

ÉTICA E ESTAR-AÍ, OU A PISTA DO IRREDUTÍVEL. UM ESBOÇO ACERCA DA QUESTÃO DO RECONHECIMENTO (HEGEL E LEVINAS)*

Heinz Eidam**

SÍNTESE – O texto examina a questão do *reconhecimento* do outro nos pensamentos de Hegel e Levinas, examinando aproximações e afastamentos entre ambas as concepções e argumentando sobre a insuficiência do intento de compreensão da questão do reconhecimento em Hegel apenas a partir da "dialética do senhor e do escravo".

PALAVRAS-CHAVE – Ética. Estar-aí. Reconhecimento. Hegel. Levinas.

ABSTRACT – The article examines the question of *recognizing* the Other in the thought of Hegel and Levinas, by drawing the convergences and divergencies between both conceptions and by arguing that it is insufficient to grasp the question of recognition in Hegel from the standpoint of the "dialectic of master and slave" alone.

KEY WORDS – Being-there. Ethics. Hegel. Levinas. Recognition.

O referir-se, em todas as relações com o outro, apenas a si mesmo, e por isso, ao outro apenas enquanto ao *seu* outro, faz do *Selbst*, pensado como liberdade absoluta ou como Eu puro, um grande equívoco. Trata-se, no entanto de um equívoco que se nos apresenta com verdade máxima. Um tal ser-si-mesmo é a liberdade que se equivoca, que se auto-engana, ao mesmo tempo em que pretende poder conquistar e salvar, neste ser-para-si e consigo-mesmo puro, a si mesmo, de modo puro. Entretanto, esta autonomia do *Selbst* se auto-engana, pois representa um erro; o erro de relacionar-se, na sua auto-referência, ao outro apenas negativamente, situando-se apenas negativamente frente àquele que, em si mesmo, é igualmente autônomo. Deste modo, a liberdade absoluta do *Selbst* exibe um comportamento negativo em relação a si mesmo que, ao querer conquistar para si seu próprio *Selbst*, o destrói. Conseqüentemente, o reconhecimento do outro pode ocorrer única e exclusivamente através do abandonar da negatividade do *Selbst*, em vez de segurá-lo, enquanto Eu ou ser-para-si, puros, na sua liberdade absoluta.

* Tradução de Hans-Georg Flickinger.

** Universidade de Kassel, Alemanha.

VERITAS	Porto Alegre	v. 48	n. 2	Junho 2003	p. 159-168
---------	--------------	-------	------	------------	------------

Este é, abreviado e em termos modificados, o conteúdo do primeiro parágrafo de uma nota que se encontra no primeiro livro da *Lógica* hegeliana, isto é, mais especificamente, na parte da "Lógica do ser", intitulada 'Repulsão e Atração'. Quero citar, literalmente, a última frase deste parágrafo, pois a partir daí podemos construir uma referência à teoria do conhecimento, desenvolvida e apresentada por Hegel na sua *Fenomenologia do espírito*. "A reconciliação é o reconhecimento daquele, contra o qual se dirige a postura negativa, representando, de fato, sua essência; e se dá apenas enquanto o largar da negatividade de *seu* ser-para-si, em vez de segurá-lo" (5/192).

Que podemos construir, a partir deste trecho da "Lógica", uma ponte para a *Fenomenologia do espírito*, faz-se visível e, ao meu ver também legítimo, devido à referência aí feita, por Hegel, à "liberdade abstrata", ao "Eu puro" e ao "Mal". O modo de como a liberdade abstrata, o Eu puro e o Mal remetem um ao outro, torna-se o objetivo central da última parte do capítulo da *Fenomenologia do espírito*, sobre o "Espírito", ao qual se acrescentam ainda os dois capítulos sobre a religião e o Espírito absoluto. Mesmo assim, a teoria do reconhecimento apresentada na *Fenomenologia do espírito* chega a um certo desfecho neste capítulo sobre o Espírito, pois aquele sobre a religião como que inicia sua argumentação, mais uma vez, exatamente a partir dos "nós" da linha argumentativa anterior, no intuito de apresentar o mesmo movimento; porém, desta vez, estabelece-se a partir do ponto de partida da consciência religiosa.

