



UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO
CENTRO DE CIÊNCIAS JURÍDICAS
FACULDADE DE DIREITO DO RECIFE

PAULO HENRIQUE AMORIM FRANÇA

**ALTERIDADE ÉTICA, JUSTIÇA E DIREITO A PARTIR DO PENSAMENTO DE
EMMANUEL LEVINAS**

Recife, 2017

PAULO HENRIQUE AMORIM FRANÇA

**ALTERIDADE ÉTICA, JUSTIÇA E DIREITO A PARTIR DO PENSAMENTO DE
EMMANUEL LEVINAS**

Monografia apresentada como requisito para
obtenção do título de Bacharel em Direito pela
UFPE, sob orientação do Dr. João Paulo Allain
Teixeira.

Recife, 2017

EPÍGRAFE

“Todos nós somos culpáveis de tudo e de todos ante todos, e eu mais que os outros.”
Dostoievski, *Os irmãos Karamazov*.

AGRADECIMENTOS

Primeiramente a Deus, a minha família e a meus amigos, porque a eles devo tudo que aprendi ao largo da minha vida.

Ao Prof. Dr. João Paulo Allain da Universidade Federal de Pernambuco, pela leitura e correção do trabalho, pela acolhida e disponibilidade na orientação e, sobretudo, pela confiança depositada.

A todos que compõem a Escola de Referência Ginásio Pernambucano, por toda compreensão e auxílio para que a realização dessa graduação fosse possível, em especial a Emília Tereza de Sousa Pereira e a Marcos Antônio de Oliveira Durval.

Ao Prof. e amigo Dr. Marcelo Pelizzoli da Universidade Federal de Pernambuco, pela co-orientação e por despertar-me, a muito tempo, sobre a importância das questões sobre a alteridade e pela sempre fraterna disposição em auxiliar-me.

Aos amigos e colegas da Faculdade de Direito de Recife, pela presença insubstituível... pela convivência e ensinamentos.

Aos professores da Faculdade de Direito do Recife pelas conversas e auxílios nas disciplinas.

A todos e todas, minha profunda gratidão!

RESUMO

FRANÇA, Paulo H. A. *Alteridade Ética, Justiça e Direito a partir do pensamento de Emmanuel Levinas*. TCC (Monografia) – Faculdade de Direito do Recife. Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2017.

O presente estudo visa, apenas de modo abreviado, tecer algumas considerações acerca de uma aproximação nem sempre bem-vinda, mas extremamente necessária, que é o da Filosofia com o Direito. Desse encontro procuraremos aqui esboçar como a filosofia da Ética da Alteridade de Emmanuel Levinas nos convoca/invoca a questionar criticamente, desde *outra ótica*, não só a uma Teoria do Direito e suas relações jurídicas consequentes, senão que, a todas as possibilidades relacionais que a sociabilidade nos oferece *Outramente*. Tendo em conta a originalidade e a profundidade em situar a ética como filosofia primeira, Levinas convida ao acolhimento, a abertura e a responsabilidade do eu frente ao outro de modo irrestrito e pré-consciente, que, anterior e exterior aos imperativos ou a benevolência da racionalidade, pode pensar um humanismo do outro homem. É nesse contexto, que a ética como filosofia primeira instaurada no *a priori* da Alteridade sobre a Identidade e a Totalidade ontológica que marca a história da filosofia de Platão a Hegel, inclusive Heidegger, são profundamente ressignificadas e reorientadas desde um radicalismo ético. Percebe-se assim como desdobramento, que a ordem social regida pela Política e pelo Direito como derivados da Totalidade ontológica, da *mesmidade* alienante, tenham que ser reconfiguradas de “outro modo” na sua “razão de ser”, cabendo ao Direito não apenas ser uma síntese das obrigações e deveres da condição política imposta ou o seu braço coercitivo para a ordenação e “pacificação social”, senão que transpassado pela intriga Ética, pela responsabilidade por outrem, em que o Eu-cidadão não se eximindo das suas obrigações, também exige do sistema político-jurídico o cumprimento do mandamento da dignidade humana, uma vez que “*eu sou o Outro dos outros*” da sociabilidade e mereço igual consideração e respeito, a isso Levinas chama de Justiça.

Palavras-chave: Levinas; Alteridade; Direito; Ética; Justiça; Responsabilidade.

SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO.....	7
INTRODUÇÃO.....	9
1. A ALTERIDADE ÉTICA EM SEUS TERMOS	11
1.1. Crítica a racionalidade filosófica Ocidental.....	12
1.2. O Outro: a Alteridade do absolutamente Outro.....	14
1.3. Desejo e Infinito: abertura e exterioridade.....	17
1.4. O rosto: assimetria e mandamento.....	20
2. RESPONSABILIDADE E JUSTIÇA.....	23
2.1. Responsabilidade infinita: eleição e resposta do “Eis-me aqui”	23
2.2. O terceiro e a Justiça da Alteridade Ética.....	27
3. ONTOLOGIA, POLÍTICA E DIREITO.....	32
3.1. Direito e a Ontologia Política: a crítica negativa.....	32
3.2. O Direito entre a Força da Lei e a Transcendência do Justo.....	34
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	38
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	40

APRESENTAÇÃO

Emmanuel Levinas foi um filósofo lituano de origem judia nascido em Kaunas em 1906 e naturalizado francês em 1930. Em 1923 começou seus estudos de filosofia na cidade de Estrasburgo e em 1928 se trasladou a Friburgo, onde descobriu a fenomenologia de Husserl e o pensamento de Heidegger. Na França assistiu aos cursos de L. Brunschvicg na Universidade de Sorbonne até 1939; continuando seus estudos em Paris, onde neste mesmo ano é mobilizado contra a Alemanha nazi, sendo capturado e feito prisioneiro. A partir deste momento sairá deportado de Paris, para viver em cativeiro durante cinco anos na Bretanha e, mais tarde, em um campo de concentração da Alemanha. De 1946 a 1964 ministrou de maneira regular conferencias no *Collège Philosophique* de J. Wahl, e posteriormente foi diretor da Escola judia. De 1964 a 1967 ensinou na Universidade de Poitiers e os seis anos seguintes na de Universidade de Paris-Nanterre. Em 1973 foi nomeado professor honorário da Universidade de Sorbonne, mantendo algumas atividades docentes até 1988. Levinas morreu no dia de Natal de 1995.

Se olharmos o conjunto da obra de Levinas, podemos distinguir nela dois grandes blocos temáticos: sua produção filosófica propriamente dita e seus escritos referidos ao judaísmo. Neste bloco filosófico encontramos dois grupos de publicações, que são as dedicadas a outros filósofos, especialmente Husserl e Heidegger, e aquelas em que expõe seu próprio pensamento. Já nos escritos sobre o judaísmo podemos encontrar uma subdivisão entre os ensaios sobre o judaísmo e os comentários bíblicos-talmúdicos.

Para uma melhor visualização cronológica, tendo em conta a evolução e o desenvolvimento de suas obras e pensamento, vamos dividir esse conjunto em três períodos, que são: No primeiro período (1929-1949) as obras iniciais de Levinas são sobre a fenomenologia de Husserl e o existencialismo de Heidegger, inclusive sua tese doutoral *Teoria da fenomenologia de Husserl* data de 1930 e no ano seguinte traduz ao francês as *Meditações cartesianas* de Husserl. Outras obras importantes deste primeiro período são *Da evasão* de 1935, *Da existência ao existente* de 1947, livro escrito em seu cativeiro, *O tempo e o Outro* de 1948, que são uma serie de conferências pronunciadas no colégio filosófico de Jean Wahl, e *Descubriendo a existência com Husserl e Heidegger* de 1949. Neste primeiro período, segundo Margarida Diez (cf. DIEZ, 1985), ainda não há um projeto único e original por parte de nosso autor.

É no segundo período (1950-1979) quando começa a irromper seu pensamento original com sua primeira grande obra, intitulada *Totalidade e infinito: Ensaio sobre a exterioridade*, publicada em 1961, seu livro mais conhecido, onde culmina seus trabalhos anteriores, e que é ponto obrigatório de referência para a compreensão de seu pensamento e obras posteriores. Com seu regresso a Paris e os acontecimentos políticos e filosóficos de 1968, começa em Levinas o desenvolvimento de importantes obras como a publicação de *Humanismo do outro homem*, de 1972, e sua segunda grande obra, que é *De outro modo que ser ou mais além da essência*, editada em 1974. Continua também os trabalhos sobre filósofos e literatos, reunidos no volume chamado *Nomes próprios*, de 1975. Nesta etapa Levinas também se dedica aos escritos de sua leitura bíblica e filosofia judia, publicando *Difícil liberdade: Ensaio sobre o judaísmo*, em 1963, as *Quatro leituras talmúdicas* de 1968 e *Do sagrado ao santo*, em 1977. Podemos afirmar que é neste período quando Levinas põe de manifesto a primazia da ética frente a toda reflexão metafísica e como “*filosofia primeira*”.

Por último, já no auge de sua carreira surgem outra série de livros de menor importância que contribuem para aclarar seu pensamento e que demarcam o terceiro período (1980-1989) que são: *De Deus que vem a ideia*, *O mais além do versículo: Leituras e discursos talmúdicos* e *Ética e infinito* que são de 1982, *Transcendência e inteligibilidade* de 1984, *Fora do sujeito* de 1987, *A hora das nações* e *Cinco leituras talmúdicas* de 1988 e por fim, *Entre Nós* de 1991, que é a última de suas obras.

