



O EU NÃO EXISTE SEM O OUTRO

a insuficiência do sujeito moderno e
uma proposta de ética a partir de
Levinas e Gadamer

THE SELF DOES NOT EXIST WITHOUT THE OTHER

the insufficiency of the modern subject and an ethical
proposal from Levinas and Gadamer

Gabriel Schessof¹

¹ Mestrando em Filosofia pela Universidade do vale do Rio dos Sinos (UNISINOS).

E-mail: g.schessof@hotmail.com.

Lattes: <http://lattes.cnpq.br/0069796141676244>. ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-7039-2482>.



RESUMO: Nosso objetivo com este ensaio é apresentar algumas reflexões capazes de fundamentar o seguinte juízo: o Eu não existe sem o Outro, ou ainda que o Eu só existe e é capaz de realizar-se com o Outro. Nossa hipótese é de que certas posições éticas desenvolvidas a partir das conquistas da filosofia moderna são exageradamente centradas no sujeito, de modo que desconsideram uma relação apropriada entre o eu e os outros. A fim de alcançar nosso objetivo, elencamos um elemento substantivo presente no pensamento de Levinas, a saber, que a “filosofia primeira” é ética, dado que as teorizações metafísico-epistemológicas sobre o mundo são primeiramente atravessadas pela relação do Eu com os outros. Também apresentamos os modos de relação entre o Eu e o Outro desenvolvidos por Gadamer a fim de indicar o tipo de relação que exprime de maneira suficiente a ideia que dá fôlego ao presente texto.

Palavras-chave: Outro. Eu. Ética. Levinas. Gadamer.

ABSTRACT: Our goal with this essay is to present some reflections capable of justify the following proposition: the Self does not exist without the Other, or that the Self only exists and is able to realize itself with the Other. Our hypothesis is that some ethical positions developed from the achievements of modern philosophy are excessively centered on the subject, ignoring an appropriate relationship between the Self and others. In order to achieve our goal, we chose a substantive element present in Levinas' thought, namely, that “first philosophy” is ethics, since metaphysical-epistemological theorizations about the world are first crossed by the Self's relationship with others. We also present the modes of relationship between Self and Other developed by Gadamer in order to indicate the type of relationship that sufficiently expresses the idea that gives life to this text.

Keywords: Other. Self. Ethics. Levinas. Gadamer.



INTRODUÇÃO

No presente ensaio pretendemos discutir e problematizar algumas concepções gestadas e desenvolvidas na modernidade, em especial por Descartes, que propuseram e fundamentaram uma espécie de *autossuficiência do sujeito*. Argumentaremos que elas geram modelos éticos essencialmente individualistas (tais como o modelo deontológico kantiano), que não são capazes de contemplar devidamente uma relação apropriada entre o *Eu* (o sujeito) e o *Outro*. Tais concepções, demasiadamente centradas na figura do sujeito, acabam renegando ou, no mínimo, desconsiderando um elemento determinante: a ideia de que o próprio sujeito, o *Eu*, não pode realizar-se e mesmo existir sem o *Outro*. Dito de outro modo, consideramos que os outros são a condição de possibilidade do próprio *Eu*. Essa perspectiva representa uma espécie inversão de papéis na filosofia: não é primeiro o *Eu*, o sujeito, que é identificado como o fundamento inconcusso e que, partir daí, se coloca a indagar pela presença, legitimidade e direitos dos outros. Ao contrário, são os outros com os quais o sujeito se relaciona os responsáveis por constituí-lo, conferir-lhe legitimidade bem como os seus direitos.

Estruturaremos e desenvolveremos essa perspectiva ao longo do texto mediante cinco etapas. Na primeira (I), destacaremos os postulados metafísico-epistemológicos estabelecidos na modernidade com Descartes, decorrentes da sua exigência por um *fundamento* seguro para a totalidade do conhecimento, que resultam em um paradigma no qual o sujeito detém a total primazia. Na segunda (II), iremos investigar como esse paradigma do sujeito parece se fazer presente e definitivamente atuante no pensamento ético posterior, de matiz kantiana. Na terceira (III), falaremos sobre como a concepção metafísico-epistemológica moderna pode ser problematizada a partir de um elemento substantivo presente no pensamento de Emmanuel Levinas, a saber, que a *filosofia primeira* deveria dar-se a partir da relação entre o *Eu* – “o Mesmo”, seguindo a terminologia levinasiana presente em *Totalidade e Infinito* (1980) – e o *Outro*, sendo, portanto, essencialmente ética. Na quarta (IV), apresentaremos as razões que sustentam o que se mostra enquanto premissa da *filosofia primeira*, da ética, de que o *Eu* não existe sem o *Outro* (ou de que o *Eu* só existe por causa do *Outro*). E, por fim, (V) efetuiremos algumas



considerações sobre os ganhos desta perspectiva essencialmente altruísta e bem menos individualista para as questões éticas, a partir dos *três modos da relação* do Eu com o Outro (Eu-Tu) presentes em *Verdade e Método I* (2015) de Hans-Georg Gadamer.

I

Podemos dizer que a filosofia moderna se erige a partir da cisão sujeito-objeto, isto é, desde uma posição na qual o sujeito cognoscente se defronta com o objeto (possivelmente) cognoscível, e procura os meios através dos quais é possível justificar a sua apreensão. Descartes foi o filósofo que colocou em evidência tal cisão e estabeleceu para a epistemologia e para a metafísica² da filosofia ocidental, um paradigma com o qual os filósofos posteriores inevitavelmente teriam de lidar, a saber, o paradigma que compreende a separação radical entre a *res cogitans* (a coisa pensante, o *cogito*) e a *res extensa* (a coisa material, o mundo exterior).

O problema primordial com o qual a filosofia cartesiana lida, é o da natureza e das possibilidades do conhecimento. Não é demais lembrar que nos *Princípios da Filosofia* (2006, p. 22) Descartes assevera que a totalidade do *conhecimento* pode ser representada metaforicamente pela imagem de uma *árvore*, onde as raízes são a metafísica, o tronco a física, e os galhos outras três dimensões, a saber, a moral, a medicina e a mecânica. Com isso em vista, podemos dizer que a sua obra de maior importância, as *Meditações Metafísicas* (2016), visam justamente cumprir este propósito, cumprir a tarefa de fornecer um *fundamento inconcusso* à totalidade do conhecimento, mediante uma busca por suas *raízes*.

