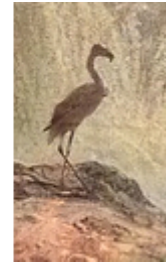


issn: 2176-5960

Προμηθεύς

journal of philosophy

n. 39 May / August 2022



O PARADOXO DA INTRANSITIVIDADE DA ÉTICA NA FILOSOFIA DE EMMANUEL LEVINAS

Grasiela Cristine Celich

Universidade Federal de Santa Maria (UFSM)

RESUMO: Este artigo objetiva apresentar a constituição do paradoxo da intransitividade da ética contido na filosofia levinasiana. Esse paradoxo é descrito a partir das noções de ética e de justiça contidas nas obras: *Totalidade e Infinito* e *De Outro modo que Ser: o mas alla de la Esencia* e, se manifesta na tentativa de conciliar o sentido ético que segundo Levinas, marca a origem do que é significativo para a realidade humana, com a tarefa de uma transposição desse mesmo sentido para o âmbito da comunidade inter-humana. 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, que é simétrico e recíproco, requer a assimetria e a não-reciprocidade entre as partes.

PALAVRAS-CHAVE: Ética, Justiça, Alteridade, Reconhecimento, Responsabilidade.

ABSTRACT: This article aims to present the constitution of the paradox of the intransitivity of ethics contained in Levinasian philosophy. This paradox is described from the notions of ethics and justice contained in the works: *Totalidade e Infinito* and *De Outro modo que Ser: o mas alla de la Esencia* e, manifests itself in the attempt to reconcile the ethical sense that, according to Levinas, marks the origin of what is significant for human reality, with the task of transposing this same meaning to the scope of the inter-human community. 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 response is provided by the so-called altruistic recognition. This recognition, unlike that emitted by Hegel and Honneth, which is symmetrical and reciprocal, requires asymmetry and non-reciprocity between the parties.

KEYWORDS: Ethics, Justice, Alterity, Recognition, Responsibility.

Introdução

Este artigo apresenta a constituição de um paradoxo que é encontrado na filosofia levinasiana. Paradoxo que pode ser descrito a partir da noção de ética e de justiça trazidas por Levinas (2011; 1987) em duas de suas obras: *Totalidade e Infinito* e, *De Outro modo que Ser: o mas alla de la esencia*. Além disso, para discutir esse paradoxo, apresenta-se dois estudiosos de Levinas, quais sejam: Bensussan (2009), pois defende que a ética é intransitiva e, portanto, segue Levinas, aduzindo que aquela é a Filosofia Primeira. Franck (2008) que coloca em xeque a tese da intraduzibilidade da ética defendendo que anteriormente à vinda do Rosto, estão todos os terceiros. Por fim, para tentar responder ao paradoxo, é utilizada a teoria do reconhecimento sob a perspectiva e compreensão que se encontra na filosofia levinasiana, qual seja: a de que o reconhecimento, diferente do modo como foi proferido por Hegel (2008), é assimétrico e não-recíproco, permitindo a irredutibilidade da alteridade. Entretanto, a concepção desse reconhecimento apenas pode ser efetivada se for observados os escritos de Vanni (2004), pois permitem construir uma comunidade plural engajada no apelo do Outro e, de todos os terceiros.

Ética e Justiça: nascimento de um paradoxo

Em *Totalidade e Infinito*, Levinas (2011, p. 30) promove crítica à ontologia. Afirma ele que a filosofia, desde os gregos, sempre se preocupou em 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 (conceito que engloba as diferenças, tornando-as modos de Ser). Para Levinas (2011), portanto, quando o Ser faz a atividade de compreensão da alteridade, realiza a totalização sobre o Outro. As diferenças são submetidas à ordem da Razão que, em suas entranhas promove a guerra, suspendendo toda ética. Na totalização não há exterioridade. Há identificação com uma totalidade que é pura identidade, tal como A é A. Eis a expressão da universalidade do Mesmo a que tudo atinge, não permitindo que nada lhe escape. Na totalidade, não há alteridade. O

Outro é absorvido pelo Mesmo. Assim, para Levinas (2011), a ontologia é uma filosofia do (e de) poder. Possuindo, portanto, a ontologia, essa característica, ela é o exercício do Mesmo. Sendo exercício do Mesmo, o Ser é responsável pela totalização, pelo englobamento da alteridade na universalidade do Mesmo. O Eu e o Mesmo são idênticos.

Levinas (2011), portanto, para além da totalidade, defende a existência de uma alteridade ética que não se encontra em oposição com a totalidade, da mesma forma que o negativo se opõe ao positivo, mas trata-se de uma alteridade radical e irreduzível ao Ser. Alteridade que está em relação com o absolutamente Outro, com aquilo que é anterior ao próprio 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.

Por vir do Infinito, a alteridade é capaz de colocar em questão a atividade englobante do Mesmo. Trata-se de uma alteridade que traz consigo o questionamento, a impugnação da totalidade, a impossibilidade do Outro ser reduzido ao tema. É interpelação do Mesmo pelo Outro. Nessa interpelação, o Outro apresenta-se ao Eu como uma presença que se mostra tal como é: nua, mísera e faminta. Presença que faz face ao Eu e que recebe o nome de Rosto. 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, impedir a redução e a neutralização pelo Ser, visto que ultrapassa qualquer ideia, qualquer conhecimento que o Eu possa ter ou fazer dele.