INTRODUÇÃO

O presente trabalho questiona os fundamentos do que poderíamos denominar a justiça e o direito em sua relação com a alteridade; nesse sentido, nosso primeiro impulso foi buscar um marco filosófico crítico de modelos filosóficos e humanitários totalizantes e individualistas, assim como uma alternativa aos paradigmas econômicos, políticos e jurídicos da justiça que, fundamentados em uma perspectiva de liberdade e igualdade, não tem sido suficientes para combater a exclusão, a intolerância e a indiferença entre os seres humanos na atualidade.

Partindo de um cenário de angústia, inquietude, indiferença, falta de compromisso e irresponsabilidade nas relações inter-humanas, buscamos assim um necessário referente de justiça e responsabilidade ética, que de modo impar e profundo, possa pensar “o humano” a partir da crítica ao modelo ontológico das filosofias contemporâneas que fazem da justiça um simples instrumento das teorias políticas, econômicas ou jurídicas.

É a partir desse contexto que podemos pensar a filosofia de Emmanuel Levinas, como uma alternativa de pensar de outro modo ou melhor, *outro-modo-de-pensar*. Grande pensador de nosso tempo dentro das filosofias contemporâneas “pós-teorias da consciência”, Levinas pensa a partir da possível emergência de outra fundamentação para o saber, em vista da crise civilizatório-social e cultural de Ocidente em nossa época. Urgência necessária depois do Holocausto e as duas guerras mundiais, em que já não se pode pensar a sociedade e a razão da mesma maneira. Assim, a volatilização da humanidade do homem é preciso contrapor uma “modalidade insubstituível da subjetividade do sujeito”, que inclua um projeto relacional e uma “descentralização” da soberania dada na autonomia do “eu pensante”, do “*conatus essendi*” e da cultura daí derivada, que não impediu as grandes violências dos últimos séculos (cf. PELIZZOLI, 2002).

É por trás deste descobrimento e advertência ética contra o solipsismo e suas ideais de autonomia e independência do pensamento moderno, quiçá de toda a tradição filosófica, que Levinas propõe a “*ética como filosofia primeira*”, onde a anterioridade e exterioridade do Outro é o fundamento da resposta do eu como responsabilidade, como justiça, como abertura que expõe a arbitrariedade e violência dentro da dialética da Totalidade do Eu e do Mesmo.

Inclusive, alerta Levinas: tomar a liberdade e sua espontaneidade como origem de um conhecimento verdadeiro e, conseqüentemente, como fundamento das teorias da justiça contemporâneas, possibilita que o ser razoável possa situar-se na totalidade, em seu poder de dominação, arbitrariedade e violência.

Temos assim, claramente, que Levinas deu uma série de novos significados (cf. CALIN; SEBBAH, 2011) a conceitos como Alteridade, Totalidade, Infinito, Outro, Rosto, Exterioridade, Justiça, Responsabilidade, Política, entre outros termos. Entretanto, não é nosso intento elucidar todos os conceitos de maneira profunda aqui neste modesto estudo, senão que nos limitaremos a expor de modo mais detalhado a noção de alteridade ética, responsabilidade e justiça e suas possíveis imbricações sobre o Direito. No desenvolvimento de nossa investigação seguiremos assim a seguinte trajetória:

No primeiro capítulo, abordaremos a perspectiva teórica de Emmanuel Levinas partindo da crítica a ontologia filosófica da tradição ocidental, em que o sujeito contemporâneo se funda e que, segundo Levinas, culminou na sociedade totalitária constituída pelo egoísmo e pelo poder. Nesse sentido, vamos expor em linhas gerais os termos que caracterizam a alteridade ética, que são a própria ideia da alteridade do Outro, a ideia do Infinito e a noção de rosto que perpassam suas principais obras.

No segundo capítulo, abordaremos a estrutura da Responsabilidade e da Justiça proposta por Levinas em *Totalidade e infinito* e *De outro modo que ser*, que estão marcadas pela ideia da responsabilidade do Eu para com o Outro como questionamento da liberdade e da verdade, enquanto espontaneidade e autonomia de uma linguagem fundada na ontologia do ser, por uma liberdade e verdade de eleito que supõe responde a justiça já como acolhimento do cara a cara do rosto do Outro, como interpelado por sua palavra.

E finalmente, no terceiro capítulo, já na esteira da responsabilidade e da justiça a partir do *De outro modo que ser*, vamos pensar com Levinas, a partir da aparição do terceiro, como os outros do Outro, na expansão da relação do Eu e o Outro, se inserem nas relações sociais da política e do direito, destacando de modo crítico os limites e possibilidades da difícil relação entre direito e justiça a partir da alteridade ética.

CAPÍTULO 1 - A ALTERIDADE ÉTICA EM SEUS TERMOS

O século XX foi marcado por duas grandes guerras mundiais e outras tantas crises econômicas e políticas que fizeram a humanidade experimentar períodos de terror, tortura e destruição sem precedentes, e concomitantemente, assistiu aos significativos avanços científicos e tecnológicos que, até certo ponto, foram propiciados pelas acumulações da destruição e produção bélica. O próprio Levinas da testemunho¹ dessa história simultaneamente vivida e questionada, onde os dramas e as tragédias são testemunhas pela imersão em seu tempo. Contudo, também é de se destacar que a necessidade de crescimento e progresso fez o ser humano, em especial o ocidental, cerrar-se na totalidade de si mesmo, isto é, em uma racionalidade centrada na identidade do sujeito como única forma de proteger-se da barbárie da guerra "política", assim como de sua filosofia derivada².

É importante ressaltar que a questão da guerra, não por casualidade, serve para Levinas de abertura a temática geral do prefácio de *Totalidade e infinito*, que a põe como primeira questão. É relevante destacar a crítica dessa pretensão da filosofia clássica em fundar uma moral universal a partir da noção de totalidade nas palavras de Levinas:

A face do ser que se mostra na guerra fixa-se no conceito de totalidade que domina a filosofia ocidental. Os indivíduos reduzem-se aí a portadores de formas que os comandam sem eles saberem. Os indivíduos vão buscar a essa totalidade o seu sentido (invisível fora dela). A unicidade de cada presente sacrifica-se incessantemente a um futuro chamado a desvendar seu sentido objetivo. Porque só o sentido último é que conta, só o último acto transforma os seres neles próprios. Eles serão o que aparecem nas formas, já plásticas, da epopeia. A consciência moral só pode suportar o olhar trocista do político se a certeza da paz dominar a evidência da guerra. Uma tal certeza não se obtém pelo simples jogo de antíteses. A paz dos impérios saídos da guerra assenta na guerra e não devolve aos seres alienados a sua identidade perdida. (LEVINAS, 1988, p. 10)

Nesse sentido, as guerras e as crises só agravaram a desvalorização da pessoa humana e aperfeiçoaram novas formas de dominação sobre a natureza e os outros ao invés de protegê-los. É dentro desse contexto onde Emmanuel Levinas pensa as relações

¹ “Las guerras mundiales -y las locales-, el nacional-socialismo, el estalinismo -y aun la desestalinización-, los campos de concentración, las cámaras de gas, los arsenales nucleares, el terrorismo y el desempleo, son demasiado para una sola generación que ha sido mucho más que su testigo.” (LEVINAS, 2006, nota de rodapé 1, p. 9)

² Chamamos aqui filosofias derivadas da guerra do político as filosofias do poder, da dominação e totalidade, características da ontologia.

humanas; sobrevivendo em uma sociedade baseada no isolamento, concorrência e indiferença, procura tecer uma contundente crítica ao pensamento totalitário contemporâneo do Ocidente, em que a racionalidade filosófica e a dimensão teórica ou especulativa da Razão autossuficiente e violenta para com o Outro, foram as marcas do horizonte dos acontecimentos do século XX e ainda são no começo do XXI. Em sua crítica da totalidade, fazendo referência a história da filosofia, Levinas destaca:

Esta história pode ser interpretada como uma tentativa de síntese universal, uma redução de toda a experiência, de tudo o que tem sentido, a uma totalidade onde a abarca o mundo, não deixa nenhuma outra coisa de fora dela, e assim chega a ser pensamento absoluto. A consciência de si é ao mesmo tempo a consciência do todo. (LEVINAS, 2015, p. 63, tradução nossa)³

É importante ressaltar, segundo esse raciocínio, que o pensamento de Levinas ainda se adapta perfeitamente a nosso retrato social atual, em que as guerras não-declaradas ou não-visíveis dão a tônica das relações sociais; principalmente se considerarmos as novas armas da exclusão econômica e social, como a negação de direitos, o preconceito, a supressão da participação política, entre outras, que continuam o aniquilamento dos Outros como formas de matar e negar suas existências. Assim Levinas, a partir das graves consequências éticas, centradas na consciência do Eu, vai propor uma reivindicação da ética como filosofia primeira, assentada na ideia de pensar a si mesmo e a sociedade a partir do Outro como fundamento, enquanto infinitamente responsável por ele, que se revela em seu rosto na interpelação ética e no questionamento do Eu como justiça.

1.1. Crítica a racionalidade filosófica Ocidental⁴

A ética como busca radical do sentido do “humano”, essa é a questão central da filosofia de Emmanuel Levinas e quiçá, também deveria ser a de toda filosofia, ou seja, a *ética como filosofia primeira*, como seu ponto de partida. Desde o ponto de vista

³ Esta historia puede ser interpretada como una tentativa de síntesis universal, una reducción de toda la experiencia, de todo lo que tiene sentido, a una totalidad en donde la conciencia abarca el mundo, no deja ninguna otra cosa fuera de ella, y así llega a ser pensamiento absoluto. La conciencia de sí es al mismo tiempo la conciencia del todo.

