
O PROBLEMA LINGUÍSTICO DE UMA ÉTICA SEM ONTOLOGIA

Diogo Villas Bôas Aguiar*

Resumo:

Retomamos aqui o problema da relação entre ética e ontologia pelo viés da linguagem. Trata-se especificamente de analisar criticamente o desenvolvimento contemporâneo de uma temática que teve Emmanuel Levinas como um dos principais expoentes, mas que conta com as recentes contribuições de Hilary Putnam. Estabelecemos programaticamente um debate entre a tradição fenomenológica e a pragmática nas figuras desses dois pensadores em torno da possibilidade linguística de uma ética sem ontologia. Essa confrontação visa, em certa medida, determinar a validade e os limites de cada perspectiva para então esboçar apontamentos de uma possível configuração para a abordagem do problema em questão.

Palavras-chave:

Ética; Linguagem; Ontologia.

THE LINGUISTIC PROBLEM OF ETHICS WITHOUT ONTOLOGY

Abstract:

We return at this paper to the problem of the relationship between ethics and ontology from the perspective of language. We try to critically analyze the contemporary development of a theme that had Emmanuel Levinas as one of the leading exponents, but which has the recent contributions of Hilary Putnam. We programmatically set a debate between the phenomenological tradition and the pragmatic one in the figures of these two thinkers around the linguistic possibility of ethics without ontology. This confrontation intended to some extent, determine the validity and limitations of each approach and then make some appointments to a possible configuration for addressing this issue.

Keywords:

Ethics; Language; Ontology.

*Doutorando em Filosofia pela UFSM. O autor agradece à professora Janyne Sattler pelas observações e incentivo.

I.

O modo como a relação entre ética e ontologia foi articulada até o presente momento no âmbito da filosofia contemporânea tem algo de peculiar que nos interessa evidenciar aqui. Adjetivar “ética” como “desontologizada” implica obviamente uma independência da ética face à ontologia. Mais ainda, talvez, uma primazia da ética. Assim pretendia o projeto levinasiano de uma ética como filosofia primeira, intuição a qual se ateu até o final – mesmo após as críticas em 1964 dirigidas por Derrida em sua resposta à *Totalidade e Infinito* no famoso artigo *Violência e Metafísica*. Nessa ocasião, além de críticas mais pontuais em relação às interpretações feitas da fenomenologia husserliana e heideggeriana, o pensamento de Levinas foi acusado de fatalmente desembocar em uma impossibilidade linguística.

A exigência de transcendência radical da alteridade aí ressaltada não poderia ser comportada pela linguagem. Ora, se à linguagem, como contemporaneamente vem sendo compreendida, compete a própria determinação de todo e qualquer horizonte de sentido, como podemos articular um discurso sobre algo que se pretende fora de uma estrutura semântica? O próprio uso levinasiano do termo *exterioridade* para designar algo situado fora de qualquer totalidade, inclusive linguística, parece se tornar problemático. Afinal, em consonância com as observações derridianas, por que ater-se a esse conceito para designar algo que sequer é dado espacialmente?

Parece inevitável nesse ponto não ouvir ressoar o Wittgenstein do *Tractatus Logico-Philosophicus*. Ao sustentar nos aforismos 6.4 a 6.421 que todas as proposições têm igual valor, sua conclusão é A de que os tipos de proposições próprias da ética só poderiam adquirir sentido fora do mundo. Por isso, a única saída aqui seria, segundo Wittgenstein, calar-se. Uma reflexão dedicada à ética é, portanto, uma reflexão de fronteira linguística. Por vias distintas, obviamente, os dois filósofos parecem ter chegado ao mesmo impasse. No entanto, uma leitura que poderia rapidamente traçar a conclusão de que o propósito do *Tractatus* é a dissolução dos problemas filosóficos – por exemplo, do sentido da vida – por meio da compreensão lógica da linguagem, pode ser facilmente complementada por aquela que toma como tese central o fato de que essa dissolução serve, muito mais profundamente, a uma compreensão moral. Assim, a ética adquiriria um lugar privilegiado na discussão e o *Tractatus* seria um livro cuja tarefa por

