

A QUESTÃO DA SUBJETIVIDADE NAS FILOSOFIAS DO DIÁLOGO – O EXEMPLO DE LEVINAS¹

Pergentino S. Pivatto*

SÍNTESE – O diálogo tornou-se um fator de extrema relevância e urgência na conjuntura atual. Na filosofia, a relação dialógica foi descurada praticamente até o início do século XX, sobretudo no Idealismo. Após as grandes guerras, os filósofos reconhecem a imperiosa urgência de repensar não só as relações humanas e seus impasses, mas sua própria condição de possibilidade. É neste sentido e nesta profundidade que se insere o presente ensaio em que se apresenta a contribuição de Levinas e se reflete sobre alguns de seus temas essenciais relativos à subjetividade e ao diálogo.

PALAVRAS-CHAVE – Eu monádico. Subjetividade. Diálogo. Transcendência. Ética.

ABSTRACT – Dialogue has become a factor of extreme relevancy and urgency nowadays. In philosophy, the dialogical relation was practically neglected until the beginnings of the 20th-century, notably in Idealism. After the two World Wars, philosophers recognized the imperious urgency of rethinking not only human relations and its shortcomings, but also their very condition of possibility. It is in this in-depth sense that the current essay seeks to present Levinas's contribution by reflecting on some of his essential themes relating to subjectivity and dialogue.

KEY WORDS – Dialogue. Ethics. Monadic self. Subjectivity. Transcendence.

1 Introdução

Uma primeira pergunta que se levanta é saber em que sentido tomar filosofia do diálogo. Como ponto de partida, pura hipótese, tomo da filosofia geral do diálogo três elementos básicos: presença de pelo menos dois sujeitos intervinientes; diálogo ou intercomunicação; e mediação do pensamento reflexivo pelo discurso.

Não se trata, aqui, de retornar à questão referente à crise das filosofias da subjetividade e/ou da consciência, nem sobre seu impasse, aparentemente definitivo. A idéia de um sujeito que se autopõe imperiosa e soberanamente e que determina o sentido – fundamento autofundador – esta proposta tornou-se certamente improvável senão inviável.

* Professor na PUCRS e FAFIMC.

¹ Conferência feita no Colóquio de Filosofia sobre "ÉTICA E SUBJETIVIDADE – Encontros e desencontros entre o Idealismo Alemão e as Filosofias do Diálogo", que teve lugar na PUCRS, Porto Alegre, 09-12/09/02.

VERITAS	Porto Alegre	v. 48	n. 2	Junho 2003	p. 187-195
---------	--------------	-------	------	------------	------------

É possível pensar uma nova teoria da subjetividade e articulá-la fora dos esquemas tradicionais da relação sujeito-objeto, da consciência constituinte, ou da consciência intencional? Neste caso, sem enfraquecer o caráter do rigor filosófico, como atribuir à consciência sua instância filosofante? Merleau-Ponty é que afirmava que a subjetividade, uma vez introduzida na filosofia, não se deixava mais reduzir. Por outro lado, houve tentativas de redução do eu ou de discussão de sua abrangência; outros filósofos, como Wittgenstein e, sobretudo, os estruturalistas, tentaram não só reduzir mas até anular o sujeito com sua subjetividade. No entanto, a questão se torna paradoxal: como prosseguir filosofando sem a estrutura de uma subjetividade por mais atenuada que seja sua influência? As alternativas que culminaram na chamada "morte do homem" implodiam também a possibilidade da filosofia do diálogo e deixavam após si perspectivas sombrias, não só para a filosofia, especialmente para o futuro da humanidade.