A seguir, preocupar-me-ei inicialmente com esta figura da reconciliação que é o objetivo do processo do reconhecimento, na *Fenomenologia do espírito*. Em segundo lugar, tentarei apresentar, de modo mais experimental, um problema sistemático, tomando como referência inicial uma tese ou hipótese de Michael Theunissen. E, em terceiro lugar, esboçarei algumas considerações acerca de como esse problema sistemático vê-se enraizado no desdobramento do Idealismo Alemão, e até que ponto resulta, daí, uma afinidade com aquele questionamento tematizado, por Levinas, na pergunta pelo outro.

1 Reconhecimento e Perdão

Em contrapartida às posições por vezes veiculadas, o processo de reconhecimento, exposto na *Fenomenologia do espírito* de Hegel não encontra seu centro, nem seu auge e, menos ainda, seu desfecho, na dialética entre Senhor e Escravo, apresentada no capítulo sobre a "Autoconsciência". Ao contrário, o processo de reconhecimento continua adiante, perpassando os capítulos intitulados com "Ração" e "Espírito", para chegar à sua confirmação final somente no último trecho do capítulo sobre o "Espírito", numa parte denominada: "consciência. A bela alma, o Mal e o Perdão". Para poder discutir, de modo profundo, este capítulo, seria necessário reconstruir as linhas gerais da argumentação anterior. Isso, no entanto, não posso fazer aqui, remetendo apenas a minha apresentação realizada no ano passado, em Porto Alegre, sobre "O terceiro *Selbst*", onde lembro alguns pontos relevantes da argumentação hegeliana.

Enquanto *ciência da experiência da consciência*, a *Fenomenologia do espírito* hegeliana descreve um processo de conscientização, ao longo do qual dois lados têm de completar-se necessariamente. A consciência enquanto auto-referência do saber se conscientiza e se concretiza única e exclusivamente na medida em que se desenvolve, simultaneamente, como referência ao mundo. Para que este processo se desdobre, torna-se decisivo que ambos os lados vejam-se concebidos, progressivamente, em termos de sua autonomização, isto é, na forma da negação de sua negatividade enquanto ser-para-si ou, também, na medida em que o ser-em-si (enquanto substância) se vê entendido e concebido no seu ser-para-si (enquanto sujeito), e vice-versa. Para dar um exemplo: somente depois de autoconsciência, concebida como razão, ter asseverado a si mesma – para nós –, ela terá certeza da natureza e de um mundo para ela duradouro. Antes, a consciência apenas o cobiçava, trabalhando-o e o usando, dele fazendo apenas algo negativo que desaparece. Ao reconhecer a racionalidade própria do mundo, porém, à autoconsciência enquanto razão parece – segundo Hegel – “como se o mundo só agora passasse a existir para ela” (3/179). Desta maneira, o processo está sendo (e)levado adiante. Em cada estágio superior da autoconscientização, também o próprio mundo conquista, para a consciência, autonomia maior; em cada etapa posterior, no entanto, esta vê-se negada de novo, pelo novo ponto de vista superior e em vista da conquista de uma realidade superior. Assim, o capítulo sobre a “Razão” finaliza com a garantia da liberdade absoluta do *Selbst*, na sua individualidade ou particularidade, fundada no processo da confrontação entre *Selbst* e mundo: (o *Selbst*) é absolutamente livre ao saber de sua liberdade; e é exatamente deste saber de sua liberdade que é sua substância e seu conteúdo único” (3/442). Esta liberdade absoluta, porém, que suspende a autonomia do mundo, conquistada pelo mero intelecto, se nos apresenta, antes, na sua imediatez conquistada tanto substancial quanto formal e abstratamente. Ela consegue superar seu estágio de abstração única e exclusivamente ao tornar-se concreta em si ou para si mesma. estágio este que só se atingirá, se seu ser-para-algo-outro, isto é, sua referência ao mundo concretizar-se, de novo, num contraposto que para ela tem durabilidade. O *Selbst* abstrato, por sua vez, supera a negatividade de seu ser-para-si puro na forma da consciência moral, ou enquanto configuração do espírito moral, oriunda da liberdade absoluta.