excelência é a do estabelecimento dos limites da ética. Para essa segunda tese é fundamental explicitar, então, que esse “calar-se” sugerido como conclusão, deve ser lido à luz da distinção entre dizer e mostrar, de modo que é preciso justificar em que sentido as proposições éticas não podem ser ditas no âmbito do domínio de uma linguagem científico-proposicional. Uma vez elucidada essa distinção, seria possível esboçar uma compreensão para a seguinte pergunta: como lidar com aquilo que é indizível?¹

Assim, há uma tendência no pensamento filosófico das últimas décadas de encarar a ética como um problema de limites da linguagem. Recentemente, esse debate tomou novo fôlego com o livro do norte-americano Hilary Putnam, *Ética sem ontologia*. Apesar de o título poder tranquilamente ser tomado para um texto levinasiano – afinal que outra coisa poderia significar uma ética como filosofia primeira senão uma ética sem determinações ontológicas? –, diferentemente de Levinas, Putnam propõe uma reflexão da ética desde o que ele afirma ser um pluralismo pragmático. Sua tentativa é de se afastar, por um lado, do que ele chama de uma metafísica inflacionária e, por outro, de uma metafísica deflacionária. Seu pluralismo pragmático implica no reconhecimento de que os mais diferentes tipos de discursos utilizados no dia-a-dia contribuem para a descrição da realidade. Não é seu interesse, portanto, encontrar um discurso único suficientemente capaz de descrever o mundo, ou encontrar algo supra-sensível que os fundamente.

Nosso propósito nesse artigo acerca dos desafios linguísticos para a proposta de uma ética desontologizada não é o de reproduzir, nem defender, um ou outro filósofo em específico. Pelo contrário, vamos tentar por em relevo, a partir de Levinas e Putnam, os problemas e as múltiplas facetas que uma ética desontologizada possui, seja na abordagem fenomenológica ou na pragmática.

II.

Levinas considerava-se um fenomenólogo. E, enquanto tal, inseria-se em um dos contextos filosóficos mais singulares do século passado. No entanto, é preciso

¹ Essa leitura é sustentada sobretudo por trechos do Diário filosófico e do Diário secreto e de uma carta de Wittgenstein a von Ficker em que é dito explicitamente que o objetivo do *Tractatus* é o de traçar os limites da ética. Tal é a perspectiva, por exemplo, de Darlei Dall’Agnol (2005) e Janyne Sattler (2014).

perguntar: o que significa, afinal, dizer que determinado pensador é um fenomenólogo? Certamente não é o que Husserl havia programado. Seja na vertente alemã ou francesa, aqueles que são considerados fenomenólogos fizeram exatamente um esforço crítico de afastamento da proposta transcendental tão marcante do projeto husserliano. Assim, na maioria dos casos, os pensadores posteriores a Husserl, e que se inseriram na vertente fenomenológica, devem sempre ser lidos contra seu fundador. É o caso de Heidegger, por exemplo. É com ele que a fenomenologia passa a compreender-se em sua historicidade, e o caráter transcendental é assim substituído pela irreduzível posição hermenêutica da existência. Com Levinas não é diferente. No entanto, ele não deve ser lido apenas contra Husserl. Heidegger também é posto em xeque, ainda que suas análises tenham sido de inegável contribuição para a formação filosófica de Levinas. Se Heidegger renuncia o projeto husserliano em favor de um questionamento pelo sentido do ser em geral a partir do tempo – tal era a pretensão da analítica existencial elaborada em *Ser e tempo* – Levinas põe em questão exatamente essa ontologização da vida cotidiana tal como delineada por Heidegger. A preocupação passa a ser com uma evasão de ser que se dá pelo estabelecimento da primazia do ético frente ao ontológico.