2 A proposta de Levinas

Entre as novas tentativas de repensar subjetividade e intersubjetividade situa-se a do filósofo Emmanuel Levinas. De fato, os três elementos constantes de uma teoria do diálogo indicados acima são encontrados nas obras maiores deste autor. Por isso, com razão, Levinas é considerado um filósofo do diálogo, mesmo que não proponha o diálogo como seu objetivo principal, embora busque propor e analisar as condições de possibilidade para que o diálogo inter-humano seja digno do homem, especialmente na relação face a face, sem descurar a dimensão plural. Para tanto, ele instaura um diálogo provocador e profético, que ousaria chamar de metadiálogo intercultural, por desafiar a grande tradição filosófica surgida na Grécia e nutrida no Ocidente, a abrir-se e escutar a tradição semita não menos veneranda que tem como centro Jerusalém. Ele reconhece e enfatiza a riqueza da tradição filosófica greco-ocidental no aporte entre razão-ser, centrada na unidade regida pela lógica e pela objetividade. Opõe-lhe a contribuição semítica que se estrutura como relação intersubjetiva, em que a transcendentalidade é transposta em favor da transcendência que respeita a alteridade e abre a possibilidade de uma relação em que os pares se mantêm no respeito e na justiça.

Outros comentadores apresentam Levinas em diálogo com o pensamento filosófico ocidental, com a cultura ocidental e com versões do próprio judaísmo. Mas, praticamente todos os estudiosos confirmam que Levinas, na elaboração do seu pensamento, apresenta claramente um questionamento radical sobre três dimensões básicas do pensamento ocidental: a questão da subjetividade, a questão da consciência e a questão do tempo. A pergunta que se levanta é como fica uma filosofia do diálogo a partir deste tríplice questionamento. Neste estudo, detemo-nos sobretudo no primeiro ponto. Apresento, a seguir, algumas reflexões de caráter ainda elementar, que não visam a dirimir questões ou a defender soluções, mas que podem ajudar a compreender melhor a contribuição deste filósofo, sobretudo no que diz respeito ao ser e à subjetividade, e que permite avançar numa reflexão filosófica aberta ao diálogo.

3 Um Eu monádico

Em suas primeiras obras, Levinas elabora a constituição do Eu, evidentemente inspirado, pelo menos em parte, nos seus mestres Husserl e Heidegger. Nessa etapa do seu pensamento, embora prenuncie possibilidades de abertura nas dimensões da temporalidade e da alteridade, o sujeito permanece inteiramente fechado no drama existencial-ontológico de estar imantado na sua identidade, de não poder sair de si, de tudo referir a si, de não poder não ser um centro egóico. Qualquer evasão de si torna-se inviável, tudo é ser. O esforço do Eu por ser concentra todo o seu ser, seu sentir, seu agir e pensar. Temos aqui um Eu considerado como uma fortaleza, consistente, hermético; o diálogo (no sentido tradicional) que porventura possa advir não deixa de ser vibração de uma mesma nota invariável que modula a canção monológica do Eu mesmo. Neste nível de identidade de ser não há abertura, não há transcendência, só há pura imanência. No entanto, esse eu é feliz, autônomo e auto-suficiente. Não há ainda o problema do Outro. Só há ser, esforço de ser e por ser.

Num segundo momento, por assim dizer, os movimentos da consciência do Eu, agora num processo de identificação, são marcados pelo mesmo ser constitutivo do sujeito, não se desprendem do pólo da identidade referencial, mesmo que se aventurem pelos arcanos ou pelos céus da metafísica. A auto-referencialidade é vista como insuperável a partir do mais próprio do sujeito. Não há possibilidade de transcendência. A transcendentalidade, embora ensaie um movimento de saída de si e constitua objetividade, mantém a primazia da auto-referencialidade, frustrando a possibilidade de um diálogo que respeite a alteridade. Com isto, Levinas situa praticamente todos os movimentos da filosofia ocidental na esfera da consciência constituinte auto-referida, tendo como horizonte intransponível o ser, não importando a diversidade e os níveis possíveis de ser e do ser. A filosofia é um processo de identificação de todo outro e se processa na esfera da consciência intencional. É nesta mesma perspectiva que ele interpreta igualmente os esforços teológicos e místicos de transcendência e de transcender, mesmo os da teologia eminential e negativa.