Esse empreendimento de busca pelo *fundamento*, como se sabe, pôde dar-se a partir do *método da dúvida*. Descartes se pôs a duvidar de tudo esperando que, ao final, houvesse algo sobre o qual não fosse possível duvidar.³ O que lhe restou foi a constatação de que a

² É comum fazermos uma separação entre epistemologia e metafísica, muito embora os problemas de ambas as *áreas* tenham uma conexão. O'Brien fornece uma excelente distinção que, ao mesmo tempo que é capaz de indicar quais questões propriamente pertencem a uma e quais questões pertencem a outra, também mostra onde há a possibilidade de conexão entre elas: "A epistemologia e a metafísica são os dois tópicos centrais da filosofia. A primeira prende-se com a natureza e a possibilidade do conhecimento; a segunda diz respeito à natureza daquilo que existe. Alguns exemplos de questões metafísicas são: existirão coisas não-físicas? Poderão existir outras mentes além da nossa? E será que Deus existe?" (O'BRIEN, 2016, pp. 13-14).

³ Nos §§ 3-12 da *Meditação Primeira*, Descartes coloca em dúvida, primeiramente, os dados dos sentidos, mediante o *argumento do sonho*. O ponto é que uma vez que é possível que todas as impressões sensíveis



única coisa sobre a qual não é possível duvidar, é a condição necessária para o empreendimento da própria dúvida: o pensamento⁴. Na medida em que *duvidar* sugere uma operação do pensamento, se alcança o fundamento inconcusso da árvore do saber: o *eu penso, o cogito*.

Podemos dizer que as conclusões de Descartes estabeleceram na filosofia (desde a modernidade) uma *autossuficiência do sujeito*, uma vez que este mostra-se, enquanto ente pensante, o único dado indubitável. Desde então, temos no primeiro plano das reflexões filosóficas uma concepção de sujeito que se liga determinantemente à própria noção de ser humano. Ou seja, “a partir do pensamento cartesiano, o conceito de ‘sujeito’ [...] encontra-se essencialmente ligado ao homem [ser humano] e, justamente nesta perspectiva, os demais entes se transformam em objetos desse homem/sujeito.” (LIMA, 2016, p. 233). O fundamento inconcusso é o sujeito pensante. E esse sujeito parece exprimir o ser do ser humano, reduzindo e limitando o seu horizonte ao seu próprio pensar, à sua subjetividade, deixando tudo mais como que corpos externos passíveis de questionamento⁵.

Por mais que a filosofia cartesiana tenha, por assim dizer, uma origem que remonta à problemas epistemológicos e metafísicos, ela não se restringe a estes campos fundamentalmente teóricos. É preciso salientar que os postulados cartesianos também atingem os demais campos de investigação filosófica, tais como a política e a ética, dado que a autossuficiência do sujeito demarca também que tudo o que está para além deste (tais como as interações sociais e o nosso convívio com os outros, por exemplo) pode ser e é

aparentemente *claras e distintas* que temos sejam meras projeções de um sonho, não se pode confiar totalmente nelas; elas não são indubitáveis pois podem ser falsas. Contudo, Descartes concebe que, mesmo em um sonho, as expressões da matemática parecem acertadas. Mesmo em um sonho, parece verdadeiro dizer que 2+2 resulta em 4. Entretanto, mediante o *argumento do gênio maligno*, Descartes coloca em dúvida até mesmo as expressões matemáticas: pode ser que exista uma entidade superpoderosa que faça com que até mesmo estas sejam enganosas.

⁴ É nos §§ 4-7 da *Meditação Segunda* que Descartes chega a tal conclusão. Na medida em que os atributos do *corpo* caíram por terra com o empreendimento da dúvida, restam apenas os da *alma*. Dentre as múltiplas tarefas outorgadas outrora à alma, uma parece definitivamente pertencente ao *eu*, a saber, o *pensamento*: “Só ele não pode ser despreendido de mim. *Eu sou, existo*: isto é certo; mas por quanto tempo? A saber, durante o tempo em que penso [...] não sou, então precisamente falando, senão uma coisa que pensa” (DESCARTES, 2016, p. 46).

⁵ É verdade que Descartes tenta, por assim dizer, reestabelecer a realidade do mundo exterior bem como as condições de seu acesso, mediante o argumento ontológico para a existência de um Deus que é bom, infinito e perfeito, ao invés de uma entidade enganadora (na *Meditação Terceira*). Entretanto, para muitos, tal resposta é insuficiente, e deixa alguns dos problemas decorrentes da dúvida metódica sem solução, tais como a *existência do mundo exterior* (O'BRIEN, 2013, p. 159) e o problema da *existência das outras mentes* (O'BRIEN, 2013, p. 209).



colocado em questão; enquanto deixa estabelecido que a única coisa incontestada é o próprio sujeito.⁶

Consideramos essa concepção problemática, sobretudo quando ela aparece enquanto premissa fundamental da pesquisa ética, isto é, enquanto premissa da investigação acerca de quais seriam as melhores ações diante das circunstâncias com as quais lidamos, e como agimos para com os outros no mundo. O paradigma colocado por Descartes precisa ser devidamente considerado caso queiramos apontar os limites do que fora posteriormente desenvolvido nas reflexões sobre a práxis humana – a ética.

II

Mesmo Kant com a *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* (2007) considera que o fundamento moral universal, ou seja, o “princípio supremo da moralidade”⁷, que corresponde ao *imperativo categórico* – o qual nos diz que *temos o dever de agir como se quiséssemos que nossa ação fosse tomada por uma máxima de valor universal* – pode ser alcançado e constatado pelo Eu (pelo sujeito autossuficiente) tão somente mediante o uso de sua razão⁸ individual. O paradigma da moral deontológica (kantiana) é, portanto, ainda o paradigma do próprio sujeito, capaz de, por si mesmo, conceber o princípio apto para que se possa distinguir entre o bom e o mau, o certo e o errado, o justo e o injusto, dispensando qualquer referência externa presente em um mundo compartilhado com os outros:

Não preciso pois de perspicácia de muito largo alcance para saber o que eu de fazer para que o meu querer // seja moralmente bom. Inexperiente a respeito do curso das coisas do mundo, incapaz de prevenção em face dos acontecimentos que nele se venham a dar, basta que eu pergunte a mim

⁶ Pretendemos mostrar mais à frente como Gadamer (2015) em *Verdade e Método* entende as implicações que esta perspectiva subjetivista traz para a relação do Eu (sujeito) com o Tu (o Outro). Gadamer estabelece três tipos de relação Eu-Tu, sendo que a primeira é a mais deficiente: nela o Eu trata o Outro como um mero objeto. (GADAMER, 2015, p. 468).

