

**PEDAGOGIA INSURGENTE: BUSCA POR RECONHECIMENTO E
LUTA POR DIREITOS NO PENSAMENTO
DE EMMANUEL LEVINAS**

***INSURGENT PEDAGOGY: SEARCH FOR RECOGNITION
AND STRUGGLE FOR RIGHTS IN THE THINKING
OF EMMANUEL LEVINAS***

Felipe Rodolfo de Carvalho¹

RESUMO

Partindo da premissa de que o modelo pedagógico levinasiano incita a formação de alteridades insubmissas, este artigo pretende demonstrar como Emmanuel Levinas pensa a busca por reconhecimento, daí extraindo uma justificação legítima para as lutas por direitos. Isso é feito mediante uma leitura atenta das suas obras filosóficas e talmúdicas, que são exploradas numa espécie de diálogo com o pensamento frankfurtiano de Axel Honneth. Para tanto, após recuperar o traçado básico da pedagogia insurgente de Emmanuel Levinas, demonstra-se como ela está afinada com a sua filosofia, que opera paulatinamente um salto do ético ao político, especialmente quando enfatiza que aos outros não deve ser relegada uma mera posição de imobilismo e de aceitação do mal.

Palavras-chaves: Emmanuel Levinas; Axel Honneth; pedagogia; reconhecimento; direitos.

ABSTRACT

Starting from the premise that the Levinasian pedagogical model encourages the formation of unsubmissive alterities, this article intends to demonstrate how Emmanuel Levinas thinks about the search for recognition, thus extracting a legitimate justification for the struggles for rights. This is done through carefully reading his philosophical and Talmudic works, which are explored in dialogue with Axel Honneth's Frankfurtian thought. Therefore, after recovering the basic outline of Emmanuel Levinas's insurgent pedagogy, it is shown how it is in tune with his philosophy, which gradually operates a leap from the ethical to the political, especially when he emphasizes that others should not be relegated to a mere position of immobility and acceptance of evil.

Keywords: Emmanuel Levinas; Axel Honneth; pedagogy; recognition; rights.

¹ Doutor em Filosofia e Teoria Geral do Direito pela FD/USP. Professor Adjunto da FD/UFMT. Coordenador-Adjunto do Programa de Mestrado em Direito da UFMT. Líder do Terceira Margem - Grupo de Pesquisa em Filosofia, Literatura e Direitos Humanos. e-mail: feliperodolfodecarvalho@hotmail.com

1. INTRODUÇÃO

Há que se partir de uma constatação: a educação passa atualmente por um momento de crise sem precedente e de alcance global. No lugar de estimular a formação de “cidadãos íntegros que possam pensar por si próprios, criticar a tradição e entender o significado dos sofrimentos e das realizações dos outros”, tem optado por gerar “máquinas lucrativas” (NUSSBAUM, 2019, p. 4). Como o que importa é o lucro econômico, então a alteridade humana não passa de um elemento estranho no processo pedagógico, que precisa ser, senão eliminada, ao menos domesticada por uma formação cujo principal efeito parece ser o de esmaecer as diferenças, homogeneizando-as. O afã de conquistar dinheiro, de se tornar um equipamento produtivo, exige colocar o interesse próprio como prioridade, o que implica considerar, na melhor das hipóteses, o outro como um concorrente, ou, na pior, um mero objeto a serviço do seu desejo, que pode ser altamente pernicioso.

Não por outra razão, o modelo pedagógico predominante assume algumas características primordiais. Trata-se de uma educação autoritária (a), de natureza bancária (b), fundada na competição (c), preocupada com a aquisição de aptidões técnicas (d) e que concorre ao final para a reprodução do *status quo* (e).

O autoritarismo da educação ministrada decorre do fato de estar fundada na autoridade inquestionável do professor, que a detém não em razão da sua competência e da sua experiência, mas simplesmente da posição privilegiada que ocupa (PILETTI, 2006, p. 14-15). Sua postura eminentemente disciplinar e repressiva resulta por interditar qualquer intercâmbio autêntico com os alunos, que são então considerados meros depósitos vazios no interior dos quais deve ser despejada uma quantidade enorme de informações (Cf. FREIRE, 2020, p. 79-95). Entre educador e educando, uma relação hierárquica se estabelece, exigindo do último um comportamento passivo que lhe tolhe até mesmo o direito de perguntar. Como a educação deve levar ao sucesso – econômico, antes de tudo –, um ambiente competitivo se instala, e os colegas se tornam então rivais ou adversários que disputam entre si primeiro, nas escolas e universidades, as melhores e mais altas notas e depois, no mundo do trabalho, os melhores e mais bem remunerados cargos.

Em consonância com isso, tendo em conta que a meta educacional se situa no campo da inserção profissional e que as profissões estimadas são aquelas ligadas ao mundo dos negócios e das tecnologias, então as competências transmitidas assumem um cunho predominantemente técnico, reservando-se a uma parcela diminuta o desenvolvimento da capacidade de pensar criticamente e de imaginar criativamente (cf. NUSSBAUM, 2019, p. 3-26). O resultado não pode ser outro senão a formação de mentalidades que ignoram a realidade e que projetam no outro o que não aceitam em si mesmos. Como não são educados para reconhecerem suas próprias fragilidades, admitindo-se como seres incompletos e dependentes dos demais, deslocam em direção a eles uma espécie de raiva primitiva cuja origem reside na inadmissão da sua impotência constitutiva (cf. NUSSBAUM, 2019, p. 27-46). É assim que o outro, o radicalmente diferente, o completamente estranho se transforma em objeto de nojo, alguém com quem o contato alérgico deve ser a todo custo evitado, e nada melhor para isso do que o seu distanciamento, a sua segregação, a sua subjugação. Enfim, na medida em que recusa que o *Eu* seja alterado pelo *Outro*, uma tal educação contribui para que tudo permaneça como está, numa espécie de repetição do mesmo. O novo traz consigo o perigo do abalo de tudo quanto está instituído. O preferível, assim, é que todos se tornem submissos. Na escola, logo cedo se aprende a respeitar sem questionar, a obedecer sem pensar, a acatar sem desconfiar.

Diante do presente cenário, como pensar de outro modo a educação? Emmanuel Levinas oferece uma possibilidade. Se se atentar ao modo como ele descreve a relação entre Mestre e aluno, notar-se-á o desenvolvimento de um outro modelo pedagógico que pode servir de referência para uma mudança paradigmática diante do atual estado crítico. Sua pedagogia não está fundada na posição autoritária do professor. Se uma assimetria existe entre docente e discente, esta possui índole manifestamente ética. O Mestre, em quem “sua fragilidade é uma fortaleza” (ALVES, 2013, p. 27), encarna a figura metafísica da alteridade que aporta a ideia do infinito em mim (cf. LEVINAS, 2011b, p. 58, 90, 92, 165, 199). É de uma posição de humildade que se origina sua autoridade. Por isso, ele não simplesmente despeja uma série de conteúdos que teria previamente acumulado. O aluno não se confunde com um mero depositário, mas se cuida de uma subjetividade capaz de acolher o ensinamento ofertado. Se, portanto, o educador traz algo de fora, é preciso que o educando queira e se esforce para recebê-lo. Embora contenha um

momento de recepção, o aprendizado não é passivo (cf. HANSEL, 2011/3, p. 159-163). Daí a insistência de Levinas na importância do perguntar, aí residindo um importante papel da educação, que é o de colocar tudo em questão. Isso explica ao mesmo tempo a defesa levinasiana do caráter oral do ensino: o discurso do Mestre é *vivo* e *animado*, ao contrário dos escritos, cujo discurso é *morto* e *desanimado*: o leitor pergunta, o texto permanece calado; o aluno, porém, pergunta, e o Mestre responde (cf. LEVINAS, 2015, p. 139-156).

Se o questionamento integra parte fundamental do aprendizado, este não se dá num ambiente marcado pela competição. Na sala de aula ou fora dela, onde quer que se aprenda e se ensine, o ambiente há de ser pacífico, pois a educação consiste num encontro (cf. ROSA, 2012, p. 144-147): encontro de um aluno com outros alunos; encontro dos alunos com os mestres. Se crianças, jovens e adultos se dirigem para a escola na busca de adquirir saber, o primeiro e mais fundamental aprendizado não se liga ao desenvolvimento de aptidões técnicas, mas reside na experiência da alteridade humana exarada num rosto docente (LEVINAS, 2011b, p. 90). Nos colégios ou nas universidades, no contato com os colegas e com os professores os mais distintos entre si, os estudantes podem aprender a superar a sua tendência egoísta de pensar e de agir. Os outros trazem para mim outras percepções de mundo que em contato com as minhas me modificam. Nem tudo está fatalmente destinado a ser o mesmo. O outro, o radicalmente diferente, o completamente estranho me traz ensinamentos que, ao contrário do que pensou Sócrates, não estavam de antemão inscritos em mim: aprender não é recordar (cf. PLATÃO, 2015, p. 211-212), mas acolher o novo que me chega do exterior. O aprendizado exige uma atitude de hospitalidade.

Desse modo, a educação pode efetuar algo a mais para além do que formar subjetividades submissas. Pelo contrário, se for concebida eticamente, ela tem o condão de formar alteridades insubmissas, engajadas na luta por seus direitos. O que se pretende a seguir consiste justamente em reconstruir o caminho por meio do qual Emmanuel Levinas filosoficamente justifica a possibilidade de que alteridades insubmissas reivindicuem posições jurídicas que lhes sejam favoráveis. Isso será feito a partir da discussão do tema do reconhecimento, num diálogo profícuo entre a filosofia levinasiana e as contribuições

frankfurtianas de Axel Honneth. Sua pedagogia insurgente está em todo afinada com o modo pelo qual Emmanuel Levinas salta do ético ao político, exigindo que o outro saia do seu imobilismo, não aceitando o mal que contra si é cometido.

2. ÉTICA DA RESPONSABILIDADE, ÓTICA DO RECONHECIMENTO

Um tema ganhou espaço central nos dias de hoje no âmbito dos debates teóricos que procuram lidar com a difícil, mas inevitável, e mesmo indispensável, relação entre *ética* e *política*. Trata-se do *reconhecimento* (ALLOA, 2010, p. 125). O motivo pode ser facilmente percebido. Nancy Fraser notava, no final do século XX, que os conflitos sociais assumiam uma nova configuração paradigmática. Não mais se concentravam precipuamente na busca por melhores condições socioeconômicas, acenando, antes, para a elação de um novo objetivo. No lugar da luta por redistribuição, despontava uma luta por reconhecimento. Isto é: em detrimento de uma *luta por igualdade*, tradicionalmente vinculada a interesses de *classe*, uma *luta pelo reconhecimento da diferença*, especialmente a de *grupos*, passava a ostentar o estatuto de carro-chefe das mobilizações políticas (FRASER, 2006, p. 231). Um sentimento, experimentado a princípio enquanto imediatez da carne fustigada pelo desprezo alheio, se deixava articular num horizonte comum de sentido favorável à compreensão, impulsionando uma ação coletivamente orientada pela necessidade de superar situações cotidianas de dominação cultural, de invisibilização social e de desrespeito pessoal (FRASER, 2006, p. 232). Uma forma outra de injustiça se verificava na realidade dramática de conjuntos identitários, impelindo-os a pôr em marcha um modo original de resistência. Qualquer coisa como uma espécie de motor ético parecia, pois, suscitar a ação política. Um *aumento de sensibilidade moral*, na tese de Axel Honneth, alertava os movimentos sociais para a importância de uma dimensão até então relativamente negligenciada pelas lutas: a do reconhecimento da diferença (2007, p. 80-81). Não tardaria para que o quadro empírico repercutisse no plano teórico, deslocando a atenção dos estudiosos para o palpante cenário concreto, que talvez estaria a apontar para uma extraordinária aproximação material entre as esferas corriqueiramente decantadas e mutuamente apartadas da ética e da política. Como um intruso, a ideia de *reconhecimento* se

ajuntaria à figura da *luta*, para formar essa velha, mas renovada, expressão ambígua – porque nem exclusivamente ética, nem exclusivamente política, simplesmente ético-política – “luta por reconhecimento”.