Do mesmo modo, a consciência ou o espírito morais têm de concretizar-se também eles existem, antes, apenas de modo abstrato. Sua concretização terá de ultrapassar, tanto a mera ideologia moral, quanto o modo de sua dissimulação, enquanto dever puro que é, devido a esta sua pureza, incapaz de sua realização. O que se espera e reivindica da moralidade, tem de passar a ser realizável. Realizável concreta ela pode ser somente se seu próprio objeto for real. Esta configuração da realidade da moralidade, porém, passar a ser transparente e concreta somente no momento em que também a moralidade consegue ultrapassar suas formas ainda abstratas. Na moral expressa-se – se quiser realizar-se – uma referência ao outro que, em contrapartida às demais relações meramente pragmáticas, comuni-

cativas ou situacionistas, reivindica a máxima realidade para o *Selbst*. Na medida em que o outro se vê apenas considera como meio para meus fins, não configura para mim como o outro, no sentido de *meu* oponente que atribui autonomia absoluta não apenas para mim, mas também para si mesmo: Kant iria dizer, que este se vê reconhecido enquanto fim em si mesmo. Desta maneira. Hegel descreve o processo de esclarecimento da consciência que coincide com o reconhecimento de um objeto, ou seja, de seu oposto. Um processo que representa, simultaneamente, um processo de explicação da separação ou diferenciação de seus momentos.

É esta a configuração concreta da moralidade, visada ao final do capítulo sobre o "Espírito" – tal como a "Fenomenologia do Espírito" a desenvolve pelo modelo da conciliação –, à qual quis chegar. Hegel a descreve de seguinte modo: "O termo da conciliação é o espírito presente que contempla o saber puro de si mesmo, enquanto *essência geral*, no seu oposto, isto é, no saber puro de si enquanto particularidade absolutamente em si – um reconhecer mútuo que é o espírito absoluto" (3/493).

Num primeiro momento, entretanto, será necessário tornar uma vez claro qual conflito subjazia a tal conciliação – o conflito mais intenso, descrito pela *Fenomenologia do espírito*. É o conflito entre o *Selbst* enquanto ser-para-si puro que afirma, na sua particularidade absoluta, o ser incondicional de sua liberdade frente ao universal ou ao *Selbst* enquanto essência – no seu ser-para-outrem. O outro *Selbst* porém é aquele que representa a abstrata universalidade pura do dever, frente ao *Selbst* individual – particular: Por não reconhecer a particularidade do outro, este *Selbst* "rejeita", por isso mesmo, "qualquer continuidade com o outro". A "confissão do Mal", ou seja, do *Selbst* particular – o "sou Eu" –, pela qual o *Selbst*, antes somente relacionado consigo mesmo, larga este puro ser-para-si negativo, encontra, inicialmente, apenas um "coração duro", ou seja, a recusa por parte do outro, que se agarra ao universal abstrato; outro este, ao qual ele quis abrir-se com sua confissão. Nesta recusa do reconhecimento, na recusa de "entrar em comunicação com ele", Hegel vê "a indignação máxima da consciência moral certa de si." (3/190) Igual, portanto – para dar um exemplo –, de como uma desculpa ou pedido de perdão se vêem bruscamente recusados, ou encontram ouvidos fechados. Levado por sua vez a perceber que – no seu auto-endurecimento frente ao outro, isto é, na sua recusa do perdão e do reconhecimento do outro – ele mesmo recai na posição de um ser-para-si meramente negativo, o "coração duro" inconciliável precisa – ou pode – largar também sua própria dureza. Somente aí, este perdão, este reconhecimento expresso no perdão, passa a ser mútuo; somente agora, a palavra do perdão é o espírito presente que, enquanto essência geral, "contempla-se" no seu oposto, "como a particularidade que é absolutamente em si" (3/193).