Pode-se aqui levantar uma primeira questão: se, para haver diálogo, for mister acolher e respeitar o Outro em sua alteridade, o Eu, como ponto de partida para o diálogo, não ficará enfraquecido, isto é, o outro pólo não se imporá de tal forma que o Eu se tornará objeto?

Percebe-se em Levinas uma concepção firme e bem elaborada de sujeito, de constituição do sujeito, expresso geralmente com os termos de Eu ou de Mesmo. Trata-se exclusivamente do sujeito que é cada Eu, e nunca do outro, isto é, daquele que é parceiro no diálogo, que Levinas chama de Outro ou de Outrem. O sujeito que é cada Eu não está constituído de vez, não é concebido estaticamente, como se aparecesse à luz de uma eternidade ôntica; ao contrário, o sujeito está em devir, é contínuo engendramento, de tal forma que fica até difícil aplicar-lhe a categoria de ser. Não se trata, porém, de auto-engendramento, embora esteja de alguma forma presente a idéia de auto-organização pelo viés da identificação como pro-

cesso que visa sempre o interesse do seu Eu e de sua conservação; o processo de identificação dá-se como relação ou como relações em que o Eu se inteiriza; elas se tornam constitutivas do próprio sujeito. O engendramento do Eu, nesta altura, não coincide com sua identidade, mesmo que esta seja comumente percebida como evolutiva e progressiva, sobretudo a partir da perspectiva psicológica e antropológica.

Convém, portanto, ressaltar que não se trata de um sujeito enfraquecido, como pode aparecer em algumas tentativas estruturalistas. No pensamento levinasiano, exposto em sua grande obra *Totalidade e infinito*, trata-se antes de um Eu forte marcado por uma solidão solipsista que, num primeiro momento, tem seu núcleo resistente na interioridade indevassável por qualquer tentativa de totalização. Tanto na totalidade como na solidão não há possibilidade de diálogo. Além disso, quem se opõe à totalidade não é só o Eu, é também o Outro em sua alteridade intotalizável. Olhando bem, a solidão da ipseidade é o refúgio inatingível e impenetrável de cada indivíduo. Só assim cada Eu se mantém incólume contra as tentativas de anulação das filosofias totalizantes e unificantes. Nesta visão de Eu não há transcendência, não há diálogo, ou este nada mais seria que uma forma de jogo histórico no movimento totalizador e unificador, no qual os sujeitos seriam subsumidos. Contra a totalidade, Levinas primeiro firma o Eu na sua solidão e no erguimento por si mesmo no processo de identificação, depois elabora o conceito de separação e de transcendência que tornam possível pensar uma subjetividade e uma alteridade a partir delas mesmas, sem relação com o todo e com o uno. Mesmo assim reconhece-se a possibilidade de pensar logicamente os sujeitos na ordem do ser; porém, com os conceitos de separação e de transcendência pareceu a viável a Levinas salvaguardar não só a originalidade da subjetividade e da alteridade, como também a relação intersubjetiva na qual o diálogo é verdadeiramente relação e novidade. A relação que não obedece mais aos cânones da totalidade e unidade é chamada "ética" ou "relação melhor". Esta relação não é uma nova modalidade da identidade do Eu ou uma nova teorização da consciência e de sua intencionalidade. A identidade é irrecorrível na sua hermeticidade. Só a relação ética está em condições de resguardar as condições aparentemente excessivas de um diálogo em que os interlocutores permanecem sujeitos e absolutos na relação.

