

ACERCA DO (DES)ENCONTRO: HUSSERL, HEIDEGGER E LEVINAS

Marcelo Luiz Pelizzoli*

SÍNTESE – Este trabalho retoma as conclusões de minha tese acerca do sentido da subjetividade e da alteridade em Husserl, Heidegger e Levinas. Trata-se de uma síntese de cunho afirmativo, relativa ao confronto frutífero na linha que vai de Husserl passando por Heidegger em direção ao pensamento de Levinas, onde obras mestras estão como pano de fundo (*Meditações cartesianas, Ser e tempo, Totalidade e infinito e Autrement qu''être...*)

PALAVRAS-CHAVE – Fenomenologia. Ontologia fundamental. Ética. Alteridade. Subjetividade.

ABSTRACT – This assignment resumes the corollary conclusion of my thesis on the meaning of subjectivity and “alterity” in Husserl, Heidegger and Levinas. It refers to a synthesis of an affirmative nature, concerning an effective confrontation that extends from Husserl towards Levinas, surpassing Heidegger, where masterpieces as “Cartesianish Meditations”, “Being and time”, “Totality and Infinity”, and “Autrement qu'etre...” serve as a perfect... backdrop.

KEY WORDS – Phenomenology. Fundamental Ontology. Ethics. Alterity. Subjectivity.

O tema

Primeiramente, na questão dos contextos históricos, é interessante notar a resposta de cada um dos três filósofos em pauta ao ambiente de crise, de instabilidade epistemológica e cultural do desenvolver-se do século XX demandando alternativas: ou resgatadoras, ou refundacionais ou éticas. Em Husserl, vemos o resgate da linha abalada da objetividade, nos desvios da racionalidade ocidental eminentemente cartesiana, reafirmando-se o papel da auto-reflexividade e da consciência constituinte como fundamento rigoroso para a filosofia, desde o sujeito “fenômeno-lógico”. Em Heidegger surge uma ontologia *fundamental*; ele recorre à inspiração das origens do pensamento ocidental – antes da Filosofia (antes de Sócrates) – para resgatar a “essência” do homem via abertura do Ser, que foi perdida na objetificação do ente. A razão é reincorporada às suas origens, e uma nova unidade contemplando o caráter fático-imanente é alcançada via compreensão de ser, que caracterizaria o homem todo. Em Levinas a questão toma fôlego crítico radical, e as alternativas à crise dependem da crítica arqueológica ao mode-

* Doutor em Filosofia pela PUCRS, Prof. Visitante da UFPE.

lo ético e ao *logos* do Ocidente, em nome de uma inspiração bíblico-judaica, e, portanto, de uma nova noção de tempo, sujeito, alteridade e do papel primordial do registro ético.

Não obstante, o primeiro fato significativo que apontamos é o da posição central da *subjetividade* no pensamento dos três filósofos, mesmo com o Dasein destituindo o sujeito husserliano. Ela é sintomática para mostrar que a questão do sujeito – conjuntamente às suas características de identidade, liberdade e centro de racionalidade autônoma – habitou sempre o núcleo de interesse da filosofia. Diríamos que a filosofia não deixa de ser a (auto) busca e afirmação do sentido do sujeito (diante ou contra: o mundo e a natureza, o outro e Deus) espelhada nos mais diversos escaninhos teóricos. É o ser humano que busca o ser humano. A questão da subjetividade – no seu remetimento inevitável à alteridade e, assim, à ética – mostrou que é o *crivo* eficaz para investigar a periculosidade das filosofias em jogo, pensando como entra o sentido do humano em meio aos projetos filosóficos e perspectivas de possibilidade do conhecimento verdadeiro e objetivo (afinal, Filosofia é, quase sempre, kantismo!). Apontamos aqui, a título de distinção geral, que encontramos: em Husserl, um primado *gnosiológico stricto sensu* para a questão em jogo, na medida em que ela declina diante da intenção de objetividade e da identificação, do nível transcendental absoluto e tudo o que se vê no contexto da egologia e do idealismo-fenomenológico husserliano; em Heidegger, um primado do projeto *ontológico*, do sentido do ser que hipoteca a subjetividade em seu plano; em Levinas, um primado *antropológico-ético*, esteado no sentido da alteridade.