Nesse sentido, com Levinas a fenomenologia passa a lidar com o problema da relação entre ética e ontologia, sempre ressaltando a necessidade de uma primazia da primeira em relação à segunda. A presença dessa discussão é tão fundamental, que permanece desde o ensaio *Da evasão* e o artigo de título provocativo *É a ontologia fundamental?*, e se estende até textos mais tardios como *Outramente que ser ou mais além da essência*. Nesse último, o termo “essência” é extremamente esclarecedor não só para a compreensão do ponto central que o anima, quanto para o que significa a inversão da ética em filosofia primeira. Na nota preliminar, Levinas explica que não ousou escrever ‘essância’² no lugar de ‘essência’, algo que etimologicamente evidenciaria melhor aquilo que ele pretende designar com esse termo³. Ao fazer essa

2 Não há dúvida que em português a palavra ‘essância’ soa estranho. Em francês, no entanto, *essance* e *essence*, do ponto de vista fonético, permanece a mesma coisa. Não tornaremos a repetir essa grafia, uma vez que só apelamos aqui para essa distinção a fim de destacar sua importância na compreensão da acepção levinasiana.

3 A chave está na origem latina do sufixo -antia que foi responsável pela formação de substantivos abstratos de ação oriundos de verbos da primeira conjugação. Podemos tomar, por exemplo, o verbo latino *abundare* que formou o substantivo *abundantia*.

ressalva, Levinas não designa com o termo ‘essência’ senão o “acontecimento de ser” que deve ser derivado, ou deduzido, do outramente que ser.

Dentre outras, uma das ilustrações mais claras desse problema é encontrada já nas primeiras páginas de *Totalidade e infinito* que inicia com uma definição peculiar de metafísica.⁴ Não se trata em absoluto de ontologia, como poderíamos nos deixar levar numa primeira leitura. Pelo contrário, recorrendo à Rimbaud, Levinas enfatiza o caráter de separação. Metafísica é ausência, é “como um movimento que parte de um mundo que nos é familiar [...], de uma ‘nossa casa’ que habitamos, para um fora-de-si estrangeiro, para um além”⁵. A tônica recai no movimento de trans-cendência presente no termo meta-física, de modo que ética e metafísica podem ser tomados como sinônimos. Uma vez que a ética para Levinas depende caracteristicamente da transcendência absoluta da alteridade, ela pode ser considerada uma ética metafísica – entendida, evidentemente, desde seu caráter de separação e de impossibilidade de recondução ao mesmo.⁶

Tal tese, no entanto, exigiu de Levinas a afirmação radical da separação da alteridade. Tese ousada, sobretudo pelas consequências metodológicas, ela foi fortemente contestada em 1964 por Derrida. Em última instância, herdar o pensamento fenomenológico é herdar uma atitude fundamentalmente grega. Ainda que seja uma das tentativas mais consistentes até 1961 do projeto de inversão da ética como filosofia primeira, *Totalidade e infinito* peca por anunciar o primado da ética e, ao mesmo tempo, fazer uso de uma linguagem ontológica. Assim, esse texto comporta a crítica de que se trataria muito mais de uma prolongação da ontologia do que sua inversão em ética, ainda que já encontremos a intuição da exigência de transcendência absoluta, seja na noção de inspiração platônica de Bem para além do ser ou na afirmação de inspiração cartesiana – filiação que denuncia o esquema caracteristicamente moderno de Levinas – da primazia da ideia de infinito frente à ideia de totalidade.

4 Parece-nos crucial tomar como ponto de partida o modo como Levinas entende o conceito de metafísica, pois além de ser essencial para a compreensão do seu Leitmotiv é também um ponto de diferença importante em relação a Putnam.

5 TI, p. 19.

6 “Transcendência absoluta” pode parecer impróprio a um projeto que pretende desontologizar a ética. Mas “transcendência” aqui não deve ser compreendido como um objeto suprassensível, situado para além do mundo. Com esse termo, Levinas acentua apenas a irreducibilidade do outro, sua resistência à categorização e redução ao Mesmo.