Contextualizada no âmbito de uma política engendrada por grupos sociais situados historicamente em situação de inferiorização, de exclusão e de marginalização, a exemplo dos casos das mulheres, dos negros, dos indígenas, mas também de minorias étnicas, nacionais ou culturais, a ideia vigente de uma luta por reconhecimento se vê marcada pela pretensão de afirmação de diferenças negadas ou ignoradas. É o “lugar da diferença”, de uma diferença que seja asseverada, reconhecida e dignificada, que vem à tona no cerne das novas reivindicações. A importância do diferente, do diverso, do dissemelhante, levanta o problema da alteridade, porque o que se pretende, antes de mais, é ser aceito como Outro. As características próprias da práxis se afiguram, portanto, de algum modo, muito propícias a serem examinadas à luz de uma filosofia como a de Emmanuel Levinas, em que a centralidade do *alter* é marca indelével. Causa estranheza, porém, que o seu nome aponte no emaranhado de discussões que se perpetuam sobre a questão apenas de maneira insólita². Afinal, não se podem encontrar contribuições no pensamento levinasiano para o tema do “reconhecimento” e do ideal de “luta” que em torno dele se formou na atualidade, sobretudo a partir da reatualização dos argumentos do jovem Hegel pelo trabalho de Axel Honneth?

Uma leitura da obra de Emmanuel Levinas incitada pelas preocupações e pelos aportes de Axel Honneth certamente causa um certo desconforto. Desde logo, o que incomoda, ou mesmo frustra, bem ao modo de uma filosofia tencionada à quebra de expectativas, é o fato de que o termo “reconhecimento”, já arraigado na linguagem filosófica que lida com as questões da diferença e da alteridade, com alguma frequência inclusive utilizado pelos comentadores de

² Para ficarmos com apenas um exemplo, tomemos o seguinte trecho, em que a referência aos principais autores preocupados com a temática da “luta pelo reconhecimento” se perfaz sem que a figura de Emmanuel Levinas seja mencionada: “A reabilitação do conceito hegeliano de uma ‘luta por reconhecimento’ (o *Kampf um Anerkennung*), proposta por autores tão diversos como Taylor, Nancy Fraser, Axel Honneth, Judith Butler, Emmanuel Renault, Jean-Marc Ferry ou Paul Ricœur abandoa as discussões sobre o ‘véu da ignorância’ e outros aperfeiçoamentos das teorias procedurais em direção ao campo concreto das reivindicações sociais” (ALLOA, 2010, p. 126).

Emmanuel Levinas³, não apareça senão raramente em seus textos. Contrasta com a fartura do emprego da palavra “responsabilidade” a escassez da utilização da palavra “reconhecimento”⁴. Para agravar, a sensação que se tem ao se deparar com as parcas ocorrências desta última é a de que, se um sentido levinasiano de reconhecimento tende a se insinuar, parece diferir de algum modo dos sentidos “comuns” do termo, em si mesmos tão plúrimos⁵. Convém, assim, ir ao encontro de um tal sentido, de maneira a sublinhar a sua originalidade no interior da história da filosofia, procurando ao mesmo tempo conectá-lo, à medida do possível, com as questões que sondam contemporaneamente a temática. Da *ética da responsabilidade* é legítimo ao menos esperar uma *outra ótica do reconhecimento*⁶. Talvez se possa, em resultado, vislumbrar os traços de um *percurso propriamente levinasiano do reconhecimento*, seguramente apenas iniciais e carentes de complementações, mas nem por isso menos preciosos. Um prévio esclarecimento sobre a unicidade do pensamento de Emmanuel Levinas em todo caso prefigura já um primeiro passo.

3. UM OUTRO PERCURSO...

Totalidade e Infinito. O título da primeira grande obra de Emmanuel Levinas aloja em si uma oposição. Se, por um lado, o “e” de *Totalidade e Infinito* coloca os termos da expressão numa espécie de plano comum, não o faz, por outro, senão para assinalar uma delimitação de filosofias contrastantes⁷. Em face da *filosofia da Totalidade*, Levinas propõe – ou, antes, *expõe*

³ É o caso, v. g., do artigo de José André da Costa sobre a relação entre reconhecimento da alteridade e direitos humanos em Emmanuel Levinas (2008, p. 189-215).

⁴ Para se ter uma ideia, em *Totalidade e Infinito*, o uso do termo “reconnaissance” pode ser notado nove vezes, contra quarenta e três empregos do termo “responsabilité”. Em *Outramente que ser*, “reconnaissance” aparece oito vezes, em face de mais de duzentas e oitenta ocorrências de “responsabilité”. Embora com certa margem de erro, o mecanismo de busca de ocorrências de palavras do *Institut d’études levinassiennes* [Instituto de estudos levinasianos], fundado por Alain Finkielkraut, Bernard-Henri Lévy e Benny Lévy, oferecido para algumas – ainda não todas – obras de Levinas, pode ser útil para pesquisas do tipo. Cf. <http://www.levinas.fr/>

⁵ Um extenso inventário dos usos da palavra “reconhecimento” seja no cotidiano seja na história filosofia é apresentado por Paul Ricœur em sua obra especialmente dedicada ao tema (2006).

⁶ “(...) a ética é uma ótica. Mas ‘visão’ sem imagem, desprovida das virtudes objetificantes sinóticas e totalizantes da visão, relação ou intencionalidade de um tipo inteiramente diverso e que este trabalho tenta precisamente descrever” (LEVINAS, 2011, p. 10).

⁷ Para uma importante comparação entre as sutilezas que distinguem os títulos das duas grandes obras de Levinas (“Totalidade e Infinito” e “Outramente que ser”), vide ROLLAND, 2006, p. 40-42 e ROLLAND, 2000, p. 11-16.

– uma *filosofia do Infinito*. Num empenho de demarcar a própria singularidade do seu empreendimento filosófico, fá-lo já contrapondo duas figuras representativas fundamentais: *Ulisses* e *Abraão*. É o que se nota reiteradamente ao longo das suas publicações: “Ao mito de Ulisses que regressa a Ítaca, gostaríamos de opor a história de Abraão que abandona para sempre a sua pátria por uma terra ainda desconhecida e que proíbe ao seu servidor reconduzir até o seu filho a esse ponto de partida.” (LEVINAS, 1997, p. 232) O fato incontestável acerca da filosofia ocidental, para Levinas, consiste em que o seu itinerário tenha sido e remanescido como “o de Ulisses, cuja aventura pelo mundo nada mais foi que um regresso à sua ilha natal – uma complacência no Mesmo, um desconhecimento [*méconnaissance*] do Outro” (LEVINAS, 2012, p. 44). No fundo, na sua percepção, a filosofia teria sido “atingida, desde a sua infância, por um horror ao Outro que permanece Outro, por uma insuperável alergia” (LEVINAS, 1997, p. 229). De modo tal que insistiria em pensar a relação com a alteridade, quando muito, como uma etapa de um percurso do Eu sempre de volta a Si. Hegel, aqui, representaria nada mais nada menos do que o “desfecho lógico dessa alergia fundamental da filosofia” (LEVINAS, 1997, p. 229). A filosofia hegeliana consagra a Totalidade. Como Ulisses, o Eu refletido pela filosofia ocidental estaria permanentemente em busca do seu reencontro, do seu retorno à terra natal, do seu reingresso na pátria onde é soberano. Outrem, por assim dizer, constituiria sempre essa pedra no meio do caminho, fadada a ser chutada ou esquecida ou abusada a proveito próprio... Obstáculo de que o Eu astucioso deveria se desvencilhar ou mesmo de que poderia se aproveitar com vistas a alcançar o seu triunfo final. Ao cabo, os companheiros de Ulisses, impedidos de ouvir o canto das Sereias, objeto exclusivo de deleite do rei de Ítaca, morrem todos...

É precisamente em oposição a um modelo ulissiano de filosofia, isto é, de uma filosofia erigida em torno da identidade, da mesmidade e da auto-complacência, que Emmanuel Levinas pensará uma filosofia de “tipo” abraâmico. O essencial, aqui, é superar a *ideia de regresso* em favor da ideia de uma *partida sem volta*. “Na sua proposta, o eu, interpelado pelo outro, não tem retorno, nem repouso, nem reencontro. O eu, como Abraão, é total escuta, é completa atenção à convocação do outro; abandono de si mesmo, interpelação para partir, sabendo que o itinerário é sem volta” (MELO, 2003, p. 57). É a própria experiência de Israel que entra em

cena à guisa de imagem orientadora. Ao movimento de *retorno* confronta-se um movimento de *exôdo*: “Seguindo seu significado etimológico, o *êxodo* – do grego *ex* (do lado de fora) e *odos* (caminho) – evoca um movimento de transferência de um lugar para o outro. Essa travessia é uma caminhada que não tem por objetivo retornar para o ponto de partida” (ROSA, 2012, p. 78). É apenas no percurso de saída do Eu despertado pela alteridade, sem possibilidade de recuo a si mesmo, à terra de conforto de Pasárgada, onde todas as aventuras são vividas sem responsabilidade, que uma relação legítima com o Outro pode ter lugar. Somente num tal deslocamento verdadeiro, porque não tencionado a se desfazer no futuro, na forma de um revolvimento a si, um processo de libertação, de evasão e de transformação é passível de se verificar. Enquanto imerso num expediente meramente identificatório, o Eu se enclausura no Mesmo, institui em torno de si uma Totalidade, que impede qualquer ligação autêntica com o Outro. Nos percursos traçados pela filosofia ocidental, o Outro está fadado, no máximo, a ocupar uma posição instrumental: a de assistir o Eu no seu próprio trajeto de reconhecimento.

Pensar, pois, a ideia de reconhecimento no interior do “projeto” filosófico de Emmanuel Levinas exige ultrapassar, de uma vez por todas, a pretensão de fazer do Outro apenas uma *ponte* para um encontro pessoal consigo mesmo. O que marca, antes de tudo, uma ótica levinasiana do reconhecimento é o fato de enfatizar não o *meu reconhecimento pelo Outro*, mas o *meu reconhecimento do Outro*. É, aqui, que Levinas se opõe expressamente à ideia hegeliana de reconhecimento constante da *Filosofia do Espírito*, numa leitura ao que tudo indica fortemente influenciada pela, ou pelo menos profundamente afinada com a, de Alexandre Kojève⁸.

⁸ “Levinas é largamente conhecido como um crítico do modelo hegeliano de história universal, embora, como muito dos seus contemporâneos, seu entendimento de Hegel seja mediado por Kojève. Pouca atenção tem sido dada a esse papel mediador. (...) O principal interesse dos seus contemporâneos por Kojève não reside na questão da teodiceia, mas na leitura deste da dialética do senhor e do escravo e na sua interpretação da luta por reconhecimento como força motriz da transformação histórica” (HOLDEN, 2016, p. 350 e 352) A mesma circunstância é narrada por Robert Bernasconi: “Como tantos outros pensadores franceses e escritores dessa geração, Levinas, nos anos trinta, provavelmente seguiu, algumas vezes, o curso de Kojève da *Fenomenologia do Espírito* e foi levado a pensar encontrar a chave desse livro na dialética do senhor e do escravo. É com certeza sobre essa discussão que Levinas se aproxima quando trata do outro em Hegel: o outro é meu inimigo” (BERNASCONI, 2006, p. 330).

