

# ALÉM DO MESMO: DE UMA ÉTICA DA ALTERIDADE PARA UMA ONTOLOGIA SITUADA

Bruno Reikdal Lima<sup>1</sup>

**RESUMO:** Em nosso trabalho, pretendemos apresentar a crítica da “ética da alteridade” à ontologia heideggeriana. Sob a alcunha de “ética da alteridade” consideramos as produções de Emmanuel Lévinas e Enrique Dussel. O primeiro, judeu-lituano-francês, tomará as implicações éticas da ontologia de Heidegger como abertura para a crítica. A questão que se põe é: o Outro, o sujeito humano que se revela ao Mesmo, àquele que compreende, também aparece no horizonte do mundo como ente à mão? Tendo como questão central a relação entre o Mesmo e o Outro, apresentaremos o modo que Lévinas propõe uma alteridade absoluta, o Outro como absolutamente Outro que não o Mesmo, enquanto crítica à ontologia. Em continuidade, trabalharemos a interpretação e o deslocamento que o latino-americano Enrique Dussel realiza junto à crítica levinasiana, propondo que a América Latina seja tomada como o Outro além da Totalidade europeia – sem, todavia, abandonar ou negar a ontologia. No desenvolvimento de nossa argumentação, concluiremos expondo que da crítica de Dussel não se produz uma ética da alteridade que rejeita a ontologia, mas que a situa prática e metodologicamente.

**Palavras-chave:** ontologia; alteridade; ética; Emmanuel Lévinas; Enrique Dussel.

**ABSTRACT:** In our work, we intend to present the critique of the "ethics of otherness" to Heidegger's ontology. Under the name of "ethics of otherness" we consider the productions of Emmanuel Lévinas and Enrique Dussel. The first, Jewish-Lithuanian-French, will take the ethical implications of Heidegger's ontology as an opening for his critique proposal. The question that arises is: the Other, the human subject who reveals himself, to the one who understands, also appears on the horizon of the world as a useful entity at hand? Having as central question the relationship between the Same and the Other, we will present the way that Lévinas proposes an absolute otherness, the Other as absolutely Other than the Same, as his critique of ontology. Continuing, we will work the interpretation and the displacement that the Latin-American philosopher Enrique Dussel realizes next to the critic of Lévinas, proposing that Latin America be taken as the Other than the European Totality – without, however, abandoning or denying the ontology.

**Key-words:** ontology; otherness; ethic; Emmanuel Lévinas; Enrique Dussel.

---

<sup>1</sup> Mestre em Filosofia (UFABC)

## **Introdução**

Para o desenvolvimento de nosso trabalho, partiremos da crítica à ontologia a partir da “ética da alteridade”. Todavia, para alcançarmos nosso propósito é necessário que delimitemos o campo de nossa discussão e explicitemos de que “alteridade” e de que “ontologia” aqui nos referimos – além de mostrar como é possível lançar uma crítica à ontologia desde uma “ética da alteridade”. No desenrolar de nosso texto, portanto, teremos a produção de Heidegger como a ontologia a ser criticada, e sob o título de “ética da alteridade” tomaremos as filosofias de Emmanuel Lévinas, em um primeiro momento, e de Enrique Dussel (como seu desdobramento na América Latina), em um segundo.

De todo modo, devido ao caráter sumário de nossa apresentação, não nos deteremos na exposição da produção heideggeriana, restringindo-nos à interpretação que Lévinas e Dussel fazem dela. Nesse sentido, assumiremos como mais difundidas e conhecidas as características gerais do pensamento de Heidegger, também nos limitando a tratar dos pontos principais que os filósofos da “ética da alteridade” sacam de sua produção para efetuarem suas críticas. Isto posto, demarcamos como campo de discussão o modo como a ontologia heideggeriana é recebida por Lévinas e por Dussel tendo em vista a alteridade.

Neste ínterim, temos como propósito chamar a atenção para os limites da ontologia heideggeriana que se manifestam quando se traz à luz suas implicações éticas, tal como aponta primeiro a filosofia leviansiana e, em seguida, a de Dussel. Este, por sua vez, desloca a crítica leviansiana à ontologia de Heidegger para um âmbito mais amplo.

De toda maneira, é importante salientar que nem Lévinas e nem Dussel rejeitam a produção heideggeriana; bem ao contrário, assumem criticamente as propostas do alemão, apontando limites e efeitos negativos – um, judeu-lituano-francês escrevendo desde a grave experiência de cárcere num campo de concentração, e outro, argentino-mexicano enfrentando as tensões políticas na América Latina da década de 1970. O primeiro, encantado com a filosofia de Heidegger, considerou esse mestre como o filósofo do século XX. O segundo, tem sua primeira de produção filosófica marcada pela influência da ontologia heideggeriana, que é criticada a partir do encontro com Lévinas.

É com estes pressupostos que, primeiro, apresentaremos a crítica mais geral de Lévinas à ontologia heideggeriana desde sua ética da alteridade e, em seguida, a recepção destas por Dussel que, a seu modo, a situa desde a América Latina. Por fim, no último tópico, desenvolveremos brevemente o lugar que a ontologia passa a ocupar na filosofia de Dussel. Com as notas de rodapé explicitaremos conceitos ou faremos indicações de pesquisa.

## 1. Emmanuel Lévinas: alteridade absoluta

Nascido em 1906 em Kaunas, na Lituânia, de tradição judaica e naturalizado francês, Emmanuel Lévinas foi aluno de Husserl e muito influenciado por Heidegger<sup>2</sup>. Em enfrentamento ao segundo, por sua vez, destacamos sua filosofia. Enfrentamento este que deve ser entendido não como um “combate” e mais como um encontro face-a-face, no qual um deve se colocar como interlocutor do outro. Aliás, deste alusivo encontro podemos abrir o primeiro ponto da crítica à ontologia heideggeriana desde uma “ética da alteridade”: o Outro que se apresenta não o faz desde a compreensão *no mundo*, mas para além e anterior a ela. É outro *absolutamente Outro*, que não o Mesmo<sup>3</sup>. Nosso percurso é indicado no questionamento de Pergentino Pivatto quando propõe que:

Se Heidegger elabora uma filosofia que se desarraiga da metafísica e se constitui como ontologia autossustentada e autossuficiente<sup>4</sup> [...], Lévinas, por sua vez, aventura-se a dar um novo passo: desarraigar-se das amarras da ontologia para libertar o homem, constituir a ética como filosofia primeira sobre a reação absoluta da alteridade<sup>5</sup>.