Nesta conciliação há, para Hegel, algo duplo: a saber, "a continuidade pura do universal", enquanto saber que se sabe como consciência moral, e a "discrição absoluta" na particularidade. (3/193). Por um lado, os dois momentos aí coincidem no *saber* – isto é, no universal *da consciência moral*; por outro, porém, e ao mesmo tempo, eles se despedaçam absolutamente, pois a consciência moral não é mais

meramente abstrata, senão concretizada na sua *particularidade* individual. Pois, dito nos termos de Hegel, “um lado, o universal absoluto, representa tanto o saber-se-a-si-mesmo puro, enquanto o outro, a descrição absoluta da particularidade.” Sendo ambos os lados estes mesmo saber-se-a-si-mesmo, eles são “*uma para o outro* estes contrapostos pura e simplesmente; trata-se do *interior* perfeito que assim passou a colocar-se à frente de si e na existência.” (3/494) É apenas aí, neste *Selbst* enquanto consciência moral que o outro, enquanto *Selbst* do *outro*, não se vê mais absorvido pela negatividade do ser-para-si do outro lado. Somente pelo próprio negar desta estrutura da negatividade do ser-para-si, ambos os lados podem ser contrapostos pura e simplesmente e, nesta mesma contraposição, ser também outros, um para o outro. Assim sendo, o resultado do processo de conhecimento desemboca numa contraposição, na qual um *Selbst* não subsume mais o outro *Selbst* a sua respectiva auto-referência, mas na qual o outro permanece outro para o outro. Apenas sob a condição de o *Selbst* abandonar a negatividade de seu ser-para-si – tal como o foi expresso na *Lógica* –, ele consegue encontrar no outro um ser à frente que é objetivo ou *conteúdo* absoluto, formalmente não mais relativizável, da consciência moral ciente de si. Nisso, poder-se-ia.

Hegel formula-o na última frase do capítulo sobre a consciência moral como segue: “O ‘sim’ conciliador, pelo qual ambos os Eus soltam a existência a eles oposta” – isto é, soltam seu ser-para-si puro, posto enquanto eguidade – “é a presença do Eu desdobrado num ser duplo que, nisso permanece igual consigo, tendo a certeza de si mesmo na sua exteriorização completa e no seu oposto; e é o Deus que aparece entre aqueles que se sabem enquanto saber puro” (3/494).

Ao *Selbst* – e esta é a conclusão de Hegel – que quer ser apenas ele mesmo, falta estabilidade. Passa a adquiri-la somente quando não se relaciona única e exclusivamente consigo mesmo, mas com um outro; um outro, porém, que no seu próprio ser outro, só pode passar a ser reconhecido ao não ser mais contemplado como objeto intencional, isto é, apenas posto por parte do *Selbst*. O outro chega a ter estabilidade para o *Selbst* não devido ao seu ser oposto como o seu outro (*genitivus subjectivus*) – pois exatamente aí estava a contradição que nos levou a ir para além da negatividade do ser-para-si –, mas devido à impossibilidade de ele ver-se posto, enquanto *outro* do *Selbst* (*genitivus objectivus*), apenas mostrando-se-lhe ou se lhe revelando, ele pode continuar ser um outro para o *Selbst*. Como aqueles que “se sabem” mutuamente, “na consciência moral pura”, eles encontram-se numa relação, ou seja, numa unidade, postos enquanto unidade versal ou essencialmente uno. Como particulares, no entanto, na sua particularidade absoluta, eles estão sendo contemplados ou, simultaneamente, dados um para o outro, enquanto “ser duplo”; e somente nesta “exteriorização perfeita e contraposição”, Eu atribui-se a mais alta certeza imediata de si mesmo.

2 Irredutibilidade (no) do modo de ser outro

Na medida em que a negatividade do ser-para-si se nega, ou seja, se larga e assim se inverte, neste estágio do saber que, enquanto consciência moral, sabe-se a si mesmo, encontra-se, no outro, um mundo novo para o *Selbst*. Mundo este que,