Em Hegel⁹, o Eu quer ser reconhecido, pois do reconhecimento depende a sua própria realidade humana. Enquanto se dirige às coisas destruindo-as, negando-as, transformando-as através da sua ação tendente à satisfação, constitui a si mesmo apenas como um Eu natural. Mas o Eu quer atingir a *consciência-de-si*, manifestar-se como um Eu humano. Para além do seu desejo animal, instigado apenas pela autoconservação da vida, deve, então, desejar um outro desejo – o desejo do outro. “Desejar o desejo do outro é (...) desejar que o valor que eu sou ou que represento seja o valor desejado por esse outro: quero que ele reconheça meu valor como seu valor, quero que me reconheça como um valor autônomo” (KOJÈVE, 2002, p. 14). A afirmação do Eu pela consciência-de-si é necessariamente mediada pelo reconhecimento alheio. *Alter* é, no entanto, um *alter ego*, de tal sorte que igualmente deseja ser reconhecido. Porque ambos anseiam reconhecimento, e estão dispostos a perseguir a sua satisfação a todo custo, uma luta de morte se instala. Como, porém, a morte de um implicaria a frustração do reconhecimento do outro, a luta não pode avançar até o fim; precisa, antes, se deter no ponto em que alguém se recusa a arriscar a vida em nome do seu desejo de reconhecimento, preferindo à morte a escravidão. Preserva-se a vida; perde-se a autonomia. A luta por reconhecimento finda, ao menos preliminarmente, no momento em que alguém reconhece sem ser reconhecido: quando alguém reconhece no outro o seu *senhor* ao mesmo tempo em que se reconhece como *escravo do senhor*. Pode-se dizer, assim, que o conflito em torno do reconhecimento conduz a uma relação de dominação e de sujeição. Entre as duas consciências-de-si, arquiteta-se uma desigualdade inicial.

Os desdobramentos da dialética do senhor e do escravo são conhecidos. É possível, em todo caso, interrompê-la aqui, para fins de se detectar o cerne da crítica levinasiana. O que se trata de prontamente sublinhar é que o processo de identificação da consciência é um processo de auto-identificação que se dá como saída de si, passagem pelo outro e retorno a si¹⁰. Ulisses

⁹ Para a breve síntese a seguir, valho-me do próprio Kojève (2002, p. 11-31).

¹⁰ “Com efeito, Hegel analisa desde o início do seu trabalho o reconhecimento no contexto de um programa que é o evento da consciência ao espírito. Esse evento do espírito não se produz senão pela elevação da consciência através da experiência progressiva que faz de si a consciência no mundo. Funcionalmente, essa economia se realiza através da alienação da consciência numa diferença exterior para superar essa diferença e se reencontrar numa exterioridade que se torna igual a si-mesma como identidade. Mas logo se vê que essa exterioridade não é outra coisa que não uma interioridade” (BALBONTIN-GALLO, Cristóbal, S.D, S. P.).

permanece como referente. O Eu sai em direção ao outro apenas a fim de resgatar a si mesmo. O movimento da identidade é um movimento que visa ao reforço da própria identidade. Saída de si que engrandece. Egoísmo que impulsiona a epopeia da identidade, porque capaz de oferecer como resultado qualquer coisa como uma espécie de identidade exaltada. $A = A'$. “A identidade é uma ‘tautologia’, uma coincidência consigo mesmo e uma invariabilidade. Mas não é uma tautologia vazia: pela longa volta do processo do conhecimento, é um auto-afirmação, uma ênfase de si que passa pela manifestação, pelo sentido” (SUSIN, 1984, p. 89). O regresso do Eu a Si o confirma como Mesmo. “Sim, sou Eu Mesmo!” O Eu quer ser reconhecido!

Com efeito, Hegel afirma a identidade da consciência simplesmente excluindo o outro. A economia da consciência descrita não é senão um movimento de desconhecimento [*méconnaissance*] que visa a suprimir a alteridade de outrem, portanto a mal conhecê-la [*à mal la connaître*]. Movimento egológico que vai do Eu ao Eu e que faz de outrem apenas um ardil nesse percurso. Levinas o ilustra quando declara: “Não receber de outrem senão o que está em mim, como se, de toda eternidade, eu possuísse o que me vem de fora.” A consciência se afirma, assim, num narcisismo absoluto. Doravante, a consciência de si aparece necessariamente orientada em direção à supressão do outro. E o reconhecimento, que se quer um momento de abertura à alteridade, ao social, em Hegel, acaba por ser traído. Não só a intersubjetividade, mas também a abertura ao outro, que inspira o conjunto do movimento, se veem frustradas. Trata-se de um movimento de ordem egológica que não deixa lugar a uma alteridade concreta. Em suma, a perspectiva limitada da alteridade coloca em causa o alcance do reconhecimento hegeliano. (BALBONTIN-GALLO, S.D., S.P.)

Triunfo. Glória. Prestígio. Uma certa *vaidade* alimenta a busca do *ego* por reconhecimento¹¹, cuja crueldade salta aos olhos na circunstância de que a consciência-de-si, sua plena afirmação, dependa de um desconhecimento do *alter*. “A servidão de outrem, submetido a um regime egocêntrico, o transforma num momento no desejo de si de um Eu se elevando como Senhor” (JESUS, 2009, p. 4). Circunstância funesta é a de que, para que um seja *re-conhecido como Senhor*, o outro deva ser *mal-conhecido como escravo*, criatura não suficientemente humana, animal, bestial, sem a qual, no entanto, não há reconhecimento

¹¹ “O que Levinas designa (...) como *conatus* é, antes, portanto, uma ‘força que vai’ onde conservação e expansionismo estão ligados. Ligação que se pode chamar, com Léo Strauss, de ‘vaidade’. Isto é: ‘o prazer que o homem prova ao considerar o seu próprio poder’. Uma tal vaidade não é outra coisa senão o móbil de uma dialética do reconhecimento, em um sentido certamente original, mas que reenvia a Hegel, na medida em que, para Levinas, se trata de resistir a essa dialética, quer ela tenha sua origem em Hobbes ou em Hegel” (REY, 2006/1, p. 84-85).

possível... A confirmação do senhorio próprio somente acontece quando alguém diz “Senhor!”, transformando a *certeza subjetiva* que o Eu tem acerca de si numa *certeza objetiva*, isto é, numa *verdade atestada* – numa *atestação*. O reconhecimento de si se perfaz, desse modo, como reconhecimento de si pelo outro, pois só uma consciência – ainda que dependente – pode comprovar outra consciência – autonomizada.

Tudo isso vem a demonstrar que a ideia hegeliana de reconhecimento, ao menos como formulada na *Fenomenologia do Espírito*, é “comandada pela determinação de um princípio de identidade que conduz a consciência a uma determinação de ordem gnoseológica” (BALBONTIN-GALLO, S.D., S.P.) O meu reconhecimento pelo outro atesta a minha *verdade*; confirma o meu *conhecimento*; está preso a uma ordem do *saber*. O mais alto conhecimento de mim mesmo, mediatizado pelo reconhecimento do outro, requer um desconhecimento daquele que me reconhece. Para a sujeito idêntico, reconhecer o outro implicaria pôr em perigo a sua identidade, correr o risco de se desconhecer pela alteração que obstaculizaria a sua igualação. “Falar de ‘identidade’ é falar de ‘perseverança em si mesmo’, ou de ‘mesmidade’. É-se identidade enquanto não há mudança radical, enquanto não há conversão, enquanto cada ser repousa no seu ser” (SUSIN, 1984, p. 89).

A questão do reconhecimento requer, portanto, ser pensada de outra forma. Honneth, numa tentativa de escapar a uma filosofia que se assume em seu acabamento como uma filosofia da consciência, optou por se dirigir não à *Fenomenologia do Espírito*, mas aos escritos do jovem Hegel, a fim de proceder a uma atualização sistemática da estrutura das relações sociais de reconhecimento¹². Levinas, cuja filosofia precede as elaborações de Honneth, não seguiu pelo mesmo caminho. Nos seus respectivos *percursos do reconhecimento*, é possível que acabem ambos, algumas vezes, não obstante, se encontrando. No seu traçado talvez menos elaborado do que o de Honneth, apenas mesmo tracejado, Levinas parte da *intriga do reconhecimento*

¹² “(...) a *Fenomenologia do espírito* deixa para a luta por reconhecimento, que até então foi a força motriz moral que havia impulsionado o processo de socialização do espírito através de todas as etapas, tão somente a função única de formar a autoconsciência; além disso, restrita a esse único significado, representado na dialética do senhor e do escravo, a luta entre os sujeitos que pugnam por reconhecimento é ligada tão intimamente à experiência da confirmação prática no trabalho que sua lógica específica acabou quase saindo inteiramente de vista.” (HONNETH, 2015, p. 113-114.)

para pensar a *luta por reconhecimento*. Para Levinas, a *luta* só ganha sentido quando informada pelo sentido da *paz... paz ética, da intriga ética, da intriga ética do reconhecimento*.

4. A INTRIGA DO RECONHECIMENTO

Por paz, Levinas designa o fato ético por excelência, que é o do sujeito se despertando em virtude da interpelação provocada pelo rosto do Outro. A paz, evento ético de constituição do sujeito transido pela alteridade, é evento primeiro, anterior a qualquer conjuntura de conflito, de contenda ou de luta. A bem dizer, a luta, ainda que por reconhecimento, só é possível se se pressupõe uma tal paz pré-original, paz que, evidentemente, se distingue absolutamente da paz do repouso, da tranquilidade, da “segurança do homem satisfeito no bem-estar e na liberdade” (LEVINAS, 1990, p. 4); paz igualmente outra que a paz moderna, paz institucional, paz mediada pela violência que se pretende abolir recorrendo à própria violência. A paz acontece ali na proximidade com o Outro que me faz frente e que instala em mim uma *inquiétude* sem par, despertando-me para a minha própria *arbitrariedade* e convocando-me a um ato de *acolhida*. Paz impossível de ser provada na solidão, a paz só pode ser ética, ou estar assentada numa estrutura ética, absolutamente distinta, portanto, da paz do saber, do conhecimento, da identidade¹³. Paz, nesse sentido, não violenta, mas intrigante. O encontro com o Outro me coloca numa intriga ética.

No seu modo próprio de transformar certas palavras em “termos” éticos, Levinas recorre à ideia de uma *intriga* para caracterizar a *paz* donde seu percurso começa. *Intriga* porque se trata de sublinhar as *implicações* que procedem do fato de simplesmente estar *próximo* de alguém. Estar à vontade diante do próximo é já ignorar a *gravidade* que se instala em virtude da circunstância mesma da *proximidade*¹⁴. Intriga, assim, diz respeito a um nó que se tece, um

¹³ “Paz do amor do próximo onde não se trata, como na paz do repouso, de se confirmar na sua identidade, mas de colocar sempre em questão essa própria identidade, sua liberdade ilimitada e seu poder” (LEVINAS, mar./2006, p. 149).

¹⁴ “(Não será antes necessário definir a aproximação pelo compromisso, e não, ao invés, o compromisso pela aproximação? Em favor das máximas morais correntes onde intervém a palavra próximo, é possível que tenhamos deixado de nos espantar com todas as implicações da proximidade e da aproximação.) O dizer original ou pré-

enredo que se estabelece, um enlaçamento que se produz pela mera aproximação de alguém. É na intriga, diz Levinas, “onde se ata – a partir do Outro que comanda o Mesmo – o nó da subjetividade” (LEVINAS, 2011a, p. 47). A intriga é sensível, e é sensivelmente na intriga que me sinto “atado aos outros antes de estar atado ao meu corpo” (LEVINAS, 2011a, p. 95). “Pois no início há intriga do Outro no Mesmo, e não um Eu face a um não-Eu. Em outros termos, se há intriga originária, não se pode pôr no princípio a tautologia $Eu = Eu$ ” (REY, 2006/1, p. 82-83).