No cerne de cada concepção de *subjetividade* constata-se que a singularização se dá do seguinte modo: em Husserl, a ênfase é no *ego cogito*, na *identidade*, no eu como pólo idêntico e que amarra, via síntese, as experiências e vivências em meio às alterações pelas quais passa. Há uma “circun-involução” que alcança o ego em seu centro, e este implica autoconsciência e autoposição, e dali lança as bases para toda relação. Em Heidegger vê-se amplamente o papel do Dasein chegando à *minheidade*, o fato do “ter que ser” e “ser cada vez meu” do ente humano, conformando o *quem*, uma “propriedade” e autenticidade, onde o que interessa é o seu próprio ser, o que “importa” é a sua própria existência; há nitidamente aí o risco do individualismo trágico. Não obstante, o processo de singularização do Dasein é longo e aponta, paradoxalmente, dois elementos, mas com inspiração comum: o eu é cooptado no plano do ser que lhe ultrapassa, a compreensão do mundo conta antes da invocação e da alteridade, enfim, o sujeito é desconstruído e se dilui; ao mesmo tempo, o eu é reforçado como para si, em meio à sua solidão mortal, sua *minheidade* levada até o *fim*. Um elemento deve contrabalançar o outro, mas, segundo Levinas, a inspiração de cooptação do sujeito singular no Mesmo, seja via Ser (ontologia), seja via *minheidade* reforçada (egologia), impera repetindo a inspiração da tradição, devedora grave em termos éticos. No caso de Levinas, o sujeito da unicidade, já no segundo primado, do si mesmo como outro, encontra sua singularização na responsabilidade, no assumir sua criaturalidade respondendo desde a alteridade e para a alteridade. Unicidade eleita nas antípodas da identidade.

De igual modo, este viés se aplica à *alteridade*. Em Husserl ela entra em primeiro lugar na participação equalizadora da consciência, no prisma do *alter ego*; entra como elemento a ser identificado e dominado pela esfera transcendental, como experiência, referenciado sempre em última análise à auto-reflexividade e à correlação ego-consciência e noese-noema. Certamente que se abrem amplos *horizontes* diante da enormidade da alteridade, a ponto de inspirar extrapolações da consciência como visto em Heidegger e Levinas, mas o sentido da alteridade é determinado sobremaneira pela filosofia do Mesmo. A intencionalidade implicativa da intersubjetividade transcendental, em Husserl, não contempla uma alteridade efetiva, que comunica desde a diferença, singularidade e tempo próprios. E não se trata apenas de uma queda metodológica no solipsismo; a estrutura mesma da racionalidade vigente leva à egologia que, quando se abre, o faz numa comunidade monádica de iguais (“comunhão intencional”) partícipes da mesma consciência e presença.¹

Em Heidegger, a questão toma uma amplitude mais complexa; a alteridade entra como *diferença*, mas como diferença ontológica que pode ser reincorporada de uma forma muito sutil, não pela consciência propriamente, mas pelo “exercer-se”, verbalidade do verbo e ação do *conatus essendi*, esforço de ser, e pelo plano do ser antes dos entes. A alteridade poderia ser contemplada também na escalada do Dasein, pelo ser-com e ser-com-os outros; mas, em primeiro lugar, isso reedita uma teoria da intersubjetividade e reciprocidade tal como em Husserl. Aliás, esse é o modo (positivo) exclusivo com que Heidegger vê a relação entre o eu e o outro. O eu e o outro estão co-determinados (como ser-aí) pelo ser-com remetido ao ser-no-mundo; o encontro é determinado pelo projeto do ser, anterior, que permeia uma estrutura que amortece o choque com o novo da alteridade. Na questão da *solicitude*, o “deixar-ser” proposto revela uma ética “pela metade” (ou “condições de possibilidade” para tanto insuficientes), insuficiente em nossos tempos, além do distanciamento alérgico para com a cotidianidade – onde não haveria, segundo Heidegger, “solidariedade com uma causa comum”. Mas ele tenta superar isso com a singularização e autenticidade do Dasein arrancando-se da inautenticidade e sociedade, o que faz chegar ao *solipsismo existencial* e à angústia, e expulsa a alteridade de outrem para fixá-la como alteridade do Nada de si mesmo, permanecendo na negatividade. A voz que abala o Dasein é a do nada de si mesmo e não a de outrem. Assim, a alteridade, como diferença, é reincorporada e subsumida de algum modo na medida em que se tem um Dasein, qual “*herói trágico*”, que assume sua própria morte/negatividade/finitude podendo fortificar-se, pois em última instância o abalo do outro não conta em primeiro lugar, e o que interessa é o seu próprio ser. A alteridade parece voltar na questão do destino comum e da comunidade, na nova reedição do ser-com destinal; mas, na verdade, é uma reciprocidade de seres resolutos e companheiros que entra em jogo, além de toda periculosidade dos termos envolvidos, bem analisado em sua ligação com um pensamento totalitário por vários autores.

