu (*Je*) pelo Outro, antes da incidência da norma, fomentando o direito movido apenas por princípios éticos.

Assim, frente ao que foi encontrado a partir das pesquisas realizadas para esta tese de doutorado, minha intenção é continuar o trabalho com o problema do reconhecimento e sua relação com a justiça. Portanto, esta tese, em breve futuro, fornecerá, a mim, subsídios relevantes para continuar a discussão referente ao reconhecimento altruísta e suas três etapas.

REFERÊNCIAS

Obras referendadas na tese

ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de filosofia**. 6ªed. São Paulo: Martins Fontes, 2012.

ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. 3ªed. Bauru: EDIPRO, 2009.

BALBONTIN-GALLO, Cristóbal. Trois critiques levinassiennes à l'égard de la lutte pour la reconnaissance. In: **Revista Kriterion**. Belo Horizonte, 2021.

BENSUSSAN, Gérard. **Ética e experiência: a política em Levinas**. Passo Fundo: IFIBE, 2009.

_____. Levinas et la question politique. In: **Noesis**, nº3, 2004.

BITTAR, Eduardo.C.B; ALMEIDA, Guilherme Assis de. **Curso de Filosofia do Direito**. 12ªed. Rev. Atual. e ampl. São Paulo: Atlas, 2016.

BOOTHROYD, Dave. Subjectividade ética, hospitalidade e o reconhecimento do “outro em mim”. In: MARCOS, Maria Lucília; CANTINHO, Maria João; BARCELOS, Paulo. (Orgs.). **Emmanuel Levinas: entre reconhecimento e hospitalidade**. Lisboa: Edições 70, 2011.

CARVALHO, Felipe Rodolfo de. **Outramente: o direito interpelado pelo rosto do Outro**. Belo Horizonte: Editora D'Plácido, 2021.

CIARAMELLI, Fábio. Antes da lei – considerações sobre filosofia e ética em Levinas e Heidegger. In: SOUZA, Ricardo Timm; FARIAS, André Brayner; FABRI, Marcelo. **Alteridade e ética: obra comemorativa dos cem anos de nascimento de Emmanuel Levinas**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2008.

CERBONE, David. **Fenomenologia**. Petrópolis: Vozes, 2012

DARTIGUES, André. **O que é a fenomenologia?** 10ªed. Editora: Centauro, 2008.

DESCARTES, Rene. **Meditações**. São Paulo: Madras.

FRANCK, Didier. **L'un-pour-l'autre: Levinas et la signification**. Paris: PUF, 2008.

_____. A paixão do si mesmo. In: **Conferências IV Seminário Internacional Emmanuel Levinas**. Belo Horizonte, 2019.

HEGEL, Georg. Wilhelm. Friedrich. **Filosofia do Direito**. 2ªed. São Leopoldo: Unisinos, 2010.

_____. **Fenomenologia do Espírito**. 5ªed. Petrópolis: Vozes, 2008.

_____. **Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio: A filosofia do espírito**. 2ªed. São Paulo: Loyola, 2011.

HEIDEGGER, Martin. **Ser e tempo**. Petrópolis: Vozes, 2005.

HOBBS, Thomas. **Leviatã**. Martin Claret, 2006.

HONNETH, Axel. **Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais**. São Paulo: Editora 34, 2009.

HUSSERL, Edmund. **Meditações Cartesianas: Introdução à fenomenologia**. São Paulo: Madras, 2001.

_____. **Conferências de Paris**. www.lusosofia.net

_____. **Crise da Humanidade Europeia e a Filosofia**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1996.

_____. **Ideias para uma fenomenologia pura (Ideias I)**. São Paulo: Ideias & Letras: 2006.

_____. **Ideias relativas a uma fenomenologia pura y una filosofia fenomenológica. (Ideias II)**. México: Instituto de Investigaciones Filosóficas, 2005.