Na filosofia levinasiana, o conceito de Rosto é central. Levinas afirma em *Totalidade e Infinito* que o Rosto é “o modo como o Outro se apresenta” (LEVINAS, 2011, p. 38). A sua apresentação é uma expressão que interpela o Eu no interior do Ser, sem se simetrizar com ele. O Rosto é expressão que significa resistência total à totalização. Sua expressão desafia o poder de poder da totalidade. O Rosto, conforme expõe Levinas (2011, p. 193) tem o poder de opor uma luta ao Ser, de se opor à força do Ser através de sua imprevisibilidade de reação. O Rosto opõe ao Eu a sua própria transcendência, isto é, o Infinito de sua transcendência. Contudo, o Rosto opõe ao Eu uma expressão original. O Rosto é uma noção de sentido anterior ao Ser e independente da iniciativa do Eu porque, quando o Rosto aborda, faz de uma dimensão de altura.

Levinas (2011, p. 194) compreende que nessa interpelação o Eu se abre ao Outro, abre-se para a presença do Infinito que lhe olha e lhe comanda através do Rosto. Abre-se para a ética. Ocorre que, abrir-se para a ética não é suficiente, pois antes do Rosto estão os terceiros que “me olham”; isto é, toda a humanidade e, nesse momento, há a exigência da justiça. O Eu precisa considerar o Outro e todos os Outros (terceiros) do Outro. Nas palavras de Levinas,

O terceiro observa-me nos olhos de Outrem – a linguagem é justiça. Não é que haja rosto primeiro e que, em seguida, o ser que ele manifesta ou exprime se preocupa com a justiça. A epifania do Rosto como Rosto abre a humanidade. O rosto na sua nudez de rosto apresenta-me a penúria do pobre e do estrangeiro; mas essa pobreza e esse exílio que apelam para meus poderes visam-me, não se entregam a tais poderes como dados, permanecem expressão do Rosto. O pobre, o estrangeiro, apresenta-se como igual. A sua igualdade na pobreza essencial consiste em referir-se ao terceiro, assim presente no encontro e que, dentro de sua miséria, Outrem já serve. [...] A presença do Rosto – o infinito do Outro – é indigência, presença do terceiro (isto é, de toda humanidade que nos observa) e ordem que ordena que mande. Por isso a relação com Outrem ou discurso é não apenas o pôr em questão da minha liberdade, o apelo que vem do Outro para me chamar à responsabilidade, não apenas a palavra pela qual me despojo da posse que me encerra, ao enunciar um mundo objetivo e comum, mas também a pregação, a exortação, a palavra profética (LEVINAS, 2011, p. 208).

O excerto retirado da obra *Totalidade e Infinito* quando expõe que a presença do Rosto que exige ética, é, também, presença do terceiro e de todos os terceiros, então, é preciso pensar a justiça como acolhimento do Rosto e retidão do face-a-face. Nesse caso, a justiça é inseparável da ética. Ela é, inclusive, termo correlato àquela. A ética, aqui, sendo termo correlato da justiça, e, quando da interpelação do Eu pelo Rosto, intima aquele a responder a este. Levinas defende a responsabilidade infinita do Eu ao Outro; isto é, responsabilidade ética, pois diz respeito até para com aquilo que não é “assunto meu ou que, inclusive, não me concerne” (LEVINAS, 1991, p. 1-2).

Diante disso, a responsabilidade ética para Levinas (1991) é sem escolha, ou seja, uma responsabilidade vinculante ao Outro e ao Rosto. Responsabilidade que vem desde o momento em que o Rosto se destaca de todos os terceiros que “me olham” e faz face ao Eu. Entretanto, Levinas (1987) na obra *De Otro modo que Ser: o mas alla de la Esencia*, aborda a ética e a justiça através de uma problemática diversa da qual foi tratada em *Totalidade e Infinito*. O filósofo aduz que, com a presença do terceiro, há a abertura para a sociedade, para o Estado, para as leis e para as instituições. Nesse

momento, a relação ética do face-a-face se vê compelida a lidar com os terceiros, com os Outros do Outro e, a justiça desponta nessa relação. A justiça, em *De Outro modo que Ser*, não sendo mais compreendida como termo correlato da ética, se presta a acolher a ideia de equidade que produz uma objetividade. Nesse caso, a justiça, quando da chegada do terceiro, quando do ingresso na sociedade, para poder efetivar a ética, requer a comparação dos incomparáveis. Nesse caso, a justiça está em tensão com a ética. Tensão, porque a 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. Em outras palavras, é preciso aduzir que com a vinda do terceiro, com a concepção exposta por Levinas (1987) em *De Outro modo que Ser*; a justiça, se for compreendida à luz de *Totalidade e Infinito*, precisa ser vista como engajamento pelo Outro e por todos os Outros. Justiça, nesse caso, é a efetivação da ética na comunidade. Nesta, há tantos e tantos Rostos que me suplicam. Entretanto, 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. Diante disso, Levinas 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 (LEVINAS, 2010, p. 245-246)