⁴ Não é nosso intento, e tampouco foi o de Levinas, fazer uma crítica detalhada de cada filósofo ou sistema filosófico *in concreto*, nem tampouco desprezar as contribuições e a profundidade das especulações e formulações da tradição filosófica desde a Grécia até a contemporaneidade, senão que, a partir de uma interpretação, fazer uma crítica do sentido em geral que toda tradição filosófica deu a busca da verdade, sentido ou consciência de ser, em sua conseqüente história de dominação, absorção e neutralização de toda alteridade do Outro.

filosófico, a tarefa de Levinas não foi a de escrever uma nova ética, senão, demonstrar que a perspectiva ética é o início de toda filosofia, em que o descobrimento de que sou um sujeito infinitamente responsável pelo outro é o começo de toda meditação em torno da pergunta pelo ser. Nesse sentido, a base da consciência de si não é a reflexão e sim a relação com o outro, aqui Levinas claramente recusa conceder a dialética hegeliana, por exemplo, às guerras das consciências, o privilégio da origem da consciência de si, senão que entende a consciência como fruto da abertura e saída de si para o Outro, que antes de ser uma ameaça alienadora, rompe as correntes que prendem ao *si mesmo* no *solipsismo* do ser.

Segundo Levinas, só a ética rompe com a ideia ser-identidade-totalidade e pode dar lugar a um pensamento em que o ser possa encontrar seu verdadeiro sentido, que é a relação com o outro, relação que tem que estar baseada na responsabilidade como consequência do cara-a-cara que revela a humanidade do homem, não reduzindo o Outro ao Mesmo. É importante ressaltar que o horizonte filosófico de diálogo e sobretudo de confrontação mais constante de Levinas são o *transcendentalismo* de Kant⁵, a *totalidade* de Hegel⁶, a *fenomenologia* de Husserl⁷ em sua *egologia*, e principalmente, a *ontologia fundamental* e o *Dasein* de Heidegger⁸, ao qual, a partir de reflexões próprias, inova ao anunciar a primazia da ética sobre a ontologia, que será a marca de suas obras filosóficas. Claro que não poderíamos deixar de destacar toda a influência da tradição filosófica em seus conceitos, como por exemplo, a *ideia de Bem*

⁵ Para Levinas o idealismo transcendental de Kant reduz as coisas e o Outro a uma unidade de sentido posta e imposta pelo sujeito, uma vez que o sujeito através das categorias *a priori* do entendimento que conforma os dados da sensibilidade, reduzem os objetos adequando-os a sua constituição, em uma síntese unificadora da a partir da identidade do “eu penso”, dissolvendo assim a unicidade inabarcável do Outro.

⁶ O conceito de Totalidade de Hegel é pedra angular da crítica levinasiana a racionalidade filosófica ocidental, do qual Levinas exorta como seu auge. Nesse sentido, torna-se fundamental denunciar a cumplicidade do saber com o poder e a dominação, no qual o idealismo absoluto hegeliano encarna na sua vocação imperialista, já que a absolutização da consciência como consciência do mundo não passa de um retorno assimilador da identidade como autoconsciência. Levinas denuncia essa lógica da universalidade do Mesmo como o ápice da alergia ao Outro da filosofia ocidental.

⁷ Apesar da profundidade e merecido reconhecimento ao método fenomenológico, Levinas compreende a fenomenologia de Husserl como uma filosofia da representação, onde a intencionalidade como doadora de sentido conforma toda a exterioridade a correspondência do *noema* com a *noesis* numa síntese identificadora que converte a experiência a seu correlato ideal e egológico.

⁸ A importância de *Ser e Tempo* para a compreensão filosófica é inestimável segundo Levinas, a abertura do ser a existência e ao mundo através da finitude são marcas indelévels na resignificação dos modos-de-ser do *Dasein*, contudo, Levinas aponta que a compreensão do Outro dentro dos horizontes de compreensão do ser condicionados a compreensão de ser-no-mundo, impossibilita e neutraliza qualquer possibilidade do outro ser absolutamente Outro na alteridade. Inclusive, destaca que a transferência de sentido que o ser e o mundo remete ao outro, desfigura-o e neutraliza-o, submetendo-o a seu poder, interesse e egoísmo.

de Platão⁹, a *ideia de Infinito* de Descartes¹⁰, as críticas a *maiêutica* socrática¹¹, ao *conatus essendi* de Spinoza¹², e, em consequência, a toda tradição filosófica ocidental, que pela busca da “verdade ou esquecimento” do Ser, sempre sobrepujou a alteridade do outro de sentido próprio.

Assim, para Levinas, a filosofia desde os gregos se assentou em um discurso de dominação, que da Antiguidade ao Medievo teve como propósito a busca da verdade do ser, e que a partir da Modernidade, substitui esse projeto metafísico pela ideia do *cogito* como consciência autônoma e auto fundante, que sem perder o tom de totalidade que exclui a diversidade, se configura, por conseguinte, na anulação do outro da alteridade. Desse modo, aponta Levinas: “A filosofia ocidental foi, na maioria das vezes, uma ontologia: uma redução do Outro ao Mesmo, pela intervenção de um termo médio e neutro que assegura a inteligência do ser.” (LEVINAS, 1988, p. 31)

1.2. O Outro: a Alteridade do absolutamente Outro

Agora que passamos a crítica que Levinas fez a tradição filosófica, de modo breve e resumido, iniciaremos por apresentar os mais importantes conceitos levinasianos, que são os de Outro e de Alteridade. Tendo como base a relação com o outro, que é o miolo de toda vinculação humana, o pensamento filosófico de Levinas se propõe a pensar as relações humanas como complexas e plurais, buscando dar um novo sentido a ética e a alteridade como um abrir-se ao outro, como presença do diferente e desigual que merece ser respeitado, sem indiferença, desatenção ou exclusão.

⁹ A ideia do Bem de Platão, é o princípio mesmo de todas as demais Ideias, não pode estar submetido a nenhum outro princípio anterior, pois a ideia de que todas as demais participam não pode ela participar de nada por cima, está mais além da essência. Para Levinas, essa noção do Bem abre a possibilidade de afirmar a bondade como anárquica, exterior e ao mesmo tempo interior ao ser, na paradoxal formação da subjetividade do outro-modo-que-ser como uma ideia, como o Infinito, que funda a própria essência do ser.

¹⁰ Descartes utiliza a ideia de infinito como prova ontológica da existência de Deus, um Deus infinito que pôs essa ideia em nós. Levinas parte da ideia de Infinito como um *ideatum* que ultrapassa toda ideia e a utiliza para expressar a própria relação com a alteridade do Outro, em que o Outro é absoluta exterioridade, do qual me relaciono não como saber, senão como desejo que desborda todo pensamento. A ideia de infinito acompanhará todo o caminho de nosso trabalho.

¹¹ A crítica a *maiêutica* socrática se dirige no sentido de que nem toda ideia do verdadeiro parte do ser em si mesmo, como uma reminiscência, ou seja, enquanto impossibilidade de se por um pensamento que o eu não haja encontrado já em si mesmo. Levinas critica em Sócrates essa ideia do “conhece-te a ti mesmo” como ideal ontológico, em que o sujeito, como um parteiro da verdade faz nascer as ideias de si mesmo, o que, consequentemente, anula toda exterioridade e alteridade.

¹² Levinas critica o *conatus essendi* de Espinoza porque identifica exatamente nessa “perseverança do ser” uma das principais modalidades do ser como egoísmo e sobrevivência a todo custo. Levinas usa o termo do *conatus essendi* como sinônimo das filosofias do *cogito*, da intencionalidade, da totalidade e do transcendentalismo.

Nesse sentido, entender a relação de alteridade com o outro como não suscetível de intelecção e compreensão, a partir de um sistema de inteligibilidade englobante e totalizante, é ao juízo de Levinas, não fusionar as ideias de ser-identidade-totalidade como a verdade de todo sentido, como doação de sentido e seus correlatos. Para Levinas, ao contrário, a ética rompe com esse pensamento do ser e sobre o ser e encontra seu verdadeiro sentido no outro, em uma relação baseada na responsabilidade como consequência do cara a cara, que revela a humanidade do homem de modo que não se deixa reduzir o Outro ao Mesmo.

Vemos que a construção do pensamento levinasiano tem por objetivo superar a subjetividade centrada na totalidade do ser como *ser-em-si-mesmo*, fechado em sua compreensão e intencionalidade, e abri-lo a exterioridade, ao outro como transcendência e infinito, que em sua irreduzibilidade e metafísica, é capaz de romper o totalitarismo e isolamento do *ser-em-si-mesmo*. Comenta Levinas sobre a alteridade do Outro em sua exterioridade:

O Outro metafísico é outro como uma alteridade que não é formal, de uma alteridade que não é um simples inverso da identidade, nem de uma alteridade feita de resistência ao Mesmo, mas de uma alteridade anterior a toda a iniciativa, a todo imperialismo do Mesmo; outro de uma alteridade que constitui o conteúdo do Outro; outro de uma alteridade que não limita ao Mesmo, porque nesse caso o Outro não seria rigorosamente Outro: pela comunidade da fronteira, seria, dentro do sistema, ainda o Mesmo. (LEVINAS, 1988, p. 26)

Se percebe assim, que a preocupação de Levinas é superar a impessoalidade e o imperialismo do ser, questionando tanto a ontologia de Heidegger, como a fenomenologia de Husserl, onde o Ser impessoal dá sentido aos existentes e que sempre retorna a si mesmo. Em que o humano desprovido de sentido e o outro tematizado, se reduz e é dominado pelo conceito *hipostasiado*. Levinas aponta assim sobre essa “*solidão do ser*” em *Ética e infinito*:

Meu esforço consiste em mostrar que o saber é, em realidade, uma imanência, e que não existe ruptura do isolamento do ser no saber; que, por outra parte, na comunicação do saber, um se acha ao lado do outro, não confrontado a ele, não na retidão do frente-a-ele. Pois estar em relação direta com o outro não é tematizar ao outro [...]. A solidão, pois, aparece aqui como o isolamento que marca o acontecimento mesmo de ser. O social está mais além da ontologia. [...] Ademais, a relação fundamental do ser, em Heidegger, não é a relação com o outro, senão com a morte, onde denuncia tudo o que há de inautêntico na relação com o outro, pois morre sozinho. (LEVINAS, 2015, pp. 52-53,