O jeito “certo” de entrar na intriga é como que de gaiato... Mete-se nela sempre sem saber¹⁵. Anárquica é a intriga, porque sem começo, porque, sem saber onde e quando começou, já se está intrigado¹⁶. Nada se pode fazer “para conter a intriga que se ata no rosto de Outrem” (LEVINAS, 2011a, p. 114). De algum modo que não sou capaz de explicar, ela me “liga àquilo que se desprende absolutamente” (LEVINAS, 2011a, p. 162). Prende-me ao Infinito que é desprendimento ao meu pensamento. Intriga como espécie de relação sem relação – relação que Levinas gosta de chamar de religiosa, no sentido de que não é mediada pelo saber, relação cujos termos nela permanecem ab-solutos ao mesmo tempo em que coligados¹⁷. Definitivamente, a intriga que me cinge ao Outro a meu próprio despeito está “fora da consciência” (LEVINAS, 2011a, p. 153). Como quando se diz: “não sei como vim parar aqui!” A intriga ética me desloca de mim mesmo a um outro lugar sem que eu tenha acompanhado o meu próprio trajeto. “A intriga (...) não é uma modalidade do conhecimento” (LEVINAS, 2011a, p. 69). A intriga é uma modalidade de reconhecimento! No sentido mesmo de que, antes de conhecer, reconheço; antes de me re-conhecer, reconheço o Outro! O reconhecimento é, antes de tudo, pacífico, assimétrico e não recíproco. Dá-se numa intriga ética do reconhecimento.

A intriga ética do reconhecimento não é um ato, mas um acontecimento. Certamente não natural, mas extraordinário. Um im-possível – fora dos meus poderes – que ainda assim

original – *le propos de l'avant-propos* – tece uma intriga de responsabilidade. Ordem mais grave do que o ser e anterior ao ser. Em relação a ele, o ser tem todo o aspecto de um jogo” (LEVINAS, 2011a, p. 27).

¹⁵ “(...) é uma intriga que não se subordina às peripécias da representação e do saber” (LEVINAS, 2011a, p. 96.)

¹⁶ “(...) esta responsabilidade aparece como intriga sem começo, an-árquica” (LEVINAS, 2011a, p. 151).

¹⁷ “Intriga que estamos tentados a chamar de religiosa, que não se diz em termos de certeza ou de incerteza, e que não assenta em qualquer teologia positiva” (LEVINAS, 2011a, p. 162).

acontece. Não se trata de um evento facilmente identificável cronologicamente no curso da vida, como se se tratasse de um momento, uma fase, uma etapa detectável no processo de constituição empírica da subjetividade. É algo que simplesmente sucede e que, em sucedendo, entreabre um outro sentido para aquilo que se denomina de reconhecimento humano. O *reconhecimento* nada mais é do que um *acolhimento*.

5. RECONHECIMENTO COMO ACOLHIMENTO

O essencial do reconhecimento verificado na intriga ética consiste em fugir às artimanhas do conhecimento, da consciência tematizante, do saber. Para Levinas, a grande tentação do homem ocidental, a *tentação da tentação*, é a tentação do saber¹⁸. Por intermédio do saber, tudo de algum modo é possível sem que não se corra risco nenhum. Pode-se fazer tudo como se não fosse atingido por nada. O saber assegura a independência do Eu, sua segurança, seu auto-domínio; permite, assim, participar do mundo social sem manter um profundo contato com ele; de modo tal que torna fatível um envolvimento sem envolvimento – um engajamento sempre desengajado, porque resguardado, blindado, já cheio de “não me toques”.

115

O homem ocidental, e sua expressão última na figura do homem moderno, é um ávido por saber. Aquele que não sabe, que não conhece, que não mede as suas ações, só pode ser um ingênuo, um inocente, um ignorante... “Todo ato que não se faz preceder pelo saber é tratado em termos pejorativos” (LEVINAS, 2003, p. 73). O fazer deve, pois, ser precedido pelo saber, isto é, pela conjectura, por um minucioso balanço estratégico, pela ponderação. O agir puro, espontâneo, é recusado em nome de uma lucidez agente que transforma a ação num gesto consciente, meditado, que contrasta com o açodamento do impulso irrefletido, ainda que generoso. Mas como o agir é sempre social, se dá na conjuntura de *um* entre *Outros*, a ação não pode se realizar sem uma prévia *compreensão* do Outro, ou seja, sem a sua *apreensão* e *captação* no interior de um horizonte que não dá a mínima para a sua inassimilável alteridade.

¹⁸ “A tentação da tentação talvez descreva a condição do homem ocidental. (...) a tentação da tentação é a tentação do saber” (LEVINAS, 2003, p. 67 e 70)

O conhecimento do Outro se processa, assim, de par com um “desconhecimento do Outro enquanto Outro, como estranho a qualquer conjectura, como próximo e recém chegado” (LEVINAS, 2003, p. 73). O agir, acompanhado de um domínio da ação, na qualidade de assunção, implica desde logo uma conjuração do perigo do desconhecido (cf. LEVINAS, 2003, p. 73). Assimilação. Mediante o *desconhecimento do Outro* proporcionado pelo *conhecimento do Outro*, o Eu pode se considerar assegurado.

Se pela consciência tematizante, pelo saber, pelo conhecimento, não posso senão desconhecer o Outro, um outro acontecimento deve permitir que com ele me relacione sem ignorá-lo, sem que em face dele eu seja um ignorante. Um tal acontecimento é o acontecimento da intriga ética do reconhecimento estimulado pela revelação de um rosto. O rosto que se revela – e que, portanto, não é desvelado, não é objeto do meu conhecimento¹⁹ – dá a si mesmo a reconhecer, num modo singular de reconhecimento que é o acolhimento.

Reconhecer um rosto é acolher a mensagem que me chega, a ordem que me é dada. O acontecimento pré-original do reconhecimento não carece, por assim dizer, portanto, de nenhum esforço intelectual. O infinito é em si mesmo indiscernível. Porque não pede licença para entrar, acolhê-lo está para além de qualquer alternativa deliberada entre abrir ou fechar as portas. Numa das imagens utilizadas por Levinas, é como um fruto maduro que não se colhe, mas que se dá, e que, assim, só pode ser a-colhido, porque não oferecido “à mão infantil que tateia e explora” (2003, p. 94), que pega e apanha, que toma.

Levinas procura descrever o reconhecimento que se dá *enquanto* acolhimento como um “para-além-da-liberdade-e-da-coação”. Pois, se não é um ato propriamente de liberdade, tampouco procede da coação. Não se escolhe reconhecer ou não reconhecer um rosto; mesmo sem querer, simplesmente se o acolhe. Acolher um rosto consiste precisamente nisto: receber o Infinito que não começa em mim, mas que me ad-vém sem anunciar, simplesmente

¹⁹ “Reconhecer a verdade como desvelamento é referi-la ao horizonte daquele que desvela. Platão, ao identificar conhecimento e visão, insiste, no mito da atrelagem de *Fedro*, no movimento da alma que contempla a verdade e na relatividade do verdadeiro em relação a esse curso. O ser desvelado é em relação a nós, e não *kath'autó*” (LEVINAS, 2011b, p. 53).

surpreendendo-me²⁰. Mas numa surpresa que me desestabiliza, me traumatiza, me intriga, sem, contudo, me ameaçar. O comando do rosto não corresponde a “uma força mais forte do que a minha”, não propriamente emana “de uma força”; antes, “renuncia à coação”, abdicando de “sua força e de uma qualquer oni-potência” (LEVINAS, 2004, p. 221). Se o comando do rosto fosse coativo, não haveria, afinal, a possibilidade de acolhimento algum; pois, enquanto o acolhimento exige ao menos uma relação dual, a coação é em si mesma uma rejeição da dualidade, fazendo do Outro apenas uma extensão do Eu. A submissão que o rosto impõe apenas pode ser de outra ordem, portanto. Levinas explica que “não se trata de receber uma ordem, primeiro percebida e a que, a seguir, se obedece, por decisão, num ato de vontade. A submissão da obediência precede (...) o entendimento da ordem” (2004, p. 201). Um rosto é acolhido quando se o obedece, quando se o escuta, antes mesmo de tentar entender o seu comando, antes mesmo de querer identificar quem é que me comanda.

“A epifania do Outro é *ipso facto* minha responsabilidade para com o Outro: a visão do Outro é desde já uma obrigação a seu respeito. A ótica direta – sem mediação de nenhuma ideia – só pode se realizar como ética” (LEVINAS, 2003, p. 97). Enquanto ética, a ótica do reconhecimento não me permite reconhecer o Outro identificando-o mediante um dos seus traços quaisquer. “Quando se vê um nariz, os olhos, uma testa, um queixo (...) [,] nos voltamos para Outrem como para um objeto. A melhor maneira de encontrar Outrem é nem sequer atentar na cor dos olhos! Quando se observa a cor dos olhos, não se está em relação social com Outrem” (LEVINAS, 2020, p. 69). Desse modo, a relação com o Outro, relação que Levinas denomina de metafísica, é relação em que o *Outro é reconhecido como Outro*, para além de qualquer pretensão de submetê-lo ao meu saber identificatório, isto é, à minha iniciativa e ao meu imperialismo (LEVINAS, 2011b, p. 25). No sentido de reconhecimento-identidade, Outrem é mesmo irreconhecível²¹. Perceber um rosto, atentando para os seus atributos, mas já também

²⁰ “O encontro com o rosto constitui um choque que nada, no contexto ou nas palavras trocadas no instante precedente, prepara. Ele não se anuncia, advém” (CHALIER, 1996, p. 113).

²¹ “Todo o esforço de Levinas para dar conta de uma alteridade ética de cariz metafísico, irreduzível a um gênero comum do ser, se concentra na temática do rosto, enquanto presença que se subtrai às coordenadas espaço-temporais de um *illic* reconhecível pela postura e pelos traços fisionômicos, permitindo, assim, a sua identificação num contexto ou numa totalidade” (BECKERT, 2011, p. 43).

para os seus defeitos..., é ignorar o rosto²². A visão do rosto é uma espécie de não-visão. Ver um rosto não é propriamente ver, mas escutar. Escuta-se o rosto²³. Mas escutar o rosto é desde logo “aceitar a obrigação com respeito ao Outro que fala” (LEVINAS, 2003, p. 98). *Obedecer* um rosto, assim, como a própria etimologia da palavra sugere²⁴, é *escutar* um rosto: “a obediência é o modo próprio da escuta do mandamento” (LEVINAS, 2004, p. 221).