enquanto ético, também terá estabilidade. Antes; a consciência dele não sabia nada. No entanto, só assumirá estabilidade, se a presença do outro concreto, na sua particularidade pura, vier a ser, ou puder ser também objeto, isto é: *origem* de uma obrigação ativa. Se a relação, de fato, *se inverte* – assim eu quero interpretar o largar da negatividade do ser-para-si – ou seja se este largar não apresentar mais uma forma de ser-para-si auto-referencial do *Selbst*, também o outro *Selbst* só poderá ser pensado de modo que ele também se retira, na sua presença, da negatividade do ser-para-si. Acredito que somente assim ele pode passar a ser, em geral, objeto de um dever do *Selbst*, um *dever* ao qual este outro precede enquanto seu fundamento. Sem este largar da negatividade do ser – para-si, ou seja, sem esta *viravolta*, o outro continuaria apenas posto, ou preso, na auto-referência negativa do ser-para-si – como Michael Theunissen acredita – “Hegel reconhece na alteridade um elemento irredutível à mera negação” – levantando-se aí, porém, a pergunta de como seria possível, no sentido de Hegel, nele ver ainda um mero momento! – o “*sim* conciliador” no qual o processo de reconhecimento, na *Fenomenologia do espírito*, chega ao seu desfecho, poderia representar um lugar sistemático ou, até mesmo, o lugar sistemático da filosofia prática de Hegel, no qual este momento irredutível se encontra, finalmente, neste desfecho. Não quero – nem posso – discutir aí a concepção interpretativa de Theunissen, referente à “Lógica” de Hegel, tal como ele a expôs no seu livro editado em 1980, sob o título *Sein und Schein. Die kritische Funktion der Hegelschen Logik* (Ser e aparecer. A função crítica da lógica hegeliana). No entanto, quero remeter à sua tese da alteridade como momento irredutível, dela fazendo apenas uma pergunta.

É possível entender o movimento da *Fenomenologia do espírito* como processo pelo qual se demonstra que, e até que ponto, os respectivos estágios atingidos pelo saber se evidenciam como insuficientes ou ainda infundados. Neste processo de experiência, percorrido aí pela consciência, demonstra-se-lhe sempre de novo, e sempre em níveis superiores, que seu auto-entendimento anterior ainda não atingiu o fundamento verdadeiro da certeza de seu saber. O que se considerava, antes, como base firme da certeza, evidencia-se como sendo frágil, instável, apenas condicionado, em vez de representar um último, isto é, um incondicionado em si. Deste modo, a certeza sensível com qual a *Fenomenologia do espírito* inicia viu-se obrigada a entender que sua certeza, enquanto meramente sensível, não era estável por si só. Ela evidenciava-se como sendo um universal abstrato, um *isto-aí* a ser atribuído a *todas* as coisas, e não apenas àquela visada. Assim, também a percepção sensível por si só ainda não chegava à incondicionalidade do fundamento de sua certeza. E, finalmente, também a autoconsciência que, neste processo, fundamentava o saber e a certeza, revelava-se como algo vazio, ou seja, apenas tautológico. Se, conseqüentemente, aquele que fundamenta a certeza do *Selbst* de modo originário, dever representar um incondicionado, este mesmo encontrar-se-á – supondo seja possível – somente ao fim deste processo ou desta busca pela base do incondicionado. Um tal incondicionado, por sua vez, não poderia ser mais algo apenas posto pelo Eu; pois, resultou mesmo deste processo que

estes processos, que estes meros posicionamentos se relativizam e suspendem, enquanto tais, sempre de novo. Este incondicionado tem de ser algo estável em si e, também, reconhecido enquanto algo não mais relativizável pela negatividade do ser-para-si somente assim, este processo de autocerteza do saber teria chegado a um desfecho. O que subjazia desde sempre ao processo, embora ainda desfigurado pelas abstrações do saber, evidenciar-se-ia, finalmente, enquanto o estável e o substancial. Ter-se-ia comprovado como sendo algo não mais negável – e, neste sentido, absoluta –; algo em relação ao qual o processo de negação, por isso mesmo, se inverte: há de ser reconhecido como algo estável em si e para si. Se o processo de sua busca representava um processo da decepção crescente, ou dos erros que se esclarecem, ele somente encontra no reconhecimento do incondicionado seu objetivo e, como isso, seu desfecho. Neste reconhecimento, no entanto, está simultaneamente incluído que o incondicionado, como fundamento finalmente evidenciado, desde sempre subjazia à busca do saber, na sua tentativa de afirmar, de modo reflexivo, sua própria certeza. O que, por um lado, representa fim e resultado, evidencia-se, por outro lado e ao mesmo tempo, como sendo o início, a origem e o fundamento do processo inteiro. Se o movimento de reconhecimento atingiu, de fato na *Fenomenologia do espírito*, na consciência moral e na conciliação sua figura final, então – assim poderíamos concluir, à base das considerações antes expostas – ele chegou a um incondicionado já pressuposto a todas as formas da consciência, antes apresentadas, e, sobretudo, à relação social. Entretanto, este incondicionado, ou substancial, só pode ser conhecido depois de o lado cognoscente e subjetivo deste processo de auto-entendimento da consciência ter-se desdobrado e aperfeiçoado a si mesmo, até chegar a este desfecho e objetivo.