O excerto retirado de *Entre Nós: Ensaio sobre a Alteridade* conduz para um paradoxo. Como caracterizar esse paradoxo? Vive-se em sociedade; isto é, os sujeitos singulares e individuais participam de um horizonte cultural, linguístico, histórico, o qual compartilham com o terceiro e todos os Outros do Outro. É nesse contexto que o Rosto, mesmo que invisível, faz face ao Eu. Entretanto, também é nesse contexto que o Rosto se mostra como resistência ética capaz de romper com a totalidade. Nesse caso, o Rosto é justiça. Por isso a justiça é termo correlato da ética na obra *Totalidade e Infinito*. Nesse sentido, a responsabilidade para com a alteridade é assimétrica e ilimitada.

Agora, considerando a obra *De Otro modo que Ser*, bem como considerando a convivência em sociedade, é necessário ter por relevância, que a justiça se refere à entrada do terceiro; isto é, por detrás da relação face-a-face, há todos os terceiros que olham e observam o Eu. E, esses terceiros exigem justiça, exigem igualdade, afinal, é na sociedade, no Estado, tomados como totalidade que se encontram as mais variadas injustiças cometidas contra a alteridade.

Está-se, portanto, diante de um paradoxo. Paradoxo da intransitividade da ética. 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, porque se vive em comunidade e sempre se está diante de todos os terceiros. Então, se 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 (1987) escreve em *De Otro modo que Ser*, pois limita a responsabilidade pelo Outro? Para responder a esses questionamentos e, aprofundar o paradoxo exposto, é preciso trazer dois estudiosos em Levinas, quais sejam: Bensussan (2009) e Franck (2008).

Bensussan e a tese da intransitividade da ética

Bensussan (2009), interpretador 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; isto é, a ética não se submete e não se concilia com a política (no sentido de comunidade). Nesse sentido, Bensussan (2009) acompanha Levinas (2011) afirmando que a ética é a filosofia primeira. Para argumentar sua tese acerca da intransitividade da ética, Bensussan (2009) traz três principais conceitos levinasianos, quais sejam: assimetria, unicidade e inspiração.

O primeiro deles, a **assimetria** é observado por Bensussan a partir da teoria levinasiana quando esta, considera que a ética significa aquilo que “não se deixa nunca reconduzir a uma dialética da intervenção, da intercambialidade, da reciprocação lógica

ou da racionalidade moral, da boa razão e da justa medida” (BENSUSSAN, 2009, p. 72). Tomando por consideração a compreensão de Bensussan acerca da ética levinasiana, é possível mencionar, também, que Levinas define a ética como “encontro de único a único”, como relação assimétrica com a alteridade, relação assimétrica com o Rosto que faz face ao Eu. Assim, não pode haver relação ética entre o Eu e o Outro sem a assimetria, isto é, se há o face-a-face, ele é ético; ou seja, ele é assimétrico. Além disso, Bensussan compreende que a assimetria implica em uma dimensão estritamente ética e, portanto, pode ser pensada

Como pré-política, pré-social, e pré-pessoal. O que a assimetria designa é o nó ético de uma diferença, de uma desigualdade a dois, em que eu sou todo ao mesmo tempo comandado pelo outro e relacionado neste comando mesmo à minha insuspeita unicidade de alguém. O face-a-face assimétrico, segundo sua estrutura mesma, está, então, no afastamento de toda coletividade de semelhantes em que o outro e eu seríamos justapostos em torno de uma partilha comum, de um núcleo central. É, então, evidentemente refratário a toda extensão “natural” em direção à política, a toda transcrição de um sujeito, cuja liberdade condicionaria a submissão à lei racional, em direção a uma moral universal (BENSUSSAN, 2009, p. 74).

Diante do excerto, percebe-se o quanto a concepção de assimetria colocada por Levinas e interpretada por Bensussan é de fundamental relevância para a tese da intransitividade da ética, visto que, 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, sem necessitar de uma norma que lhe ordene a tomar atitude de engajamento pelo Outro. Portanto, obedecer à assimetria, a agir com ética para com a alteridade é agir *antes de ser convocado para agir*.

O segundo conceito **unicidade**, manifesta-se como a relação de proximidade do Eu e do Outro, sem simetrizá-los. Esta relação de proximidade possui uma significação an-arquica, considerando a humanidade da alteridade. Trata-se de sustentar que essa proximidade é uma inquietude, isto é, o próximo do Eu, inquieta-o, perturba-o, mesmo mantendo-se assimétrico, mantendo a altura em relação ao Eu, mas sem perder a relação com ele. Não se trata de anular a alteridade no interior do Mesmo, mas de estar em contato e, ao mesmo momento, impossibilitado de ser totalizado pelo Eu.