---

<sup>2</sup> A respeito de traços da biografia de Lévinas: “Durante o biênio de 1928 e 1929, em Freiburg, Lévinas teve uma oportunidade ímpar de estudar com Husserl, a quem se afeiçoou como discípulo [...]. Participou, ainda, do Seminário de Heidegger, como discípulo de Husserl. Os estudantes de Freiburg puderam assistir ao famoso encontro entre Cassirer e Heidegger, sobre Kant. Esse período foi determinante para o pensamento do nosso autor, quando Husserl e Heidegger se tornaram os principais interlocutores de Lévinas” (MELO. *A ética da alteridade em Emmanuel Lévinas*, p. 11).

<sup>3</sup> O “Mesmo” terá sentido para Lévinas enquanto a referência de “retorno” do movimento ontológico. Para o judeu-lituano-francês, o movimento de Heidegger amarra tudo ao “mesmo”, ao “si-mesmo”, como retorno ao ponto de partida, como termo ou lugar neutro que a tudo engloba. Seria o que está posto na expressão heideggeriana: “o ser-aí é somente nele mesmo [...] somente enquanto está a caminho de seu si mesmo!” (HEIDEGGER, *Ontologia (Hermenêutica da facticidade)*, p. 23).

<sup>4</sup> Como expressa Heidegger: “Que o estar desperto seja o caráter filosófico quer dizer que está ativo numa autointerpretação originária que a filosofia se deu a si mesma [...] um modo de que o ser-aí se encontre consigo mesmo, que apareça diante de si mesmo. O conteúdo fundamental dessa autocompreensão da filosofia a respeito de si mesma deve ser destacado” (HEIDEGGER, *Ontologia (Hermenêutica da facticidade)*, pp. 24-25).

<sup>5</sup> PIVATTO. “Apresentação” in: LÉVINAS, Emmanuel. *Entre nós*, p.12.

Na tensão surgida do encontro alusivo de Heidegger e Lévinas, como nos mostra a citação de Pivatto, o judeu-lituano-francês concederá à ontologia heideggeriana o feito de ter superado os limites do intelectualismo, de ter logrado, “ao que parece, uma ruptura com a estrutura teorética do pensamento ocidental”<sup>6</sup>. O que se passa, como interpreta Lévinas, é que a “possibilidade de conceber a contingência e a facticidade não como fatos oferecidos à intelecção, mas como ato da intelecção [...] constitui a novidade da ontologia contemporânea”<sup>7</sup>. Fica posto, com isso, que desde a produção heideggeriana, “a compreensão do ser não supõe apenas uma atitude teorética, mas todo o comportamento humano. O homem inteiro é ontologia”<sup>8</sup>.

Todavia, para o *ser-no-mundo* que enfrenta os entes tendo-os à mão, para fruir e usufruir<sup>9</sup>, constituir projetos, para existir e permanecer existente, tudo o que se apresenta é compreendido no mundo, no horizonte do mundo, é no mundo. Apresentam-se com sua inteligibilidade, não participantes de um universal prévio, fixo, metafísico, mas enquanto entes, independentes, no horizonte do mundo. O ente pode ser compreendido, está como possibilidade para a compreensão, está à mão – como instrumento, como utensílio<sup>10</sup>. Na leitura de Lévinas, isso significa que na ontologia: “compreender o instrumento não consiste em vê-lo; mas em saber manejá-lo; compreender nossa situação real não é defini-la, mas encontrar-se numa disposição afetiva; compreender o ser é existir”<sup>11</sup>.

Deste modo, questiona-se: se a compreensão não se resume à intelecção de um sujeito frente a um objeto, mas de um engajamento em ser, mais profundo, *ser-no-mundo* que utiliza os entes à mão, então o Outro que se me apresenta, *com quem* me relaciono, o Outro humano também se situa no mundo como ente à mão? Como

---

<sup>6</sup> LÉVINAS, *Entre nós*, p. 23.

<sup>7</sup> LÉVINAS, *Entre nós*, p. 22.

<sup>8</sup> LÉVINAS, *Entre nós*, p. 22.

<sup>9</sup> Em Lévinas, o que caracteriza como ontologia em sua interpretação de Heidegger terá seu momento: na relação do Mesmo consigo mesmo ou enquanto Mesmo; do eu que subsiste, que desfruta do “bem de viver”, a fruição, sua liberdade, tomar a vida a cargo. Como aponta Benedito Eliseu Cintra: “[...] na fruição, na alegria de viver no mundo [...]. A ‘essência elemental’ do ser humano é viver, quer dizer, ‘morder a com todos os dentes os alimentos do mundo’, fruir ‘do sólido da terra que me suporta, do azul do céu acima de minha cabeça, do sopro do vento, da ondulação do mar, do brilho da luz’. Os elementos do universo tornam-se minha substância [...]. Lévinas é sempre exuberante em sua descrição fenomenológica” (CINTRA, *Pensar com Emmanuel Lévinas*, pp. 24-25).

<sup>10</sup> Contra a “totalização” que a ontologia heideggeriana garante (autossustentada, como vimos mais acima no comentário de Pivatto), que a tudo domina, Lévinas procurará criar outra “maneira de se produzir e uma ontologia que não equivale à existência” (LÉVINAS, *Totalidade e Infinito*, p. 291).

<sup>11</sup> LÉVINAS, *Entre nós*, p.23.

utensílio ou instrumento manejável? Se com a ontologia heideggeriana tratamos de uma filosofia de existência<sup>12</sup>, então na relação frente ao Outro este também se inclui como ente a ser compreendido, que tem como relação primeira a compreensão? É uma experiência fundamentalmente ontológica? Se a *filosofia* primeira e fundamental é ontológica, será amarrado a este âmbito que o Mesmo se encontrará com o Outro? Para Lévinas, portanto:

A compreensão repousa, para Heidegger, em última instância, sobre a abertura do ser [...], Heidegger percebe no fato, de alguma maneira formal, que o ente é – em sua obra de ser – na sua própria independência – sua inteligibilidade. Isto não implica dependência prévia ao pensamento subjetivo, mas como que uma vacância à espera do seu titular, que é aberta pelo fato mesmo que o ente é [...]. A inteligência do ente consiste então em ir para além do ente – precisamente no aberto – e em percebê-lo no *horizonte do ser* [...]. Aliás, como a relação com o *ente* poderá ser, de início, outra coisa que sua *compreensão*?<sup>13</sup>.