Como assinala Levinas, é necessário sobretudo ultrapassar essa solidão do ser da ontologia e assumir a responsabilidade ética pelo outro, onde a sociabilidade mesma seja a saída do em-si-mesmo, fazendo com que a soberania do Eu seja despojada na relação social com o Outro, em uma relação de “*des-inter-esse*”¹⁴. A essa relação do eu com o absolutamente outro sem intelecção ou compreensão, preservado em sua diferença e sem sujeição a um sistema racional totalitário, lhe damos o nome de Alteridade. Surge assim como categoria fundamental e determinante, o Outro, não como um “*alter-ego*”¹⁵, senão como um não-eu, um diferente. Sendo assim, a relação do Eu com o Outro não é primeiramente conceptualização, pois esta equivale a uma redução do Outro ao eu, ao Mesmo, ou seja, não é através de uma relação de conhecimento que o Outro como objeto conhecido pode determinar-se. Levinas, em *Totalidade e infinito*, afirma assim sobre essa relação com o Outro que rompe com o processo de conhecimento que o sujeito opera:

O absolutamente Outro é Outrem: não faz número comigo. A coletividade em que eu digo “tu” ou “nós” não é um plural de “eu”. Eu, tu, não são indivíduos de um conceito comum. Nem a posse, nem a unidade do número, nem a unidade do conceito me ligam a outrem. Ausência de pátria comum que faz do Outro - o Estrangeiro; o Estrangeiro que perturba o “em sua casa”. Mas o Estrangeiro quer dizer também o livre. Sobre ele não posso poder [...]. (LEVINAS, 1988, p. 26)

Vemos assim que tampouco o Outro é calculável por analogia, como se fosse uma imagem refletida e projetada em um espelho do próprio eu, pois essa igualdade da analogia nos levaria a uma lógica dialética que faria confluir o outro e o mesmo na

¹³ Mi esfuerzo consiste en mostrar que el saber es, en realidad, una inmanencia, y que no existe ruptura del aislamiento del ser en el saber; que, por otra parte, en la comunicación del saber, uno se halla al lado del otro, no confrontado a él, no en la derecha del frente-a-él. Pero estar en relación directa con el otro no es tematizar al otro (...) La soledad, pues, aparece aquí como el aislamiento que marca el acontecimiento mismo de ser. Lo social está más allá de la ontología.(...) Además, la relación fundamental del ser, en Heidegger, no es la relación con el otro, sino con la muerte, donde denuncia todo lo que hay de inauténtico en la relación con el otro, pues muere solo.

¹⁴ O desinteresse seria para Levinas a característica do *outro modo que ser*, uma vez que a essência do *esse do ser* é o *interesse* como *conatus* em que a guerra é seu gesto, o desinteresse significaria o *mais além do ser* e sua essência como um fundo de subjetividade e humanidade na relação para o outro que se explicita na responsabilidade. Como aponta Graciano González: “... frente a las distintas reivindicaciones del “Yo” como conciencia de... o como “voz del Ser” -movimientos ambos que expresan una potencia y una capacidad de totalización-, surge un “Yo” des-poseído, fuera de sí, instado a responder a la llamada del prójimo... como “diálogos comprometidos” que surgen “al calor” de la escucha del otro.” (GONZÁLEZ, 2002, p. 143)

¹⁵ *Alter-ego* que em latim significa literalmente “outro eu”, e no sentido de Levinas, outro com o qual o eu estabelece uma identidade e, portanto, pode dominar.

totalidade, um sistema de correspondências que não garante a descrição da relação da alteridade do Outro frente ao Uno no Mesmo. Para compreender esta relação do Eu com o Outro é necessário interpreta-la como uma relação assimétrica, como algo distinto, que não pode ser submetido a minha dominação, a meu poder de determinação, o Outro é ao mesmo tempo senhor e servo. Segundo Levinas:

Outrem que me domina na sua transcendência é também o estrangeiro, a viúva e o órfão, em relação aos quais tenho obrigações. As diferenças entre mim e Outrem não dependem de “propriedades” diferentes que seriam inerentes ao «eu», por um lado, e a Outrem, por outro; nem de disposições psicológicas diferentes que tomariam o seu espírito aquando do encontro. Tais diferenças têm a vê com a conjuntura Eu-Outrem, com a orientação inevitável do ser “a partir de si” para “Outrem”. A prioridade dessa orientação em relação aos termos que aí se colocam e que, de resto, não podem surgir sem tal orientação, resume as teses da presente obra. (LEVINAS, 1988, p. 193)

1.3. O Desejo e o Infinito: abertura e exterioridade

Como temos visto, uma das características principais da alteridade do outro é sua exterioridade absoluta em relação ao eu e sua consciência, poderíamos dizer que é essa exterioridade a que faz do outro algo absolutamente Outro. Nesse sentido, as ideias de Infinito e de Desejo se tornam noções centrais da filosofia levinasiana, porque tem a função de descrever, de servir de paradigma teórico, para compreender a exterioridade dos interlocutores da relação entre o Mesmo e o Outro, assegurando a transcendência do outro dentro do *cogito* sem que a totalidade exerça seu poder de dominação.

Levinas destaca, que o Desejo metafísico é o que faz que a alteridade não seja absorvida em minha identidade que pensa e possui, porque esse desejo é o que tende para algo totalmente outro, para o absolutamente outro, como uma intenção distinta de desejar o mais além de tudo quanto pode completá-lo. Ressalta-se que o desejo metafísico se diferencia do desejo como satisfação, seja satisfação de necessidades sexuais, morais ou religiosas, incluso na não-satisfação dos desejos que constituem a voluptuosidade mesma. Assim afirma Levinas: “Desejo sem satisfação que, precisamente, entende o afastamento, a alteridade e a exterioridade do Outro. Para o Desejo, a alteridade, inadequada à ideia, tem um sentido.” (LEVINAS, 1988, p. 22)

Vemos assim, que a característica principal desse desejo é a inadequação, como uma desmesura do Desejo que está fora de qualquer conhecimento medidor, incluso sem que seja possível nenhum gesto que possa diminuir essa aspiração. Temos então que esse Desejo, segundo Levinas, é o desejo do absolutamente Outro, em uma

metafísica que deseja o outro mais além das satisfações, que apesar de prescindir de atos de bondade, por exemplo, “[...] não são nem consumo, nem carícia, nem liturgia.” (LEVINAS, 1988, p. 23) Afirma Levinas sobre essa pretensão do Desejo metafísico em nossa atualidade:

Louca aspiração ao invisível quando uma experiência pungente do humano ensina, no século XX, que os pensamentos dos homens são conduzidos pelas necessidades, as quais explicam sociedade e história; que a fome e o medo podem vencer toda a resistência humana e a toda liberdade. Não se trata de duvidar da miséria humana – do domínio que as coisas e os maus exercem sobre o homem - da animalidade. Mas ser homem é saber que é assim. A liberdade consiste em saber que a liberdade está em perigo. Mas saber ou ter consciência é ter tempo para evitar e prevenir o momento da inumanidade. É o adiamento perpétuo da hora da traição - ínfima diferença entre o homem e o não-homem - que supõe o desinteresse da bondade, o desejo do absolutamente Outro ou a nobreza, a dimensão da metafísica. (LEVINAS, 1988, p. 23)

Poderíamos dizer que o Desejo, assim como o Infinito, como veremos na continuação, se destaca por esta exterioridade absoluta do movimento metafísico, que é a transcendência do outro como absolutamente separado, que rompe a totalidade e a reversibilidade da unidade do sistema de pensamento do “eu penso e posso”. Ou seja, se trata de manter a alteridade, a heterogeneidade radical do Outro, que não seria possível se o outro não permanecesse no ponto de partida, como aquele que serve de *entrada* na relação com o eu, cujo existir consiste em identificar-se consigo mesmo.

A respeito da ideia de Infinito, Levinas, já no prefácio de *Totalidade e infinito* defende a subjetividade, “[...] não a captará ao nível do seu protesto puramente egoísta contra a totalidade, nem na sua angústia perante a morte, mas como fundada na ideia do infinito.” (LEVINAS, 1988, p. 13) Para esse intento Levinas recorre a Descartes para encontrar uma noção que distingue e separa o ser do sujeito e suas ideias, como um Eu que contém mais que seus pensamentos. Marcelo Pelizzoli comenta assim sobre o uso de Levinas da ideia do Infinito:

Da ideia de Infinito, Levinas retém o esquema formal: o eu – que a tudo cogita no finito – é separado da ideia do infinito; o *ideatum* desta ideia ultrapassa a própria ideia; a ideia do Perfeito vem ao eu de fora, não é uma reminiscência ou um saber tematizável. (PELIZZOLI, 1994, p. 80)

Contudo, para Levinas a estrutura do infinito, diferentemente de Descartes e Husserl, em que o infinito é constituído no finito, toma o esquema teórico da relação social, relação com a alteridade que não pode reduzir-se a interioridade da consciência.