Fiel à sua filosofia exodal, Levinas detecta no reconhecimento do Outro pelo Eu uma partida sem regresso. Trata-se, assim, de um “[m]ovimento para o Outro que não retorna ao seu ponto de origem” (LEVINAS, 2003, p. 98). O que está em questão aqui é a própria irreversibilidade da relação com a alteridade, que exige um movimento de transcendência, um cruzar a distância ignorada de um percurso também incógnito²⁵. Nas palavras de Robert Bernasconi, “o Outro me aparece na dimensão de altura, reclamando de mim o que eu não posso realizar plenamente. Eu vou em direção ao Outro, mas não há aí retorno a si; a assimetria em favor do Outro se mantém” (BERNASCONI, 2006, p. 330). O fato é que o rosto do Outro exige a transposição do meu mundo interior. Na “urgência de uma destinação que [me] leva ao Outro” (LEVINAS, 2003, p. 98), não dá tempo para que eu programe qualquer viagem de volta à minha ilha natal. Parte-se, assim, apenas com o bilhete de ida. Num abandono total. Inclusive sem direito ao gostinho agradável da boa ação. Reconhecer-se como bom é de algum modo retomar o movimento egoísta, que não se compraz quase sempre em se identificar, mas que já quer escancarar a própria bondade, ansioso por ser reconhecido... Por isso, em sua opacidade, o rosto não me oferece um espelho; diante de um rosto, não dá para ser Narciso. Reconhecer um rosto

²² “O rosto do homem excede toda a descrição possível, aquele que julga aproximar-se dele acumulando os detalhes – cor dos olhos, forma do nariz e da boca, traços expressivos, etc. –, não alcançaria senão uma imagem estranha ao rosto. A precisão desta percepção atesta, com efeito, talvez qualidades de atenção do seu autor, mas prova também que ele ignora radicalmente o significado do rosto” (CHALIER, 1996, p. 112).

²³ A própria filosofia de Levinas se reconhece como nascida de uma escuta da voz que ecoa do rosto: “Tentei fazer uma ‘fenomenologia’ da socialidade, a partir do rosto do outro homem – a partir da proximidade –, ouvindo, antes de toda mímica, na sua retidão de rosto, antes de toda expressão verbal, na sua mortalidade, do fundo desta franqueza, uma voz que comanda: uma ordem, a mim significada, de não ficar indiferente a esta morte, de não deixar outrem morrer só” (LEVINAS, 2004, p. 217). Cf., ainda, MALLET, 2006, p. 175-191.

²⁴ Sabe-se que a palavra obedecer é uma junção latina de *ob* (a) com *audire* (escutar).

²⁵ “A irreversibilidade da relação só pode produzir-se se a relação se completar, por um dos termos da relação, como o *percurso* dessa distância, e não como um registro ou a invenção psicológica desse movimento. (...) Só conhecemos essa relação – por isso mesmo notável – na medida em que a efetuamos. A alteridade só é possível a partir de mim” (LEVINAS, 2011b, p. 26).

é de algum modo precisamente se desconhecer, deparar-se com um abismo profundo, que decreta o fim, ou, antes, reclama a renúncia, dos títulos de reconhecimento, tão sobranceiramente invocados, nem sempre tão honestamente “concedidos”...²⁶

Alguma coisa no rosto interrompe, portanto, a *minha vaidosa luta por reconhecimento*, intimando-me a tomar um outro rumo. É o Outro homem des-conhecido, *enigmático*, mas não ignorado, quem *busca o meu reconhecimento*²⁷. “A injunção recognoscitiva (...) interpela cada sujeito direta e individualmente: é inescapável e incondicional, não permitindo que ele se exima sob a capa de um *Nós* politicamente construído” (MARCOS; COUTINHO, 2011, p. 8). Na intriga ética do reconhecimento, a busca por reconhecimento não assume, ainda, a forma de uma luta. Em sua miséria, em sua pobreza e em sua vulnerabilidade, o rosto do Outro não conflita com o rosto do Eu. O rosto me intriga, me inquieta, me perturba, mas não duela comigo. Intriga da paz. Toda sua autoridade é tecida a partir da sua própria precariedade. Por isso, a sua busca por reconhecimento se dá como *reivindicação*, como *exigência*, como *interpelação* todas elas éticas. O Eu, que é interpelado com exclusividade a reconhecer o Outro, reconhece-o mesmo sem o conhecer; simplesmente não faz conjecturas; não cogita: desde logo o saúda! Em Levinas, o reconhecimento sem conhecimento, o reconhecimento como acolhimento, manifesta-se como *saudação* – “Reconhecimento sem conhecimento precedente: saudação” (LEVINAS, 2006, p. 135).

6. ENCONTRO E SAUDAÇÃO

É curioso notar como os percursos de Honneth e Levinas parecem aqui se encontrar. Honneth admite que, ao contrário de Habermas, cujo maior interesse parece se endereçar à tradição anglo-saxônica, é profundamente influenciado pela filosofia e pela sociologia

²⁶ “É preciso, com efeito, que eles deixem de querer impor-se aos outros, ao preço, de resto, frequente, da amargura, e que renunciem aos títulos de reconhecimento tão frequentemente evanescentes que uma sociedade lhe concede, para aceder à significação do rosto” (CHALIER, 1996, p. 112-113).

²⁷ “Esta forma de o Outro buscar o meu reconhecimento [*quérir ma reconnaissance*] sem deixar de conservar o seu incógnito, desdenhando do recurso ao piscar de olhos de aprovação ou de cumplicidade, esta forma de se manifestar sem se manifestar, chamamos-lhe – remontando à etimologia desse termo grego e por oposição ao aparecimento indiscreto e vitorioso do *fenômeno* – enigma” (LEVINAS, 1997, p. 232).

francesas. Nestas, uma das questões que particularmente o atrai é a do “corpo”. Se bem que Levinas apareça numa única nota de rodapé em a *Luta por reconhecimento* (HONNETH, 2015, p. 93)²⁸ e mereça alguns preciosos instantes de análise num artigo dedicado a Habermas (HONNETH, 1995, p. 306-315), são as figuras de Sartre e de Merleau-Ponty que aparecem expressamente invocadas por Honneth a fim de enfatizar o papel fundante do corpo nas relações sociais. Honneth sublinha que, apesar das diversas formas de reconhecimento por ele desenvolvidas, a saber, as do *amor*, do *direito* e da *solidariedade*, toda manifestação recognoscitiva remonta a uma dimensão primeira, a uma materialidade estruturante, que se perfaz no âmbito do reconhecimento corporal. Com isso, o teórico crítico avança no sentido de apontar para a circunstância de que a interação social que se dá pela corporeidade humana, e que se expressa como reconhecimento do parceiro de relação, tem precedência sobre as atitudes cognoscitivas. Haveria uma racionalidade outra no reconhecimento, não confundível com a racionalidade do conhecimento, detentora inclusive de primazia sobre esta (cf. HONNETH, jul.-dez. 2011, p. 133-160).

Não é preciso muito para ver que alguma coisa de comum parece se encontrar aí nas teorias levinasiana e honnethiana do reconhecimento. Para dizer o mínimo, o primado do rosto no percurso do reconhecimento de Levinas está em tudo ligado ao primado do corporal. Quem quer que acompanhe as suas obras pode, aliás, perceber que, embora o tema do *visage* não desapareça, paulatinamente é reinserido num âmbito de preocupação centrado nas questões da sensibilidade, da carne e do corpo. É como se o corpo já fosse em si rosto, ou, ainda, é como se o rosto representasse apenas a parte mais vulnerável, mais nua, mais exposta, do corpo. Nesse sentido, o rosto não se confunde com a face, ainda que na face se revele mais profundamente. Qualquer parte do corpo, inclusive a nuca, para invocar um exemplo que Levinas gosta de

²⁸ Sobre a citação de Levinas por Honneth, ao menos duas observações precisam ser feitas: 1) Levinas é invocado apenas por apresentar uma interpretação, entre outras possíveis, para a tese hegeliana de que a experiência da morte conduziria ao reconhecimento recíproco dos indivíduos da sua condição de pessoas de direito; 2) o texto referenciado por Honneth é *La mort et le temps*, reprodução de um curso dado por Levinas na Sorbonne no ano de 1975, um ano depois da publicação da sua obra maior, *Outramente que ser ou para-além da essência*. A impressão que fica, portanto, é a de que Honneth já deveria ter algum contato com a filosofia levinasiana.

citar²⁹, é passível de se exprimir enquanto rosto, solicitando, em consequência, o meu reconhecimento, que também em Levinas precede o conhecimento.

Num texto em que procura dar conta do primado do reconhecimento sobre o conhecimento nas experiências da vida, Honneth se debruça sobre alguns gestos individuais que constituem manifestações de aprovação da outra pessoa. Não só em face da criança mas também diante de um adulto, as relações humanas começam por expressões faciais, como um sorriso, ou por rituais de saudação, praticados automaticamente, num sinal condensado de atenção. Trata-se, em geral, de ações irrefletidas, mas que em todo caso operam o reconhecimento do valor moral do interlocutor, o fato de que ele é bem-vindo, e não abordado com *hostilidade*...³⁰ Honneth não utiliza a palavra, mas o que está em causa, aqui, é precisamente uma postura de *hospitalidade*. Essas expressões, em sua diversidade, “não podem servir simplesmente para a corroboração de um conhecimento identificatório; pois o caráter de sinal que possuem (...) demonstram a disposição motivacional de se restringir, diante do outro, a praticar ações benevolentes” (HONNETH, 2011, p. 177). Honneth chega mesmo a dizer que, numa tal atitude impensada de reconhecimento, efetua-se, da parte do sujeito, “faticamente, uma restrição da sua perspectiva egocêntrica para fazer justiça ao valor de outra pessoa como ser inteligível” (HONNETH, 2011, p. 177). Embora sucumbindo, neste ponto, a uma visão kantiana, que implica associar o valor moral do outro à sua condição de pessoa inteligível, o

²⁹ “É preciso dizer também que, em minha maneira de me expressar, a palavra *rosto* não deve ser entendida de modo estreito. Esta possibilidade para o humano de significar em sua unicidade, na humildade de sua indigência e mortalidade, a altura de seu apelo – palavra de Deus – que lembra minha responsabilidade por ele e minha eleição de único a esta responsabilidade, pode vir da nudez de um braço esculpido por Rodin. Grossman conta em *Vie et Destin* como em Loubianka, em Mascou, diante do famoso guichê onde se podia enviar cartas e pacotes aos parentes e amigos presos por ‘delitos políticos’ ou obter notícias deles, as pessoas faziam fila, lendo, cada um sobre a nuca da pessoa que a precedia, os sentimentos e as esperanças de sua miséria” (LEVINAS, p. 297). Uma interessante anedota pessoal de Jacques Rolland relata que Levinas apenas se atinou para o fato de que o rosto se manifestaria também a partir de outras partes do corpo ao se deparar com a passagem acima citada do livro de Vassili Grossmann. Cf. ROLLAND, juillet 1997, p. 118.

³⁰ “(...) o reconhecimento de uma pessoa se efetua apenas com ajuda dos meios que, em virtude de sua estrutura simbiótica, foram copiados desses gestos expressivos corporais, com os quais os seres humanos se confirmam mutuamente sua vigência social. Essa remissão do reconhecimento às expressões deriva do fato de que apenas tais gestos corporais são capazes de articular abertamente a aprovação, cuja adição estabelece a distinção entre conhecer e reconhecer: só aquela penas que se vê tomada em consideração de maneira positiva no espelho do comportamento expressivo das pessoas com as quais está de frente se sabe reconhecida socialmente em uma forma elementar” (HONNETH, 2011, p. 174).

pensador frankfurtiano reforça sua tese da prioridade do reconhecimento sobre o conhecimento, concedendo, ainda, um papel fundamental aos gestos de saudação.