Essa proximidade, esse desinteressamento da essência conduz para o fato de que o sujeito (*Je*) se exponha ao Outro. Exposição essa que é sensibilidade, vulnerabilidade

e responsabilidade na proximidade do Outro. Assim, quando Levinas (1987) trata sobre a exposição refere-se ao Eu que está exposto à alteridade e também ao Ser que tudo totaliza. Há, portanto, uma vulnerabilidade que ocorre com o desinteressamento do Ser e com a exposição ao Outro. Nessa exposição do sujeito ao Outro, nesse oferecer-se-sem-reservas, a sensibilidade é pensada, em *De otro modo que Ser*, como um-para-o-outro, como significação, pois é promovida pelo

Sujeito que é de sangue e carne, homem que tem fome e que come, entranhas na pele e, por ele, suscetível de dar o pão de sua boca ou de dar sua pele. Desse modo, a significação é pensada a partir do um-para-o-outro da sensibilidade e não a partir do sistema de termos que aparecem de modo simultâneo em uma língua para quem fala e cuja simultaneidade não é precisamente outra coisa que a situação de quem fala. (LEVINAS, 1987, p. 136).¹

O sujeito, aqui, torna-se eleito, assignado de modo insubstituível a responder ao Outro. Essa eleição, esse tornar-se único e 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 que se encontra na impossibilidade de ser substituído por qualquer outro sujeito na sua responsabilidade ética pela alteridade, na responsabilidade por aquele que sofre. Ser Eu, portanto, significa, não se furtar à responsabilidade ética. Para Bensussan (2009) a resposta precisa ser fornecida pelo Eu (eleito), conforme a perspectiva desta alteridade que faz face ao Eu. Não se trata do Eu responder ao seu modo, mas trata-se de que o Eu deve responder como o Outro compreende que deva ser respondido. Além disso, e – talvez isso seja de extrema relevância – é que a responsabilidade ética proposta por Levinas (2011, 1987) e, defendida por Bensussan tem por base uma subjetividade infinita, que é feita de “carne e osso”, uma subjetividade humana concreta.

O terceiro conceito apontado por Bensussan para defender a tese da intransitividade da ética, é a **inspiração**. Essa, por ser, movimento de infinitização (movimento guiado pela assimetria e pela proximidade do próximo) e, por porvir da diferença irreduzível que há entre a proximidade e toda a sociedade, toda a política, toda

¹ No original: “El sujeto es de sangre y carne, hombre que tiene hambre y que come, entrañas en una piel y, por ello, susceptible de dar el pan de su boca o de dar su piel. De este modo, la significación es pensada a partir del uno-para-el-otro de la sensibilidad y no a partir del sistema de términos que aparecen de modo simultáneo en una lengua para quien habla y cuya simultaneidad no es precisamente otra cosa que la situación de quien habla”. (LEVINAS, 1987, p. 136).

a comunidade, ainda permanece, para Bensussan, no sustento de que a ética é a Filosofia Primeira, mesmo que a guie para o interior das instituições. A inspiração é o movimento capaz de impedir a totalização da alteridade, fazendo com que quando se necessita comparar os incomparáveis, a ética guie a justiça. Para Levinas (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) que precede a escuta da ordem. “Eis-me aqui” que “significa a sujeição ao feito de dar de mãos cheias” (LEVINAS, 2012, p. 225). Nesse sentido, sempre há uma ordem na qual o Eu, 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.

Franck e a tese do primado da ontologia

Franck (2008) coloca em xeque o primado da ética na filosofia levinasiana. Portanto, a tese de que a ética é intransitiva, conforme defendida por Bensussan não seria defensável. Nessa senda, cabe apresentar os argumentos conferidos por Franck, a partir de três conceitos levinasianos, quais sejam: substituição, assimetria e inspiração.

O primeiro desses conceitos que é a **substituição** é elencado por Franck (2008), pois parte do pressuposto que Levinas (1987) aponta para uma subjetividade desinteressada da ontologia. Trata-se da subjetividade eleita que se expõe e se substitui ao Outro. Essa subjetividade é compreendida na obra *L'un-pour-l'autre*, como o Eu que se transubstancia. Essa noção implica em humildade e é compreendida por Levinas (2010) como a descida do criador à criatura; ou seja, como proximidade de Deus à miséria humana. Essa proximidade transcende até a possibilidade da substituição receber um desinteressamento. Nesse sentido, Franck (2008) compreende que perguntar pelo sentido do Ser, pela ontologia fundamental, já é perguntar pela abertura no Ser. E,

indagar sobre a abertura é remontar à exposição, à hipóstase, bem como à nomeação de um ente que se destaca do Ser. Se esse for o caso, já não se está referindo-se a uma subjetividade despertada pela alteridade quando se transubstancia? A resposta é positiva e, portanto, essa subjetividade desperta é manifestação de uma individualidade nomeada que pode dizer Eu (*Je*). Há, o Eu exposto ao Outro e, portanto, deposto do Ser. Para Franck, o sujeito que está exposto à alteridade se torna eleito e designado ao Outro. É passividade mais passiva e não depende de livre decisão, de iniciativa espontânea, mas como resposta à uma eleição. A ideia exposta por Franck sobre a passividade mais passiva levinasiana, conduz para a existência de uma anterioridade, ou seja, de uma an-arquia; isto é, um presente anterior, tempo diacrônico e que vem do imemorial. 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.