Assim o infinito é a exterioridade que mantém a alteridade, um distanciamento, uma desmesura, em que a objetividade não pode integrar-se na identidade do Mesmo. Vemos que, nesse sentido, a transcendência que a ideia do infinito sugere é a de uma relação sem correlação, anterior a intencionalidade objetiva, mantida entre o eu e o outro como uma relação que contém uma ideia que não pode conter, com a qual está absolutamente separada. Levinas afirma:

A distância que separa *ideatum* e ideia constitui aqui o conteúdo próprio do *ideatum*. O infinito é característica própria de um ser transcendente, o infinito é o absolutamente outro. O transcendente é o único *ideatum* do qual apenas pode haver uma ideia em nós; está infinitamente afastado de sua ideia - quer dizer, exterior - porque é infinito. (LEVINAS, 1988, p. 36)

Assim, o infinito não se resolve em um modo de aparecer do fenômeno, ao contrário, resiste a participação na compreensão como um conteúdo. Visto que aquilo que é pensado, como a ideia de infinito que excede o que esta ideia pensa, porque seu *ideatum* é infinitamente maior que o próprio ato de pensar do “eu penso”, implica um pensamento do desigual, em que essa desmesura e inadequação se mostra como ensinamento por excelência. Nesse contexto, afirma Ricardo Timm de Souza:

A primeira aproximação positiva do Infinito ético é proporcionada pela categoria de Exterioridade. “Exterior” é a expressão para “estar fora”, “existir separado”. A formulação por si só da Exterioridade sugere uma revolução kantiana invertida: existe a possibilidade de que o sentido do “permanecer fora” provenha de si mesmo, o seja, negue o jogo de reflexos do Mesmo, ao afirmar desde si sua originalidade de sentido. (SOUZA, 1999, p. 107)

Contudo, apesar da ideia de infinito representar um *ideatum* que excede sua ideia, isto não significa que a tematização e o saber se caracterizem só como negação do infinito, ao revés, podemos ressaltar que a ideia do infinito ensina a pertinência da alteridade como estrutura que viabiliza o saber na medida que a justifica. Inclusive, segundo Levinas, sendo necessária a tematização que o conhecimento e a sabedoria grega demandam, pois, entende-se que o conhecimento é uma relação, onde a representação invoca sempre uma separação do eu e a vigência do outro em sua precedência na relação.

Desta forma, vemos que a ideia do infinito conduz a um questionamento da liberdade, da adequação e da imanência do Mesmo, porque questiona a espontaneidade de seu conhecimento enquanto verdade teórica e sua liberdade inquestionada. Contudo, cabe perguntarmos, como na relação do eu com o outro se vislumbra a

presença enigmática do infinito? Como veremos na continuação do capítulo, a manifestação desse infinito na relação com a alteridade do Outro se dá pelo cara a cara do rosto.

1.4. O rosto: assimetria e mandamento

Para Levinas o rosto não é simplesmente uma forma plástica, senão de entrada um compromisso para mim, uma chamada, uma ordem que põe o eu ao serviço do outro, da outra pessoa que em seu rosto me aparece em sua desnudez, em sua indignação e, ao mesmo tempo, como um mandato, como indicativo de que não estou só. Um enigma que rompe com a fenomenologia da intencionalidade como doação de sentido, porque nos mostra sua própria realidade como distante ao eu, que lhe é exterior e anterior. Com isso, em atenção ao rosto, não é o sujeito quem desvela o ser do outro, senão ele mesmo quem se revela, se manifesta como epifania; sendo assim, o rosto rompe a separação entre fenômeno e nómeno de matriz kantiana, indo mais além de um fenômeno objetificável. Segundo Levinas, a significação do rosto:

É o que não pode converter-se em um conteúdo que vosso pensamento abarcaria: é o incontido, nos leva mais além. É nisso que consiste a significação do rosto, que o faz sair do ser enquanto que correlativo de um saber. Pelo contrário, a visão é a busca de uma adequação; é o que por excelência absorve ao ser. Pois a relação com o rosto é desde do princípio ética. (LEVINAS, 2015, p. 72, tradução nossa)¹⁶

Assim temos, que a característica do rosto é sua manifestação imperativa, de modo que ante sua chamada, nós somos eticamente responsáveis, ou seja, que a interação ética entre o eu e o outro pelo rosto do outro é mais profunda que a relação epistemológica-ontológica, e tem como acesso aberto o dever ético e a justiça. Portanto, nessa anterioridade ética o rosto é prévio a toda a cultura, como uma significação sem contexto, que não pode converter-se em conteúdo de meu pensamento ou correlativo dele, sendo assim, sem contexto na totalidade da autoconsciência do Mesmo como negação e ao mesmo tempo ruptura da totalização.

Mas, em que consiste essa significação sem contexto? Ou melhor, o que

¹⁶ Es lo que no puede convertirse en un contenido que vuestro pensamiento abarcaría: es lo incontenible, os lleva más allá. En esto es en lo que consiste el que la significación del rostro lo hace salir del ser en tanto que correlativo de un saber. Por el contrario, la visión es búsqueda de una adecuación; es lo que por excelencia absorbe al ser. Pero la relación con el rostro es desde un principio ética.

significa tal assimetria do rosto? Segundo Levinas, a assimetria ética se funda na ideia de inquietude pelo outro, que não depende de minha preocupação, senão que me concerne em sua indigência e que me situa como responsável. Essa assimetria ética, para Levinas, é a única coisa que é capaz de introduzir um fundo de humanidade e abrir uma brecha na rivalidade mimética das éticas baseadas nos cálculos de interesses que tendem espontaneamente a preservar seu ser. Logo, segue Levinas sobre essa separação radical que emerge do rosto: “Esta experiência moral, tão banal, aponta uma assimetria metafísica: a impossibilidade radical de ver-se de fora e de falar no mesmo sentido de si e dos outros; por consequência, também a impossibilidade da totalização.”(LEVINAS, 1988, p. 41) Vemos assim em Levinas, que essa compreensão do rosto tem em si uma utopia que permite des-situar e des-classificar ao outro como objeto conhecido e também despojar ao sujeito de sua espontaneidade e arbitrariedade. O próprio Levinas assinala:

A relação com o rosto não é conhecimento de objecto. A transcendência do rosto é, ao mesmo tempo, a sua ausência do mundo em que entre, a expatriação de um ser, a sua condição de estrangeiro, de despojado ou de proletário. (LEVINAS, 1988, p. 62)

É a partir da tríada “estrangeiro-órfão-viúva” que Levinas expressa a miséria do rosto como súplica e exigência de justiça, de que a resposta do eu frente a esta condição concreta seja ética e responsável. Vemos aqui, que não há similitude nem na relação nem na posição do Outro para com o eu, tampouco esta relação começa pelo sujeito em sua liberdade já constituída, senão que sempre vem até mim, exigindo-me como resposta, como uma resposta que antes de ser livre é justa, é responsável, antes do “eu posso” e o “eu penso” das filosofias da subjetividade.

Para Levinas, essa resposta que tem que ser justa e responsável se funda no mandamento que primeiro vem como passividade frente a anterioridade do Outro que me chama ao Bem original. É o “Não matarás” ao que o rosto me convoca na relação do cara a cara do Eu com o Outro, como uma situação limite, que o sujeito só pode responder garantindo a bondade, justiça e responsabilidade antes de sua liberdade, poder e violência. Segundo Levinas, traduzindo o tema do rosto e falando de modo direto, o mandamento do “Não matarás” significa que em sua humildade, desamparo e indigência, o rosto se expõe ao assassinato, não só pela morte, senão também pelo abandono ou a indiferença, e que resiste ordenando-me e impondo-me seu

reconhecimento a partir do “tu me farás viver” como ordem principal do outro homem.

Comenta assim Levinas em *Ética e infinito*:

O “Não matarás” é a primeira palavra do rosto. Agora bem, é uma ordem. Há, na aparição do rosto, um mandamento, como si um amo me falasse. Sem embargo, ao mesmo tempo, o rosto do outro está desprotegido; é o pobre pelo que eu posso tudo e a quem tudo devo. [...] com o domínio do outro e sua pobreza, com minha submissão e minha riqueza, ele é o primeiro. É o pressuposto de todas as relações humanas. (LEVINAS, 2015, p. 75, tradução nossa)¹⁷

¹⁷ El “No matarás” es la primera palabra del rostro. Ahora bien, es una orden. Hay, en la aparición del rostro, un mandamiento, como si un amo me hablase. Sin embargo, al mismo tiempo, el rostro del otro esta desprotegido; es el pobre por el que yo puedo todo y a quien todo debo.(...) con el dominio del otro y su pobreza, con mi sumisión y mi riqueza, es primero. Es el presupuesto de todas las relaciones humanas.

CAPÍTULO 2 – RESPONSABILIDADE E JUSTIÇA

Agora que abordamos de modo breve os principais termos da Alteridade Ética, em que Levinas, através da inversão e crítica filosófica, desde uma “outra fonte” de inspiração, faz da compreensão do ser como ontologia, filosofia do poder e dominação, a abertura como exterioridade ao infinito ético da relação com o rosto do outro. Vemos a possibilidade de uma ressignificação de conceitos e temas que tradicionalmente já pautados por uma “naturalização” ontognoseológica, vem ganhar em profundidade e enraizamento ético não convencional. Assim que, falar em responsabilidade e justiça, como veremos a seguir, em Levinas, é acima de tudo, criticar a espontaneidade da liberdade e verdade teórica, que intencionalmente doa sentido ao modo racional e epistemológico do qual fundamos nossas teorias éticas e de justiça pelo qual agimos no mundo e na relação com os Outros.