⁷ Diz Kant (BA XV, XVI) que o propósito da “Fundamentação nada mais é, porém, do que a busca e fixação do *princípio supremo da moralidade*, o que constitui só por si no seu propósito uma tarefa completa e bem distinta de qualquer outra investigação moral.”

⁸ De acordo com Kant (BA, 21) “[...] no conhecimento moral da razão humana vulgar, chegamos nós a alcançar o seu princípio, princípio esse que a razão vulgar em verdade não concebe abstratamente numa forma geral, mas que mantém sempre realmente diante dos olhos e de que se serve como padrão dos seus juízos. Seria fácil mostrar aqui como ela, com esta bússola na mão, sabe perfeitamente distinguir, em todos os casos que se apresentem, o que é bom e o que é mau, o que é conforme ao dever ou o que é contrário a ele.”



mesmo: — Podes tu querer também que a tua máxima se converta em lei universal? Se não podes, então deves rejeitá-la, e não por causa de qualquer prejuízo que dela pudesse resultar para ti ou para os outros, mas porque ela não pode caber como princípio numa possível legislação universal. (KANT, BA, 20).

Entretanto, esse modelo de ética que têm por fundamento e paradigma o sujeito ou o indivíduo (uma ética que segue, portanto, as conquistas da filosofia moderna de roupagem cartesiana), e que possui a pretensão de extrair princípios de valor universal, toma como ponto de partida um único caso particular: o do próprio “Eu”. Como nota Huang (2006, p. 194), estabelecer uma aproximação crítica (ou mesmo um distanciamento crítico) frente a concepções tradicionais da ética (tais como o modelo deontológico de Kant) é uma “necessidade moral”. Diante deste mundo globalizado, onde os problemas parecem atingir a quase totalidade dos indivíduos, os modelos éticos elaborados tendo por perspectiva as exigências particulares do(s) sujeito(s), parecem ter limites cada vez mais evidentes. Temos de assumir que se considerarmos tão somente o nosso caso enquanto o “padrão” capaz de balizar o certo e o errado, e o modo como devemos agir para com os outros, estaremos impondo meramente a nossa própria concepção; estaríamos, por princípio, tolhendo da ética uma perspectiva altruísta, fazendo valer apenas a palavra do “Eu”.

Tendo isto em vista, nossa próxima tarefa é justamente a de demonstrar a insuficiência do sujeito para o desenvolvimento de uma ética que tem por ponto de partida as relações entre o *Eu e o Outro* (oferecendo, então, um contraponto à ideia de *autossuficiência*, eminente na filosofia desde a modernidade). No lugar de um sujeito independente do que lhe é externo, de um sujeito que é fechado em si mesmo e que se basta a si mesmo, inferiremos que a própria *existência de um sujeito*, de um “Eu individual”, *depende da existência e de uma relação apropriada para com o Outro*. Em última instância, procuramos sustentar que uma proposta de ética que vise dar conta das exigências contemporâneas, deve abandonar os modelos centrados no que chamamos de autossuficiência do sujeito para dar vez a um tipo de relação na qual se compreende e se leva definitivamente à sério uma dependência do sujeito para com os outros no mundo.

Doravante, faremos isso mediante dois “movimentos” capitais. Primeiro, proporemos, a partir de elementos da filosofia de Levinas, uma inversão na forma como



compreendemos a urgência das disciplinas na filosofia: ao invés da epistemologia e da metafísica, defenderemos que é a ética a “ciência primeira”, justamente porque antes mesmo de nos colocarmos a indagar pelas possibilidades de acessar e conhecer a realidade e o mundo exterior, já estamos agindo e interagindo nele com os outros (sejam outros seres humanos, animais não-humanos ou a natureza em geral). Depois, vamos desenvolver a ideia de que *não há um Eu sem uma relação apropriada com o Outro*. Mas, além disso, visamos defender que mais importante do que reconhecer a validade da premissa (de que o Eu é constituído pelo Outro), é se empenhar em tratar *o Outro realmente como Outro*, seguindo o *terceiro modo* da relação Eu-Tu desenvolvida por Gadamer em *Verdade e Método* que será por nós apresentado na quinta parte do presente texto.

III

Segundo Aristóteles, o conhecimento humano pode ser dividido em três dimensões: i) a dimensão *poiética* refere-se ao conjunto de saberes técnicos que precisamos para criar, construir e fazer objetos; ii) a dimensão da *práxis* humana, por sua vez, subdividida em duas: a ética, que é o estudo da práxis do ser humano como um ser que se relaciona com os outros (com vistas à felicidade); e a política, que é o estudo da práxis do ser humano como parte de uma sociedade na qual ele age e com a qual ele interage; iii) e, por fim, temos a dimensão metafísica, *a ciência primeira*, que é essencialmente teórica e busca conhecer as coisas em si mesmas – busca, pois, *o ente enquanto ente*^{9,10}.

Mencionamos esta divisão proposta por Aristóteles a fim de evidenciar o quanto a filosofia de Descartes ainda está em concordância com a do estagirita (contradizendo ao menos em parte a tese comumente difundida dentre os acadêmicos de que Descartes teria efetuado uma ruptura para com todos os pensadores que lhe precederam), tendo em vista

⁹ Reale e Antiseri (1990, pp. 178-179) explicitam esta distinção da seguinte maneira: “Aristóteles distinguiu as ciências em três grandes ramos: a) ciências teóricas, isto é, ciências que buscam o saber em si mesmo; b) ciências práticas, isto é, ciências que buscam o saber para, através dele, alcançar a perfeição moral; c) ciências poiéticas ou produtivas, vale dizer, ciências que buscam o saber em função do fazer, isto é, com o objetivo de produzir determinados objetos. Por dignidade e valor, as mais elevadas são as primeiras, constituídas pela metafísica, a física (na qual se inclui também a psicologia) e a matemática.”

¹⁰ Há ainda a *lógica* que, embora para Aristóteles não seja uma das áreas constituintes do filosofar, garante as condições de possibilidade de uma comunicabilidade racional e razoável, sem a qual o sujeito estaria, como afirma o estagirita, no mesmo *nível das plantas*.



o que apontamos anteriormente, ou seja, que ele concebe o conhecimento tal como uma árvore, cuja *raiz* é justamente a metafísica, a base de sustentação de todo o escopo de verdades (as famigeradas ideias *claras e distintas*). É claro que podemos encontrar diferenças até irreconciliáveis entre Descartes e Aristóteles. Porém, é preciso admitir que tanto para o estagirita, quanto para o francês, a *metafísica* é a “filosofia primeira”.