A conclusão parece inevitável. Em seus percursos próprios, Levinas e Honneth se encontram; e se saúdam; e nos saúdam, como se alertassem para a circunstância de que, “no âmbito soberano do nosso *cogito*”, talvez tenhamos “esquecido o ‘bom dia’, algo tão simples como dar o ‘bom dia’ como resposta ao rosto do Outro antes de todo *cogito*” (LEVINAS, 1990, p. 7). Priorizar o reconhecimento sobre o conhecimento é não ignorar que, “antes de tudo, há que saudar” (LEVINAS, 1990, p. 7). Num simples gesto como o de dar “bom dia”, o Eu reconhece o Outro, manifesta o seu “interesse pelo destino do Outro homem, inquietude original pela sua vida e pela sua morte.” (LEVINAS, 1990, p. 7) O reconhecimento anterior ao conhecimento se deixa traduzir, então, como um banal, mas já nem tanto corriqueiro, aceno de “bom dia”, com precedência sobre o próprio pensar. Levinas tem o cuidado de com isso não desprezar a importância do conhecimento. De forma alguma se cuida de “afirmar que um impede o outro, mas, sim, que um tem prioridade sobre o outro: o bom dia antes do *cogito*, ainda que o amor ao próximo tenha sido esquecido por culpa do amor à verdade” (LEVINAS, 1990, p. 7). Minha adesão à alteridade tem, assim, anterioridade relativamente à minha pretensão de aderir à verdade. Pois na minha adesão a Outrem já se insinua minha fidelidade pré-original ao Bem.

7. UMA NOVA INOCÊNCIA

Levinas encontra no reconhecimento do Outro, enquanto acontecimento pré-original, a prova de uma “adesão incondicional ao Bem” que seria anterior à própria “escolha entre o Bem e o Mal” (2003, p. 89). Nas suas palavras, “a atenção, o acolhimento do Outro como o seu reconhecimento, marca essa anterioridade do Bem sobre o Mal” (LEVINAS, 2014, p. 80). Com a ideia de Infinito, ideia que só pode ser acolhida, reconhecida como tal, não propriamente captada pelo pensamento finito, a razão é despertada “para o sentido do Bem além do ser” (CHALIER, 1996, p. 119). Fazer a experiência do Infinito, isto é, do Outro-em-mim, é *inelutavelmente* experimentar na pele o sentimento de um “vínculo original com o Bem”

(LEVINAS, 2003, p. 90). Uma certa ligação, aliança, atadura, aí se manifestaria sem qualquer consentimento prévio, precisamente por se tratar de uma “adesão anterior ao livre arbítrio” (LEVINAS, 2003, p. 78). Adesão comumente tida por ingênua. Ingênua adesão? Sim. Num mundo em que a razão domina, a ignorância da razão só pode ser uma ingenuidade³¹. No mínimo, um desatino. Não ousar saber! Quão alta ousadia! Quase uma loucura...

Com a inversão da ordem canônica das coisas, ao menos como o homem ocidental a pensou, isto é, ao fazer o reconhecimento preceder o conhecimento, o acolhimento anteceder o entendimento, a obediência antepor-se ao saber, não se estaria a “retornar à ingenuidade infantil”? (LEVINAS, 2003, p. 86). Uma tal proposição só pode ser algo de “escandaloso para a lógica”, passando-se mesmo “por uma fé cega ou por uma ingenuidade de confiança infantil” (LEVINAS, 2003, p. 86). Mas talvez já comparecimento no mundo de uma outra espécie de lucidez: “lucidez sem tatear, não precedida de um saber-hipótese, de uma ideia, de um saber-ensaio” (LEVINAS, 2003, p. 98). Lucidez de criança! Inocência de adulto! Algo como “uma inocência sem ingenuidade, uma retidão sem tolice, retidão absoluta que é também crítica absoluta de si, lida nos olhos daquele que é o termo dessa retidão e cujo olhar me coloca em questão” (LEVINAS, 2003, p. 98). Inocência? Sim. *Uma nova inocência...*³²

Porque saída sem retorno, sem recondução ao *idem*, sem iden-tidade, o reconhecimento do Outro é uma *alter-ação*. O rosto do Outro que busca o meu reconhecimento provoca um abalo sísmico na minha identidade. Faz com que *eu perca as estribeiras, despenque das minhas ribanceiras, me desentenda*. Por assim dizer, é como se minha postura desfalecesse, como se eu baixasse a guarda, como se minha pose se desfizesse, tornando-me, por isso mesmo, disponível, uma vez que já entregue, já confiado, já refém do Outro. Não é só Outrem que não luta comigo, mas sou mesmo que deponho as minhas armas. A intriga ética do reconhecimento se perfaz necessariamente como paz, numa rara clareira em meio à noite do ser.

³¹ “(...) adesão (...) a que se poderia qualificar de ingênua, visto que a ingenuidade é uma ignorância da razão em meio a um mundo dominado pela razão” (LEVINAS, 2003, p. 78).

³² Como aquela de que dá testemunho Adélia Prado: “(...) Vivo do que não é meu. / Toma pois minha vida / e não me prives mais / desta nova inocência que me infundes” (PRADO, 2016, p. 478)

Reconhecimento? Pró-logo do *logos*. *Logos* do pró-logo. Uma outra ilustração³³. Maturidade ou emancipação a que se chega apenas num tal desejo de inocência que implica, por um momento, perder a autonomia, mas não a liberdade, a fim de se deixar interpelar pelo Outro que intima à responsabilidade. Adulto não é propriamente o homem que dá a si as suas normas, mas aquele que não ignora as suas responsabilidades³⁴. Nem que para isso seja preciso ultrapassar o terreno da intriga ética e adentrar o terreno da luta eticamente informada por reconhecimento. A luta por reconhecimento se legitima quando se traduz em luta contra a injustiça: em luta contra o Mal.

8. A LUTA POR RECONHECIMENTO

A relação com o Outro, relação religiosa, re-ligação, “é Desejo e de modo nenhum luta pelo reconhecimento. Ela é o *surplus* possível numa sociedade de iguais, o da gloriosa humildade, da responsabilidade e do sacrifício, condição da própria igualdade” (LEVINAS, 2011, p. 52). Assim, enquanto se está diante de um rosto, nenhuma dimensão de luta se instala. O rosto que me interpela busca o meu reconhecimento, mas a sua busca por reconhecimento não assume ainda a forma de uma luta. A luta por reconhecimento só pode ser posterior à intriga ética do reconhecimento. É no âmbito da política e do direito que a busca do reconhecimento assume legitimamente a forma de uma *luta*. A própria “lei política”, diz Levinas, “completa e consagra a luta por reconhecimento” (LEVINAS, 2011b, p. 52). Mas, com isso, a própria ideia de reconhecimento assume uma nova configuração; tende para a conflitualidade, para a simetria

³³ José André da Costa defende a tese de que em Levinas haveria a proposta de uma terceira ilustração, de uma terceira manifestação de um “projeto” emancipatório, em contraposição aos de Kant e de Marx: “O desafio é pensar um projeto de ilustração que não colonize o mundo da vida e que respeite a alteridade, que garanta os direitos humanos. Aqui é que surge a força epistemológica do pensamento de Levinas, que propôs uma terceira ilustração. Tendo em vista as duas ilustrações anteriores, ele pensou que elas deveriam ser complementadas por uma terceira. E a terceira ilustração proposta por Levinas é a emancipação da alteridade como gratuidade ou razão substantiva interacional. Nesta proposta está subjacente a crítica levinasiana à razão linear, sistemática, que tematiza o ‘outro’ no molde da identidade. (...) Portanto, o núcleo da terceira ilustração proposta por Levinas é fazer a alteridade como sentido, como caminho, para o outro e para o último” (2008, p. 202-203).

³⁴ “Ultrapassar a tentação da tentação é um ato que não resultaria de uma humanidade subdesenvolvida. É um esforço inteiramente adulto” (LEVINAS, 2003, p. 86).

e para a reciprocidade³⁵. O reconhecimento do Outro pode ser, portanto, objeto de luta, e a luta por reconhecimento começa quando o Mal, a injustiça, a fatalidade das coisas, se tornam um *escândalo* para o homem.

É preciso, pois, afastar de vez a ideia, ainda comum, de que da filosofia do rosto não se extrai qualquer motivação ética para a luta política³⁶. A centralidade da intriga ética do reconhecimento não se confunde com a apologia de um pacifismo político, pois, se as palavras de um autor sobre sua obra devem ser levadas em consideração, então não se pode ignorar a nota preliminar de *Outramente que ser*, em que Levinas diz expressamente: “fazer derivar dessa suscetibilidade inassumível [ao Outro] a *praxis* e o saber interiores ao mundo – eis as proposições deste livro que nomeia o *para-além da essência*” (2011, p. 21-22). A luta política, em Levinas, é pensada como luta em defesa do homem, do *humano*, portanto como luta contra o Mal³⁷: “É incontestável que uma ação contra o Mal se impõe” (LEVINAS, 2001, p. 42). “Não basta”, afirma Levinas, “ser contra, é preciso estar a serviço de uma causa.” (2001, p. 42) A pergunta que remanesce, então, é em que consiste o Mal? Curiosamente, a resposta é esta: “A distração é o Mal.” (LEVINAS, 2001, p. 45) E o lugar simbólico por excelência do Mal é o *café*...

O café, diz Levinas, é o “lugar de convivência fácil, sem responsabilidade recíproca. Entra-se sem necessidade. Senta-se sem estar cansado, bebe-se sem sede. A fim de não ficar no quarto.” (2001, p. 45) Nesse sentido, o café é um lugar em que se pode estar literalmente à

³⁵ “(...) a distância que separa felicidade e desejo, separa política e religião. A política tende ao reconhecimento recíproco, isto é, à igualdade; assegura a felicidade” (LEVINAS, 2011b, p. 52).

³⁶ Terence Holden nos oferece uma síntese desse “senso comum”: “Para [Gillian] Rose, a orientação messiânica de Levinas meramente confronta a realidade tal como ela é com uma utopia abstrata. Na medida em que ele se preocupa inteiramente com a articulação de um ‘outro sublime’, seu modelo de intersubjetividade é incapaz de fornecer critérios para a ação ou para reformas, deixando em última instância as instituições do jeito que estão, à sua própria inércia. Para [Michel] Vanni, o distanciamento escatológico do outro igualmente conduz a localizar o sujeito fora do campo do engajamento prático: ‘Trata-se de um sujeito exclusivo, isolado ou eleito por um afeto que surge inteiramente fora da práxis, pelo apelo escatológico para uma responsabilidade de outro mundo.’ Para [Ascher] Horowitz, em termos similares, Levinas se contenta em observar o modo como a relação ética com o outro é uma constante advertência à esfera política quanto à sua própria inadequação. A relação com o outro como tal não seve como meio para uma crítica determinada e construtiva da totalidade na realidade concreta e histórica” (2016, p. 351).

³⁷ “O problema da defesa do homem, da realização da ordem em que o homem será defendido, da revolução, nos leva de volta ao problema central: como a ordem humana é corroída pelo Mal” (LEVINAS, 2001, p. 39).

parte: “um não-lugar para uma não-sociedade, para uma sociedade sem solidariedade, sem amanhã, sem compromisso, sem interesses comuns, sociedade do jogo” (LEVINAS, 2001, p. 45). Porque estar no café consiste em se desligar, ainda que temporariamente, dos problemas da vida, é que simboliza de maneira muito apropriada o fato da *distração*. Uma cidade repleta de não-lugares como o café é uma cidade que dá aos seus habitantes a possibilidade de “suportar os horrores e as injustiças de um mundo sem alma” (LEVINAS, 2001, p. 45), de um modo, porém, extremamente pernicioso, uma vez que não os procura resolver, antes se contentando em relegá-los ao esquecimento.