O segundo conceito **assimetria/simetria** apresentado por Franck para se defender a tese de que o primado da ética não prospera, inicia-se pela compreensão de que a ética do face-a-face, a responsabilidade ilimitada é perturbada por todos os Outros do Outro. Portanto, o(s) terceiro(s) introduz(em) um problema que se caracteriza como uma tensão na relação ética. As palavras de Levinas são muito significativas,

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 (LEVINAS, 1987, p. 236).²

² No original: “El tercero es otro distinto que el prójimo, pero es también otro prójimo, es también un prójimo del Otro y no simplemente su semejante. Qué son, por tanto, el otro y el tercero, el uno-para-el-outro? Qué es lo que han hecho uno al otro? Cuál pasa antes del otro? El otro se mantiene en

Tomando por base o excerto retirado de *De Outro modo que Ser*, dois pontos chamam a atenção. Um deles é que a justiça refere-se ao terceiro e, o outro ponto é que Levinas acolhe o Outro e o terceiro quando confere paz ao próximo e aos que estão longe, relacionando à responsabilidade. Para Franck (2008) há, portanto, intervenção entre Outrem e Eu. Entretanto, o estudioso em Levinas, com base no fragmento retirado de *De Outro modo que Ser*, aponta para a constatação de que há um espaço entre o Eu e o próximo. Eu e o próximo são contemporâneos.

Franck argumenta, ainda, que 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 anteriormente, agora passa da responsabilidade por Outrem à responsabilidade por todos. Sendo assim, se para Franck (2008, p. 224) há o Rosto único e Rosto comum, então, é possível interpretar que os conceitos: sociedade, justiça e política são anteriores e mais antigos do que o duo ético inicial. Nesse caso, na interpretação de Franck, a tese do primado da ética, tal como Levinas formula, não teria sentido, pois tudo se iniciaria com o problema da justiça, com a incessante correção da assimetria, onde a justiça equilibra a universalidade. Nesse caso, o Eu (*Je*) é “então necessário à justiça como responsável para além de todo limite fixado por uma lei objetiva. O Eu é um privilégio ou uma eleição” (LEVINAS, 2011, p. 223).

Esse entendimento conduz à ideia de que a justiça está relacionada ao fenômeno da substituição. Assim é preciso considerar que ela traz implicada a eleição para o Bem. Sendo assim, é pertinente atentar para o Infinito quando se trata de argumentar que a justiça é anterior à ética. 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. Franck expõe que

A “passagem” de Deus na qual eu não posso falar senão por referência a esta ajuda ou esta graça é precisamente a inversão do sujeito

una relación con el tercero, de la cual yo no puedo responder enteramente, incluso si respondo de mi prójimo solamente antes de toda cuestión. El otro y el tercero, mis prójimos, contemporáneos uno del otro me alejan del otro y del tercero. “Paz, paz al prójimo y al lejano”; ahora comprendemos la agudeza de esta aparente retórica. El tercero introduce una contradicción dentro del Decir, cuya significación frente al otro marchaba hasta ahora en un sentido único. Es por sí mismo límite de la responsabilidad, nacimiento de la cuestión: Qué deberé hacer con justicia? Cuestión de conciencia. Se hace necesaria la justicia, es decir, la comparación, la coexistencia, la contemporaneidad, la reunión, el orden, la tematización, la visibilidad de los rostros y, por tanto, la intencionalidad y el intelecto y, en la intencionalidad y el intelecto, la inteligibilidad del sistema”(LEVINAS, 1987, p. 236).

incomparável em membro da sociedade. Único, eu devo tudo aos outros entre os outros como todos os outros, devo tudo a Deus. (FRANCK, 2008, p. 227).³

Esse trecho exposto, de algum modo, possui a informação acerca da transubstanciação do divino encarnado; isto é, trata da descida do Infinito ao Ser. Além disso, se é do Infinito, se é de tempos imemoriais que a alteridade provém, então, toda alteridade, toda sociedade de alteridade(s) provém antes do face-a-face. Nesse sentido, cabe verificar o que Franck baseando-se em Levinas, escreve:

O Um-por-Outro da proximidade não é uma abstração distorcida. Nela se mostra imediatamente a justiça, nascida, assim, da significância da significação, de Um-por-Outro. [...] A subjetividade não é mais substituição a um Outro, mas a todos os Outros e essa modificação do número arruína a determinação da subjetividade como signo dado da doação de um signo: dizer. É por isso que contrariando sua própria análise da proximidade, Levinas sustenta que a justiça “se mostra de imediato”, na proximidade e que ela nasce do Um-por-Outro e da significação (FRANCK, 2008, p. 230).⁴

Conforme mencionado no excerto, a justiça nasce da significância da significação; isto é, nasce da proximidade a partir do terceiro. Por isso que a aparição do terceiro, conforme Levinas escreve, “é a origem mesma do aparecer, é a origem da origem” (LEVINAS, 1987, p. 231)⁵. Portanto, as ideias expostas conduzem ao terceiro e ao momento da justiça. Assim, 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. Nesse sentido, para Franck resta a indagação de que se realmente, Levinas conseguiu defender a tese do primado da ética. Nesse sentido, é relevante verificar o que Franck compreende sobre o conceito de inspiração, já trazido por Levinas.