Em contrapartida à *Filosofia do direito*, na *Fenomenologia do espírito* este espírito encontra na consciência moral, depois de sua passagem pela esfera da eticidade e da cultura, sua base e concretização superior. Ao ter deixado atrás todos os estágios experimentados como ainda abstratos – por exemplo, a liberdade meramente abstrata como livre arbítrio puro (*arbitrium brutum*) – essa concretização pode apresentar-se somente de tal modo a forma máxima da universalidade encontre sua expressão na heterogeneidade absoluta. A forma da universalidade vem se concretizando no saber da consciência moral; algo que se dá – no seu concreto – somente se ela se realiza enquanto duplicidade. Única e exclusivamente neste largar e libertar o outro da negatividade do próprio ser-para-si, o outro pode ser pensado como diferença absoluta – no seu diferente absoluto, em relação a mim – e, assim, no seu próprio ser incondicionado. A irreducibilidade da alteridade – isto é referida à esfera da consciência moral, do outro – ficaria idêntica ao seu ser incondicionado; ou ela seria algo que não poderia ser pensado ou posto, por sua vez, como mero momento do ser-para-si. Podemos falar, de modo sensato, de um ou do outro única e exclusivamente se este outro, no seu ser incondicionado, não passa mais a ser relativizável pelo *Selbst*: pois ele, desde sempre, lhe precede – nem tanto no seu ser pensado, mas no seu *estar presente*. Pensando, deste modo,

como pressuposto do estar presente, esta minha interpretação distancia-se, certamente, em boa parte de Hegel, do auto-entendimento de sua teoria, assim como das interpretações comuns deste autor. Ora, mesmo descrevendo como o saber deve ser pensado segundo a estrutura de seus momentos, Hegel não teria gostado de entender o momento irreduzível da alteridade, ou do outro, no sentido de uma presença absolutamente precedente ao saber enquanto saber. Pois foi exatamente a concepção segundo a qual o saber teria que reconhecer um pressuposto primordial de si mesmo, que Hegel tentava vencer.

3 Estar-aí primordial

Não de um estar-aí primordial em geral vou tratar em seguida, mas da pergunta por um estar-aí primordial em relação à obrigação. Assim formulada, a expressão permite diferenciar, de novo, as duas formas do genitivo: no sentido da primordialidade da obrigação, tal como é o caso de normas prescritas, ou no sentido de um estar-aí primordial referente a qualquer dever ou obrigação. No imperativo categórico de Kant, ou, mais precisamente: na sua segunda formulação, ambas as formas – e, olhando de perto, até mesmo sua unidade – entrelaçam-se. Trata-se da obrigação expressa num imperativo, de ter de agir de tal modo, através da ação, que tanto a humanidade da própria pessoa, quanto a de qualquer outra, nunca se veja reconhecida como mero meio, mas simultaneamente enquanto fim em si mesmo. Kant visa tanto a existência própria, quanto aquela do outro, como fim-em-si. Na *Crítica do juízo*, ele explica que só a existência moral do ser humano poderia legitimá-lo como fim último (da natureza), a saber, enquanto existência de um ser da natureza, frente ao qual a pergunta pelo seu fim – “quem *in finem*” (CJ, § 84) – ou pelo porquê não faria mais sentido. Visto sob este ângulo, o entendimento kantiano da insensatez de uma pergunta pode ser compreendido como expressão da forma mais elevada do conhecimento.