Sinteticamente, as inconsistências apontadas por Derrida⁷, pontuando as interpretações da fenomenologia transcendental e hermenêutica, denuncia que a filiação fenomenológica de Levinas, sobretudo ao adotar o método fenomenológico, implica em uma ontologia fenomenológica. Mesmo que se estabeleça a exigência de transcendência, é necessário que haja minimamente alguma mostra, um campo fenomenal específico da alteridade. A pergunta que caberia ser feita a Levinas aqui é sobre o tipo de linguagem que seria capaz de dizer o que não se mostra. Não se trata, porém, de uma inviabilização do projeto de uma ética sem ontologia. Ao nosso ver, a crítica de Derrida acentua uma dificuldade fundamental e que nos interessa destacar: o problema linguístico que uma ética sem ontologia tem que dar conta.

No entanto, já ciente dessas dificuldades, a primeira tentativa de fuga desse impasse foi elaborada por Levinas antes mesmo do texto derridiano, em 1962, ao ensaiar o que podemos chamar de uma filosofia da metáfora. Na conferência *A metáfora* proferida no Collège philosophique, o problema da transcendência é abordado como o problema da metáfora – aí entendida, obviamente, não meramente como uma figura de linguagem dentre outras, mas como a passagem mesma de todo sentido para um outro, a possibilidade de despertar uma linguagem tornada meramente um sistema de sinais para o seu poder de extrapolação de limites, de recondução para a ausência:

Certos termos filosóficos como transcendência, como acima [*au-dessus*] do ser, talvez Deus – estas são as metáforas por excelência. Aqui, o uso da metáfora pretende, no seio do pensamento, conduzir para além dos limites do pensamento. O problema filosófico da metáfora retorna à possibilidade que a linguagem teria de exprimir ou de ouvir para além da medida do pensamento.⁸

A publicação inédita dessa conferência abriu margem para novos elementos na compreensão do caminho que vai de *Totalidade e infinito* para *Outramente que ser*, mas que nos concerne aqui apenas tangencialmente. O ponto de ruptura é com uma tradição de cunho aristotélico segundo a qual, metáfora seria semelhança, aproximação daquilo que é distinto a partir do que pode ser tomado como apropriadamente similar. Para o leitor acostumado com o pensamento levinasiano, o perigo aí é evidente. Por isso, não se trata em absoluto de considerar a metáfora como semelhança. Não se trata de uma busca pelo mesmo, mas pela diferença. O modo como Levinas defende a transcendência

7 Cf. DERRIDA (2014)

8 LEVINAS, 2013, p. 328. Tradução nossa.

da metáfora na linguagem se sustenta, sobretudo, na tese de que toda significação é metafórica na medida em que ela é recondução para além do dado.

III.

Putnam, por outro lado, herda a tradição pragmática norte-americana. Enquanto tal, insere-se em um contexto de discussão bastante diferente do de Levinas. Sua origem remonta ao final do século XIX nos nomes de Pierce (1839-1914), James (1842-1910) e Dewey (1859-1952)⁹ os quais pretendiam, *grosso modo*, clarificar os problemas filosóficos a partir das consequências práticas que eles implicam. A partir dos anos 70 do século passado, o pragmatismo retornou ao debate filosófico e Putnam, juntamente com nomes como os de Rorty e Brandom, foi um dos responsáveis por esse retorno. No entanto, *Ética sem ontologia* representa um interesse um tanto tardio pelas questões éticas, já que a maioria dos seus trabalhos estavam focados na área de filosofia da mente e da linguagem, donde provém o fato de não ser conhecido e estudado como um filósofo moral – o que, de modo algum invalida ou diminui a profundidade das suas considerações, visto que podemos pensar que há virtualmente uma identificação formal entre os argumentos utilizados em epistemologia e em ética, por exemplo. Portanto, esse livro – que consiste em uma série de palestras proferidas em 2001 na Universidade de Perúgia – pertence a um conjunto bastante restrito de textos dedicados a problemas de natureza ética¹⁰.