Franck, para argumentar acerca de que a **inspiração** pode ser defendida para se colocar em xeque a tese de que Levinas não ultrapassou o primado da ontologia, traz a

³ No original: “Le "passage" de Dieu dont je ne peux parler autrement que par référence à cette aide ou à cette grâce, est précisément le retournement du sujet incomparable en membre de société" Unique, je dois tout aux autres parmi les autres comme tous les autres, je dois tout à Dieu”.

⁴ No original: “Un-pour-l'autre de la proximité n'est pas une abstraction déformante. En elle se montre d'emblée la justice, née, ainsi, de la signifiante de la signification, de l'un-pour-l'autre, de la signification”. [...] la subjectivité n'est plus substitution à un autre mais à tous les autres et cette modification de nombre ruine la détermination de la subjectivité comme signe donné de la donation de signe: dire. C'est la raison pour laquelle, contredisant sa propre analyse de la proximité, Levinas soutient que la justice “se montre d'emblée” dans la proximité et qu'elle naît du l'un-pour-l'autre et de la signification”.

⁵ No original: “Es el origen mismo del aparecer, es el origen del origen”.

ideia de Enigma, conceito levinasiano do qual se pode compreender a primazia da justiça diante da ética. O Enigma, para Levinas (1965, p. 260-261) provém de um passado irreversível e irrecuperável que é irreduzível a todas as modalidades do Ser. Mesmo que a alteridade se transubstancia, ela sempre escapa ao jogo bipolar da ontologia. Por isso que para Levinas, o Enigma é compreendido por um pronome na terceira pessoa: Ele. Disso, o filósofo retira que o Enigma vem da Eleidade e, portanto, é a forma do Ab-soluto que não se presta mais à contemporaneidade.

De posse dessas ideias levinasianas, Franck principia por afirmar que o Dizer é o Rosto e que significa no vestígio do absolutamente Outro. Entretanto, Franck também escreve que essa significação significa desde o Enigma do qual o Rosto é proveniente. Nesse sentido, ao tratar sobre a significação, Franck já traz o problema da transubstanciação da Eleidade e, por consequência, a ideia da eleição e da unicidade do Eu. Sendo assim, a partir do Enigma, os conceitos de eleição, Eleidade e substituição conduzem à possibilidade de se pensar a justiça como Filosofia Primeira e, portanto, anterior à ética. Entretanto, a questão que se coloca agora é: como pensar essa relação?

Sabe-se que 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. Nesse momento, há a abertura do Ser ao Outro. 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 o Infinito é a alteridade inassimilável, então, responder ao Enigma, é responder ao Infinito, é responder à alteridade. A partir dessas significações, Franck, ao interpretar Levinas, afirma 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. Essa ideia levinasiana, para Franck significa que, no sacrifício, na substituição, atividade e passividade se confundem; isto é, Eleidade e a criatura se confundem; ou seja, quando se trata da obsessão, da substituição, Franck escreve que “a ipseidade é o Outro no Mesmo, um Outro que não aliena no Mesmo” (FRANCK, 2008, p. 152)⁶. 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 expirar-se do Ser. Inspirado pelo Infinito a responder pelo Outro.

⁶ No original: “L’ipséité est l’autre-dans-le-même, un autre qui n’aliène pas le même”.

Esse é o sentido do Eu. A partir disso, Franck anuncia que a ética se mostra como categoria do Ser e posterior à justiça que provém do Infinito. Para Franck, portanto, a tese de que a ética é a filosofia primeira, tal como expõe Levinas, não seria defensável.

Respondendo à Alteridade

Apresentado o paradoxo da intransitividade da ética, surge a questão: como responder à alteridade? Para argumentar a resposta à essa questão, é preciso de um movimento que conduza ao reconhecimento do Outro. Conforme a História da Filosofia, a ideia de reconhecimento é proveniente desde Fichte e, especialmente, Hegel, principalmente nos Escritos de Jena (escritos da juventude), bem como na *Fenomenologia do Espírito*, quando este promoveu o conceito de “luta por reconhecimento” contido no capítulo acerca da Dialética do Senhor e do Escravo. Para realizar esta teoria, Hegel (2008) baseou-se em Fichte. Para ele, 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 de 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 participam 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 supracumida. Ocorre que, para Hegel o abandono da etapa ética alcançada, dá-se de modo conflituoso. Esse conflito é descrito por Hegel na Dialética do Senhor e do Escravo (§§ 178 e seguintes da *Fenomenologia do Espírito*), 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 (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 supracumido. Por isso as consciências ingressam em uma luta de “vida e morte”, que é discutida por Hegel tanto na *Fenomenologia do Espírito* quanto na *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*. Luta, afinal, que para Hegel significa:

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 supracumção dessa sua imediatez. Igualmente, eu não posso ser reconhecido como algo imediato, mas só enquanto supracumo em mim mesmo a imediatez e assim dou um ser-aí à minha liberdade (HEGEL, 2011, p. 201).

Nesse sentido, o excerto ao remeter à concepção de luta, remete também à noção de vida, morte e conservação daquela, conforme explicita Hegel no parágrafo 432 da *Enciclopédia* (HEGEL, 2011, p. 202). A partir disso, Hegel expõe 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 é a relação senhor e escravo, etapa necessária ao reconhecimento recíproco e simétrico que constitui “o desenvolvimento do espírito humano” (HEGEL, 2011, p. 203).