Evidentemente, para a tradição filosófica ocidental, o diálogo se verifica nessa concepção de relação entre sujeito e outro. Levinas levanta a questão se pode haver diálogo nesta visão de Eu, de identidade e de ser. Como já se acenou, depende da conceituação de diálogo e das condições requeridas. Para Levinas, o entendimento proposto pela filosofia ocidental a respeito do diálogo reduz o diálogo a monólogo e desrespeita fundamentalmente a alteridade do Outro. Levanta, igualmente, a questão da transcendência. Os conceitos tradicionais de transcendência, de transcendentalidade, evidentemente não são suficientes para romper a cápsula da mônada autocentrada e auto-referida, conseqüentemente precisam ser repensados a fundo. Mas, não basta repensar conceitos operatórios,

mesmo que centrais, sem chegar ao cerne essencial: é preciso repensar *da capo* a própria subjetividade se se quiser que uma filosofia do diálogo se torne viável.

4 Uma subjetividade dialógica

Em vez do conceito de identidade, que geralmente abrange além da esfera da consciência e seus movimentos também as dimensões psicofísicas, Levinas prefere o de unicidade que diz respeito à inteireza da subjetividade sem implicar o processo de identificação, com o qual o outro é reduzido ao Mesmo, torna-se objeto, perdendo seu caráter de alteridade. Uma nova idéia de temporalidade torna-se aqui importante. O tempo, percebido pelos gregos na sua dimensão metafísica, só pode refletir-se em imagens perfeitamente iguais. Aplicado ao sujeito, aparece a imagem de estaticidade, de certa onticidade parmenídica. Enquanto para Levinas, a subjetividade é tecida de temporalidade, é subjetividade-temporalidade, ela recria-se em nascimentos imprevisíveis, com traumatismos que estremecem a solidão hipostática em que surge, sem perder a unicidade. A subjetividade pode ser vista como contínua relação de vir-a-ser, mas, que nunca pára no ser, relação que não cessa com o seu devir, relação que pode fazer com que a subjetividade se torne substituição, substituição que não é termo, mas processo sem fim de exposição ao próximo. Há aqui a idéia de uma subjetividade que nunca está em casa, em sua casa, também não na casa do Outro, idéia de ad-vento desnorteante e de êx-odo interminável. Se há um constitutivo, este receberia o nome de relação, relação como movimento incessante de chegar e movimento sem fim de partir. Percebe-se aqui também a possibilidade de uma relação-movimento com o que antecede a subjetividade – que Levinas chama de “pré-original” ou “an-árquica” – e com o outro pólo da relação – que ele chama de alteridade, no concreto significa a relação com o próximo. Esta relação tece a subjetividade de tal forma que esta como que se compõe por ela, “ex-posição” a outrem como “Dizer”, o “Dizer” agora tomado como que sinônimo da própria subjetividade, “Dizer” do qual o diálogo é uma expressão na forma social. Dessa forma, o “Dizer” pode ser entendido como o agulhão da subjetividade que faz com que irrompa em ditos que nunca esgotam a fonte “Dizer”. Com esta nova concepção de subjetividade, Levinas pode ser chamado filósofo que inaugura novas modalidades de diálogo, quiçá prometedoras de novas formas de humanidade. Nova, porque se supera o esquema da relação sujeito-objeto, porque a relação como “Dizer” precede toda e qualquer tentativa de objetivação do outro, como em geral acontece nas filosofias do diálogo. Em vez da relação de objetividade, pode-se falar de uma relação de transcendência em que os intervenientes da relação são respeitados como sujeitos ao longo de toda a relação, sem perigo de redução objetivadora. Não é o momento nem o lugar apropriados para entrar no debate sobre a teoria do conhecimento que está por trás das críticas de Levinas, mas seria interessante analisar alguns pontos em que Levinas contesta uma compreensão da consciência intencional marcada por atividade ou como intelecto agente, em vez de concebê-la como passividade, passividade mais passiva que a da matéria. Sem isto, parece difícil entender e mesmo aceitar a idéia de subjetividade que ele apresenta.