No contexto de sua crítica à prova cartesiana da existência de Deus e na sua própria tentativa de uma prova ontológica, o jovem Kant havia dado uma orientação decisiva à pergunta pela existência; uma orientação que, ao meu ver, também vale para seu filosofar posterior; Kant concebe o “estar-aí” não mais em sentido de um predicado real, isto é, da *realitas* (escolástica) de uma coisa, mas como seu “ser posto absoluto”. Este, porém, não pode ser mais deduzido – e Kant manterá firme esta convicção – de nenhum conceito. O estar-aí ou a existência não podem ser comprovados ou construídos *a priori*. No contexto da “Crítica da Razão Pura”, este pressuposto absoluto vê-se modificado. Visto pela perspectiva transcendental-filosófica da pergunta pelas condições da possibilidade do conhecimento teórico, o fundamento dos fenômenos, que se priva apenas nas formas da percepção sensível e do entendimento, seria denominado como em-si das coisas, concebido – em contraposição às condições da possibilidade subjetivas do mundo fenomênico – como *existência das coisas em-si-mesmas*.

Apesar de sua polêmica contra a coisa-em-si kantiana – equivocadamente entendida como fonte da heteronomia –, e contra o autoposicionamento do Eu, do

qual ele parte, Fichte salvaria este momento primordial na sua *Doutrina da Ciência* (1794), na medida em que concebe a finitude intransponível de toda consciência como um círculo, do qual não se pode fugir. Para perdurar como consciência, esta tem de colocar o ser-em-si da coisa necessariamente fora de si, entendendo porém, sempre de novo, que se trata aí apenas de um "ato de pôr", ou seja, que o ser-em-si é apenas posto pelo próprio sujeito. Como se sabe, Hegel iria tentar vencer esta estrutura – por ele denunciada como um ambicionar vazio, ao passo que Fichte a denominaria uma saudade infinita –, através da inclusão desta duplicação de um ser-em-si e de um ser-para-a-consciência – pensada por Fichte de modo circular – no círculo de um ser mutuamente refletido em si; um círculo, portanto, que afinal – e seguindo a própria pretensão – recuperaria o caráter absoluto de seu pressuposto em si mesmo, enquanto unidade do espírito absoluto.

O Schelling tardio, por sua vez, reconhece, de fato, essa unidade em si refletida do espírito, em Hegel, enquanto algo necessariamente impossível de não ser pensado – enquanto filosofia puramente racional. No entanto, Schelling diferenciaria disto um ser "*inprepensável*" que precede ao pensar enquanto pensar ou que precede, de modo irrecuperável, o conceito. O problema, porém, com qual Schelling viria a se defrontar, é o fato de esta pressuposição "*inprepensável*" do pensar não pode ser posta, por sua vez, no pensamento ou pelo pensamento.

Por isso, o Schelling tardio ver-se-á necessitado a transgredir a figura idealista da auto-referencialidade negativa rumo a uma filosofia positiva que então, na sua qualidade de reprodução do conceber do absoluto, terá de assumir – no sentido schellingiano – o caráter de uma filosofia empírica. Uma concepção que levaria Schelling a elaborá-la na "Filosofia da Mitologia" e na "Filosofia da Revelação". Neste desdobramento do Idealismo Alemão, exposto apenas em suas linhas gerais, interessa o fato de Schelling ter remetido, com seu conceito do ser "*inprepensável*", exatamente àquela problemática que já movera o jovem Kant. Quero, entretanto, apenas apontar, neste momento, essa afinidade.

Pensar o "*inprepensável*" iria significar – nas palavras de Adorno – pensar o não-pensar. A pergunta de como se poderia pensar este não-pensar na sua função de pressuposto inprepensável do pensamento, faz parte ainda do questionamento de Levinas. Aliás, deveria ser investigado, neste contexto, também o papel decisivo desempenhado por Franz Rosenzweig – que, por sua vez, recorreu ao Schelling tardio – em relação a Levinas.