_____. **Investigações Lógicas: sexta investigação**. São Paulo: Abril Cultural, 1980.

LEVINAS, Emmanuel. **Descobrimo a existência com Husserl e Heidegger**. Lisboa: Instituto Piaget, 1949.

_____. **Oeuvres completes: Eros, littérature et philosophie: essais romanesques et poétiques, notes philosophiques sur le thème d'Eros**. Paris: Bernard Grasset, 2013.

_____. **Alteridad y trascendencia**. Madrid: Arena Libro, 2014.

_____. Intencionalidade e Metafísica. In: **Descobrimo a existência com Husserl e Heidegger**. Lisboa: Instituto Piaget, 1959a.

_____. A ruína da representação. In: **Descobrimo a existência com Husserl e Heidegger**. Lisboa: Instituto Piaget, 1959b.

_____. Intencionalidade e Sensação. In: **Descobrimo a existência com Husserl e Heidegger**. Lisboa: Instituto Piaget, 1965.

_____. Reflexões sobre a “técnica” fenomenológica. In: **Descobrimo a existência com Husserl e Heidegger**. Lisboa: Instituto Piaget, 1959c.

_____. Martin Heidegger e a ontologia. In: **Descobrimo a existência com Husserl e Heidegger**. Lisboa: Instituto Piaget, 1959d.

_____. **Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl**. Paris: Vrin, 1984a.

_____. **De deus que vem à ideia**. Petrópolis: Vozes, 2002a.

_____. **Totalidade e Infinito: Ensaio sobre a exterioridade**. 3ªed. Edições 70, 2011.

- _____. **Entre Nós:** Ensaaios sobre a alteridade. 5ª ed. Petrópolis: Vozes, 2010
- _____. **De otro modo que ser, o mas alla de la esencia.** Salamanca: Ediciones Sígueme, 1987.
- _____. **Fuera del sujeto.** Madrid. Caparrós Editores, 2002b.
- _____. **Ética e Infinito.** Madrid. Machado Grupo de Distribución, 1991.
- _____. **Da Existência ao Existente.** Campinas, São Paulo: Papirus, 1998b.
- _____. **Humanismo do Outro homem.** 4ªed. Petrópolis: Vozes, 2012a.
- _____. **Dios, la muerte y el tiempo.** 5ªed. Madrid: Ediciones Cátedra, 2012b.
- _____. **De L'evasion.** Paris: Fata Morgana, 1982.
- _____. **Transcendência e Inteligibilidade.** Lisboa: Edições 70, 1984b.
- _____. **A L'heure des nations.** Paris: Les Éditions de Minuet, 1988a.
- _____. **Do Sagrado do Santo:** Cinco novas interpretações talmúdicadas. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.
- _____. **Liberté et commandement.** Paris: Fata Morgana, 1953.
- _____. **El tiempo y el Otro.** Barcelona: Edições Paidós, 1993.
- _____. **De l'Unité.** Paris: Éditions Payot & Rivages, 2018.
- MARCELO, Gonçalo. O que seria um reconhecimento sem a exigência de reciprocidade? Levinas, Ricouer e a utopia de um reconhecimento centrado no outro. In: MARCOS, Maria Lucília; CANTINHO, Maria João; BARCELOS, Paulo. (Orgs.). **Emmanuel Levinas: entre reconhecimento e hospitalidade.** Lisboa: Edições 70, 2011.
- MARCOS, Maria Lucília; CANTINHO, Maria João; BARCELOS, Paulo. (Orgs.). **Emmanuel Levinas: entre reconhecimento e hospitalidade.** Lisboa: Edições 70, 2011.
- MELLO, Celso Antônio Bandeira de. **Conteúdo jurídico do princípio da igualdade.** 3ªed. São Paulo: Malheiros, 2004.
- MURAKAMI, Yasuhiko. **Lévinas phénoménologue.** Jérôme Millon, 2002
- PLATÃO. **Diálogos (Lisis).** Belém: Universidade Federal do Pará, 1980.
- PONTIN, Fabricio. A insuportabilidade do Outro. In: SOUZA, Ricardo Timm; FARIAS, André Brayner; FABRI, Marcelo. **Alteridade e ética:** obra comemorativa dos cem anos de nascimento de Emmanuel Levinas. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2008.
- FERRER, Urbano; SANCHÉZ-MIGALLON, Sérgio. **La ética de Edmund Husserl.** Madrid: Editorial Thémata, 2011.