Como dito, Descartes nas *Meditações*, estabelece que o fundamento inconcusso (as raízes) da árvore do saber é o *cogito*, o sujeito pensante e autossuficiente. Disto se seguem os desdobramentos da filosofia moderna: tanto pela via metafísico-epistemológica como pela via moral da filosofia. Do prisma moral, a consideramos insatisfatória¹¹ pois teria por ponto de partida a autossuficiência do sujeito para alcançar e determinar o que seria o certo e o errado, o justo e o injusto e assim por diante.

Contudo, ao invés de desenvolver nossa argumentação fornecendo desde já razões contrárias às conclusões de Descartes¹², começaremos empreendendo uma espécie de *inversão* na perspectiva cartesiana (e aristotélica) de filosofia, a fim de estender e preparar um pano de fundo sobre o qual a tese sobre a insuficiência da perspectiva exclusiva do sujeito terá maior fôlego. Para tanto, veremos um *isight* proveniente das ideias de Emmanuel Levinas: a ideia de que a *filosofia primeira é ética*, na medida em que o que é *desejado* metafisicamente é o *Outro*. Contudo, não um *outro qualquer*, “como o pão que como, como país em que habito, como a paisagem que contemplo, como, por vezes, eu para mim

¹¹ Ressaltamos que também consideramos insatisfatórias as consequências da filosofia cartesiana em suas perspectivas metafísica e epistemológica. Vide os problemas sobre a *existência do mundo exterior* e sobre a *existência das outras mentes* decorrentes da concepção radicalmente dualista introduzida por Descartes. Contudo, abordar tais problemas evidentemente extrapolaria os propósitos do presente texto.

¹² Deve-se dizer que não faltam na história da filosofia contraposições às teses cartesianas. A título de exemplo, temos Heidegger, que em *Ser e Tempo* (2015) argumenta que quando Descartes propõe duvidar de todas as coisas a fim de alcançar um fundamento sólido para o conhecimento, ele deixa incontestado o “dado” do *cogito*, isto é, ele não questiona o ser do *cogito*, que é o seu *sum*: “Com o ‘cogito sum’, Descartes pretende dar à filosofia um fundamento novo e sólido. O que, porém, deixa indeterminado nesse princípio ‘radical’ é o modo de ser da *res cogitans* ou, mais precisamente, o sentido do ser do ‘sum’” (HEIDEGGER, 2015, p. 63). Heidegger argumenta ainda, já nos *Conceitos Fundamentais da Metafísica* (2006), que a posteridade também deixara o *cogito* inquestionado, tomando-o como um dogma: “Aqui a filosofia começa com a dúvida e se dá como se tudo fosse colocado em questão. Mas apenas se dá como. O ser-aí, o eu (o ego) não é de modo algum colocado em questão.” (HEIDEGGER, 2006, p. 25). O ponto de Heidegger (em *Ser e Tempo* principalmente) é que se Descartes e os que a ele se seguiram tivessem questionado o ser do *cogito*, teriam percebido que ele é fundamentalmente constituído de *mundo*: o *cogito*, o sujeito, ou em termos heideggerianos, o ser-aí (*Dasein*) *existe apenas enquanto ser-no-mundo*; e ser-no-mundo implica também, segundo Heidegger, em *ser-com-os-outros-no-mundo*: “o esclarecimento de ser-no-mundo mostrou que [...] um mero sujeito nunca ‘é’ e nunca é dado sem mundo [...], também, de início, não é dado um eu isolado sem outros.” (HEIDEGGER, 2015, p. 172).

próprio, este ‘eu’, esse ‘outro’” (LEVINAS, 1980, p. 21, itálico do outros). O que é desejado metafisicamente “tende para uma *coisa inteiramente diversa*, para o *absolutamente outro*” (LEVINAS, 1980, p. 21, itálico do autor), ou seja, um Outro que não pode ser visto, constatado ou reconhecido em uma referência exclusiva do sujeito, do “Eu”. Trata-se aqui, sobretudo, da *identificação do problema da alteridade* (obscurecido pelo programa cartesiano) mediante a contestação da autossuficiência do construto moderno de sujeito. Se contesta, pois, essa “mesmidade” celada que encara o Outro como um “objeto do conhecimento”, que visa, antes de tudo, *conhecê-lo* ao invés de *reconhecê-lo* em sua diferença e identidade. E, precisamente por isso, ignora o quanto do Outro se faz presente na constituição do sujeito (do Eu).

Para extrair efetivamente o sentido dessa perspectiva, a saber, que *a filosofia primeira é ética*, bem como compreender as consequências desta abordagem para o problema da autossuficiência do sujeito, olharemos para alguns elementos presentes no pensamento de Levinas.

Levinas (1906-1995) possui uma origem tripartida: judaica, por ser judeu; lituana, por ser Lituano; e Francesa, porque adotou a cidadania francesa. [Sobre]viveu como prisioneiro aos campos de concentração nazistas de 1939 a 1945. Ao ser libertado, soube que sua família havia sido morta na Lituania. Ao contrário do que poderíamos antecipar, dado o contexto violento em que trabalhou as linhas mestras do seu pensamento, a filosofia de Levinas advoga um *pacifismo* ao qual Judit Butler (2011, p. 21) adjetivou de “extremado”. Isso porque, para Levinas, nem mesmo uma violência aparentemente necessária à autopreservação pode ser justificada.

Foi na França, nos anos de 1928 e 1929 que pode encontrar solo fértil para nutrir o próprio pensar filosófico. Participou nesse meio tempo de seminários ministrados por Husserl e Heidegger, vendo na fenomenologia de ambos – em especial, na de Husserl – as ferramentas metodológicas e conceituais basilares de sua *filosofia da alteridade*.