Repensar o estatuto da transcendência aparece como um elemento original do esforço levinasiano na obra *Totalidade e infinito* para propor novos parâmetros nas relações inter-humanas. No entanto, parecia inverossímil que a alteridade aí proposta pudesse fazer com que o Eu se desnucleasse de sua centripeticidade e chegasse a engendrar relações melhores que as produzidas pela consciência identificadora e objetificadora. O Outro deveria incessantemente chamar o Eu e mantê-lo nesta atitude de ser chamado para que este não voltasse a se constituir na centralidade. Posição não só incômoda, porque está a propor exigências drásticas do Outro intematizável, mas sumamente frágil, sobretudo ao se querer viabilizar uma sociedade erguida sobre relações de diálogo visando à pluralidade e à paz. Aos poucos, Levinas avança e se propõe conseqüentemente o repensamento da própria subjetividade humana. Afirmar que o sujeito não é um ente, talvez não diga aparentemente nada de novo, afirmar que o sujeito não é determinação histórico-dialética também não ilumina novos horizontes. Propor uma nova subjetividade como relação sem autoconstituição e sem auto-referenciamento, como engendramento em que não há mais presença a si nem a outro, na diacronia e na transcendência, é o intuito especulativo da obra maior *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, e da última obra *De Deus que vem à idéia*. Já em *Totalidade e infinito* ficara claro que a transcendência não podia consistir em um ato de consciência, nem em um ato de vontade emancipatória, nem em um sentimento estético ou religioso. Os atos do sujeito não atingem o cerne do sujeito, deixam intacto seu núcleo ôntico em nível de ser. A condição de possibilidade da transcendência deve fazer com que o próprio movimento de ser que nucleia o Eu seja desnucleado; isto é, a própria tensão, que o faz surgir e constitui sujeito, o atinge tão profundamente a ponto de provocar nele desnorteação (traumatismo) e uma nova orientação que faz com que o movimento da subjetivação como que se desontifique, a nova subjetividade em sua passividade se torne aberta, hospedeira. Uma subjetividade passivamente acolhedora só é possível como engendramento desontificador no qual surge como varada e chamada para fora, desarticulando por assim dizer a tentativa de identificação, chamada para outra margem que não a do ser, para outro tempo que não o tempo imantado na presença do Eu, para fora do presente no qual ficou quase sempre compreendida a identidade do Mesmo. Assim, a transcendência não deve mais ser compreendida como um ato do sujeito; consiste, assim, num transcender que é ao mesmo tempo transcender-se, não por um ato de consciência, de sentimento ou de vontade, mas por um novo movimento, agora, centrífugo, engendramento de nova forma de relação, imprevisível, escancaradamente aberta, incontrollável, em que a subjetividade fica a mercê do Outro, do próximo, o primeiro a chegar. A subjetividade é puro transcender e transcender-se. O transcender significa relação nova, abertura para. Levinas vê este movimento como penetrando o próprio âmago da subjetividade do sujeito. Se me é permitido fazer uso do termo clássico de onticidade, diria que a onticidade é puro transcendimento. A subjetividade não é mais apenas o substantivo e/ou o verbo ser; há o movimento que a precede e chama a vir a ser e há o movimento que a segue. Em síntese,

escreve-se agora: para-ser-para, a partícula para revelando o engendramento da possibilidade de novas relações como transcendência. A subjetividade fica concebida como transcendência, como relação. Percebe-se aqui a ruptura da imanência, da solidão e da totalidade, não por esforço teórico intencional, mas como desnucleamento da onticidade da subjetividade, como subjetividade que no seu engendramento é pura relação, pura transcendência, que no seu transcender se torna hospedeira do Outro. Nesta nova concepção de subjetividade, verifica-se a possibilidade do diálogo em que as partes intervenientes se comunicam sem haver usurpação do respeito devido a cada um, o que leva a divisar a instauração de um verdadeiro pluralismo e da paz. Este ponto, que Levinas considera essencial para o mundo atual, não foi suficientemente estudado na obra do autor e mereceria um aprofundamento por parte dos filósofos que se interessam pela superação das subjetividades monológicas.