VANNI, Michel. **L'impatience des réponses: L'éthique d'Emmanuel Levinas au risque de son inscription pratique.** Paris: CNRS Éditions, 2004.

_____. Messianismo et temporalité: eschatologique dans la philosophie d'Emmanuel Levinas. In: **Revue de théologie et le philosophie**, n° 48, pp. 37-50, 1998.

_____. **L'adresse du politique: essai d'approche responsive.** Paris: CERF, 2009.

WERLE, Denilson Luis; MELO, Rúrion Soares. Reconhecimento e justiça na teoria crítica da sociedade em Axel Honneth. In: NOBRE, Marcos (Org.). **Curso livre de teoria crítica.** 2. ed. São Paulo: Papyrus, 2008. p. 183-198.

ZAHAVI, Dan. **A fenomenologia de Husserl.** Rio de Janeiro: Via Verita, 2015.

Obras lidas e/ou consultadas

AGUIAR, Diogo Villas Boas. **Por um conceito ampliado de liberdade: sobre a bi-implicação de autonomia e heteronomia.** 2018. Tese. (Doutorado em Filosofia). Universidade Federal de Santa Maria. Santa Maria, 2018.

BARING, Edward. Levinas and Derrida. In: **The Oxford Handbook of Levinas.** Oxford: Oxford University Press, 2019.

BENSUSSAN, Gérard. Humanismo, Materialismo e Política em Levinas. In: **É: Revista Ética e Filosofia Política.** V. 1. Número: XXII. Jun. 2019. P. 35-56.

_____. O lugar e a região: questões de proximidade. In: **Ensaio Filosóficos.** V. III. Abr. 2011. P. 06-21.

_____. Le rêve, l'amour. In: **Ostium**, 2016

BERNASCONI, Robert. "Subjectivity Must Be Defended": Substitution, Entanglement, and the prehistory of the Me in Levinas. In: **The Oxford Handbook of Levinas.** Oxford: Oxford University Press, 2019.

BERGO, Betina. **Levinas between ethics and politics: for the beauty that adorns the Earth.** Boston: Kluwer Academic Publishers, 1999.

_____. Levinas and Husserl. In: **The Oxford Handbook of Levinas.** Oxford: Oxford University Press, 2019.

CAIXETA, Luis Vicente; GOTO, Tommy Akira. **Da fenomenologia em Husserl à ética como responsabilidade em Levinas: um percurso reflexivo sobre o sentido antropológico-ético em psicologia.**

CALIN, Rodolphe. La notion d'accomplissement chez Levinas. In: **Discipline Filosofiche.** V. XXIV. Número: 1. 2014. P. 27-47.

_____. Levinas e a crítica à cultura. In: **Conferências IV Seminário Internacional Emmanuel Levinas**. Belo Horizonte, 2019.

CALIN, Rodolphe; SEBBAH, François-David. **Le vocabulaire de Lévinas**. Paris: Ellipses, 2002.

CANTINO, Davide. **La vigilance anonyme: “Il y a”?**: excursion su Le Temps et l’Autre di Levinas.

CARVALHO, Felipe Rodolfo de. Lei, justiça e cultura jurídica no Brasil: legados e perspectivas do pensamento de Emmanuel Levinas. In: **Conferências IV Seminário Internacional Emmanuel Levinas**. Belo Horizonte, 2019.

CARRARA, Ozanan Vicente. As raízes segundo o totalitarismo segundo Levinas. In: **É: Revista Ética e Filosofia Política**. V. 1. Número: XXII. Jun. 2019. P. 57-77.

CERBONE, David. **Fenomenologia**. Petrópolis: Vozes, 2012.