Porém, como fenomenólogo, Levinas acabou por se distanciar de Husserl: foi em *Totalidade e Infinito*, escrito para sua livre docência, que esse distanciamento se mostrou evidente, tal como afirma Cintra (2002, p. 109): “Fenomenólogo, mas não tanto! Justamente em *Totalité et Infini* diz que ‘a fenomenologia husserliana tornou possível a passagem da ética à exterioridade metafísica’”. O que Husserl empreende excelentemente

desde um ponto de vista epistemológico, Levinas o fará de um ponto de vista ético. Muito mais do que a pergunta sobre *como* conhecer husserliano (e cartesiano), para Levinas a questão fundamental é ética: colocar o Eu, essa mesmidade fechada em si, “frente a frente” com o inteiramente Outro. O *cogito sum*, isto é, o gênero de existência condicionada pelo pensamento que pensa a si mesmo, só vem a ser ou existir propriamente, quando identifica-se em relação ao que o ultrapassa, em relação ao que está para além dele próprio, porque, assevera Levinas, o “eu não é um ser que se mantém sempre o mesmo, mas o ser cujo existir consiste em identificar-se, em reencontrar a sua identidade através de tudo o que lhe acontece.” (LEVINAS, 1980, p. 24). É “frente a frente” com o que “lhe acontece” (em uma relação com o Outro), que o Eu “sai de si”, e pode identificar-se:

Uma relação, cujos termos não formam uma totalidade, só pode pois produzir-se na economia geral do ser como indo de Mim para o Outro, como *frente a frente*, como desenhando uma distância em profundidade [...] irreduzível à estabelecida pela actividade sintética do entendimento entre os termos diversos [...]” (LEVINAS, 1980, p. 27, itálico do autor).

Frente a frente que dizer: o Eu subjetivo que se coloca diante do Outro que é, em si, um Eu subjetivo diferente, de modo que haja intersubjetividade e que esta mostre-se enquanto evidência cabal de que o Eu subjetivo – denominado por Levinas de *Mesmo* – só existe e faz sentido com o Outro que lhe é diferente. O ponto é que o Eu não pode sequer [re]conhecer a sua identidade e singularidade a partir tão somente de si, pois o “Eu é idêntico mesmo nas suas alterações” (LEVINAS, 1980, p. 24). Para ver-se enquanto “Eu”, ele precisa alcançar o absolutamente Outro que está no fundamento do já mencionado “desejo metafísico” (LEVINAS, 1980).

Contudo, pode-se indagar: como é possível para o Mesmo (o sujeito), essa subjetividade celada, total e autossuficiente, tão veementemente saudada e defendida na modernidade por filósofos da envergadura de Descartes e Kant, alcançar absolutamente Outro? Nos termos de Levinas: Como é possível romper com a totalidade vindicada pelo “eu penso” cartesiano, uma vez que a “ruptura da totalidade não é uma operação do pensamento”¹³? É precisamente aqui que *o conceito de rosto* ganha definitiva importância, na

¹³ Cf. Levinas (1980, p.27). O filósofo da alteridade segue ainda dizendo que a ruptura da totalidade só pode dar-se “se o pensamento se encontrar em face de um Outro”. Do contrário, ele seguirá sempre sendo o



medida em que, segundo Levinas, *o Outro se manifesta em alteridade para o Mesmo, para o Eu, pelo rosto*. Assim, o rosto “é esta manifestação que rompe com a soberania do sujeito, com o eu absoluto.” (NASCIMENTO, 2018, p. 11).

De acordo com tais postulações conquistadas pelo pensamento de Levinas, podemos dizer que a *ciência primeira* é ética e que funda-se em uma *relação* do Eu com o Outro. Nessa relação, o primeiro (o Eu) tem a sua “espontaneidade impugnada” pelo segundo (o Outro), e o seu caráter de sujeito (de Mesmo) afetado de tal modo que, com isso, torna-se capaz de observar a “estranheza” representada pela simples presença do Outro:

Chama-se ética a esta impugnação da minha espontaneidade pela presença de Outrem. A estranheza de Outrem – a sua irredutibilidade a Mim, aos meus pensamentos e às minhas posses – realiza-se precisamente como um pôr em questão da minha espontaneidade, como ética. A metafísica, a transcendência, o acolhimento do Outro pelo Mesmo, de Outrem por mim produz-se concretamente como a impugnação do Mesmo pelo Outro, isto é, como a ética que cumpre a essência crítica do saber. (LEVINAS, 1980, p. 30).

Trata-se de uma *relação* originária, que, enquanto tal, precede e condiciona as problematizações teoréticas sob as quais se assentam as concepções epistemológico-metafísicas tradicionais.

O ganho desta perspectiva, enfim, é justamente a seguinte inversão: se antes tínhamos um “esquema” no qual a ética era subordinada às conclusões essencialmente teoréticas, nas quais o fundamento é o sujeito autossuficiente; agora o fundamento é a própria ética (ou seja, a relação originária entre Eu e Outro), dado que a noção de sujeito, de Eu, não ostenta mais uma independência e soberania. Porém, este ponto precisa ser mais bem desenvolvido, e é o que faremos a seguir.

IV

Muito embora a ideia de que não há propriamente um Eu sem o Outro possa parecer uma constatação trivial caso levemos em conta alguns aspectos evidentes, tais como o fato

Mesmo, não conseguindo atender *ao desejo metafísico*, ou seja, ao que chama e tende ao *absolutamente outro* – e que é, portanto, originariamente ético.



de sermos animais sociais, ou seja, animais que por natureza nutrem relações com os outros da mesma espécie – temos de considerar que essas relações nem sempre são estáveis e, menos ainda, amigáveis. Apesar de concebermos com certa facilidade que “a humanidade chegou onde chegou, ou seja, sobreviveu, graças à sua prática, por assim dizer, natural, de solidariedade, de camaradagem, de parceria” (ROHDEN, 2020, p. 137), é mais do que evidente que o modo como tratamos uns aos outros ao longo da história nem sempre é o mais adequado. Estamos há anos luz de distância, enquanto espécie, de um desejado *pacifismo extremado* que Judit Butler (2011) identifica em Levinas.

Mas é importante atentar que todo o desenvolvimento que se segue à modernidade relativamente aos problemas éticos, que se ergue e se sustenta a partir da reivindicação de um sujeito autossuficiente – e de onde surgem éticas como a deontológica – nunca fora de todo efetivo até os dias de hoje. Pode-se dizer que, na prática, coletivamente nunca se cultivou e se efetivou as linhas mestras do pensamento deontológico, e que ela ainda contém a chave para a solução dos problemas comuns que gravitam entorno das reflexões na ética. Contudo, pensamos que se trata de um problema com o próprio paradigma individualista que se toma por princípio das reflexões.