Contudo, não basta só desvelar o substrato grego que perpetua a tematização sobre a responsabilidade e a justiça, senão que propor uma outra ótica e ação, uma outra forma de entrada da sociabilidade, já marcada pela alteridade do absolutamente Outro. O filósofo Paul Ricouer denota e exemplifica assim essa mudança do conceito de responsabilidade feito por Levinas:

Já de início, surpreende-nos que um termo, de sentido tão fixo no plano jurídico, seja de origem tão recente e sem inscrição marcada na tradição filosófica. Em seguida, desconcerta-nos a proliferação e dispersão dos empregos do termo em seu uso corrente, o que vai além dos limites atribuídos pelo uso jurídico. O adjetivo responsável arrasta em seu próprio séquito uma diversidade de complementos: alguém é responsável pelas consequências de seus atos, mas também é responsável pelos outros, na medida em que estes são postos sob seu encargo ou cuidados e, eventualmente, bem além dessa medida. Em última instância, somos responsáveis por tudo e por todos. Nesses empregos difusos, a referência à obrigação não desapareceu; tornou-se a obrigação de cumprir certos deveres, de assumir certos encargos, de atender a certos compromissos. Em suma, é uma obrigação de fazer que extrapola o âmbito da reparação e da punição. Essa extrapolação é tão insistente, que é com esse significado que o termo se impõe hoje na filosofia moral, a ponto de ocupar todo o terreno e de tornar-se “princípio” em Hans Jonas e, em grande parte, em Emmanuel Lévinas. (RICOUER, 2008, p. 33)

2.1. Responsabilidade infinita: eleição e resposta do “Eis-me aqui”

Para Levinas, a palavra responsabilidade não expressa outra coisa senão o ser-para-o-outro, em que o Eu é o responsável pelo outro e responde por ele antes de haver feito qualquer coisa, onde a responsabilidade reside como um *a priori* anterior a

qualquer ação como resultado de qualquer ato. Em consequência, se invoca assim um Eu que não é livre para desfazer-se dessa responsabilidade, como um refém de uma eleição que não há escolhido. Em respeito a essa condição de refém e eleito pelo outro, há então coação pelo outro? Vemos que a primeira questão que se questiona é sobre a liberdade, pois, a liberdade significa apenas a ausência de obrigação? Ou, ao contrário, a liberdade pode significar a possibilidade de referir-se a chamada do outro? Levinas assinala esse “eu responsável” como o único que pode fazer algo bom, enquanto responsável, é de modo prévio a toda eleição. Assim a resposta seria sim, pois toda liberdade nesse sentido já tem que ser investida de responsabilidade, ele aponta sobre essa chamada a responsabilidade ética:

[...] chamada dirigida a mim enquanto sou o único que pode realizar o que eu realizo, a ética, a responsabilidade ética, sempre é isso. A significação mesma de minha obrigação ética é o fato de que ninguém poderá fazer o que eu faço, como se eu fosse eleito. Substituo a liberdade negativa por esta noção de liberdade de eleição. O que nos choca na não-liberdade é que não importa quem sejamos. Em minha responsabilidade pelo outro se me interpela sempre como se eu fosse o único que pode fazê-lo [...] (ALONSO, 2008, p. 23, tradução nossa)¹⁸

Nesse contexto, não podemos buscar o humano em um movimento de si sobre si mesmo, na consciência de si, senão em um movimento de uma resposta a alteridade que está mais além do ser, onde a inquietude pelo outro predomina sobre o cuidado de si por seu próprio ser. No sentido levinasiano, a responsabilidade não admite obstáculos e discussões, como se fosse um simples atributo da subjetividade, senão como eleição extrema em uma experiência de perseguição que evoca e significa sofrer pelo outro, em que o eu não pode usar sua liberdade para eximir-se de responder. Levinas afirma,

[...] desde o momento em que o outro me olha, eu sou responsável dele sem nem se quer ter que tomar responsabilidade na relação com ele; sua responsabilidade me incumbe. [...] A responsabilidade, em efeito, não é um simples atributo da subjetividade, como se esta existisse já nela mesma, antes da relação ética. A subjetividade não é um para si; é, uma vez mais, inicialmente para outro. (LEVINAS, 2015, p. 80, tradução nossa)¹⁹

¹⁸ [...] llamada dirigida a mí en tanto soy el único que puede realizar lo que yo realizo, la ética, la responsabilidad ética, siempre es eso. La significación misma de mi obligación ética es el hecho de que nadie podría hacer lo que yo hago, como si yo fuese elegido. Sustituyo la libertad negativa por esta noción de libertad de elección. Lo que nos choca en la no-libertad es que no importa quiénes seamos. En mi responsabilidad por el otro se me interpela siempre como si yo fuese el único que pudiera hacerlo [...].

¹⁹ [...] desde el momento en que el otro me mira, yo soy responsable de él sin ni siquiera tener que tomar responsabilidades en la relación con él; su responsabilidad me incumbe. [...] La responsabilidad, en

Com tudo, essa ideia de responsabilidade, como muitos reprovaram Levinas, não faria impossível a tarefa do homem enquanto justo, sempre culpável, sem repouso e incessantemente tendo que responder pela miséria e desgraça do mundo? De fato, para Levinas a felicidade e a tranquilidade não podem dar a medida justa do humano em um mundo tão injusto e tão inumano. Sobre essa responsabilidade total e imensurável, afirma Catherine Chaliel:

Se desperta o humano no Eu quando a chamada desta miséria o persegue a seu pesar, quando se sabe reclamado pessoalmente e conminado a responder-lhe: “eis-me aqui”. Assim se anuncia o humano no ser para Levinas: “em que o eu, depõe sua soberania de eu”, ação que lhe faz “preferir a injustiça sofrida a injustiça cometida, e aquilo que justifica o ser a aquele outro que o assegura. (CHALIER, 1995, p. 76, tradução nossa)²⁰

Vemos assim, que a intenção de Levinas é fazer que o psiquismo humano não se absorva em seu ser e sim na responsabilidade pelo outro, que o eu como eleito responda a convocação que a ele se dirige: a debilidade e vulnerabilidade dos homens. Todavia, o que quer dizer isso? Que o *um-para-o-outro* é a estrutura de fato do sujeito humano, que o “eis-me aqui” quer dizer “envia-me”, como um Eu que responde a uma chamada que lhe precede, mas que também lhe funda como unicidade em sua subjetividade de eleito e em seu papel de refém. Assinala assim Levinas:

Se houvesse aqui opção, o sujeito haveria preservado um canto seu próprio e as saídas que proporciona a vida interior; enquanto que a subjetividade, seu próprio psiquismo, é o pelo outro; enquanto que seu mesmíssimo reduto de independência consiste em suportar sobre si ao outro, em expiar por ele. (LEVINAS, 2003, p. 174, tradução nossa)²¹

Nesse sentido, segundo Levinas, o Eu se oferece como ponto de extrema responsabilidade, ou seja, humanidade, suscetível de chegar até a expiação pelo outro, expiação e resposta que evita o retorno a si do eu, como recorrência de uma consciência

efecto, no es un simple atributo de la subjetividad, como si esta existiese ya en ella misma, antes de la relación ética. La subjetividad no es un para sí; es, una vez más, inicialmente para otro.

²⁰ Se desperta lo humano en el Yo cuando la llamada de esta miseria lo persigue a su pesar, cuando se sabe reclamado personalmente y conminado a responderle: “heme aquí”. Así se anuncia lo humano en el ser para Levinas: “en que el yo depone su soberanía de yo”, acción que le hace “preferir la injusticia sufrida a la injusticia cometida, y aquello que justifica el ser a aquello otro que lo asegura.

²¹ Si hubiera aquí opción, el sujeto habría preservado un cantón suyo propio y las salidas que proporciona la vida interior; mientras que la subjetividad, su propio psiquismo, es el por el otro; mientras que su mismísimo reducto de independencia consiste en soportar sobre sí al otro, en expiar por él.

pensante. Entretanto, é importante ressaltar que essa não-recorrência não resulta em instabilidade ou pura desorientação, ao revés, este Eu, sem apoios e familiaridade no mundo e com o ser, se mantém próximo ao outro e dá sentido a bondade. Contudo, Catherine Chaliier destaca que essa bondade não é altruísmo e afirma:

Não se trata, sem embargo, do altruísmo do que deseja pôr-se a ajudar ou mostrar-se generoso, porque essa bondade não se decide voluntariamente: se apodera do eu e já não o solta. O expõe as feridas e aos ultrajes do mundo, como se cada qual lhe concerne-se personalissimamente; enquanto que ele bem queria poupar-se de vê-los, bem queria ficar à margem pese as desgraças e, no melhor dos casos, contentar-se com uma responsabilidade mesurada. (CHALIER, 1995, p. 78, tradução nossa)²²

Vemos assim, que essa responsabilidade ética ou esta proximidade de *um-para-o-outro* não anula a unicidade do sujeito, ao contrário, na chamada a entregar sua pele, reforça seu caráter de único, é dizer, a eleição em que foi eleito como refém e responsável o faz único como resposta do “eis-me aqui”. Pois, que acontecimento pode inspirar-lhe a certeza dessa responsabilidade, para que o outro conte por cima de tudo, por cima do egoísmo do eu como convocado ao mandamento do outro? Como temos visto, para Levinas quem inspira ao eu essa responsabilidade infinita é o rosto que se manifesta como mandamento, que ao mesmo tempo que me ordena desafiando meus poderes de soberania, também me invoca ao acolhimento de sua vulnerabilidade, como uma relação que é ética e que, como veremos a seguir, é a justiça como responsabilidade que funda toda relação do eu com o outro, antes de todo conhecimento e toda verdade.