¹ Cf. para uma visão minuciosa dessas questões em Husserl, a minha obra *A relação ao outro em Husserl e Levinas*, EDIPUCRS, 1994.

Em Levinas, vê-se que a alteridade toma importância capital, nos primados do acolhimento do choque do Rosto e do assumir do Si mesmo, e o desejado é o outro como outro; forma nova e ética de abordagem da alteridade. Podemos dizer que a alteridade está centrada primeiro no Rosto, depois se imbrica com o Si mesmo, o que depois fundamenta a sociedade e os Rostos, para uma dinâmica ética na mesmidade mas como relação na pluralidade. Com certeza, o que fica em dívida em Levinas é uma epistemologia e transcendentalidade, além certamente da fenomenologia que é a sua fonte, que melhor dê conta da abordagem teórica da alteridade, um discurso para a alteridade melhor estabelecido, pensado no seu modo de abordagem e efeitos filosóficos estritos e acurados².

A questão da alteridade, certamente, é o grande crivo para poder julgar estas filosofias, queiram elas ou não, até porque apresentam-se aí os vários sintomas da inspiração que corrobora ou evita a subsunção do Outro pelo Mesmo, quando da abordagem do desconhecido, daquilo que ainda não é “dado”, ou, ainda, do “não-ser”, e que no fundo deveria exigir uma outra inteligibilidade junto ou antes daquela da re-presentação ou da com-preensão que domina. Isso exige, em especial, referir a alteridade à alteridade de *outrem*, para que a crítica seja de fato consistente; mas se isso não é contemplado suficientemente nas filosofias de Husserl e Heidegger, eis aí outro sintoma da *secundariedade* em que a questão central – o sentido primeiro do ético-humano na confluência com a alteridade – é encaminhada. Contabilize-se que o modo de abordagem da alteridade no seio de uma “filosofia do Mesmo” tem conseqüências éticas, filosóficas e socioecológicas. De novo está em jogo a Ética como filosofia primeira. Não obstante, devemos ter claro as estratégias, objetivos e contextos de cada autor, bem como suas especificidades conceituais (que são próximas), e perguntar também se Levinas não toma os dois filósofos como trampolim crítico, passando muitas vezes por cima das intenções primeiras deles, onde não contava uma “Ética como filosofia primeira”, e onde a questão da alteridade de outrem não é primeira, e onde não se estava preocupado e orientado em primeiro plano para a questão da violência e da ética, bem como para fazer o que chamamos de (meta)fenomenologia da (subjetividade)Ética. Contudo, ocultar o caráter problemático das abordagens neste nível – Ética e alteridade de outrem – e o forte matiz ético subjacente neles, é furtrar-se a responder desde uma interrogação filosófica significativa, humana e social ineliminável.

É no veio desta Ética fundamental que nossa pesquisa inferiu, em Heidegger – passando pela desconstrução do Eu e da metafísica, o que porta uma desrealização ou nadificação (o “não-estar-em-casa”) em meio ao ser – um projeto de “ética da finitude”, onde o sujeito deve assumir o fundamento nulo e a impossibilidade radical que o perpassa, assumir uma responsabilidade consigo mesmo, seu *ter-que-ser* e seu *não* atravessando a consciência e a completude do idêntico. “Ética da autenticidade”, do mais “próprio”, do que obedece a voz do nada (pretensamente neutro), que se toma em mãos resolutamente assumindo sua mortalidade e

² Temos aqui em mente também. a crítica de Derrida em *Violence et métaphysique*.

pode desobjetificar assim suas relações. Mas uma ética precária sem dúvida, insuficiente em vista da radicalidade que inferimos desde Levinas e do que mostramos ser pressuposto necessário em termos socioéticos.