CHALIER, Catherine. **Levinas: a utopia do humano**. Lisboa: Instituto Piaget, 1993.

CIARAMELLI, Fábio. The original right as limit to law. Some introductory remarks on Levinas’ justification of legality. In: **Ética & Política/Ethics & Politics**. V. 1. Número XXIII. 2021.

COE, Cynthia. **Levinas and the trauma of responsibility: the ethical significance of time**. Indiana: Indiana University Press, 2018.

COHEN, Joseph; HABIB, Stéphane; ZAGURY-ORLY, Raphael. Emmanuel Levinas: la métaphysique radicale. In: **Les temps modernes**.

DERRIDA, Jacques. Violência e Metafísica: ensaio sobre o pensamento de Emmanuel Levinas. In: **A escritura e a diferença**. São Paulo: Perspectiva, 2014.

DÍAZ, Fernando Escobar. El cuerpo y la salida del Ser: breve apunte sobre el problema de la subjetividad y la responsabilidad en Levinas. In: **Ideas y valores**. V. LXIII. Número: 155. Ago. 2014. P. 107-121.

DOUZINAS, Costas. **O fim dos direitos humanos**. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2009.

ELAND, Christopher James. **O conceito de fraternidade em Totalidade e Infinito e suas implicações para os direitos humanos**. 2016. Dissertação de Mestrado. (Mestrado em Direitos Humanos). Universidade Federal de Pernambuco. Recife, 2016.

ERTHAL, César Augusto; FABRI, Marcelo; NODARI, Paulo César. (Orgs.). **Empatia & Solidariedade**. Caxias do Sul: EDUCS, 2019.

FABRI, Marcelo. Cogito e gênio maligno: Totalidade e Infinito e as duas tentações da modernidade. In: **Ética & Política/Ethics & Politics**. V. 1. Número XXIII. 2021.

_____. Fenomenologia e Cultura: Husserl, Levinas e a motivação ética do pensar. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2007.

FAGENBLAT, Michael. Levinas and Heidegger: the elemental confrontation. In: **The Oxford Handbook of Levinas**. Oxford: Oxford University Press, 2019.

GAZZOLO, Tommaso. Lo studio dela legge. Levinas e la prescrizione dele prescrizioni. In: **Ética & Política/Ethics & Politics**. V. 1. Número XXIII. 2021.

HADDOC-LOBO, Rafael. **Da existência ao infinito**: Ensaio sobre Emmanuel Lévinas. São Paulo: Loyola, 2006.

HUSNJAK, Melita. **Emmanuel Levinas, drugi i tvorba identiteta**. 2018. Diplomski rad. Sveučilište Josipa Jurja Strossmayera. Akademija za Umjetnost i Kulturu. Osijek, 2018.

KORELC, Martina (Org.). **Husserl**: Questões Metafísicas. Goiânia: Gráfica UFG, 2019.

_____. Teleologia e vontade segundo Husserl. In: **Educação e Filosofia**. V. 27. Número: 53. Jan/Jun 2013. P. 343-382.

LONGO, Giovan. **A anterioridade da responsabilidade em Emmanuel Levinas**. Porto Alegre: Editora Fi, 2019.

MARTINELLI, Agueda Vieira. **Separação e rosto**: um caminho de ruptura da totalidade e a possibilidade da relação ética. Porto Alegre: Editora Fi, 2015.

MELO, Nélio Vieira de. **A ética da alteridade em Emmanuel Levinas**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003.

MENSCH, James. Levinas on temporality and the Other. In: **The Oxford Handbook of Levinas**. Oxford: Oxford University Press, 2019.

MORGAN, Michael. Levinas on god and the trace of the Other. In: **The Oxford Handbook of Levinas**. Oxford: Oxford University Press, 2019.

NODARI, Paulo César. O Rosto como apelo à responsabilidade e à justiça em Levinas. In: NODARI, Paulo César. (Org.). **Sobre ética**: Aristóteles, Kant e Levinas. Caxias do Sul: EDUCS, 2010.