O que o judeu-lituano-francês aponta é que tomando a ontologia como experiência primeira, os entes estão sempre compreendidos<sup>14</sup> desde o horizonte do ser – têm de prestar contas a este horizonte, estão à compreensão. O ente manipulável, à mão, na interpretação de Lévinas, abre-se sempre tendo em vista o “itinerário da compreensão”<sup>15</sup>:

A manipulação dos objetos usuais interpreta-se, por exemplo, como sua compreensão [...]. No seio da manipulação, o ente é ultrapassado no próprio movimento que o apreende, e se reconhece neste “além”

---

<sup>12</sup> Chamamos aqui “filosofia de existência” no sentido da seguinte expressão de Heidegger: “O ser da vida fática mostra-se no que é no como do ser da *possibilidade de ser* de si mesmo. A possibilidade mais própria de si mesmo que o ser-aí (a facticidade) é [...] será denominada *existência*. Através do questionamento [...] a facticidade situa-se na posição prévia, a partir da qual e em vista da qual será interpretada. Os conceitos que tenham sua origem nesta explicação serão denominados *existenciais*” (HEIDEGGER. *Ontologia (Hermenêutica da facticidade)*, p. 22).

<sup>13</sup> LÉVINAS. *Entre nós*, p. 25.

<sup>14</sup> É a posição de Lévinas contra a “visão”, contra o domínio da visada, que compreende: “A visão de algo e o determinar, ativo nesta visão, que está à vista [...] supõe ter já de antemão o que se irá ver enquanto ente que é dessa ou daquela maneira. O que dessa ou daquela maneira se possui de antemão em todo acesso ao ente e ao lidar com o ente o determinaremos como *posição prévia* [...]. Essa posição prévia na qual o ser-aí [...] se encontra ao fazer esta indagação pode formular-se ao modo de indicação formal: ser-aí (*vida fática*) é ser num mundo [...]. A posição prévia deve ser colocada ao alcance e apropriar-se de tal maneira que a compreensão vazia da indicação formal se aproxime da perspectiva da fonte de intuição concreta” (HEIDEGGER. *Ontologia (Hermenêutica da facticidade)*, p. 83).

<sup>15</sup> O que crítica é que se tenha com a filosofia a redução a “essa interpretação de uma possibilidade decisiva e um modo de que o ser-aí se encontre consigo mesmo, que apareça diante de si mesmo” (HEIDEGGER, *Ontologia (Hermenêutica da facticidade)*, p. 24), ou seja, que parte-se de um lugar pretendendo já o retorno a si, numa totalidade, fechada, no Mesmo, do Mesmo e para o Mesmo.

necessário à presença “junto a” o próprio movimento itinerário da compreensão<sup>16</sup>.

Nos termos levinasianos, desta ontologia se opera o movimento no qual o Mesmo engloba, domina ou conquista o que a ele se apresenta. Tendo o Mesmo como referência, como ponto de partida, tudo o que se apresenta é compreendido, apreendido, controlado, assimilado desde o Mesmo<sup>17</sup>. É a esta expansão que não sai de si, não encontrando nada que a limite, que Lévinas desenvolverá a proposta que mencionamos junto a Pivatto anteriormente: estipular a ética como filosofia primeira<sup>18</sup>. As implicações de se tomar o Outro como ente à mão, primeiramente compreendido, no horizonte do ser, como mais um entre os entes “manipuláveis”, que despertam em Lévinas a crítica. Como apresenta em sua obra escrita no tempo do cativeiro no campo de concentração, *Stalag 11B*:

A relação com outrem não pode ser pensada como um acorrentamento a um outro eu, nem como a compreensão de outrem que faz desaparecer sua alteridade, nem como a comunhão com ele em torno de algum terceiro termo<sup>19</sup>.

A crítica ao Mesmo se dará desde Outrem ou desde o Outro, que se apresenta ao Mesmo como *absolutamente Outro*: não é um ente em processo de compreensão, não é um *alter ego* ou um tema reconhecido primeiramente, posto no horizonte do ser, desde o Mesmo que apreende para em seguida tê-lo à disposição, como posse ou domínio<sup>20</sup>. Contra as implicações desta ontologia que primeiro compreende para em seguida interagir (considerando o Outro como extensão do

---

<sup>16</sup> LÉVINAS. *Entre nós*, p. 27.

<sup>17</sup> “A ontologia que reconduz o Outro ao Mesmo [...], uma redução do Outro ao Mesmo [...]. A neutralização do Outro, que se torna tema ou objeto – que aparece, isto é, se coloca na claridade – é precisamente sua redução ao Mesmo. Conhecer ontologicamente é surpreender no ente oposto aquilo por que ele não é este ente [...], mas aquilo por que ele se trai de algum modo, se entrega, se abandona ao horizonte em que se perde e aparece, se capta, se torna conceito” (LÉVINAS. *Totalidade e Infinito*, pp. 29-30).

<sup>18</sup> Aqui, o que Lévinas pretende com “ética” é a crítica que “põe em questão o exercício do Mesmo. Um pôr em questão [...] é algo que se faz pelo 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” (LÉVINAS. *Totalidade e Infinito*, p. 30).

<sup>19</sup> LÉVINAS. *Da existência ao existente*, p. 102.

<sup>20</sup> Na crítica dura de Lévinas: “*Sein und Zeit* talvez tenha defendido uma só tese: o ser é inseparável da compreensão do ser [...]. A relação com o ser, que atua como ontologia, consiste em neutralizar o ente para compreender ou captar. Não é, portanto, uma relação com o outro como tal, mas a redução do Outro ao Mesmo” (LÉVINAS. *Totalidade e Infinito*, p. 32).

Mesmo, expansão de seus domínios) que Lévinas proporá a alteridade absoluta, a separação total e radical entre o Mesmo e o Outro: que se apresenta ou se revela para além de mim, além do Mesmo, sobre o qual não tenho controle, poder, mas *o quem* que se relaciona a mim. Não é outro “eu”, senão Outrem. Não é ente a ser compreendido, senão o que está *para além do ser*<sup>21</sup>:

A relação social não é inicialmente uma relação com aquilo que ultrapassa o indivíduo, com alguma coisa a mais do que a soma dos indivíduos [...]. Menos ainda consiste o social na imitação do semelhante. Nessas duas concepções a socialidade é buscada como um ideal de fusão, pensa-se que minha relação com o outro tende a identificar-me com ele [...]. A essa coletividade de camaradas, opomos a coletividade do eu-tu que a precede. Ela não é a participação de um terceiro termo<sup>22</sup> [...]. Ela é o face-a-face temível de uma relação sem intermediário, sem mediação [...]. Outrem como outrem não é somente um *alter ego*. Ele é o que eu não sou [...]. A exterioridade social é original<sup>23</sup>.