É preciso, pois, levar em conta a tradição de pensamento na qual nos encontramos e da qual fazemos parte, e que tal tradição, ainda se vê demasiadamente presa ao esquematismo do sujeito e objeto, que na esfera da ética está presente na ideia de que o Eu é independente do Outro; de tal modo que o que acontece com o outro, diz respeito somente a ele, e vice-versa. Sob os pressupostos modernos, isso parece ser assim até mesmo nos momentos em que as ações humanas são compreendidas mediante noções normativas como certo e errado, justo e injusto, bem e mau: o certo, o justo, o bom seria o que “eu penso”, de acordo com os meus próprios padrões, enquanto aquilo que outro pensa seria para o “eu” irrelevante.

Contudo, dizer simplesmente que não existe um Eu sem o Outro, não faz com que saibamos imediatamente como proceder para com o outro. Pois, uma vez mais, esta é (ou, pelo menos, parece ser) uma constatação simples. Basta observar, por exemplo, que só falamos o idioma que falamos, por causa dos outros com os quais tivemos relação ao longo de nossa infância, que falavam este mesmo idioma; só compreendemos os conceitos que proporcionam sentido à nossa existência (tais como vida, amor, tédio, felicidade, verdade



e assim por diante) porque fazemos parte de uma comunidade de falantes que nos “ensinaram” o significado destes e quando devemos utilizá-los¹⁴; só podemos saber o nosso próprio nome porque outros nos disseram, do contrário, não saberíamos. Em síntese, a própria linguagem que nos caracteriza e nos diferencia enquanto espécie, só é possível ao “eu” por conta dos outros.

Com isso em vista, parece-nos de todo claro que o mais difícil não seria propriamente aceitar que não há um Eu sem o Outro, e nem mesmo abandonar a tradicional e paradigmática cisão sujeito/objeto no tratamento das questões éticas. O mais difícil, talvez, seja mesmo o entendimento de *como tratar* o Outro para além das preferências subjetivas do Eu, visando à constatação e a solução de problemas relativos às suas necessidades, preferências, gostos e assim por diante¹⁵. Isso parece sugerir uma abertura do Eu ao Outro, de modo que o Outro possa mostrar e fazer valer, diante do Eu, as suas necessidades, preferências e gostos.¹⁶

Se há alguma razão nisso que apresentamos, então cabe dizer que o modelo moderno deve ser finalmente abandonado, de modo que se conquiste uma ética na qual desde o princípio se compreende e se leva à sério o dado de que não há a possibilidade de um Eu sem o Outro, e que, portanto, não parte do paradigma da cisão radical entre o sujeito e o mundo. Daí segue-se que a não consideração e o descuido para com o Outro,

¹⁴ É preciso dizer que há uma tonalidade wittgensteiniana (das *Investigações Filosóficas*) presente em tal ideia: só podemos saber o que significa e quando devemos empregar determinados conceitos quando fazemos parte de uma comunidade com a qual compartilhamos um mesmo jogo de linguagem.

¹⁵ Devemos essa ideia a uma perspectiva presente no artigo de Huang (2005) intitulado *A Copper Rule versus the Golden Rule: A Daoist-Confucian Proposal for Global Ethics*, no qual ele apresenta a assim chamada Regra de Cobre (faça aos outros o que eles gostariam que fizéssemos a eles), em contraste com a Regra de Ouro (faça aos outros o que gostaria que eles fizessem a você). A ideia fundamental é que a Regra de Ouro universaliza os desejos e preferências de um sujeito, supondo que todos têm as mesmas preferências deste. Já a Regra de Cobre, elaborada a partir de elementos da filosofia oriental (tais como o Daoísmo e o Confucionismo), ao contrário, entende que cada ser têm a sua particularidade; e que aquilo que pode ser bom para mim, pode não o ser para os outros, e vice-versa. Só a título de exemplo, podemos ver como Huang (2005, p. 404) nos apresenta a história de Marquês de Lu, contada por Zhuang Zi, um influente filósofo do Daoísmo. Segundo consta, o Marquês capturou um belo pássaro, o aprisionou e procurou agradá-lo, dispensando-lhe o tratamento que ele próprio gostaria de receber. Essa atitude do Marquês, semelhante a Regra de Ouro, resultou na morte do pássaro. O objetivo da história é mostrar que mesmo seguindo a Regra de Ouro ainda podemos prejudicar o outro, justamente porque medimos as suas preferências, desejos e necessidades a partir das nossas, desconsiderando desde o princípio a sua própria singularidade. Entretanto, caso seguisse a recomendação da Regra de Cobre, o Marquês de Lu teria preservado as necessidades do pássaro, fornecendo-lhe o que ele precisava para sobreviver, isto é, “he would have put it to roost in a deep forest, allowed it to wander over the plain, to swim in a river or lake, to feed upon fish, to fly in formation with others.” (ZHUANG ZI apud HUANG, 2005, p. 404)

¹⁶ Tais concepções coadunam com a perspectiva apresentada por Rohden (2021) no artigo *O outro também pode ter Razão – Para além de ele ter apenas os seus direitos reconhecidos*.



implica necessariamente na desconsideração e no descuido do próprio Eu. Por isso, apresentaremos, a seguir, os *três modos da relação Eu-Tu* que Gadamer emprega em *Verdade e Método I*, a fim de aventar uma abordagem apropriada para tal relação, capaz de contemplar a ideia primordial de nosso texto, de que não existe um Eu sem o Outro.

V

Verdade e Método I: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica, de 1960, é conhecido por ser a obra que fez a “fama” de Gadamer, justamente por ser o trabalho no qual estão as bases de uma filosofia original, que extrapola os limites do modelo metodológico da hermenêutica tradicional (de Schleiermacher, por exemplo). Embora comumente não se aborde a *hermenêutica filosófica* gadameriana em suas possibilidades éticas, cabe dizer que ela “comporta e propõe modos próprios de tratar, de relacionar-se com a tradição, os textos, as pessoas e, com isso, estamos no terreno da ética.” (ROHDEN, 2020, p. 517). Segundo Schmidt, a hermenêutica gadameriana conteria uma tarefa ética implícita pois “[...] a ‘compreensão’ que é o objetivo da hermenêutica, não é uma coisa cognitiva, mas algo vivido” e “precisa ser compreendida como uma prática e que é uma prática que, devidamente compreendida, nos modifica.” (SCHMIDT, p. 169, 2014a).