Em um texto de 1983, *How not to solve ethical problems*, o interesse convergia para uma reflexão relativamente comum nos últimos anos, esboçando uma aproximação entre ética e literatura¹¹. Recusa-se a metáfora advinda do contexto científico, a saber, a ideia de que o âmbito de reflexão da ética deve ser feito em termos de problema/solução. Outras duas são oferecidas como alternativas: a primeira, retirada do contexto jurídico, é a metáfora da adjudicação; a segunda, retirada do contexto literário,

9 Talvez o mais inspirador para Putnam que por várias vezes no texto o chama de “herói”.

10 Entre outros, há *Meaning and the moral sciences* (1978), *How not to solve ethical problems* (1983) e *The collapse of fact/value dichotomy and other essays* (2002).

11 Por exemplo, GAITA (2004, p. 335): “We do not discover the full humanity of a radically denigrated people in books by social scientists, not, at any rate, if those books merely contain knowledge of the kind that might be included in encyclopaedias. If we discover it by reading, then it is in plays, novels and poetry – not in science but in art.”

é a metáfora da interpretação. Ambas têm em comum o caráter de abertura e não-finalidade, aceitando uma perspectiva segundo a qual não há um comprometimento com a existência de um absolutismo ético ou de uma teoria responsável por fornecer a dissolução final de todos os problemas. Assim, lemos:

Ler grandes obras de arte e ler a vida são atividades diferentes, mas não sem relação. [...] Como leituras de um texto literário, perspectivas filosóficas podem ser ricas ou empobrecidas, sofisticadas ou inocentes, abrangentes ou unilaterais, inspiradas ou triviais, razoáveis ou perversas (e sendo esta última, brilhantemente perversa ou apenas perversa). Como leituras de um grande romance, perspectivas filosóficas nunca conseguem capturar seu ‘texto’ em todas as suas dimensões; e (como os ‘desconstrucionistas alegam ser o caso com os trabalhos literários) eles são até certo ponto ‘subvertidos’ pelo próprio ‘texto’ que estão lendo, derrotados pela complexidade da própria vida.¹²

No entanto, o que mais nos intriga, e é o foco do nosso interesse, não é apenas esse redirecionamento das reflexões de Putnam, mas, simultaneamente, a recente aproximação com o pensamento levinasiano e a tradição judaica¹³. Ele mesmo admite que “o título ‘Ética sem ontologia’ poderia muito bem ter sido o título de um dos trabalhos de Levinas”¹⁴. Não obstante essa clara referência, Putnam não é um levinasiano. A proximidade estabelecida começa e termina na colocação do problema: é possível ética sem ontologia? O texto começa, portanto, com um desafio bastante claro: definir o que se entende por ontologia e evitar, quase numa espécie de condenação de todo tipo de metafísica, inflacionarismo, por um lado, entendido como a necessidade da postulação de formas misteriosas, suprassensíveis, não obstante necessárias e infalíveis, dadas por alguma forma de intuicionismo e responsáveis pela própria fundamentação dos nossos jogos de linguagem – em suma, todo tipo de platonização; e, por outro, o que seria o caso oposto, deflacionarismo, seja reduzindo os universais à particulares, negando a verdade como uma propriedade substancial, ou simplesmente eliminando toda e qualquer “entidade mítica”. O projeto aí implícito é de resgate do pensamento deweyniano que enfatiza a crítica a uma suposta pretensão de que a função de uma ética seria a obtenção de princípios universais.

Nesse sentido, a terceira leitura da primeira parte é bastante elucidativa. O argumento a ser contestado é o de que uma certa interpretação corrente do platonismo

12 PUTNAM, 1983, p. 183.

13 Referimo-nos, sobretudo, ao livro *Jewish philosophy as a guide to life* (2008) e o artigo *Levinas and Judaism* (2002) publicado no *Cambridge companion to Levinas*.