Por esta separação radical entre o Mesmo e o Outro, entre o Eu e o Tu, Lévinas denunciara que para a ontologia heideggeriana a relação é reduzida ao “com”, à relação desde o Mesmo que *com* o Outro age, interage, desde a posse prévia. Nesse sentido mostra que tendo a ontologia como primeira, no:

*Miteinandersein* [ser-com-outrem] heideggeriano permanece também a coletividade do com [...]. Ele é coletividade em torno de alguma coisa em comum. Por isso [...] a socialidade em Heidegger encontra-se integralmente no sujeito só – e é em termos de solidão que prossegue a análise do *Dasein* em sua forma autêntica<sup>24</sup>.

---

<sup>21</sup> Lévinas denominará a experiência ética entre o Mesmo e o Outro como “metafísica” (contra Heidegger), como transcendência do Outro para além do Mesmo. Utilizará, como mostra Benedito Eliseu Cintra, a fórmula platônica do “Bem além do ser”: “*O Bem além do Ser* é outrem [...]. O tempo inter-humano é a irrupção de outrem face a mim [...]. Outrem não pode estar contido no projeto de uma pessoa, a não ser que ela o considere como *objeto* e não como *sujeito*. Outrem é futuro que *vem a mim* e não *vem de mim*” (CINTRA. *Pensar com Emmanuel Lévinas*, p. 60).

<sup>22</sup> Heidegger pode pensar numa relação ou interação humana desde algo comum, um termo médio, neutro, mas Lévinas aponta que escapa a ele a relação próxima, face-a-face, entre o Mesmo e Outrem. Desde Heidegger, é possível o *estar-com*, *ser-com*, fala-se com alguém, mas não o *para* alguém: “O que vem ao encontro é o que é e como é, enquanto ‘esta mesa aí’, junto à qual nós diariamente comemos (impessoalmente e, também, alguém bem determinado), na qual em certa ocasião se levou aquela conversa, se jogou aquele jogo em que estavam também juntos aí tais pessoas determinadas, isto é, no ser-aí da mesa, elas continuam estando junto dela [...]. Faz-se alguma coisa de tal modo que, aos outros ou diante dos outros, aparece desta ou daquela maneira, se obtém seu respeito ou se consegue superar isso” (HEIDEGGER. *Ontologia (Hermenêutica da facticidade)*, p. 103).

<sup>23</sup> LÉVINAS. *Da existência ao existente*, p. 113.

<sup>24</sup> LÉVINAS. *Da existência ao existente*, p. 113.

Por esta via, da abertura não mais do ser-no-mundo, mas do Outro para além do ser, da alteridade absoluta, que Lévinas inverterá o ponto de partida: é o Outro que se revela, não comigo, com o Mesmo, mas para mim, *para* o Mesmo, *para* mim; que, em resposta, não o nomeia ou tematiza, não o compreende, mas invoca, fala *para* alguém, *para* o Outro, *para* Outrem<sup>25</sup>. Da referência da relação entre o Mesmo e o Outro, que Lévinas constituirá a ética como filosofia primeira. Para ele, portanto:

A compreensão, ao se reportar ao ente na abertura do ser, confere-lhe significação a partir do ser. Neste sentido, ela não o invoca, apenas o nomeia. E, assim, comete a seu respeito uma violência e uma negação [...], o ente, sem desaparecer, se encontra em meu poder [...]. Não se trata apenas do fato do ente ser instrumento e utensílio – quer dizer, meio; ele também é fim – consumível [...] depende de mim [...]. O encontro com outrem consiste no fato de que, apesar da extensão da minha dominação sobre ele e sua submissão, não o possuo. Ele não entra inteiramente na abertura do ser em que já me encontro como no campo de minha liberdade. Não é a partir do ser em geral que ele vem ao meu encontro [...]. O que nele escapa à minha compreensão é ele [...]. Não posso negá-lo parcialmente, na violência, apreendendo-o a partir do ser em geral e possuindo-o. Outrem é o único ente cuja negação não pode anunciar-se senão como total: um homicídio<sup>26</sup>.

Lévinas implementará um vocabulário próprio e peculiar para tratar da crítica à ontologia como filosofia primeira e também constituir seu conteúdo próprio. Assim como Heidegger, procurará inovar as terminologias, aceitando, também, a relação humana como privilegiada e o caráter próprio do “tempo”, enquanto problema existencial<sup>27</sup>. De todo modo, antes de prosseguir com o curso de nosso trabalho,

---

<sup>25</sup> Nas conclusões de sua obra mestra *Totalidade e Infinito*, o judeu-lituano-francês escreve: “Com efeito, o ser que me fala e a quem respondo ou que eu interrogo não se oferece a mim [...]. A exterioridade do discurso não se converte em interioridade. O interlocutor não pode de modo algum encontrar lugar numa intimidade. Está de fora para sempre [...]. Um interlocutor surge por detrás daquele que o pensamento acaba de captar [...]. A descrição do frente a frente, que aqui tentamos, diz-se ao Outro, ao leitor que reaparece atrás do meu discurso [...]. Outrem ao qual o ‘todo’ se diz, mestre ou discípulo, a filosofia, num sentido essencialmente litúrgico, invoca-o. Precisamente por isso, o frente a frente do discurso não liga um sujeito a um objeto, difere da tematização” (LÉVINAS. *Totalidade e Infinito*, p. 292).

<sup>26</sup> LÉVINAS. *Entre nós*, p. 30.

<sup>27</sup> Como comenta Carrara: “Lévinas conserva de Heidegger duas contribuições: a relação primordial da existência humana com o mundo que a circunda em que ela é despojada de toda representação, devendo ser inventada ou construída, e o caráter verbal do ser, sendo a existência esse dinamismo mesmo do ser [...]. A temporalização se torna em Heidegger o modo próprio de um relacionamento privilegiado com o ser, sendo a existência humana essa abertura sobre o ser que se efetua nela no tempo” (CARRARA. “Ética e Ontologia em Emmanuel Lévinas”, in: *Revista Estudos Filosóficos*, p. 36). Todavia, questão fundamental de Lévinas mas que não cabe em nosso recorte metodológico é o “tempo”. Como comentário, apenas, cabe ressaltar que Lévinas ‘recolocará o problema do tempo desde a contribuição de Henri Bergson, propondo que a experiência da temporalidade entre sujeitos é uma de outra ordem: a duração de Outrem é outra que a minha. Outrem dura em seu tempo, que vem à mim como outro tempo,



chamemos a atenção para dois pontos do pensamento levinasiano: (a) a troca da primazia da “visão” pelo da “audição” para produzir o conteúdo filosófico e (b) o desenvolvimento da categoria do “rosto”, que será a expressão a partir da qual Lévinas apresentará o encontro face-a-face e a revelação, experiência na qual não é o Mesmo que compreende e tematiza o Outro, mas o Outro que se manifesta para além do “meu mundo” – questões centrais para que Lévinas desenvolva um tipo de filosofia da linguagem singular, tendo sempre como referência primeira a experiência ética do Eu-Tu<sup>28</sup>.