Exposto a respeito da teoria do reconhecimento hegeliano 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, a defesa do reconhecimento hegeliano, na forma de identidade e da diferença, é, em todo caso, a exclusão da alteridade?

Se atentar para os escritos de Levinas, especialmente em *Totalidade e Infinito*, há uma breve crítica para Hegel ao que se refere à teoria do reconhecimento. Quando, em Hegel 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. Nesse sentido, o outro é apenas um intermediário para que a primeira consciência afirme e confirme sua identidade a partir de uma luta de “vida e morte”. 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, ou, como diria Hegel, o saber absoluto.

Para Levinas (2011, p. 98), o movimento de reconhecimento hegeliano, por ser sempre negativo, afirmando 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 essa 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 (2008) na *Dialética do Senhor e do Escravo*, está pressuposto, na relação entre as duas consciências que entram em combate, o vínculo simétrico que é assumido de modo inquestionável por ambas as consciências.

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. Levinas critica essa reciprocidade. Para ele, segundo Balbontin-Gallo (2021, p. 331-332), o reconhecimento não requer a estrutura da reciprocidade, pois esta implica em simetria que conduz ao universal e à totalidade, na qual A é A, fomentando o princípio da identidade suplantadora da alteridade. A partir da teoria levinasiana, é possível de se conceber que, 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 sustenta a filosofia hegeliana. É preciso, entretanto, pensar sobre o reconhecimento como possuidor de uma estrutura não-recíproca e assimétrica, na qual a alteridade permanece irreduzível.

Sendo assim, é possível interpretar que na teoria levinasiana o reconhecimento é reabilitado não mais a partir da simetria e da reciprocidade dos envolvidos, mas sim, a partir do fundamento da assimetria e da não reciprocidade. A base para se defender essa forma de reconhecimento é através do Rosto. O Rosto, para Levinas (2011) por ser a primeira manifestação da alteridade tem o poder de romper com a universalidade e com 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. Levinas 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 não ocorre por uma luta, mas por um *apelo ético*. Além disso, para Levinas, quando do *apelo* do Rosto, requer-se resposta. Portanto, falar em reconhecimento do Outro, em Levinas, também exige pensar como condição imprescindível, a responsabilidade para com a alteridade. Portanto, responder à alteridade, implica em um engajamento prático para com o Outro e com o terceiro, sem que estes sejam assimilados e/ou totalizados. Trata-se de afirmar que esse engajamento prático precisa ser assimétrico e que não depende e nem parte de uma decisão ou da vontade do Eu (*Je*). Sendo assim, para responder à alteridade, é preciso ancorar-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, a filosofia levinasiana, permite

Pensar um campo de respostas, é pensar a possibilidade de um mundo comum ou de uma práxis social e política a partir de Levinas, isto é, em preservar 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 (VANNI, 2004, p. 17)⁷.

Diante do excerto, percebe-se que os escritos de Vanni permitem articular a noção de ética e de justiça, visto que para se construir um mundo comum, no qual a singularidade do Outro seja acolhida a partir de um movimento de reconhecimento assimétrico e não-recíproco, é necessário conservar a altura do Outro em relação ao Eu, no interior da sociedade. Entretanto, cabe uma questão: como fazer isso?

Vanni ao fazer a reconstrução do pensamento de Levinas, aduz que aparecem duas perspectivas, ou um duplo movimento: de uma parte, Levinas traz a descrição de uma constituição passiva do sujeito afetado pela alteridade até a carne e, de outra parte, Levinas, no entendimento de Vanni aduz que essa estrutura de afecção pelo Outro já é uma estrutura de rompimento do mundo, rompimento com a totalidade que aqui se ancora como sinônimo de mundo. Mas, o impasse se situa ao nível da ruptura. Mas, há também, nesse nível, o movimento de unificação. A ética se modaliza em registros múltiplos e esta é, sobretudo, a estrutura fundamental característica da subjetividade. Então, há uma totalidade e uma ruptura desta totalidade por uma assignação ética e, esse é o ponto (a pedra de toque) de se compreender o mundo como resposta à alteridade.

Pensar em respostas à alteridade, é compreender essas respostas como a imbricação da eleição pré-originária do Eu (*Je*) com a sua implicação na sociedade a partir do terceiro; isto é, interrogar a figura do face-a-face do Rosto diante da presença do terceiro, afinal, quando da entrada do terceiro, o Rosto torna-se visível. E, quando isso ocorre, há uma ambivalência, pois a comparação conduz à uma situação nova com a Eleidade. Havendo uma situação nova com a Eleidade, é possível pensar as implicações fáticas de afetações pré-originárias. Para Vanni, quando da entrada na sociedade, há um bloqueio em relação à responsabilidade infinita conduzida pela ética. Esse bloqueio deságua no que Levinas compreende como comparação do incomparável, na obra *De Otro modo que Ser*. Expõe-se isso, pois como o bloqueio mencionado por Vanni (2004) ocorre quando da entrada do terceiro, ocorre com a vida social, apelando, portanto, para a restrição da responsabilidade infinita, então, está-se diante do que Levinas (1987) compreende por justiça. Agora, a Eleidade, o Rosto, a alteridade