14 PUTNAM, 2004, p. 23, tradução livre.

haveria gerado a necessidade de que hajam objetos aos quais correspondam afirmações com pretensão de validade objetiva e, caso não os haja, deve ser estabelecida a existência de objetos não-naturais que desempenham essa função de validação. O caso exemplar é o de Moore, que sustenta a necessidade de haver algumas verdades às quais não correspondem objetos naturais, mas sim objetos com propriedades não naturais. Esse tipo de fundamentação acaba forçosamente desembocando na ideia de que se um juízo valorativo é objetivamente válido, então é possível elaborar uma descrição das propriedades que o tornam verdadeiro.¹⁵ Sendo assim, para efeito de exemplificação, se tivéssemos “bom” como um estado de coisas, seria possível descrever as propriedades não naturais correspondentes a esse objeto “bom”. O caso contrário, ou seja, aquele que nega essa visão segundo a qual verdade é descrição de objetos, pode ser encontrado no âmbito das inferências lógicas. A posição de Putnam é que não é necessário postular a existência de algo como objetos com propriedades não naturais para que a fundamentação da ética seja possível. Assim, enunciados éticos, como enunciados da lógica, não são descritivos. Antes, são apenas avaliações relativas a um determinado valor moral.¹⁶ No lugar de uma ontologia fornecedora dos objetos da ética, Putnam propõe um pluralismo pragmático recorrendo a ideia wittgensteiniana de jogo de linguagem:

No lugar de Ontologia (note-se o “O” maiúsculo), defenderei o que se pode chamar de pluralismo pragmático, o reconhecimento de que não é por acidente que em nossa linguagem cotidiana empreguemos diferentes tipos de discurso, possuindo diferentes tipos de aplicações, com diferentes características lógicas e gramaticais – diferentes “jogos de linguagem” no sentido wittgensteiniano. Não é por acidente porque seria ilusório pensar que poderia haver somente um tipo de jogo de linguagem que pudesse dar conta de toda a realidade!¹⁷

O ponto central é a possibilidade de falarmos de uma objetividade sem objetos a partir da consideração de que na ética, em vez de objetos e suas descrições, teríamos *verdades conceituais* que não precisam ser únicas (verdades que não admitem ser revisadas), mas interpretadas de acordo com o jogo de linguagem ou esquema conceitual ao qual está associada. Assim, temos a seguinte definição dada por Putnam: uma verdade conceitual, responsável pela fundamentação ética, é aquela em que a

15 Cf. PUTNAM, 2004, p. 52-53.

16 Cf. PUTNAM, 2004, p. 73.

17 PUTNAM, 2004, p. 21-22, tradução livre.

afirmação de sua negação não tem nenhum sentido dentro do contexto em que foi anunciada.

IV.

Nossas considerações acima buscaram muito brevemente por em relevo uma discussão que nos parece fundamental. O desenvolvimento da problemática entre ética e ontologia é algo que herdamos do século passado e que não é de simples resolução, mas merece uma atenção especial e pode fazer dialogar duas tradições: fenomenologia e pragmatismo. Vimos que a exigência de transcendência radical posta pelo pensamento levinasiano tem consequências diretas no modo como a linguagem é compreendida. O ponto central gira em torno de um debate sobre a significação. Para Levinas, toda significação é metafórica, mas metáfora não é analogia, não é sequer algo que pode ser expresso em palavras. A significação que é metafórica não reside na intuição de um dado, mas naquilo que vai além do dado: transcendência que rompe a todo instante com o dito. Putnam, por outro lado, conduz sua argumentação rejeitando uma posição de inspiração platônica segundo a qual existiriam objetos com propriedades não naturais dos quais a ética seria responsável por fornecer uma descrição. Em vez desses objetos, sustenta a argumentação de Putnam, possuiríamos apenas verdades conceituais interpretadas de acordo com o jogo/esquema linguístico no qual estariam inseridas.