Ora, se o Mal está no café, na distração, no jogo, no *tirar o corpo fora*, deixando tudo como está, uma centelha do Bem se manifesta na luta contra o *status quo*. A luta política contesta “o absurdo ‘é assim mesmo’ do Poder dos poderosos”, “transforma o ser em história humana”, expressa um “movimento sensato [que] sacode o Real” (LEVINAS, 2003, p. 81). O homem que vai à luta, o revolucionário, é aquele que se vê compelido a repelir a sua “pretensão de se manter para além ou para aquém do Bem e do Mal” (LEVINAS, 2003, p. 81). Revolucionário, para Levinas, é aquele que superou seu desejo de permanecer na indiferença: “que acreditou em um mundo melhor, na eficácia do Bem, apesar do ceticismo dos homens e apesar das lições da história, aquele que não desesperou, que não foi ao cabaré se livrar das responsabilidades do serviço de ser homem” (2001, p. 38). Na luta política, que em nada se desassocia de uma luta revolucionária, aparece a possibilidade de “romper o bloco do ser que se basta estupidamente”, na sua aparente fatalidade e no seu falso determinismo (LEVINAS, 2003, p. 81). Na luta contra o Mal, na luta política, na luta no terreno do Estado que, apesar de necessário, precisa ser contestado³⁸, o próprio reconhecimento do Outro se manifesta e é sobrelançado. Pois, enquanto deixo tudo como está, enquanto as injustiças do mundo não me dizem respeito, é como se eu ignorasse, menosprezasse, desconhecesse o sofrimento do Outro. Quando o Mal para mim se torna um escândalo, quando não posso me conservar em relação a ele indiferente, quando a luta política se traduz em luta por justiça, é porque um rosto de algum

³⁸ “Porque a revolução não destrói o Estado, ela é a favor de um outro regime político, mas deve haver um regime político” (LEVINAS, 2001, p. 38).

modo já me interpelou, pedindo-me reconhecimento; muito pouco, porém, valeria o meu reconhecimento ético do Outro se não fosse retraduzido numa luta política do reconhecimento do Outro. Eu, que reconheço eticamente o Outro, busco, agora, politicamente, o reconhecimento do Outro; nesse sentido, relanço noutro plano o reconhecimento a mim dirigido.

Se Honneth busca encontrar uma gramática moral para os conflitos sociais, Levinas não deixa, a seu modo, de buscar expressões da ética no campo das lutas políticas, mostrando-se “disponível para recolher nos eventos imprevistos, ‘fora da norma’, os vestígios da responsabilidade ética” (HAYAT, 1995, p. 101). É em maio de 1968 onde localiza, de fato, de maneira clara, uma política não simplesmente mobilizada por interesses próprios, mas animada por um desejo de justiça para além do ser (cf. LEVINAS, 2012, p. 107-109), que Blanchot, seu amigo pessoal, soube como poucos traduzir:

Maio de 68 mostrou que, sem projeto, sem conjuração, podia, na repentinidade de um encontro feliz, como uma festa que abalava as formas sociais admitidas ou esperadas, se afirmar (se afirmar para além das formas usuais de afirmação) a *comunicação explosiva*, a abertura que permitia a cada um, sem distinção de classe, idade, sexo ou de cultura, se unir, abrindo caminho, com o primeiro que viesse, como com um ser já amado, precisamente porque ele era o familiar-desconhecido.

“Sem projeto”: aí estava o traço, ao mesmo tempo angustiante e afortunado, de uma forma de sociedade incomparável que não se deixava convocar, que não era chamada a subsistir, a se instalar, mesmo que fosse pelos múltiplos “comitês” pelos quais se simulava uma ordem-desordenada, uma especialização imprecisa. Contrariamente às “revoluções tradicionais”, não se tratava de somente tomar o poder para colocar outro no seu lugar, nem de tomar a Bastilha, o Palácio de Inverno, o Eliseu ou a Assembleia Nacional, objetivos sem importância, e nem mesmo de derrubar um antigo mundo, mas de deixar se manifestar, fora de todo interesse utilitário, uma possibilidade de *ser-junto* que devolvia a todos o direito à igualdade na fraternidade *pela liberdade de palavra* que exaltava cada um. Cada um tinha alguma coisa a dizer, às vezes a escrever (nos muros); o que então? Isso pouco importava. O dizer primava sobre o dito. (...) (2013, p. 44)

Em eventos como o de maio de 1968, o que Levinas procura detectar são simplesmente instantes fulgurantes em que “[a] responsabilidade política e histórica pode com efeito tomar a mesma forma da responsabilidade ética” (HAYAT, 1995, p. 103), porquanto impulsionada por um sentimento pessoal de ter de agir, e de não poder se esquivar diante de uma tal obrigação.

Pensadas nestes termos, as lutas políticas conservam, para Levinas, de algum modo, a característica de *lutas do Eu em favor do Outro*. Alguma coisa dá a pensar, porém, que Levinas

abre espaço para uma mudança de perspectiva. Afinal, o Outro não poderia se juntar a outros Outros, com quem compartilha uma mesma situação de vulnerabilidade, mobilizando coletivamente uma busca por reconhecimento no âmbito jurídico-político? Trata-se da experiência da grande maioria dos movimentos de lutas por reconhecimento na atualidade. Como encontrar uma justificativa para eles no interior do pensamento levinasiano? Duas passagens são requeridas aqui³⁹. Na primeira delas, Levinas assevera: “Se só houvesse outrem diante de mim, diria até o fim: devo-lhe tudo. Sou para ele. (...) Minha resistência começa quando o mal que me faz é feito também a um terceiro que é também meu próximo” (2008, p. 120-121). Na outra, sublinha: “Quando falo de Justiça, introduzo a ideia de luta com o mal, separo-me da ideia da não-resistência ao mal. (...) Se eu pertenço a um povo, esse povo e todos os que estão perto de mim são também os meus próximos. Eles têm direito à defesa (...)” (2004, p. 147).

Ora, se uma resistência contra o Mal é justificada, e se ela pode ter como referência uma situação de injustiça comum a mim e aos meus próximos, então neste caso somos igualmente Outros, e uma luta coletiva se coloca como necessária. Nestas situações, é inegável que a luta se manifesta como expressão política da busca por reconhecimento cujo referencial último se encontra na intriga ética. Quando movimentos de mulheres, de negros, de pessoas com deficiência, de homossexuais, de minorias em geral, lutam por reconhecimento é como se lutassem para ter seus respectivos rostos considerados. Nas lutas por reconhecimento mobilizadas por coletivos identificados em torno de uma diferença marcadora de uma vulnerabilidade comum, o que se anseia de alguma forma é que a alteridade irreduzível de cada um seja considerada enquanto legítima detentora de pretensões morais, as quais, num mundo juridicamente constituído, podem se traduzir ora em reivindicação de atenção especial a uma diferença específica ora em reivindicação de um tratamento igualitário.

A luta por direitos expressa, assim, uma ambiguidade entre luta pela igualdade e luta pela diferença, cuja exata compreensão pode ser obtida se se atenta para o caráter sobre ou sub-inclusivo das normas jurídicas. Quando a norma jurídica se faz sub-inclusiva, deixando Outrem

³⁹ Fui alertado para essas passagens pelo interessante artigo de Petar Bojanic (2011, p. 247-248).

fora do seu espectro de abrangência, excluindo-o do seu espaço de hospitalidade, a luta por direitos se traduz em luta por igualdade, isto é, em luta por um tratamento inclusivo, geral, universal. Quando a norma jurídica se faz sobre-inclusiva, transformando seu espaço de hospitalidade em espaço de reclusão e de sufocamento, a luta por direitos se traduz em luta pela diferença, isto é, por um tratamento especial, vigilante em face da singularidade dos casos particulares.

9. À GUIA DE CONCLUSÃO: A INTERPELAÇÃO DO DIREITO

Enquanto reivindicam direitos, enquanto lutam por um acolhimento adequado no corpo jurídico-político, as alteridades coletivas transformam a *resistência ética do rosto* em *resistência política de uma face comum*. Nesta resistência política, o “Outro identificado” como que readquire seu rosto até então ignorado. Enquanto não age, não luta por reconhecimento, permanece incógnito, desconhecido, como se não existisse, como se a sua existência, inviabilizada e calada, não suscitasse demandas, não levantasse pretensões morais, como se o seu rosto, já esmaecido, não atravessasse a cena da realidade social. A luta por reconhecimento, na qualidade de luta por direitos, excepcionalmente, portanto, permite que Outrem *dê as caras*, perturbando, por um momento que seja, o pretendido “bom funcionamento” das instituições. Como na *greve*, tudo se passa como se Outrem gravasse, pesasse, forçasse inquietantemente o direito, de modo a fazê-lo se sentir estufado em si mesmo, necessitando se liberar da sua gloriosa autossatisfação.

Na luta por reconhecimento, *Outrem interpela o direito*, provocando instantes singulares de desarranjo institucional, de paralisação, de interrupção, de detenção do seu movimento intencional. É o seu rosto que, adquirindo uma face comum, suscita uma inevitável parada, um irrefreável desconforto, ofegando a respiração tranquila do ordenamento jurídico. Outrem que interpela o direito busca o reconhecimento do direito: na luta por reconhecimento, um pedido de acolhimento é formulado, metamorfoseando o espaço aparentemente hostil do direito em local possível de hospitalidade. Um novo regime do reconhecimento como

acolhimento, ou do reconhecimento como hospitalidade⁴⁰, aqui se perfaz. Pois, se na intriga ética do reconhecimento o imperativo do rosto representa uma injunção *incondicional* por acolhimento, no âmbito da sociedade humana repleta de rostos as postulações por acolhimento necessitam apresentar inexoravelmente um caráter *condicional*. O direito, cujo papel é o de estabelecer limites à hospitalidade incondicional, pela constituição recíproca de deveres e faculdades, de liberdades e não-faculdades, de potestades e sujeições, de impotências e imunidades, acolhe o Outro também de maneira condicionada⁴¹. Suas leis, que são leis condicionais da hospitalidade, respondem à interpelação do Outro quando o acolhe em seu interior, isto é, quando, positivando direitos da alteridade, “despositiva-se”, na sua exposição àquele que lhe faz face.

O que se passa, então, é uma espécie de “despositivação”, de desarmação, de desamarração, no seio da qual o direito se desenlaça, se desprende, se desata da sua própria autopoisição. Processo de denucleação, assiste-se, aqui, a um desarrolamento do nó em torno do qual o direito se tece. O reconhecimento jurídico da alteridade dá-se mediante a positivação de direitos, a qual não se verifica, porém, sem que o corpo jurídico se exponha à demanda do Outro, “pondo” em marcha sua própria “despositivação”. A “despositivação” implica um automático desacionamento do mecanismo jurídico sem o qual a positivação não é possível. Desacionamento automático, porque, inteira passividade, independe de qualquer ato no sentido de executá-lo. Desse modo, é que se pode interpretar a revogação automática de um direito anterior na produção de um novo como uma espécie de esvaziamento jurídico sem o qual o acolhimento em vias de se produzir é incapaz de se consumir. Por um momento, é como se o dispositivo do direito funcionasse de outro modo, des-funcionasse, invertendo o seu sentido usual. Na revogação que acompanha a positivação, nota-se um estalar de desinteressamento que

⁴⁰ É preciso insistir nesta tese: “O reconhecimento é, no pensamento de Levinas, hospitalidade e acolhimento. É uma *palavra de acolhimento*” (MARCOS, 2011, p. 83).