Desta feita, é nestes termos que delimitamos em uma passagem geral pelo centro da crítica de Lévinas à ontologia heideggeriana. Deve-se ter em conta que o escopo de nosso trabalho e o caráter sumário de nossa apresentação deixam passar uma série de características próprias do pensamento levinasiano e também o alargamento da argumentação própria de Heidegger – espaço este que prejudica por um lado a densidade da discussão, mas que, por outro, abrem possibilidades de diálogo crítico. De todo modo:

Em que a visão do rosto não é mais visão, mas audição e palavra, como encontro com o rosto [...] Como a consciência se afirma como impossibilidade de assassinar [...] Quais são as condições da aparição do rosto [...] Como posso aparecer a mim mesmo como rosto [...] Enfim, em que medida a relação com outrem ou com a coletividade é *nossa relação* com o infinito, irreduzível à compreensão? Eis os temas que decorrem desta primeira contestação do primado da ontologia<sup>29</sup>.

## 2. Enrique Dussel: alteridade e materialidade

Deslocando e redirecionando a crítica de Lévinas, Enrique Dussel situará a ontologia de maneira muito peculiar em sua produção filosófica. Nascido na Argentina em 1934, Dussel passa dez anos de estudos na Europa (1957 a 1967), entre Espanha,

---

como “futuro” (ver “Em direção ao tempo”, terceira parte de *Da existência ao existente* e o tópico “Tempo” de *Pensar com Emmanuel Lévinas*, de Benedito Eliseu Cintra).

<sup>28</sup> Em sua crítica à redução do Outro ao Mesmo, ao uso da comunicação como tematização, desde a compreensão, o mesmo que parte de si e retorna a si mesmo, Lévinas lançará à sua maneira a comunicação como relação de responsabilidade frente a outra pessoa: fala-se para alguém. O primeiro discurso, o diálogo, “não é mais redutível à transmissão de saberes [...] na qual os seus pensantes se absorveriam, se sublimariam ou se uniriam para, em nome dessa unidade da Razão, se “bastarem enfim a si mesmos” [...]. A socialidade do diálogo não é um conhecimento da socialidade, o diálogo não é a experiência da conjunção entre homens que se falam [...]. O diálogo, portanto, não é só um modo de falar. Sua significação tem um alcance geral. Ele é a transcendência. O dizer do diálogo não seria uma das formas possíveis da transcendência, mas seu modo original. Melhor ainda, ela não tem sentido senão por um Eu dizendo Tu. Ela é o *dia* do diálogo” (LÉVINAS, *De Deus que vem à ideia*, p. 193-198).

<sup>29</sup> LÉVINAS. *Entre nós*, p. 2010.

Alemanha, França e uma passagem relativamente curta, mas fundamental para sua produção posterior, pelo recém-criado Estado de Israel. Retorna à terra natal com um projeto de constituir uma filosofia desde a América Latina<sup>30</sup>. Em contato e influenciado pelos debates a respeito da possibilidade de uma filosofia latino-americana entre Salazar Bondy e Leopoldo Zea<sup>31</sup>, começa a produzir sua obra *Para una ética de la liberación latino-americana*.

Dussel retorna de sua estada na Europa muito influenciado por Heidegger – o que nos permite afirmar, junto a confissões do próprio filósofo, que a primeira fase de sua produção de conteúdo seja chamada de heideggeriana. No início de 1970, ministrava um curso de dialética, enquanto ainda escrevia *Para una ética de la liberación latino-americana*. Como o filósofo latino-americano indica, seu pensamento “estava inscrito na totalidade ontológica”<sup>32</sup>. É neste momento que chega à sua mão *Totalidade e Infinito*, de Emmanuel Lévinas. O contato com a crítica do judeu-lituano-francês à ontologia heideggeriana permite a Dussel um salto ou um reposicionamento de sua produção: “agora podíamos nos abrir para a alteridade”<sup>33</sup>. Na leitura de Dussel:

A grande acusação de Lévinas contra a filosofia ocidental é esta ter perdido sua vocação originariamente crítica, pondo-se a serviço do poder e da totalidade [...]. A crítica para ser objetiva deve vir desde a exterioridade que se concreta no Outro que fala, constituindo assim na linguagem o suporte da relação [...]. Esta radicalidade crítica, aspiração última da filosofia desde sua alvorada, se faz patente no pobre que em sua indigência e miséria põe em questão permanentemente todos os tratados de filosofia e os “direitos” de minha liberdade<sup>34</sup>.

O latino-americano assimilará a crítica de Lévinas desde o Outro, a alteridade e, junto a isso, fundará sua ética, também, na afirmação da radicalidade da alteridade. Para além do Mesmo há Outro, para quem se diz, de quem se ouve. É nesse

---

<sup>30</sup> A respeito da biografia de Dussel, cabe indicar o artigo *Autopercepción intelectual de un proceso histórico* (1998).

<sup>31</sup> Para a história da filosofia latino-americana o debate de Bonzy e Zea é um marco fundamental. Nos anos de 1960, Salazar Bondy lança sua obra questionando *Existe una filosofía en nuestra América?*, para a qual responde que enquanto houvesse e não se assumisse a situação de dominação, não existiria. A questão e a resposta despertam em Leopoldo Zea a necessidade de responder positivamente, que sim, para um projeto de libertação. O debate rico e produtivo entre os dois anima toda uma geração filosófica e que, em suma, acaba por produzir conteúdo filosófico que enfrente a tensão de dominação e libertação. Ver a respeito da produção filosófica na América Latina *Pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y “latino”* (2009).

<sup>32</sup> DUSSEL. *Método para una filosofía de la liberación*, p. 11.

<sup>33</sup> DUSSEL. *Método para una filosofía de la liberación*, p. 11.

<sup>34</sup> DUSSEL. *Liberación latinoamericana y Emmanuel Lévinas*, p. 110.

sentido que, em sua obra mestra *Ética de la liberación en la edad de la globalización y exclusión*, Dussel afirma que quando “em 1970 começamos a recorrer a Lévinas [...] nos foi possível a superação do Heidegger de *Ser e Tempo*”<sup>35</sup>. Refere-se, com isso, à necessidade de se tomar o Outro como “para além do ser”, como exterioridade, como alteridade frente ao Mesmo. Contudo, para Dussel a questão será recolocada, ou ainda deslocada: “o outro, para nós, é a América Latina em relação à totalidade europeia”<sup>36</sup>.