Para finalizar – com poucas pinceladas, devido ao tempo escasso – quero apontar a complexidade implícita às perguntas pelo ser-do-outro e o ser-para-o-outro, a ser pensado em termos éticos, apoiando-me numa citação de Levinas. O trecho encontra-se no seu escrito "Totalidade e Infinitude" que marca, já pelo seu título, aquela posição da qual Levinas quer distanciar-se opondo-lhe uma infinidade a ser pensado eticamente.

"O rosto no qual se presentifica o outro – absolutamente outro – não nega o mesmo, não o violenta, como o faz a opinião ou a autoridade ou o supranatural taumatúrgico. Permanece segundo a medida daquele que o acolhe, permanece

mundano. Esta apresentação é a isenção pura da violência; pois em vez de lesar minha liberdade, ela apela à responsabilidade fundando-a. Entretanto, enquanto isenção de violência, ela mantém a pluralidade do mesmo e do outro. Ela é paz." (*Totalität und Unendlichkeit* (TU) [*Totalidade e infinito*], p. 292).

A pluralidade do mesmo e do outro marca, inicialmente, uma duplicidade frente ao rosto mundano, um ser oposto, e ainda não um nós universal, ou o terceiro universal. A relação desta duplicidade concebida no seu modo de ser linguagem é o diálogo que se vê atado à duplicidade mesma dos vários ou de todos que nele participem. Neste ponto, Levinas opõe à dialética hegeliana essa relação ética, isto é, a "relação com o outro – absolutamente outro." A paz, da qual Levinas fala, seria a paz além dos litígios de fronteira auto-referenciais e mutuamente ocupadores do ser-para-si. Mais precisamente: tratar-se-ia da paz no interior dos antagonismos do *Selbst*, pois, segundo Levinas, "a luta com qual este rosto pode ameaçar *pressupõe* a transcendência da expressão"; ou, de novo com Levinas, "a guerra *pressupõe* a paz", sendo que "a guerra" ou a luta "não domina o acontecer primordial do encontro." (TU, p. 286). O "suposto escândalo do modo de ser outro", que leva à luta pelo reconhecimento, *pressupõe*", assim nos diz Levinas, "a identidade pacífica do mesmo; uma liberdade certa de si que desconhece escrúpulos de seu exercício, vendo-se apenas perturbada e limitada pelo estranho." (TU, p. 293) No entanto, é exatamente na teoria hegeliana do reconhecimento que se mostra a necessidade de o reconhecimento do outro despedir ou largar a postura inescrupulosa (ou sem consciência moral) da liberdade certa de si.

Segundo meu entendimento, Levinas enxerga, ou leva em consideração, antes de tudo, a luta pelo reconhecimento efetuada na forma da dialética entre dominação e escravidão, em Hegel. Esta, porém, marca para Hegel apenas uma forma *provisória* e ainda extremamente *deficitária* do reconhecimento. O reconhecimento verdadeiro será conquistado única e exclusivamente, em seu sentido pleno, se a liberdade certa de si – como o citei inicialmente – negar, na consciência moral, a estrutura apenas auto-referencial do ser-para-si mesmo, isto é, deixar a negatividade pura do *Selbst* e, com isso, aquela luta autoreferencial pelo reconhecimento que absorve o outro – seja isso no "Mal", seja pelo "coração duro" – sempre de novo, subsumido-o ao igual abstrato do *Selbst*, em vez de nele ver o contraposto absoluto, ou seja, a posição absoluta, não apenas relativa. A paz, em Hegel, à qual desemboca a luta pelo reconhecimento, funda-se no perdão. E a "conciliação" expressa-se pelo "sim" que não é nada mais que a anulação como que ainda sem palavras – pois só agora encontrando nela a linguagem – do modo de ser *Selbst*, frente ao em-si do outro. Só deste modo poderia estruturar-se – em sentido estrito – a relação moral ou ética com o outro; pelo menos pensada como condição de sua possibilidade e, conseqüentemente de um *homo hominis deus* – de certo utópico ou, também, atópico. No que diz respeito à teoria hegeliana do reconhecimento, no entanto, levantar-se-ia a pergunta, se uma tal concepção, ou ultrapassaria, ou nem esgotaria ainda o horizonte de Hegel.