Uma ética que tome por premissa que a existência do Eu depende de uma relação apropriada com o Outro (ou com o Tu, nas palavras de Gadamer), deve desde o princípio superar o *primeiro modo* de relação apresentado por Gadamer, que é o modelo de relação vigente desde advento da modernidade: o modelo do padrão metodológico das ciências da natureza, no qual o Eu considera o outro como um mero “objeto do conhecimento”, passível de ser analisado, dominado, dissecado (ROHDEN, 2020). Neste tipo relação – que parece funcionar excelentemente no âmbito das ciências naturais – segundo Rohden (2020, p. 519), o eu *instrumentaliza* o outro, o tratando como um reles meio, e, por isso, de maneira nenhuma pode figurar como modelo ou padrão relacional de qualquer ética. É uma relação que “reduz os outros a objetos de cálculo” (GADAMER, 2015, p. 470), dispensando completamente a dimensão do cuidado, e contemplando tão somente uma distância desde sempre imposta por uma racionalização exacerbada.

Já no *segundo modo* de relação Eu-Tu apresentado por Gadamer, o Eu “reconhece o outro como uma pessoa, mas afirma conhecer o outro a partir do ponto de vista dele e, de fato, ser capaz de conhecê-lo melhor do que ele próprio se conhece” (SCHMIDT, 2014b, p. 162). Nas palavras de Gadamer, “a compreensão deste [do Tu] continua sendo um modo de referência [do Eu] a si mesmo”. Assim, apesar de reconhecer a personalidade do Outro nesse tipo de relação, ainda podemos ver se fazer presente o paradigma do sujeito autossuficiente, que pode questionar e questiona tudo o que lhe é alheio. De acordo com Rohden (2021, p. 521) trata-se de uma relação antiética, “à medida que o eu, ao reconhecer o tu, o faz exclusivamente a partir do seu horizonte sem a pretensão de cuidar dele.”

Uma coisa importante de mencionar, é que estes dois modos de relação Eu-Tu apresentadas por Gadamer – sobretudo o primeiro –, trazem como consequência lógica do que inferimos (que o Eu só pode existir e realizar-se com o Outro) um prejuízo, não apenas ao Outro, mas também um prejuízo ao próprio Eu. Pois se há razão em dizer que o Eu só existe propriamente por causa do Outro, é inevitável que o Eu também tenha o seu ser violentado quando nutre uma postura relacional que o instrumentaliza (primeiro modo), ou o reconhece apenas a partir de si mesmo, enquanto sujeito (segundo modo). Penso que um exemplo capaz de ilustrar suficientemente bem isso é a crise climática pela qual o planeta atravessa: as ações que seguem os dois modelos da relação apontados por Gadamer, que ferem ou não reconhecem de alguma maneira os direitos do Outro (seja este um outro ser humano, animais não-humanos ou mesmo a natureza), o seu habitat, sua forma característica de viver e lidar com o mundo, acabam trazendo consequências prejudiciais que atingem a todos – inclusive, atingem o próprio Eu que primeiro recorreu à violência.

O *terceiro modo* de relação Eu-Tu apresentado por Gadamer, é o modo que seria, finalmente, desejável, pois é aquele em que o Eu *experimenta*, concebe e considera o Tu tal como ele é, em sua diferença, identidade e singularidade. Nas palavras de Gadamer (2015, p. 471), “o que importa é experimentar o tu realmente como tu, isto é, não passar ao largo de suas pretensões e permitir que ele nos diga algo.” Trata-se, então, de uma relação em que o Tu consegue mostrar-se ao Eu, consegue presentificar – em termos levinasianos – o seu *Rosto*, a sua identidade, algo que indique e reivindique as suas necessidades, seus desejos e preferências.



Mas, para tanto, é imperativo uma “abertura” (GADAMER, 2015, pp. 471-472), que não ocorre de uma maneira tal que o Eu se coloque passivamente diante das necessidades, preferências e gostos do Tu (do Outro). Pois isso significaria que o Tu, estaria por sua vez colocando-se na posição de sujeito autossuficiente, que busca atender a si próprio, e lida com o Eu (que é um Tu diante dele), como se este fosse um mero objeto ou alguém que não têm as suas preferências respeitadas. Gadamer (2015) observa que estar aberto ao Tu não significa “submissão”, mas sim “o reconhecimento de que devo estar disposto a deixar valer em mim algo contra mim, ainda que não haja nenhum outro que o faça valer contra mim.” (GADAMER, 2015, p. 472).

Esta terceira forma é a mais apropriada e desejável entre o Eu e o Outro, e é também aquela que, na prática, é capaz de exprimir o significado do juízo entorno do qual empreendemos nossas reflexões no presente texto: *o Eu só existe com o Outro*.

Considerações Finais

Para finalizar, julgamos necessário fazer ainda algumas considerações sobre o par de filósofos a partir dos quais procuramos fundamentar a tese que dá fôlego ao presente texto: Levinas e Gadamer. O primeiro é comumente um filósofo de primeira referência na questão da alteridade, de tal forma que a proposta aqui apresentada não parece difícil de ser concebida a partir de certos elementos do seu pensamento desde sempre avessos à separação contida e defendida na metafísica moderna entre “sujeito” (Eu/ Mesmo) e “objeto” (Outro). Nas palavras de Levinas (1980, p. 24), “a separação radical entre o Mesmo e o Outro significa precisamente que é impossível colocar-se fora da correlação do Mesmo e do Outro para registrar a correspondência ou a não-correspondência desta ida a este regresso.” A “separação radical” tradicionalmente defendida e muitas vezes pressuposta, é uma abstração que se deriva do fenômeno originário da relação Eu e Outro, que, justamente, a possibilita, na medida em que o Eu só se percebe enquanto tal uma vez que reconhece sua identidade e diferença perante identidade e diferença do Outro.

Já Gadamer, por sua vez, não foi um filósofo que teve no primeiro plano de suas pesquisas as questões éticas. Em *Verdade e Método I*, o filósofo alemão coloca em evidência o



fenômeno do *Verstehen* a fim de mostrar as limitações do horizonte metodológico das ciências naturais (*Naturwissenschaften*) em abarcar certos momentos de *experiência com a verdade* concernentes à compreensão nas pesquisas das ciências do espírito (*Geisteswissenschaften*) tais como a arte, a história e a filosofia (GADAMER, 2015, p. 30)¹⁷. Deste prisma, poderíamos dizer que a proposta de Gadamer seria, antes de tudo, epistemológica. Contudo, como ressalta Rohden (2020, p. 519), o termo alemão *Verstehen*, normalmente traduzido por “compreender”, contém basicamente o mesmo significado da expressão *für jemanden stehen*, que significa “representar alguém, estar no lugar de alguém”. Assim, a hermenêutica filosófica de Gadamer parece defender “um modo de proceder que é o de *saber se colocar no lugar do outro*” (ROHDEN, 2020, p. 519). Coisa que, enfim, enfatiza o caráter prático, ético, implícito na sua hermenêutica.