Lévinas não permite a Dussel simplesmente uma operação formal, que poderia ser reduzida à discussão metodológica, lógica ou do discurso, e sim que com essa produção arquitetônica, de estruturas de pensamento, de *lugares* filosóficos, seja possível a reinterpretação das relações históricas e materiais<sup>37</sup>. Para o latino-americano, Lévinas carece de uma base material que aprofunde a crítica. O pensamento levinasiano, portanto, possibilita em um primeiro momento reinterpretar as experiências históricas, concretas, materiais, como ferramenta teórica que abre caminho para a produção de um conteúdo desde a América Latina. Será graças à ética da alteridade do judeu-lutiano-francês que Dussel poderá propor, por exemplo, que:

A Modernidade se originou nas cidades europeias medievais, livres, centros de enorme criatividade. Mas 'nasceu' quando a Europa pode se confrontar com 'o Outro' e controlá-lo, vencê-lo, violentá-lo; quando pode se definir como um 'ego' descobridor, conquistador, colonizador da Alteridade constitutiva da mesma Modernidade. De todo modo, esse Outro não foi 'des-coberto' como Outro, senão que foi 'encoberto' como 'o Mesmo' que a Europa já era desde sempre. De tal forma que 1492 será o momento do 'nascimento' da Modernidade como conceito [...] e, ao mesmo tempo, um processo de 'encobrimento' do não-europeu<sup>38</sup>.

Se a ontologia é o movimento do Mesmo para o Mesmo, de expansão e conquista, a posição de Alteridade acaba por ser violentada, dominada, controlada<sup>39</sup>. A América Latina na interpretação de Dussel a partir de Lévinas, será o Outro que é

---

<sup>35</sup> DUSSEL. *Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión*, p. 359.

<sup>36</sup> DUSSEL. *Método para una filosofía de la liberación*, p. 197.

<sup>37</sup> Cabe indicar que em sua produção filosófica, Dussel chama de “material” o “conteúdo” de determinada experiência humana. Não se trata de um fisicalismo ou de um materialismo ingênuo que destitui toda experiência do modo de realidade humana, com sua carga racional, cultura, comunitária, religiosa, etc. Trata-se de “matéria” enquanto “conteúdo” da experiência do modo de realidade da vida humana – que devido ao caráter sumário de nossa apresentação, não poderemos desenvolver textualmente.

<sup>38</sup> DUSSEL. *1492 El encubrimiento del Otro: el origen del Mito de la Modernidad*, p. 8.

<sup>39</sup> Tomamos como exemplo o indício da interpretação de Dussel sobre a origem e nascimento da Modernidade para demonstrar como a tomada de posição desde a alteridade, a América Latina como exterioridade à totalidade europeia nas relações de poder e dominação, permite reinterpretar as experiências humanas – desde a história, enquanto matéria e disciplina, até as tensões interculturais ou mesmo a filosofia, por exemplo.

tomado indevidamente como ente à mão, a ser manipulado, compreendido<sup>40</sup>. É o sujeito que faz parte de um Mesmo, de um sistema, de um mundo, enquanto negado: assimilado enquanto recurso à mão e negado enquanto sujeito ao mesmo tempo.

Dussel, portanto, instaurará à sua maneira e desde a América Latina uma ética da alteridade que tenha como destino e interlocutor os “excluídos”, os de alteridade negada – nos termos do filósofo, às vítimas. São elas a exterioridade que deve demarcar-se a si mesma, colocar-se como “além do ser”, “além do Mesmo”, “além de um sistema”, de uma “totalidade”. A exterioridade será o lugar privilegiado para se criticar um sistema fechado: “é necessário o posicionamento a partir da periferia – a América Latina, o Sul como exterioridade – para a crítica ao sistema de centro, totalizado”<sup>41</sup>.

Contudo, com a carência de uma base material, de trabalhar com conteúdo material, Dussel também interpretará criticamente Lévinas, recorrendo exatamente à ontologia para constituir este âmbito que faltava ao judeu-lituano-francês. Desde a América Latina, Dussel pode afirmar que: “Lévinas fala sempre do outro como o ‘absolutamente outro’. Tende, então para a equivocidade [...], nunca pensou que o outro pudesse ser um índio, um africano, um asiático”<sup>42</sup>. O que Dussel pretende apontar é que nas relações práticas, cotidianas, não se trata de um Outro que nada tem em comum com o Mesmo ou com outro Outro. Materialmente, estamos *com*, e não somente *para*: o “outro nunca é ‘apenas um’, senão [...] sempre um ‘vocês’”. Cada rosto no cara-a-cara é igualmente a epifania de uma família, de uma classe, de um povo”<sup>43</sup>.

A América Latina como Outro em relação à Totalidade europeia terá, em Dussel, o sentido de cultura negada, história negada, tradições negadas, pessoas negadas e assimiladas como objeto à mão por outra cultura, história, tradição, pessoa. Ela é material e praticamente negada<sup>44</sup>. Para o argentino-mexicano, a partir de uma ontologia sem a crítica, justifica-se a experiência de controle, domínio, dominação: a colonização.

---

<sup>40</sup> É movimento contra a constituições teóricas que justificam a dominação, como a do próprio Heidegger com respeito a o poder: “[...] querer é: colocar-se sobre o próprio comando. Querer é a decisão do comandar-se que em si mesma já é uma execução desse comando [...]. Querer é decisão para si, mas para si como para o que o estabelecido no querer como querido quer [...]. O querer mesmo é um assenhoreamento sobre... que se estende para além de si; querer é em si mesmo poder. E poder é o querer que é constante em si. Vontade é poder e poder é vontade (HEIDEGGER, *Nietzsche*, pp. 31-32).

<sup>41</sup> LIMA. “A formação da comunidade política e o caráter positivo do poder”, in: *Revista Outramargem*, p. 126.

<sup>42</sup> DUSSEL. *Método para una filosofía de la liberación*, p. 182.

<sup>43</sup> DUSSEL. *Método para una filosofía de la liberación*, p. 182.