5 Subjetividade e linguagem

Há outro ponto, na obra de Levinas, para o qual quero chamar a atenção e que interessa diretamente na questão do diálogo: a relação transcendente entre o Eu e o Outro, além de relação social ou ética, é também chamada "langage" = linguagem. Mas linguagem aqui não deve ser equiparada ou confundida com discurso. Refiro-me sobretudo à obra *Totalidade e infinito*.

A linguagem supõe e exige uma relação em que os membros da mesma são separados absolutamente e contudo em relação, uma espécie de relação que se absolve na relação impossibilitando um retorno à imanência. Para Levinas, isso é possível se, por um lado, o Outro é transcendente e se, por outro, o Eu permanece firme no seu ponto de partida, mas em movimento de transcendência, isto é, como ser-para. A possibilidade desta forma de relação ser transcendente é que resista à totalização, à unificação, e respeite a alteridade, acolhendo o Outro a partir dele mesmo, transcendendo os movimentos da consciência intencional ou transcendental. Levinas distingue linguagem de discurso. O discurso não é suficiente para o movimento de transcendência e para o respeito do outro enquanto outro, porque o discurso é monólogo entre pares na instância da consciência constituinte niveladora a objeto. A razão, sem dúvida, procura manifestar-se como discurso coerente. Porém, o discurso coerente é uno, é monólogo, coaduna-se com o pensamento universal, ao seguir os padrões da lógica e dos métodos convencionados. Ora, um pensamento universal não precisa de comunicação. Uma razão não pode ser outra para a razão, quando se busca a universalidade, mesmo que sob o nome de verdade. Sob este aspecto, Levinas separa-se das filosofias do diálogo entendidas como discurso ou como busca de consenso intercomunicativo ou como *logos* transcendental; inclusive diatancia-se de Buber pelo fato de este admitir a intersubjetividade, não demarcando suficientemente a separação entre os interlocutores no diálogo. O discurso pode ser entendido na linguagem dos "ditos" em que os sujeitos já desapareceram da cena efetiva do acontecimento da relação social, deixando lugar aos significados. Ao passo que, segundo Levinas, o

dizer original – inédito - é a expressão correta da relação ética, pelo fato de cada subjetividade poder ser entendida como puro dizer, alguém de todos os ditos que dela emanam. Poder-se-ia tomar aqui a distinção estabelecida por Ladrière (1970, p. 216) entre discurso e palavra: "A palavra introduz uma discontinuidade na experiência. Ela se apresenta como exterioridade e permanece outra, mesmo quando foi ouvida e reconhecida (...). A palavra é ... puro surgir que quebra a continuidade da vida e dos discursos, que surpreende todas as expectativas, suspende todas as antecipações, pára o desenrolar da experiência (...). A palavra traz o que ainda não era, ela é novidade".

A partir do que foi rapidamente explicitado, a linguagem, segundo Levinas, não pode ser reduzida à ação lingüística, nem à expressão vocal ou similar de pensamento ou de emoção. Neste caso, permanecer-se-ia no âmbito da intencionalidade da consciência e/ou da sensibilidade. Linguagem é incomparavelmente mais; deve envolver a totalidade do sujeito, no caso, a totalidade do Eu. Equivale à atitude dimensional que engaja toda a subjetividade do envolvido, e que se manifesta como transcender a nível de ser e não apenas como manifestação de pensamento. A linguagem revira a solidão ontológica do Mesmo em que se ex-põe, abrindo-se como uma ponte sobre o intervalo abismal da separação, ponte de diálogo, de relação como hospedagem do Outro em sua alteridade. Mas o Outro, que vem da outra margem, não vem pela mesma ponte do Eu. Não há estrutura comum aos dois nem nível comum aos pares. O desnivelamento exigido como condição da transcendência e do diálogo recebe o nome de assimetria. O Outro não está no mesmo nível do Eu, está mais para o Alto como mestre que ensina, e mais para baixo como indigente que suplica. A linguagem, aqui, antes de ser mensagem e conteúdo, é ensinamento e súplica que vem da alteridade e, por outro, é transcender da subjetividade do Eu, que, nesta nova condição, acolhe a "expressão" do Outro sem reduzi-lo à transcendentalidade. Entende-se que não bastam aqui as análises de viés social, psicológico, econômico, lingüístico, entre outras. Fica claro, igualmente, que a posição dos intervenientes na relação não é igual, não há equivalência dialógica, pelo menos em um primeiro momento, podendo, num segundo momento, estabelecer-se padrões de equidade e de correspondência, quando a responsabilidade aflora como consciência na presença da pluralidade.