Assim, temos que a noção de responsabilidade para Levinas é totalmente diferente, em que a responsabilidade infinita pelo outro tem um mandamento incondicional que exige uma resposta já ética do “eis-me aqui”, como condição mesma da subjetividade do sujeito como eleito e já refém dessa condição, assim o que há de próprio em “o humano” começa na responsabilidade pelo outro, do *um-para-o-outro*. Vemos que, nesse sentido, a recorrência do eu a si mesmo, já não é a do eu ontológico e dominador, nem tampouco a responsabilidade é uma consequência da intencionalidade ou da expansão do ser, senão um eu substituído pelo *outro-modo-que-ser*, como refém

²² No se trata, sin embargo, del altruismo del que desea ponerse a ayudar o mostrarse generoso, porque esa bondad no se decide voluntariamente: se apodera del yo y ya no lo suelta. Lo expone a las heridas y a los ultrajes del mundo, como si cada cual le concerniera personalísimamente; mientras que él bien querría ahorrarse el verlos, bien querría quedarse al margen pese a las desgracias y, en el mejor de los casos, contentarse con una responsabilidad mesurada.

da justiça que funda sua subjetividade e está, como veremos melhor a seguir, na proximidade dos próximos do outro, do terceiro, que abre e funda toda sociabilidade e as relações inter-humanas a partir de uma linguagem preocupada pela justiça, como uma ação que antes de ser livre é justa, como uma verdade que já supõe ser ética. Recordemos que essa condição incondicional, infinita e inescusável da justiça como responsabilidade, exige a saída do eu do egoísmo, do isolamento, do individualismo, conduzindo-o a uma existência solidária e fraterna.

2.2. O terceiro e a Justiça da Alteridade Ética

Seguindo a linha da questão da justiça a partir de *De otro modo que ser*, observa-se que Levinas a apresenta como uma responsabilidade infinita, sem compromisso prévio, sem presente, sem origem, anárquica, a qual sou abandonado, sem que ninguém possa ocupar meu lugar de responsável, enquanto *um-para-o-outro*. Essa perspectiva, não me confere uma nova identidade como eleito? E, a partir desse suportar ao outro em um substituir-lhe, como uma *ipseidade* reduzida a refém, insubstituível frente ao rosto do próximo, um rastro do infinito, não se abre a possibilidade de outra noção de humanização, entendida como relações inter-humanas, incluso enquanto relações institucionais como a política, o direito e o Estado?

Levinas explica como a proximidade do próximo não se entende como uma ação do ser, e sim, como temos visto, na relação de não-indiferença ao rosto do outro que me conduz a justiça e também ao terceiro. Posto que o outro nunca está só, nesse sentido a justiça se torna imprescindível, porque com o outro surgem todos os outros pelos quais sou responsável. Levinas comenta:

Se a proximidade me ordenasse somente ao outro, “não haveria tido problema” em nenhum sentido do termo, nem se quer no mais geral. Não havia nascido o problema, nem a consciência, nem a consciência de si. A responsabilidade para com o outro é uma imediatez anterior ao problema; é precisamente proximidade. É turbada e se torna problema desde a entrada do terceiro. (LEVINAS, 2003, p. 235, tradução nossa)²³

Vemos assim, que surge uma exigência da justiça na revelação dos outros do outro, como o próximo do outro na aparição do terceiro que me exige justiça, onde o Eu

²³ Si la proximidad me ordenase solamente al otro, “no habría habido problema” en ningún sentido del término, ni siquiera en el más general. No habría nacido el problema, ni la conciencia, ni la conciencia de sí. La responsabilidad para con el otro es una imediatez anterior al problema; es precisamente proximidad. Es turbada y se torna problema desde la entrada del tercero.

depois de sua individuação, da reconstituição de sua *ipseidade* na proximidade do Rosto do outro, rompe com a solidão e egoísmo do *para-si-mesmo* e se reveste como responsável e fraterno, é conduzido ao *para-com-todos*. Sobre essa posição de como o Eu humano se implanta como fraternidade na ordem social e no diálogo com o terceiro, Levinas comenta:

O eu humano situa-se na fraternidade: o facto de todos os homens serem irmãos não se acrescenta ao homem como uma conquista moral, mas que constitui a sua ipseidade. Porque a minha posição como eu empenha-se já na fraternidade, o rosto pode apresentar-se como rosto. A relação com o rosto na fraternidade, em que outrem aparece por sua vez como solidário de todos os outros, constitui a ordem social, a referência de todo diálogo com o terceiro [...]. (LEVINAS, 1988, pp. 258-259)

É importante destacar que esse terceiro não se confunde com o mero semelhante, senão que se mostra como o próximo do outro e, portanto, também o próximo do Eu. Nesse sentido o terceiro é absolutamente outro do outro, assim como o outro em relação ao Eu é absolutamente outro. Levinas define assim o terceiro: “O terceiro é outro distinto que o próximo, mas é também outro próximo, é também um próximo do Outro e não simplesmente seu semelhante.” (LEVINAS, 2003, p. 237, tradução nossa)²⁴ Nesse sentido, o terceiro introduz uma disjunção que até agora marcava a significação do Um para o Outro como sentido único e o nascimento da questão: “O que deverei fazer com a justiça? Questão de consciência.” (LEVINAS, 2003, p. 237, tradução nossa)²⁵ Desse modo, Levinas expressa que é a partir da justiça como se pode compreender a razão da inteligibilidade do sistema dentro da proximidade e da responsabilidade, pois a entrada do terceiro representa o fato mesmo da consciência, na possibilidade e dentro do ser, da comparação dos incomparáveis na tematização do Mesmo a partir da relação com o Outro e seus próximos, em que a proximidade adquire um novo sentido no espaço da sociabilidade. Sobre a justiça na entrada do terceiro e a sociabilidade, expõe Levinas:

Se faz necessária a justiça, é dizer, a comparação, a coexistência, a contemporaneidade, a reunião, a ordem, a tematização, a *visibilidade* dos rostos e, portanto, a intencionalidade e o intelecto e, na intencionalidade e o intelecto, a inteligibilidade do sistema; por conseguinte, também uma co-presença sobre um pé de igualdade como ante uma corte de justiça. A essência

²⁴ El tercero es otro distinto que el prójimo, pero es también otro prójimo, es también un prójimo del Otro y no simplemente su semejante.

²⁵ ¿Lo que debería hacer con la justicia? Cuestión de conciencia.

como sincronia: *conjunto-em-um-lugar*.” (LEVINAS, 2003, p. 237, tradução nossa)²⁶

Levinas destaca que a entrada do terceiro não é só um fato empírico em que a responsabilidade seja corrompida por individualidades egoístas ou coletividades totalizantes, ao contrário, dentro da proximidade do outro, todos os outros estão obcecados pela mesma obsessão que Eu tenho pelo Outro que clama já pela justiça. Nesse sentido, a “justiça transpassa a justiça”²⁷ em minha responsabilidade para com o outro do qual sou refém, posto que segundo as palavras de Levinas, “[...] o outro é de golpe o irmão de todos os outros homens.” (LEVINAS, 2003, p. 238, tradução nossa)²⁸

Vemos que essa correção incessante da assimetria da proximidade e substituição, em que a entrada do terceiro produz, ao mesmo tempo que trai a anarquia com a “ileidade”²⁹, também estabelece uma nova relação com o Eu. Assim, mesmo sendo o Eu incomparável com o outro, ele é absorvido com o outro como todos os outros, e fica em uma correlação de reciprocidade com o outro homem. É nesse rastro de transcendência onde surge como um sujeito incomparável e membro da sociedade. Levinas comenta assim esse nascimento da representação e consciência desse sujeito como justiça:

Na comparação do incomparável estaria o nascimento latente da representação, do logos, da consciência, do trabalho, da noção neutra, do ser. Tudo está junto, se pode ir do um ao outro e do outro ao um, por em relação, julgar, saber e perguntar que há de..., transformar a matéria. A partir da representação se produz a ordem da justiça, que modera e mede a substituição por mim do outro e que restitui o si mesmo ao cálculo. A justiça exige contemporaneidade da representação. É assim como o próximo se converte em visível e, des-figurado, se apresenta; é assim também como existe justiça para mim.” (LEVINAS, 2003, pp. 238-239, tradução nossa)³⁰

²⁶ Se hace necesaria la justicia, es decir, la comparación, la coexistencia, la contemporaneidad, la reunión, el orden, la tematización, la *visibilidad* de los rostros y, por tanto, la intencionalidad y el intelecto y, en la intencionalidad y el intelecto, la inteligibilidad del sistema; por consiguiente, también una copresencia sobre un pie de igualdad como ante una corte de justicia. La esencia como sincronía: *conjunto-en-un-lugar*.

²⁷ Seguindo a linha de interpretação levinasiana, a frase destacada poderia ser entendida como a justiça social já transpassada pela justiça da alteridade ética, que é anterior e fundante da relação do Eu com o Outro e o terceiro.

²⁸ [...] el otro es de golpe el hermano de todos los otros hombres.

²⁹ A ileidade é a origem da alteridade do ser, na que o *em-si* da objetividade participa ainda que a traia, de um passado imemorial do mais além do ser que se converte em ontologia mediante uma sobreposição onde o irresistível, o incomparável, o diacrônico, o não-contemporâneo é imitado. Cf. *De otro modo que ser*, nota de rodapé 21, p. 229.

³⁰ En la comparación de lo incomparable estaría el nacimiento latente de la representación, del logos, de la conciencia, del trabajo, de la noción neutra, del ser. Todo está junto, se puede ir de uno al otro y del otro al uno, poner en relación, juzgar, saber y preguntar qué hay de..., transformar la materia. A partir de la representación se produce el orden de la justicia, que modera y mide la substitución por mí del otro y

É a partir do terceiro como Levinas avança para uma nova proposta de alteridade, que vai além de uma relação bilateral e que permite uma abertura da consciência a humanização da responsabilidade entre todos os humanos, como uma exigência feita a cada pessoa frente a toda a humanidade, a todos os outros do outro. Levinas fala sobre essa fraternidade enquanto caridade e amor nas relações inter-humanas em seu livro *Entre Nós: ensaios sobre a alteridade*:

O eu, precisamente enquanto responsável pelo outro e o terceiro, não pode ficar indiferente a suas interações e, na caridade com um, não pode se eximir de seu amor pelo outro. O eu (*moi*), o eu (*je*), não se pode ater à unicidade incomparável de cada um, que expressa rosto exprime. Atrás das singularidades únicas, é preciso entrever indivíduos do mesmo gênero, é preciso compará-los, julgá-los e condená-los. Sutil ambiguidade de individual e de único, de pessoal e de absoluto, da máscara e do rosto. Eis a hora da justiça inevitável que a própria caridade todavia exige. (LEVINAS, 2016, p. 262)

Contudo, em respeito à justiça como Estado, enquanto Estado, como justiça distributiva, nos cabe perguntar: Como se pode afirmar uma justiça como burocracia processual positivada em leis legislativas? Para Levinas, o Estado não surge antes da relação eu-outro, senão que esta relação leva ao surgimento do Estado, como uma delegação do eu e sua responsabilidade, exigindo por ele justiça. Assim entendida, a justiça estatal implica a superação da assimetria que surge na relação de proximidade do eu e o outro, fundando o conhecimento, o Estado e o direito, como formas de assegurar sua justiça como equidade, reciprocidade e igualdade.