No entanto, ambos, tanto Levinas quanto Putnam, permanecem passíveis de críticas. No que diz respeito a Putnam, sentimos durante a leitura do texto que há muito mais uma preocupação em fazer uma discussão sobre ontologia do que sobre ética, deixando a desejar por isso. Ainda, se tomarmos uma posição como a de Levinas, podemos perguntar à vertente pragmática se não há algo anterior aos próprios jogos de linguagem, ou seja, se eles não são apenas um dizer de outro modo e não a radicalidade de outramente que ser. O *outramente que ser* estaria situado para fora dos próprios jogos de linguagem, não sendo, portanto, um outramente dito, mas aquilo mesmo que anima a linguagem. Levinas, no entanto, cai em uma emboscada similar à do cético: seu projeto não seria uma metáfora da metáfora? Não seria por analogia ao próprio movimento de transcendência que Levinas falaria em metáfora absoluta, afirmando, portanto, exatamente o que pretendia recusar? Teríamos aqui o que podemos chamar de dilema

Levinas-Putnam: enquanto Putnam não problematiza os próprios jogos de linguagem, Levinas encontra-se em um beco sem saída, afinal onde estaria situada a metáfora se não nas palavras?

Em última instância, não só nos colocamos como favoráveis à possibilidade de se pensar a ética sem ontologia como corroboramos a necessidade de recolocar e rediscutir os problemas que autores como Levinas e Putnam suscitaram no intuito de fazer avançar a discussão. É, inclusive, fundamental o próprio questionamento sobre se a filosofia, entendida em sentido mais amplo como atividade de teorização, de exercício conceitual, é o modo mais adequado para tratar as questões éticas. Não seria, talvez, no âmbito da literatura que encontraríamos o *locus* mais apropriado para esboçar reflexões éticas? Evidentemente, como buscamos mostrar, este não é um debate fechado e há, do ponto de vista linguístico, uma dificuldade de difícil resolução para a qual não somos capazes de fornecer uma resposta. Nos parece crucial para esse debate o estabelecimento de uma discussão prévia sobre o problema da verdade em ética e uma definição contemporânea do que é ética e do que é linguagem. No entanto, tal discussão extrapola os limites do nosso objetivo traçado nesse artigo e deixamos aqui como um apontamento a ser desenvolvido posteriormente.

REFERÊNCIAS

- DALL'AGNOL, D. **Ética e Linguagem: uma introdução ao Tractatus de Wittgenstein**. Florianópolis/São Leopoldo: Edufsc/Edunisinos, 2005.
- DERRIDA, J. Violência e metafísica. **A escritura e a diferença**. São Paulo: Perspectiva, 2014.
- GAITA, R. **Good and evil**. New York: Routledge, 2004.
- LEVINAS, E. **Autrement qu'être ou au-delà de l'essence**. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1991.
- _____. **De l'évasion**. Paris: Fata Morgana, 1982.
- _____. É a ontologia fundamental? **Entre nós: ensaios sobre a alteridade**. Petrópolis: Vozes, 2005.
- _____. **Parole et silence**. Paris: Grasset, 2013. (Oeuvres Complètes, 2)
- _____. **Totalidade e infinito**. Lisboa: Edições 70, 2008.
- PUTNAM, H. **Ethics without ontology**. Cambridge: Harvard University Press, 2004.

_____. How not to solve ethical problems. **Realism with a human face**. Harvard University Press: Cambridge, 1992, p.179-192

_____. **Jewish philosophy as a guide to life**. Bloomington: Indiana University Press, 2008.

_____. Levinas and Judaism. **Cambridge companion to Levinas**. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

SATTLER, J. **L'éthique du tractatus : non-sens, stoïcisme et le sens de La vie**. Pelotas: Dissertatio, 2014.