PERPICH, Diane. Levinas and the Face of the Other. In: **The Oxford Handbook of Levinas**. Oxford: Oxford University Press, 2019.

POPA, Delia. Repondre de son droit: perspectives sur la vulnérabilité de la subjectivation. In: **Ética & Política/Ethics & Politics**. V. 1. Número XXIII. 2021.

PROLE, D. Fenomenologija kao filozofija transcendencije. In: **Filozofska Istraživanja**. V. 2. Número 32. 2012. P. 279-295.

RIAL, Gregory. (Org.). **Aproximações**: o pensamento de Emmanuel Levinas em diálogo. Porto Alegre: Editora Fi, 2018.

_____. Levinas na filosofia brasileira: Legados e perspectivas. In: **Conferências IV Seminário Internacional Emmanuel Levinas**. Belo Horizonte, 2019.

RIBEIRO, Leonardo Meirelles. **A noção de justiça para além da ética de Emmanuel Levinas, em Autrement qu'être**. 2017. Tese. (Doutorado em Filosofia). Universidade Federal de Minas Gerais. Belo Horizonte, 2017.

RIBEIRO, Luciane Martins. **A subjetividade e o outro: Ética da responsabilidade em Emmanuel Levinas**. São Paulo: Ideias & Letras, 2015.

ROERMUND, Bert Van. The third third: Levinas and “we”. In: **Ética & Política/Ethics & Politics**. V. 1. Número XXIII. 2021.

ROMANO, Claude. **Signification et phénomène: comment lire Levinas?** In: **Discipline Filosofiche**. V. XXIV. Número: 1. 2014. P. 11-26

SANTOS, Luiz Alexandre Larcher Amaral dos. **A gênese do político: uma leitura de *De outro modo que ser ou para lá da essência***. 2018. Dissertação de Mestrado. (Mestrado em Filosofia). Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia. Belo Horizonte, 2018.

SAYAO, Sandro Cozza. Entre o despertar e a vigília: um ensaio sobre o sentido sutil do humano em Emmanuel Levinas. In: **Conferências IV Seminário Internacional Emmanuel Levinas**. Belo Horizonte, 2019.

SCORALICK, Klinger. (Org.). Levinas às margens do político: *Palavra, Justiça, ética, alteridade*. In: **É: Revista Ética e Filosofia Política**. V. 1. Número: XXII. Jun. 2019.

_____. The other, the third, the justice. In: **Ética & Política/Ethics & Politics**. V. 1. Número XXIII. 2021.

SILVA, Jacilene Maria. **Identidade vs Alteridade: a identidade justificada pela ética da alteridade segundo o pensamento de Emmanuel Levinas**. Recife: Independently published, 2018.

SIMMONS, J. Aaron. Levinas, politics, and the Third Party. In: **The Oxford Handbook of Levinas**. Oxford: Oxford University Press, 2019.

SOKOLOWSKI, Robert. **Introdução à fenomenologia**. São Paulo: Loyola, 2004.

SOUZA, Ricardo Timm. **Totalidade & Desagregação: sobre as fronteiras do pensamento e suas alternativas**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1996.

_____. **Sujeito, ética e história: Levinas, o traumatismo infinito e a crítica da filosofia ocidental**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1999.

_____. A lei em Levinas: para além das tentações idolátricas. In: **Ética & Política/Ethics & Politics**. V. 1. Número XXIII. 2021.

VIOLA, Federico Ignacio. Nuevas formas de pensar la política a partir del pensamiento ético de Emmanuel Levinas. In: **Ética & Política/Ethics & Politics**. V. 1. Número XXIII. 2021.

WALDENFELS, Bernhard. **Exploraciones fenomenológicas acerca de lo extraño**. Barcelona: Anthropos Editorial, 2015.

ZIELINSKI, Agata. **Levinas: la responsabilité est sans pourquoi**. Paris: PUF, 2004.