<sup>44</sup> Como anotamos noutro artigo: “Em analogia: a concepção de humanidade do europeu não concebia a possibilidade de existência de um humano distinto, exterior à sua categoria de humanidade, como é o índio, o negro, o mestiço. Dialeticamente, a distinção do indígena, do negro ou do mestiço não é positivamente afirmada a partir de sua exterioridade, mas excluída da totalidade ou é negada quando

Desta feita, para o latino-americano, o movimento ontológico terá seu momento, mas deverá ser criticado desde a exterioridade, desde o sujeito irreduzível a ele. Para Dussel, portanto, no trabalho com “o ser” – com a constituição do mundo e do humano – deve-se operar ontologicamente<sup>45</sup>. Mas a experiência ética, a alteridade do que não pode ser assimilado ao movimento ontológico, ao Outro que se revela, manifesta, apresenta para além do que está se constituindo, será o lugar privilegiado da crítica, a “filosofia primeira”. Será levando em conta o movimento ontológico e a crítica de Lévinas que Dussel desenvolverá seu método filosófico:

O outro, para nós, é a América Latina em relação à totalidade europeia [...] O movimento do método é o seguinte: em primeiro lugar, o discurso filosófico parte da cotidianidade ôntica e dirige-se dia-lética e ontologicamente para o fundamento. Em segundo lugar, demonstra cientificamente (epistemática, apo-diticamente) os entes como possibilidades existenciais. É a filosofia como ciência, relação fundante do ontológico sobre o ôntico. Em terceiro lugar, entre os entes há um que é irreduzível à dedução ou demonstração a partir do fundamento: o ‘rosto’ ôntico do outro que, em sua visibilidade, permanece presente como trans-ontológico, meta-físico, ético. A passagem da totalidade ontológica ao outro como outro é analética: discurso negativo a partir da totalidade, porque pensa a impossibilidade de pensar o outro positivamente partindo da própria totalidade; discurso positivo da totalidade, quando pensa a possibilidade de interpretar a revelação do outro a partir do outro. Essa revelação do outro já é um quarto movimento [...]. Em quinto lugar, o próprio nível ôntico das possibilidades fica julgado e relançado a partir de um fundamento eticamente estabelecido<sup>46</sup>.

Isso significa que, como primeiro passo, parte-se da cotidianidade, do “hodierno”, da experiência comum e diária, para a constituição de um sistema, de uma arquitetônica que responda e interprete esse ponto de partida. O terceiro momento é o encontro com o “rosto” do Outro, o sujeito que se revela, que não pode ser reduzido à compreensão que vem se desenvolvendo desde o Mesmo. O quarto momento consiste no tomar a posição de exterioridade, junto àquele que é irreduzível, ao excluído, que não cabe na compreensão senão como negado (seria a escuta do Outro, passar a produzir a partir de, para o e junto ao Outro). O movimento final é a crítica dos próprios pontos de

---

posta dentro sistema totalizado” (LIMA. “A formação da comunidade política e o caráter positivo do poder”, in: *Revista Outramargem*, p. 126).

<sup>45</sup> Para Dussel trata-se do “início ontológico do filosofar, porque mostra como dar os primeiros passos da cotidianidade para a descoberta do fundamento [...]. A condição de possibilidade de exercício do método dialético na América Latina é, quando menos, a seguinte: um conhecimento profundo e real da cotidianidade latino-americana” (DUSSEL. *Filosofía de la liberación*, pp. 218-219).

<sup>46</sup> DUSSEL. *Método para una filosofía de la liberación*, pp. 197-198.

partida (do ôntico que se apresenta), refundando criticamente enquanto se produz um novo sistema, enquanto se criam novas determinações. A exterioridade é para Dussel o lugar privilegiado para a crítica.

Desse modo, o latino-americano guarda lugar para que se parta das experiências materiais, cotidianas, com toda sua carga de conteúdo e, também, consegue estruturar a alteridade – o lugar de exterioridade sistêmica que não pode ser assimilado, negado – que garanta a ética como experiência primeira – a relação entre o Mesmo e o Outro, entre sujeitos, a experiência levinasiana de verdadeiro diálogo. A proposta de Lévinas permite que se critique a redução da experiência humana à ontologia. Por outro lado, o movimento ontológico tem seu momento ao trabalhar sobre a constituição do mundo, abrindo espaço para a produção de um conteúdo material. Para a filosofia latino-americana de Dussel, teremos uma ontologia situada.

### **3. Ontologia situada**

A ontologia dá subsídios para que Dussel constitua o movimento filosófico que toma o mundo a cargo. Todavia a crítica de Lévinas possibilita a ética como experiência privilegiada: uma ética da alteridade, ética como filosofia primeira. A produção de conteúdo será para alguém; mas que exclui Outrem que não cabe no sistema que se desenvolve, que passa a ser assimilável enquanto objeto para usufruto do Mesmo, da totalidade, sendo negado enquanto sujeito, enquanto pessoa, enquanto povo, enquanto cultura. Este Outro, a exterioridade sistêmica, fala, interpela, revela-se como excluída, como negada e convoca o Mesmo a dar resposta<sup>47</sup>. É o espaço ético necessário para que haja verdadeiro diálogo, relação inter-humana – por isto, privilegiado, como filosofia primeira.

Desde uma ontologia situada, Dussel pode escapar do formalismo de Lévinas, dando conteúdo ao Outro, que não aparece mais abstratamente como

---

<sup>47</sup> No desenvolvimento dos diversos campos de sua filosofia – da ética, política, lógica, pedagógica, econômica, etc. –, Dussel procurará situar a ontologia, de tal modo que seja capaz de constituir uma base material a ser criticada desde o lugar das vítimas, da exterioridade. Como exemplo, desenvolverá com sua ética e com sua política uma série de postulados, como a exigência de que toda ação, instituição ou micro-estrutura de poder têm como fundamento a “produção, reprodução e desenvolvimento da vida humana em comunidade”, mas nem toda ação, instituição ou micro-estrutura cumpre com seu fundamento. Este não cumprimento não é percebido internamente, a partir da própria ação, instituição ou micro-estrutura, mas exatamente daqueles e daquelas que são negados por estas. A crítica fundamental não é interna, senão que apenas é possível desde “fora”, a partir do grito daqueles que são negados, não participantes, vítimas de um sistema que parte de si e retorna para si.

absolutamente Outro, mas em relações materiais – há comum, comunidade genética, histórica, cultural, etc., entre os sujeitos humanos. Desde a ontologia, do ôntico que se apresenta, da experiência humana, cotidiana, comum, não se perde a percepção de que:

O homem nasce do útero materno e é recebido nos braços de uma cultura [...]. A imediatidade mãe-filho também sempre se vivencia com a relação cultura-povo. O nascimento se produz sempre dentro de uma totalidade simbólica que amamenta igualmente o recém-chegado nos signos de sua história. É numa família, num grupo social, numa sociedade, numa época histórica que o homem nasce e cresce, e dentro da qual implementará seu mundo de sentido. Antes que o mundo, então, já estava [...] o *êthos* do povo<sup>48</sup>.