Isto possibilita voltar ao fio principal de nossa tese. Em Husserl demonstramos uma *construção* inegociável da subjetividade no viés da transcendentalidade egológica, num *crescendum* de assimilação e progresso do saber, da luz da consciência, através de um *fundamentum inconcussum* da filosofia como *mathesis universalis*, o que resgata o ego filósofo desde o desvio que tomou culminando na crise filosófica e civilizacional (européia). Impera aqui a subjetividade como identidade e consciência ativa. Em Heidegger, salta aos olhos a “desconstrução”, com seu grande valor crítico e superador das filosofias da consciência, em vista do plano pré-reflexivo do Ser onde o ente encontra sua abertura, mas onde também “o homem inteiro se torna ontologia”, visto que o Ser não é apenas consciência e saber teórico, mas atividade e “exercer-ser”, sempre inteligibilidade. Esta desconstrução da metafísica sofre de uma obscuridade ética, mesmo pondo-se como condição para toda ética possível, pois sua negatividade e pretensa neutralidade torna-se ambígua e perigosa, e dá margem à reedição de um Mito do Ser e sua unidade. Em Levinas, inferimos uma chave de leitura através das possibilidades capitais da *reconstrução* da subjetividade para além dos dois modelos anteriores, com um parâmetro haurido do sentido ético da alteridade, no primado do Rosto e em especial no primado do Si mesmo como outro e para outrem, culminando em fraternidade e justiça.

A *filiação fenomenológica* vem à tona; é de onde se demonstrou a procedência metodológico-filosófica de Heidegger e Levinas. A fenomenologia oferece, apesar do que vimos criticamente, possibilidades de análise e reflexão fenomenológica em torno de horizontes insuspeitos de *sentido*, remetidos às idealidades e significações dos fenômenos em seus diversos matizes. Não obstante, há uma disputa entre métodos e discursos, sendo que o mais frágil e delicado é o de Levinas. Em Heidegger podemos haurir uma fenomenologia hermenêutica, com a grande força da compreensão, estabelecendo um novo paradigma filosófico, mesmo com a obscuridade e aspectos míticos e suspeitos de sua ontologia – aliás, é sua ontologia fundamental que, mesmo de grande importância, fica em débito em termos de projeto (ser e tempo) realizável e que supere realmente a inspiração da ontologia da tradição. Já em Levinas, vê-se amplamente o esforço e a ambigüidade junto à necessidade de formatar um novo método, metaontológico, e que assume sua precariedade, em vista de seus recursos como hipérbole, paroxismos, efeitos superlativos, que percorrem em meio a grandes tensões discursivas e existenciais. A tentativa é também a de uma *linguagem ética*, como possibilidade de leitura também ética dos vestígios do infinito do tempo humano, no tempo diacrônico que habita a subjetividade defasada, mas desejante e inquieta da alteridade de si mesmo. Certamente que deve ser respeitada a estratégia e objetivos de cada autor, e *não se trata, repetimos, de saber qual é a melhor filosofia*. Mas isso não impede de escolhermos um crivo como central e que perpassa a análise para julgar em cada um o modo de abordagem da questão que pensamos ser central, a

questão do sentido remetida aos seus temas imbricados e indelévels, a alteridade e a Ética, no nível de uma inteligibilidade primordial, efetiva já antes do ontológico e do cosmológico. Neste sentido, apresenta-se, apesar da proximidade (mais formal que de conteúdos) a grande distância e diferença entre os três, algo por vezes intransponível, a ponto de se colocar cada um em um quadro de orientações. Não obstante, no caso de Levinas, a compreensão da sua filosofia torna-se absolutamente insuficiente sem a entrada nas filosofias dos dois anteriores.