Gostaríamos de atentar também que não parece ser uma tarefa tão simples transformar em *hábito* o terceiro modo da relação Eu e Outro (Eu/Tu) apresentada por Gadamer. Insistimos que ela demanda uma ideia de ética fundamentalmente distinta das que parecem pressupor concepções metafísicas e epistemológicas tradicionais (da modernidade), nas quais o sujeito detém toda a primazia, e na quais o Outro é tão somente um objeto cognoscível a ser apreendido, cuja presença é dispensável quando o problema é a distinção entre as ações certas e erradas, justas e injustas.

Assim, tendo por referência um aspecto importante do pensamento de Levinas (1980), defendemos que a filosofia primeira é justamente a ética, dado que todas as reflexões e teorizações empreendidas têm por ponto de partida a relação (seja ela apropriada ou não) do Eu subjetivo com os Outros; e isso de tal forma que, sem esta relação, o Eu não poderia sequer reconhecer-se enquanto tal.

Ao longo de nosso texto, argumentamos e insistimos que é preciso inverter a ordem legada pela história da filosofia a partir da modernidade: ao invés de reconhecermo-nos enquanto sujeitos (um Eu) autossuficientes para, então, buscar as formas de lidar com os

¹⁷ Tal como está declarado na *Introdução de Verdade e Método I* (2015, pp. 29-30): “O fenômeno da compreensão impregna não somente todas as referências humanas ao mundo, mas apresenta uma validade própria também no terreno da ciência. A presente investigação toma pé nessa resistência que vem se afirmando no âmbito da ciência moderna, contra a pretensão de universalidade da metodologia científica. Seu propósito é rastrear por toda parte a experiência da verdade, que ultrapassa o campo de controle da metodologia científica [...]. É assim que as ciências do espírito acabam confluindo com as formas de experiência que se situam fora da ciência: com a experiência da filosofia, com a experiência da arte e com a experiência da própria história.”



Outros que se fazem presentes no mundo (os outros seres humanos, os animais e mesmo a natureza), deveríamos, primeiramente, reconhecer que a nossa constituição enquanto sujeitos depende de nossa relação para com estes. Pensamos, finalmente, que *a terceira forma* da relação do Eu com o Outro, presente no pensamento de Gadamer (2015), é, além da mais apropriada, aquela que consegue indicar suficientemente bem a ideia de que o Eu não pode existir sem o Outro. Porém, consideramos que esta mesma relação só pode efetivar-se quando, primeiramente, assumirmos a tarefa de superar as concepções metafísicas que sustentam e fundamentam éticas essencialmente individualistas, isto é, centradas no sujeito.

Ensaio recebido em: 10/05/2023

Ensaio aceito em: 09/08/2023

Ensaio publicado em: 30/12/2023



REFERÊNCIAS

- BUTLER, Judith. Vida Precária. Contemporânea, n. 1, p. 13-33, jan.-jun. 2011.
- CINTRA, Benedito Eliseu Leite. Emmanuel Lévinas e a ideia do infinito. MARGEM, São Paulo, nº 16, p. 107-117, dez. 2002.
- DESCARTES, René. Meditações Metafísicas. 4ª ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2016.
- DESCARTES, René. Princípios da Filosofia. Lisboa: Edições 70, 2006.
- GADAMER, Hans-Georg. Verdade e Método I: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica. 15ª ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2015.
- HEIDEGGER, Martin. Os conceitos Fundamentais da Metafísica: mundo, finitude, solidão. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006.
- HEIDEGGER, Martin. Ser e Tempo. 10 ed. Petrópolis, RJ: Vozes – Editora Universitária São Francisco, 2015.
- HUANG, Young. Cultural Hermeneutics: Interpretation of the Other. In: CHOUE, Inwon; LEE, Samuel; SANÉ, Pierre. Inter-Regional Philosophical Dialogues: Democracy and Social Justice in Asia and the Arab World. Seul: Unesco, 2006.
- HUANG, Young. A Copper Rule versus the Golden Rule: A Daoist-Confucian Proposal for Global Ethics. In: Philosophy East and West, Vol. 55, No. 3, p. 394-425. Jul., 2005.
- KANT, Immanuel. Fundamentação da Metafísica dos Costumes. Lisboa: Edições 70, 2007.
- LEVINAS, Emmanuel. Totalidade e Infinito. Lisboa: Edições 70, 1980.
- LIMA, Márcio José Silva. O sujeito, a Verdade e a Crítica ao Pensamento Moderno. In: CORDEIRO, Robson Costa (Org.). Kierkegaard, Nietzsche e Heidegger: O Pensamento Contemporâneo e a Crítica à Metafísica. Porto Alegre: Editora Fi, 2016.
- NASCIMENTO, Abimael Francisco do. Fenomenologia do Rosto em Emmanuel Levinas. In: Anais do III Seminário Internacional Emmanuel Levinas “Amor e Justiça. Belo Horizonte: FAJE: Escola Dom Helder de Direito, 2018. p. 9-19.
- O'BRIEN, Dan. Introdução à Teoria do Conhecimento. Lisboa: Gradiva, 2013.
- REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. História da Filosofia: Antiguidade e Idade Média. 3ª ed. São Paulo: PAULUS, 1990.



ROHDEN, Luiz. A virtude da solidariedade na hermenêutica enquanto um jogo de Fusão de Horizontes. In: *ethic@ - An international Journal for Moral Philosophy*, v. 19, n. 1, p. 135-148, 2020.

ROHDEN, Luiz. Hermenêutica enquanto Ética do Cuidado do Outro. In: FÁVERO, Altair Alberto; PAVIANI, Jayme; RAJOBAC, Raimundo. *Vínculos filosóficos: homenagem a Luiz Carlos Bombassaro*. Caxias do Sul, RS: Educs, 2020.

ROHDEN, Luiz. O outro também pode ter Razão – Para além de ele ter apenas os seus direitos reconhecidos. In: *KRITERION*, Belo Horizonte, nº 148, p. 259-276. Abr./2021.

SCHMIDT, Dennis J. O texto e o Jardim: a leitura do fedro de Platão sobre a leitura e a tarefa ética da hermenêutica. In: ROHDEN, Luiz (Org.). *Hermenêutica e Dialética: entre Gadamer e Platão*, São Paulo: Edições Loyola, 2014a.

SCHMIDT, Lawrence K. *Hermenêutica*. 3ª ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014b.