É a partir de uma ontologia situada que Dussel desenvolverá sua categoria de *corporalidade* e trabalhará a vida humana como um “modo de realidade” – junto e próximo às críticas heideggerianas contra a redução da experiência humana ao “conhecimento teórico”, ao exercício intelectual<sup>49</sup>. Entretanto, toda produção em seu momento ontológico deve ser criticada e refundada a partir da exterioridade, do Outro, em diálogo entre eu e o Outro, sem negá-lo, mas positivamente afirmar sua vida e primazia. É também uma ética da alteridade na medida que: da “exterioridade é que se deve observar a ‘ordem vigente’, refundando ontologicamente suas determinações, rearticulando categorias, desenvolvendo um novo sistema. As novas categorias e determinações colocam em questão a totalidade”<sup>50</sup>.

Tendo a ontologia situada a partir da crítica de uma ética da alteridade, não rejeitada e nem dominante, senão como referência a parte da experiência humana (não toda a experiência humana), tem-se como resultado o que comenta Daniel Pansarelli a respeito da produção de Dussel:

A despeito de muitas considerações que o tema pode merecer, e sem desmerecer todo o esforço dusseliano na estruturação de seu método [...], parece restar como distinção fundamental [...] a radicalidade com que se reconhece e respeita o outro, que é parte imprescindível do diálogo [...], o método não apenas comporta a exterioridade, o que se faz necessário para que haja um espaço de onde o outro dialoga, mas,

---

<sup>48</sup> DUSSEL. *Filosofía de la liberación*, p. 32.

<sup>49</sup> Dentro dos limites de nossa exposição, não trabalharemos a constituição da corporalidade e do modo de realidade da vida humana. Todavia, indicamos a segunda parte de nosso artigo *A formação da comunidade política e o caráter positivo do poder em Enrique Dussel* (2016). Dussel tem influências de Heidegger, Zubiri, Endelman, Maturama e retoma proposições da antropologia semita para constituir estas categorias num momento ontológico de sua produção.

<sup>50</sup> LIMA, “A formação da comunidade política e o caráter positivo do poder”, in: *Revista Outramargem*, p. 126.

para além disso, coloca o outro, desde a exterioridade, como afirmação fundamental a partir da qual se pode estabelecer o diálogo [...]. O outro é o ponto de partida [...]. É um diálogo entre outros, em que o outro não tem sua palavra, sua presença, reduzida à significação imposta pelo mesmo. Supera-se o monólogo, estabelece-se o diálogo, propriamente dito<sup>51</sup>.

Desta maneira, Dussel desloca a crítica de Lévinas à ontologia heideggeriana para a relação da América Latina dominada frente à Europa, detentora do domínio. Todavia a conserva na medida que dispõe da exterioridade como lugar privilegiado, como garantidor do diálogo, da relação ética, como ponto de partida para a crítica da dominação. Neste movimento, não abandona a ontologia negando-a, situa seu campo em seu método filosófico, enquanto referência a uma das características que constituem a experiência humana. A tensão e o espaço entre a ontologia que se expande e a alteridade (exterioridade que a ela não se reduz, mas que positivamente se afirma, um novo lugar) requer diálogo para a produção crítica de conteúdo. Movimento de uma ética da alteridade para uma ontologia situada.

## REFERÊNCIAS

- BOHÓRQUEZ, Carmen; DUSSEL, Enrique; MENDIETA, Eduardo [orgs]. El pensamiento filosófico latinoamericano del Caribe y "latino": 1300-2000. CREFAL/Siglo XXI: Ciudad de México - México, 2009.
- CARRARA, Ozanan Vicente. "Ética e Ontologia em Emmanuel Lévinas". Revista Estudos Filosóficos, n 8, DFIME/UFSJ: São João del-Rei - MG, 2012.
- CINTRA, Benedito Eliseu. *Pensar com Emmanuel Lévinas*. Paulus: São Paulo – SP, 2009.
- DUSSEL, Enrique. *1492 El encubrimiento del Otro: hacia el origen del "mito de la Modernidad"*. La Paz, Plural: 1992.
- \_\_\_\_\_. "Autopercepción intelectual de un proceso histórico". In: Revista *Anthropos*. Proyecto A, n. 180, p. 13-36, Barcelona – Espanha, set/out, 1998a.
- \_\_\_\_\_. *Ética de la liberación: em la edad de globalización y de la exclusión*. Madrid, Espanha: Editorial Trotta 1998b.

---

<sup>51</sup> PANSARELLI, "Da ontologia à política: a questão da exterioridade", in: BAMBRIELLA e PIZA: *Subjetividade e ética na América Latina: ou o cinismo e a potencialidade da práxis da libertação*, pp. 117-119.



\_\_\_\_\_. *Filosofía de la liberación*. 4ª Edição corrigida. Editorial Nueva América: Bogotá - Colômbia, 1996.

\_\_\_\_\_. *Liberación latinoamericana y Emmanuel Lévinas*. Bonum: Buenos Aires - Argentina, 1975.

\_\_\_\_\_. *Método para uma filosofia de la liberación*. Sigma: Salamanca - Espanha, 1974.

HEIDEGGER, Martin. *Nietzsche*. Tradução: Marco Antônio Casanova. 2ª edição. Grupo Editorial Nacional/ Forense Universitária: Rio de Janeiro - RJ, 2014.

\_\_\_\_\_. *Ontologia (Hermenêutica da faticidade)*. Tradução: Renato Kirchner. 2ª Edição. Vozes: Petrópolis - RJ, 2013.

LÉVINAS, Emmanuel. *Da existência ao existente*. Tradução Paul Albert Simon e Ligia Maria de Castro Simon. Papirus: Campinas - SP, 1998.

\_\_\_\_\_. *De Deus que vem à ideia*. 2ª Edição. Vozes: Petrópolis – RJ, 2008.

\_\_\_\_\_. *Entre nós: ensaios sobre a alteridade*. 5ª edição. Vozes: Petrópolis – RJ, 2010.

\_\_\_\_\_. *Totalidade e infinito*. 3ª edição. Biblioteca de filosofia contemporânea, Edições 70: Lisboa - Portugal, 2011.

LIMA, Bruno Reikdal. "A formação da comunidade política e o caráter positivo do poder". In: Revista *Outramargem*, ano 3, n. 5, Universidade Federal de Minas Gerais: Belo Horizonte - MG, 2016.

MARTINS, Rogério; LEPAGNEUR, Hubert. *Introdução a Emmanuel Lévinas: pensar a ética no século XXI*. Paulus, São Paulo – SP: 2014.

MELO, Nélio Vieira de. *A ética da alteridade em Emmanuel Lévinas*. EDIPUCRS/INSAF: Porto Alegre - RS, 2003.

PANSARELLI, Daniel. "Da ontologia à política: a questão da exterioridade". In:

BRAMBILLA, Beatriz Borges; PIZA, Suze. *Subjetividade e ética na América Latina: ou o cinismo e a potencialidade da práxis da libertação*. Nova Harmonia: Nova Petrópolis, 2016.