Devemos referir que isso envolve uma disputa na própria concepção do que seja a filosofia e do seu papel primordial, e o embate entre sabedoria e filosofia, e a requisição de uma melhor inspiração para os parâmetros desde onde se erguem o fazer filosófico e sua orientação, que em nosso caso *nunca é neutra*, e deve responder em primeiro lugar diante da questão da Ética, tal como vimos imbricada com a subjetividade e alteridade. O que se pode enfatizar é que não se deve simplesmente cair em uma oposição simples entre filosofia e sabedoria, ou do âmbito gnosiológico em relação ao ético; antes, em primeiro lugar, pensar se a Ética deve estar *sempre* subordinada ao campo gnosiológico, à Ontologia e ao saber como Razão; ou seja, se ela pode entrar como um tipo de inteligibilidade (prático-ética?) e que possa pleitear até o grau de “filosofia primeira”. Entendemos que para isso seria necessário alargar o conceito de filosofia de forma muito ampla, recorrendo quem sabe à interdisciplinaridade e às sabedorias em jogo, o que talvez ultrapasse o que seja “filosofia”. Mas, quem pode dizer, em última instância, o que é e os limites da filosofia? Esta perspectiva de filosofia-sabedoria já não é vista em vários momentos e filósofos na história? Reafirmamos: há, certamente, um embate nítido entre inspiração grega ocidental, com os seus paradigmas caros de liberdade, consciência, Ser, papel do transcendental no eu conhecedor, e, de outro lado, a inspiração bíblico-judaica apontando para uma transcendência ética, para a revelação, para o papel da Lei antes da liberdade. A questão não é novamente opor a crítica filosófica aos elementos “religiosos” de uma sabedoria, mas pleitear a questão no nível primeiro, de inspiração, da não-neutralidade, da significação ética, sempre em referência ao papel do sujeito e da alteridade; a questão é recolher a proficuidade disso em termos tanto de fundamentação quando de intervenção de uma razão crítica, em defesa do humano. A filosofia de Levinas, neste sentido, trazendo um alerta “*prof-ético*” em nome do sentido do humano em jogo, oferece elementos fundamentais para um pensamento que pode reivindicar o sujeito acima das colorações culturais, morais, religiosas; ao mesmo tempo, questionar radicalmente o egoísmo (*conatus*), o liberalismo irresponsável, já no papel e postura de cada indivíduo tanto quanto dos Sistemas, e em especial a postura dos intelectuais.

Ponto relevante ainda é perceber que a “linguagem ética” de Levinas envia não apenas à compreensão de um método; ela remete a entrar na “experiência ética”, fazer a experiência do trauma, do Rosto e da defasagem de si mesmo, testemunhando de si na sinceridade e exposição, na relação com o Infinito no modo da Ética e significação primeira. O seu viés prescritivo é premente e reforça o caráter social-ético para onde remete a filosofia de Levinas. Este ponto é o que deve assustar mais em âmbito do *métier* tradicional da filosofia.

Sobre o embate entre fenomenologia, ontologia fundamental e metafenomenologia/metaontologia, respaldada no encontro dos três filósofos, o primeiro fato que apontamos é a tentativa de Levinas de desenvolver seu pensamento na continuidade das possibilidades – abertura de horizontes – da fenomenologia, no tocante à intersubjetividade e a uma *Sinnggebung ética* em confluência com um “presente vivo” da consciência transbordando-se e recorrendo a uma “síntese passiva” *sui generis*. Neste sentido, vale-se de Husserl para ir além de Heidegger. Vê-se contudo que a ruptura é grande demais entre Husserl e Levinas para que a inspiração do segundo e a orientação de seu pensamento esteja de fato na trilha de continuidade do projeto fenomenológico de Husserl *como tal*. A “volta às coisas mesmas” de Levinas trata de uma “experiência” original e depois pré-original, de uma significância sem referencialidade atravessando os horizontes, sejam intencionais sejam de compreensão do ser. O fenômeno, onde se coaduna ser e pensar, foi rasgado por uma “meta-física” do acolhimento do invisível, do infinito ético; o registro da transcendência abala o transcendental da intenção e evoca uma receptividade mais “passiva que toda passividade”. Um modo completamente outro de significação surge, apesar do horizonte e colocando-o em questão; a “*Sinnggebung* (doação de sentido) ética” evoca uma “consciência ética” erguendo uma “resistência ética” que desperta para relações sociais no nível da exterioridade e do acolhimento desejante da revelação de outrem como tal. A nova *Redução* da redução proposta por Levinas subverte, na verdade, a redução fenomenológica – aqui, só pode dar-se uma transcendência de algum modo credora do lastro da imanência da consciência. A epifania do Rosto decide sobre o fenômeno, dá a ele a significância primeira ao mesmo tempo que a abala, na imponderabilidade, por um epifenômeno que choca e envia ao Discurso, responder a outrem e por outrem. No fundo, o *conatus* em seus escaninhos fenomenológicos é visado, no trilho do caráter apofântico, presentificador, identificatório, correlacional. É assim que a metafenomenologia vai instalando-se desinstalando, levando à dúvida radical e ao paroxismo que faz arrancar do saber (em prol da sabedoria); traz consigo o papel do Enigma no âmago do interrogar e dar sentido do humano, da busca desejante (Desejo abismal) pela alteridade como tal. Enfim, a intencionalidade perde seu posto de exclusividade na doação de sentido, e a interrogação volta-se para as próprias bases do sujeito enquanto liberdade, direito inquestionado de ser, vontade e *conatus essendi*.