⁴¹ Valho-me, aqui, pontualmente, da distinção de Jacques Derrida entre a lei da hospitalidade e as leis da hospitalidade. A lei da hospitalidade, que é a lei do rosto, requer as leis da hospitalidade, que compõem o direito: “(...) ainda que se mantendo acima das leis da hospitalidade, a lei incondicional necessita das leis, ela as requer. Essa exigência é constitutiva. Ela, a lei, não seria efetivamente incondicional se não *devesse tornar-se* efetiva, concreta, determinada (...). Ela arriscar-se-ia a ser abstrata, utópica, ilusória, e, portanto, a voltar-se em seu contrário. Para ser o que ela é, a lei tem necessidade das leis que, no entanto, a negam, ameaçam-na, em todo caso, por vezes a corrompem ou pervertem-na. E devem sempre poder fazê-lo” (DERRIDA, 2003, p. 71).

acompanha o acolhimento de um novo direito. Levinas, numa frase lapidar, diz mesmo que o um-para-o-outro “*derroga* a finalidade do interessamento do homem que habita o mundo.” (2011, p. 112)⁴² Para o acolhimento de um “direito novo”, o direito precisa se des-inter-essar do “direito velho”, desfazendo momentaneamente a sua posição jurídica atual, a pose em que se imobiliza e a partir da qual tende, no seu movimento de essência, à perpetuação. Fruto de uma interpelação, o ato de positivação dos direitos se constitui, então, como resposta positiva, positivação responsável, responsabilidade. Outrem faz entrada no direito. Outro no Mesmo. Passagem da justiça no interior do ordenamento jurídico que o desordena para o reorientar... Como na sentença do juiz que, numa expressão corrente, mas cujo sentido profundo não se deixa escapar, “acolhe o pedido formulado”, o direito reconhece, hospitaleiramente, a interpelação que lhe é dirigida. O direito se deixa interpelar pelo rosto do Outro...

REFERÊNCIAS

ALLOA, Emmanuel. Par-delà la reconnaissance. L’attention come paradigme pour une éthique asymétrique, **Alter**, Revue de Phénoménologie, Paris, n. 18 [L’attention], p. 125-141, 2010.

ALVES, Marcos Alexandre. Educação e alteridade: o ensino como acolhimento e responsabilidade ética em Levinas. **Imagens da educação**, v. 3, n. 2, p. 27-36, 2013.

BALBONTIN-GALLO, Cristóbal. **Constitution de l’identité individuelle et lutte pour la reconnaissance**: plaidoyer pour une critique de Hegel. S.L. S. D. P. 8. Disponível em: http://www.academia.edu/9845107/Constitution_de_lidentit%C3%A9_individuelle_et_reconnaissance. Acesso em: 31 mai. 2017.

BECKERT, Cristina. Reconhecimento assimétrico do outro ao terceiro. In: MARCOS, Maria Lúcia; COUTINHO, Maria João; BARCELOS, Paulo. (Orgs.) **Emmanuel Levinas: entre reconhecimento e hospitalidade**. Lisboa: Edições 70, 2011.

BERNASCONI, Robert. Levinas, Hegel: la possibilite du pardon e de la réconciliation. Tradução para o francês de Guy Petitdemange. In: CHALIER, Catherine; ABENSOUR, Miguel (Orgs.). **L’Herne: Emmanuel Levinas**, Paris, 2006.

⁴² Sublinhei. O tradutor preferiu, neste caso, no entanto, com prejuízo inequívoco, traduzir *déroge* por “contraria”.

BLANCHOT, Maurice. **A comunidade inconfessável**. Tradução de Eclair Antonio Almeida Filho. Brasília: UnB; Bauru: Lumme, 2013.

BOJANIC, Petar. “Esse paladar de violência”: sobre violência contra violência. In: MARCOS, Maria Lúcia; COUTINHO, Maria João; BARCELOS, Paulo. (Orgs.) **Emmanuel Levinas: entre reconhecimento e hospitalidade**. Lisboa: Edições 70, 2011.

CHALIER, Catherine. **Levinas: A utopia do humano**. Tradução de António Hall. Lisboa: Piaget, 1996.

COSTA, José André da. Direitos humanos como reconhecimento da alteridade no pensamento de E. Levinas. In: SOUZA, Ricardo Timm de; FARIAS, André Brayner de; FABRI, Marcelo Fabri (Orgs.). **Alteridade e ética: obra comemorativa dos 100 anos de nascimento de Emmanuel Levinas**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2008.

DERRIDA, Jacques. **Anne Dufourmantelle convida Jacques Derrida a falar da hospitalidade**. Tradução de Antonio Romane. São Paulo: Escuta, 2003.

FRASER, Nancy. Da redistribuição ao reconhecimento? Dilemas da justiça numa era “pós-socialista”, Tradução de Julio Assis Simões, **Cadernos de campo**, Revista dos alunos de pós-graduação em antropologia social da USP, São Paulo, n. 14-15, p. 231-239, 2006.

132

FREIRE, Paulo. **Pedagogia do oprimido**. 74. ed. Rio de Janeiro/São Paulo: 2020.

HANSEL, Joëlle. Éthique et enseignement: la figure du maître dans Totalité et Infini. **Les Temps Modernes**, n. 664, p. 151-169, 2011/3.

HAYAT, Pierre. **Emmanuel Levinas, éthique et société**. Paris: Kimé, 1995.

HOLDEN, Terence. Honneth, Kojève and Levinas on intersubjectivity and history, **Continental Philosophy Review**, New York, v. 49, issue 3, p. 349-369, 2016.

HONNETH, Axel. A teórica crítica da Escola de Frankfurt e a teoria do reconhecimento [entrevista com Olivier Voiriol], tradução de Rúrion Melo, **Cadernos de filosofia alemã: crítica e modernidade**, São Paulo, n. XVIII, p. 133-160, jul.-dez. 2011.

HONNETH, Axel. **La sociedad del desprecio**. Tradução de Francesc J. Hernández e Benno Herzog. Madrid: Trotta, 2011.

HONNETH, Axel. **Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais**. 2. ed. Tradução de Luiz Repa. São Paulo: Editora 34, 2015.

HONNETH, Axel. Reconhecimento ou redistribuição? A mudança de perspectivas na ordem moral da sociedade. In: SOUZA, Jessé; MATTOS, Patrícia. **Teoria crítica no século XXI**. São Paulo, Annablume, 2007.

HONNETH, Axel. The other of justice: Habermas and the ethical challenge of postmodernism. In: WHITE, Stephen K. (Ed.) **The Cambridge companion to Habermas**. Cambridge: Cambridge University. 1995.

JESUS, Paulo. Autri-en-moi dans la phénoménologie de l'intersubjectivité: Sartre, Merleau-Ponty, Levinas et la reconnaissance instable. In: **Reconnaissance, identité et intégration social**. Nanterre: Presses Universitaires de Paris Nanterre, 2009, p. 4. Disponível em: <http://books.openedition.org/pupo/738>. Acesso em: 31 mai. 2017.

KOJÈVE, Alexandre. **Introdução à leitura de Hegel**. Tradução de Estela dos Santos Abreu. Rio de Janeiro: Contraponto; EDUERJ, 2002.

LEVINAS, Emmanuel. **Alteridad y transcendencia**. Tradução de Miguel Lancho. Madrid: Arena Libros, 2014.

LEVINAS, Emmanuel. **Descobrimo a existência com Husserl e Heidegger**. Tradução de Fernanda Oliveira. Lisboa: Piaget, 1997.

LEVINAS, Emmanuel. **De outro modo que ser ou para lá da essência**. Tradução de José Luis Pérez e Lavínia Leal Pereira. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2011^a.

LEVINAS, Emmanuel. **Do sagrado ao santo**: cinco novas interpretações talmúdicas. Tradução de Marcos de Castro. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.

LEVINAS, Emmanuel. **Entre nós**: ensaios sobre a alteridade. Tradução de Pergentino Stefano Pivatto, Evaldo Antônio Kuiava, Luiz Pedro Wagner e Marcelo Luiz Pelizolli. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 2004.

LEVINAS, Emmanuel. **Escritos inéditos 2**: palavra y silencio y otros escritos. Tradução de Miguel García-Baró. Madrid: Trotta, 2015.

LEVINAS, Emmanuel. **Ética e Infinito**. Tradução de João Gama. Lisboa: Edições 70, p. 2020.

LEVINAS, Emmanuel. **Humanismo do outro homem**. Tradução de Pergentino S. Pivatto (Coord.). 4. ed. Petrópolis: Vozes, 2012.

LEVINAS, Emmanuel. La etica. In: CASADO, Josefina; AGUDÍEZ, Pinar. (Comps.) **El sujeto europeo**. Tradução de María Luisa Feliú e Santiago Jorán. Madri: Pablo Iglesias, 1990.

LEVINAS, Emmanuel. Paz y proximidad, tradução de Francisco Amoraga Montesinos e Andres Alonso Martos, **Revista Laguna**, n. 18, p. 143-154, mar./2006.

LEVINAS, Emmanuel. **Quatro leituras talmúdicas**. Tradução de Fábio Landa. São Paulo: Perspectiva, 2003.

LEVINAS, Emmanuel. Socialidade e dinheiro, **Revista portuguesa de filosofia**, Braga, v. 65, p. 641-646, 2009, p. 643; LEVINAS, Emmanuel. Socialité et argent. In: CHALIER, Catherine; ABENSOUR, Miguel (Orgs.). **L'Herne**: Emmanuel Levinas, Paris, 2006.

LEVINAS, Emmanuel. **Totalidade e Infinito**: ensaio sobre a exterioridade. Tradução de José Pinto Ribeiro. 3. ed. Lisboa: Edições 70, 2011b.

MALLET, Marie-Louise. Écouter un visage? In: **Rue Descartes**: Emmanuel Levinas. Paris: PUF, 2006.

MARCOS, Maria Lúcia; COUTINHO, Maria João; BARCELOS, Paulo. Apresentação da obra. In: MARCOS, Maria Lúcia; COUTINHO, Maria João; BARCELOS, Paulo (Orgs.) **Emmanuel Levinas**: entre reconhecimento e hospitalidade. Lisboa: Edições 70, 2011.

MARCOS, Maria Lúcia. Reconhecimento e alteridade. In: MARCOS, Maria Lúcia; COUTINHO, Maria João; BARCELOS, Paulo. (Orgs.) **Emmanuel Levinas**: entre reconhecimento e hospitalidade. Lisboa: Edições 70, 2011.

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

NUSSBAUM, Martha. **Sem fins lucrativos**: por que a democracia precisa das humanidades. Tradução de Fernando Santos. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2019.

PILETTI, Nelson. **História da educação no Brasil**. 7. ed. São Paulo: Ática, 2006.

PLATÃO. Fédon (ou da alma). In: **Diálogos socráticos III**. Tradução de Edson Bini. 2. ed. São Paulo: Edipro, 2015.

PRADO, Adélia. Qualquer coisa que brilhe. In: **Poesia reunida**. 3. ed. Rio de Janeiro: Record, 2016.

REY, Jean-François. Le maître absolu: Hegel et Hobbes dans la pensée d'Emmanuel Levinas, **Revue internationale de philosophie**, Paris, n. 235, p. 75-89, 2006/1.

RICOEUR, Paul. **Percorso do reconhecimento**. Tradução de Nicolás Nyimi Campanário. São Paulo: Loyola, 2006.

SUSIN, Luiz Carlos. **O homem messiânico**: uma introdução ao pensamento de Emmanuel Levinas. Porto Alegre: EST; Petrópolis: Vozes, 1984.

ROLLAND, Jacques. L'humain dans l'homme: quelques notes, **Esprit**, n. 234 (7), p. 112-120, juillet 1997.

ROLLAND, Jacques. **Parcours de l'autrement**: lecture d'Emmanuel Levinas. Paris: Presses Universitaires de France, 2000.

ROLLAND, Jacques. Un chemin de pensée. In: **Rue Descartes**: Emmanuel Levinas. Paris: PUF, 2006.

ROSA, Luís Carlos Dalla. **Educar para a sabedoria do amor**: a alteridade como paradigma educativo. São Paulo: Paulinas, 2012.