⁷ No original: “Penser un tel champ de réponses, c’est penser la possibilité d’un monde commun ou d’une praxis sociale et politique à partir de Levinas, c’est-à-dire en conservant l’asymétrie fondamentale de ma relation à autrui, comme réponse toujours déjà donnée à une injonction éthique irréductible. Mais c’est aussi repenser l’analyse lévinassienne du tiers”.

necessitam lidar com o terceiro e com todos os terceiros do Outro que clamam por uma resposta; que clamam pela responsabilidade. Sendo assim, como responder ao(s) apelo(s) do Outro e do terceiro sem que a alteridade seja totalizada?

Para responder a esta questão, é preciso de reconhecimento assimétrico e não-recíproco, que esteja interligado com situações humanas concretas a partir do apelo do Rosto. Situações tais que são o fundamento de efetividade do mundo. Entretanto, a efetividade necessita do encontro e da convivência com a alteridade. É possível de se mencionar que “o mundo da vida é constituído por perspectivas subjetivas e se encontra em correlação com a (inter)subjetividade [do Outro e de tantos Outros]” (ZAHAVI, 2015, p.194). Nesse caso, há o Outro e todos os Outros do Outro que compartilham de um mundo com o Eu. Há um mundo que é intersubjetivamente válido e constituído por sujeitos de “carne e osso”. Há um mundo comum, no qual a pluralidade da alteridade é compreendida como facticidade humana. Há, portanto, a comunidade plural; isto é, o mundo comum assinalado pela alteridade. Em outras palavras, a comunidade plural implica em se considerar um mundo compartilhado entre o Eu e o Outro que o interpela e o constitui. Trata-se de afirmar que esse mundo comum e compartilhado é um mundo aberto ao social e constituído por sujeitos engajados em atos e ações que considerem o(s) apelo(s) da(s) alteridade(s) de “carne e osso” que vive, participa e compartilha do mundo comum com o Eu. Portanto, quando se descreve sobre o mundo compartilhado, descreve-se sujeitos que se engajam em atos e ações favoráveis ao apelo da alteridade. Constrói-se, portanto, uma comunidade, uma sociedade que considere a pluralidade, a diversidade e a riqueza humana. Sociedade, comunidade que precisa ser o espaço comum, cortado pela diacronia que não se submete ao Logos totalizante. Espaço comum que permita a realização da alteridade. Realização da alteridade que é feita a partir do reconhecimento no interior de uma comunidade humana intersubjetiva que esteja engajada no(s) apelo(s) do Outro. Para isso é preciso de atos, de ações que respondam às súplicas do Outro e de todos os Outros, conforme a perspectiva da(e para) a alteridade.

Conclusão

Este artigo procurou apresentar o paradoxo da intransitividade da ética na filosofia de Levinas. Para isso trouxe dois interpretadores: Bensussan (2009) e Franck (2008). O primeiro, ao utilizar os conceitos levinasianos de assimetria, unicidade e inspiração, procurou seguir o filósofo mostrando a relevância da ética ser filosofia primeira. O segundo contesta essa primazia e, defende a tese de que a filosofia de Levinas não ultrapassou o primado da ontologia, se forem considerados, principalmente, os seguintes conceitos: substituição, assimetria/simetria e inspiração. Ao final, realizou-se uma tentativa de responder ao paradoxo, utilizando-se da teoria do reconhecimento conforme o entendimento que pode ser encontrado e defendido a partir dos escritos levinasianos. Nesse caso, falar-se-ia de reconhecimento não-recíproco e assimétrico. Além disso, descreveu-se a possibilidade de se construir uma comunidade plural engajada no apelo da alteridade, conforme os escritos de Vanni (2004), desde que seja considerada a resposta ao paradoxo descrito.

REFERÊNCIAS

BALBONTIN-GALLO, C. *Trois critiques levinassiennes à l'égard de la lutte pour la reconnaissance hegelienne*. In: *Kriterion*, v. 62, p. 319-340, 2021. Disponível em: [SciELO - Brasil - TROIS CRITIQUES LEVINASSIENNES À L'EGARD DE LA LUTTE POUR LA RECONNAISSANCE HEGELIENNE TROIS CRITIQUES LEVINASSIENNES À L'EGARD DE LA LUTTE POUR LA RECONNAISSANCE HEGELIENNE](#).

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

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

HEGEL, G. W. F. *Fenomenologia do Espírito*. 5. ed. Petrópolis: Vozes, 2008.

_____. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em compêndio: A filosofia do espírito*. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2011.

LEVINAS, E. Intencionalidade e Sensação. In: LEVINAS, E. *Descobrimos a existência com Husserl e Heidegger*. Lisboa: Instituto Piaget, 1965.

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

_____. *Entre Nós: Ensaio sobre a alteridade*. 5ª ed. Petrópolis: Vozes, 2010

_____. *De otro modo que ser, o mas alla de la esencia*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1987.

_____. *Humanismo do Outro homem*. 4. ed. Petrópolis: Vozes, 2012.

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

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