A *metaontologia* que inferimos desde Levinas também vai no sentido de questionar este *conatus* no seio do projeto do sentido do Ser, preparatório de uma nova ontologia (fundamental). A obra de Levinas se ergue muito em contraposição à obra de Heidegger, essencialmente *Ser e tempo*. Em primeiro lugar, ele questiona a pretensa neutralidade da compreensão de ser e do plano ontológico fundamental, que subordina a singularidade e a relação à alteridade e a invocação/responsabilidade para com outrem ao anônimo, à imanência das estruturas, à

dinâmica da essência. O antropológico, a subjetividade tornam-se modalidade do ser; o ente está em uso e a serviço do ser; o universal pensado, na abertura do sentido como compreensão de ser, reúne o singular que passa. A inteligibilidade é buscada, imanentemente, no próprio fato de que o ente é, em seu “exercer-ser”, em seu *conatus essendi*. A possibilidade de ser e a posse de si se identificam no Dasein; o primado da existência na compreensão de ser representaria, paradoxalmente, um alargamento do nível teórico: “o homem todo é ontologia”. Por isso que, para Levinas, a relação com um ser que se exprime, e mais ainda o Si mesmo como outro, não podem ser secundarizados em relação ao desvelamento do ser em geral. Daí a pergunta mais fundamental que a do sentido do ser: o que significa a inteligibilidade do inteligível, a razão, e o sentido da pergunta pelo sentido do ser?

Conjuntamente, a questão da *morte* é uma boa ocasião para levantar a diferença de pensamentos. Levinas inverte a fórmula “a morte é a possibilidade da impossibilidade” em “a morte é a impossibilidade de toda possibilidade”, para mostrar que a morte não só é alteridade radical – sobre ela nada posso poder – mas que a morte que deve ser administrada é antes aquela que se apresenta de *fato*, a morte de outrem, em todos os sentidos do cuidado por outrem antes do cuidado por si mesmo. Na fórmula heideggeriana haveria ainda o assegurar-se de um poder de assunção do seu próprio nada, do sujeito que “pode” o impossível em vista de seu ter-que-ser; ele aqui *não* se põe radicalmente em causa, como na alteridade despertada *por outrem e para outrem*³.

Final

Da questão central conclui-se que é efetivamente profícuo em termos de fundamentação para o campo socioético, altamente desafiador em termos filosóficos, o conjunto das possibilidades da *reconstrução da subjetividade* e assim da intersubjetividade – como vimos, fora dos matizes da reciprocidade, como em Husserl e de algum modo Heidegger, mas para além também da mera nadificação – a partir da possibilidade de estabelecer uma *abordagem da alteridade enviando em primeiro lugar à inteligibilidade ética*. Esta deve ser abordada através do sentido da alteridade de outrem como outrem na epifania, e do sentido do Si mesmo transido criaturalmente desde e para outrem, de antes da identidade. Na verdade, constata-se que um primado complementa o outro no desenvolvimento do pensamento do autor, e são inseparáveis em vista da efetivação da Ética.

Temos, conjuntamente, uma chave de leitura central e eficaz para entrar no pensamento de Levinas, que se apresenta então como uma (meta)fenomenologia da (subjetividade)Ética, inteligibilidade ética para o real, bem como na sua relação com Husserl e Heidegger, em que pontos essenciais ocorrem as divergências e

³ A posição anti-humanista de Heidegger contribuiria não só para um esvaziamento da singularidade (no esteio do seu sentido ético), mas também da intervenção da alteridade.

desde onde se pleiteia o sentido primeiro da subjetividade, da alteridade e da Ética, visto que estes temas mostram-se *inseparáveis*. Aqui, estamos no coração da problemática do Mesmo e do Outro, debate desafiador para a filosofia, apontando para uma possível transformação em seu próprio sentido de ser, em vista, hoje, do sentido do (inter)humano.⁴

Referências bibliográficas

- PELIZZOLI, Marcelo L. *A relação ao outro em Husserl e Levinas*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1994.
- . *A emergência do paradigma ecológico*. Petrópolis: Vozes, 1999
- . *Entre o mesmo e o outro. A reconstrução da subjetividade desde o sentido ético da alteridade*. Husserl, Heidegger e Levinas. Tese de doutorado. PUCRS, 2000. (no prelo)

⁴ “Idéias são passíveis de escamoteamento, não o tempo, não a destruição da natureza, e muito menos da vida humana” (Cf. *A emergência do paradigma ecológico*, Vozes, 1999).