6 Conclusão

Percebe-se uma operação significativa e, ao mesmo tempo, problemática da parte de Levinas, ao passar do âmbito da ontologia para o da ética. A ontologia, na equiparação entre ser e consciência, não abriria para a transcendência, tudo redundaria em ser, em unidade, o diálogo não passaria de diálogo da alma consigo mesma ou de redundância na totalidade. A inflexão que leva da ontologia para a ética traduz a novidade da passagem de uma filosofia da subjetividade como consciência transcendental para uma filosofia em que a própria subjetividade, desde a sua constituição ôntica, se ex-põe como responsabilidade, tornando-se acolhedora da alteridade. Poder-se-ia dizer que a subjetividade não produz relações; ela mes-

ma torna-se relação, na originariedade do seu engendramento como no termo de sua relação. O presente da sincronia da consciência queda fissurado, brecha por onde proflui a possibilidade de relação com outro tempo. A responsabilidade como hospitalidade torna-se a concretização de uma subjetividade aberta desde seu núcleo constitutivo e não apenas como comportamento objetiva e praxeologicamente verificável.

Seria possível falar de uma intencionalidade própria da subjetividade que conduziria esta da ontologia para a ética? A viravolta ética não exigiria esta condição? E a intencionalidade da subjetividade não consistiria na responsabilidade que a perpassa e lhe confere sentido? A realização do ser humano não consistiria precisamente nessa intencionalidade inesgotável, na qual poderia ser inscrito o próprio desejo que se despreocupa de limites e de sua própria morte?

Para uma filosofia do diálogo, o deslocamento do ontológico para o ético proposto por Levinas pode revelar-se altamente positivo e desafiador: o ser humano é infinitamente mais importante que suas idéias e sentimentos; o ser humano nunca pode ser adequadamente avaliado por suas manifestações. O ser humano merece ser acolhido por ele mesmo, isto é, merece que lhe aplique uma redução epocal rigorosa para o exercício do diálogo respeitoso de cada parte. O rigor na aplicação das reduções mostra que o Outro transcende, por exemplo, sua cultura, sua religião, sua pátria, entre outras dimensões, indicando a insuficiência de mediações interculturais, ecumênicas e internacionais (ONU), por mais válidas e urgentes que estas se revelem no atual estágio das relações inter-humanas. O próprio exercício hermenêutico, na sua complexidade e extrema vigilância da consciência, ao receber a inspiração da responsabilidade ética inscrita como subjetividade, sofre um abalo profundo que repercute em todo o seu giro e cujas conseqüências apenas agora começam a ser pensadas.

Referências

- LADRIÈRE, J. *L'articulation du sens*. Paris: Aubier, 1970.
- LEVINAS, E. *Totalité et infini*. La Haye: M. Nijhoff, 1971.
- _____. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. La Haye: M. Nijhoff, 1974.
- _____. *De Deus que vem à idéia*. Petrópolis: Vozes, 2002.
- _____. *Humanismo do outro homem*. Petrópolis: Vozes, 1993.
- _____. *Entre nós. Ensaios sobre a alteridade*. Petrópolis: Vozes, 1997.