Sendo assim, o Estado, como legítimo defensor da justiça e do bem, incluso quando está associado à ideia de violência, tem a obrigação de evitá-la, posto que sua origem, no sentido de Levinas, seria a responsabilidade incondicional do eu pelo outro que limita e legitima o Estado. Ou seja, o critério regulador das relações justas não se constrói pelos contratos entre iguais e livres, senão como resultado da exigência de responsabilidade e justiça como abertura a exterioridade absoluta da alteridade absoluta dos direitos dos outros como promotor da paz e bem para todos. Levinas em *Entre Nós* escreve:

que restituye el sí mismo al cálculo. La justicia exige contemporaneidad de la representación. Es así como el prójimo se convierte en visible y, des-figurado, se presenta; es así también como hay justicia para mí.

É a hora do Ocidente! Hora da justiça que todavia a caridade exigiu. Eu tenho dito: é em nome da responsabilidade por outrem, da misericórdia, da bondade às quais apela o rosto do outro homem que todo o discurso da justiça se põe em movimento, sejam quais forem as limitações e os rigores da *dura lex* que ele terá trazido à infinita benevolência para com outrem. (LEVINAS, 2016, p. 263)

A essa existência solidária e fraterna, se opõe a proposta contemporânea de coexistência pacífica fundada no poder dos vencedores; a paz da ética da alteridade nega e impede a subjugação e dominação entre os seres humanos e permite uma convivência efetiva na medida do acolhimento do outro na bondade sem limites. Contudo, frente ao rosto do outro que interpela o eu, faticamente, sempre tem duas possibilidades: ou o eu expande-se e domina ao outro na indiferença que renúncia ao mandamento de acolhida do rosto, consagrando assim a autonomia do eu e o império da razão, liberdade e consciência; ou o eu acolhe ao outro em sua alteridade, tornando-se responsável por ele. A questão é: A qual das possibilidades se deve dar o nome de justiça?

Segundo Levinas, e como temos visto no transcurso de nosso trabalho, somente na segunda hipótese é possível a justiça, onde a responsabilidade do *um-para-o-outro* encontra o espaço do justo já como resposta. Disso se segue, para Levinas, que as modernas teorias da justiça, posto que estão assentadas na autonomia do eu, não são aptas para concretiza-las, apesar de não as desprezar em seu valor pragmático; Levinas entende que a justiça mesma já é anterior e seu próprio fundamento.

Vemos assim que justiça e a ética estão associadas, em razão da alteridade e da sociabilidade, de modo inseparável e irredutível na perspectiva do pensamento levinasiano, isso se dá porque seria impossível falar de justiça a partir de filosofias e parâmetros que reduzem ao outro a alguma categoria, negatividade, ou *alter-ego*, uma vez que essa justiça derivada seria incapaz de suportar, tolerar e muito menos acolher a diferença, o outro como absolutamente Outro. Nesse sentido, estar sobre a luz da ética – que é diferente de estar sobre as filosofias da luz, que segundo Levinas, são as filosofias e as éticas derivadas da ontologia, em que o ser, a consciência, o eu, em seu papel iluminador, de doador de sentido ao outro, dá a tudo seu próprio sentido, incluso poderíamos incluir aqui a filosofia política e a do direito, como veremos a seguir, – é entender a relação primordial e primeira do cara a cara do eu com o outro com todas suas implicações de responsabilidade e justiça, como alteridade ética.

CAPÍTULO 3 - ONTOLOGIA, POLÍTICA E DIREITO

Como já destacamos nos primeiros capítulos, a Ética da Alteridade nos convida a um outro olhar sobre a Justiça, uma necessidade de anterioridade da Justiça enquanto relação assimétrica do Eu com o Outro como resposta Ética da responsabilidade infinita, do qual o Eu é eleito e também fundado.

Vimos também que essa Justiça Ética da relação “*duo*”, anterior a toda sociabilidade, se abre ao contexto social pela aparição do “terceiro”, ou seja, a entrada dos Outros do Outro do qual eu também me incluo, que desafia a assimetria e a responsabilidade infinita convocada pela justiça da ética da Alteridade a sua imersão no cálculo, na simetria, na reciprocidade, na comparação entre iguais da Política e do Direito dentro da Totalidade ontológica.

Nos parece ser esse o grande desafio e convite a reflexão do nosso trabalho, depois de configurar brevemente a alteridade ética, e partindo da crítica negativa que Levinas faz a Política, e conseqüentemente, ao Direito, dentro do sistema ontognoseológico da Totalidade, analisar as possibilidades de ruptura e abertura, que a partir da inspiração ética de Levinas, podem contribuir como uma “outra ótica” sobre o direito.

3.1. Direito e a Ontologia Política: a crítica negativa.

Seguindo Levinas, um primeiro pressuposto da sua crítica negativa nos demonstra que o direito é um desdobramento da política e, por via reflexa, da ontologia, isso porque segundo a tradição filosófica, o direito como fruto do Estado se entende como uma estrutura conceitual de natureza política e ontológica. Nesse sentido, se cabe a política definir o que “é” o humano no contexto social, então cabe ao direito, por derivação, sintetizar os direitos e deveres que essa “condição humana” desdobra e implica. Assim, a razão ontognoseológica deve definir características que são atribuídas a determinados direitos e deveres no sentido de qualifica-los como jurídico dentro do sistema da totalidade dos indivíduos. Importante ressaltar então que o direito como um saber, se baseia, nesse contexto, como um reducionismo, que luta para erradicar as diferenças e singularidades do propriamente humano, afim de garantir a partir da abstração e generalidade o conceito pensado da norma sua

segurança e estabilidade.

Segundo Pimenta: “É a ontologia como forma de se alcançar igualdade e universalidade, pressupostos do cálculo racional e dos sistemas políticos e jurídicos como adequados na modernidade.” (PIMENTA, 2012, p. 1338) É dentro dessa “ordem” que o objetivo ontológico orbita, como condição *sine qua non* para o sentido do próprio sistema. Contudo, a manutenção dessa ordem como segurança demanda força, não por acaso que a natureza ontológica do direito requer a coerção como um dos seus elementos. Levinas já alertava que a ontologia é uma teoria do poder, afinal conceituar o “ser”, adequando-o e reduzindo-o a uma realidade pensada é exercer um poder sobre a mesma. Inclusive, é interessante observar como o direito tem a incumbência de ao mesmo tempo determinar, construir e delimitar as justificativas dos “usos” pragmáticos de sua coerção e violência.

Tanto Kant quanto Derrida expõem ao seu modo a ligação entre Direito, poder e força, assim, na *Metafísica dos Costumes* Kant afirma: “O direito está ligado a competência de exercer coerção.” (KANT, 2003, p. 77), já Derrida afirma com mais vigor em *a Força da Lei*:

[...] o direito é sempre uma força autorizada, uma força que se justifica ou que tem aplicação justificada, mesmo que essa justificação possa ser julgada, por outro lado, injusta ou justificável. Não há direito sem força, Kant o lembrou com o maior rigor. A aplicabilidade, a “*enforceability*” não é uma possibilidade exterior ou secundária que viria ou não juntar-se, de modo suplementar, ao direito. Ela é a força essencialmente implicada no próprio conceito da justiça enquanto direito, da justiça na medida em que ela se torna lei, da lei enquanto direito. (DERRIDA, 2007, pp. 7-8)

Nesse interim, o uso da coerção e da força na formação e adequação dos indivíduos ao conceito justificaria inclusive a legalidade da violência mortal, do extermínio e do genocídio, a exemplo do holocausto e sua “conformidade com a lei”³¹. Assim, na ontologia, na política e no direito, a força encontra suas razões. Inclusive, é

³¹ Aqui nossa alusão é claramente ao positivismo normativista de Kelsen, em especial por ter sido o mais amplamente difundido e aplicado dos positivismos, cujo o objetivo era de expurgar da ideia de justiça todo seu conteúdo valorativo, por pressupor juízos de caráter subjetivo ou mesmo natural ou divino. Assim, sua proposta foi identificar a justiça com a legalidade para dar-lhe eficiência e objetividade como norma jurídica. Afirma Kelsen: ““Justicia” en ese sentido significa legalidad; “justo” es que una regla general sea efectivamente aplicada en aquellos casos en que, de acuerdo con su contenido, debe aplicarse. “Injusto” sería que la regla fuese aplicada en un caso y dejarse de aplicarse en otro similar. (...) En ese sentido, la justicia es compatible con un orden jurídico positivo y exigida por él, ya se trate de un sistema capitalista o comunista, democrático o autocrático. “Justicia” significa subsistencia de un orden jurídico a través de una consciente aplicación del mismo. Se trata de la justicia “bajo el derecho”.” (KELSEN, 1988, p. 16)

interessante como Derrida questiona a relação *obliqua* entre força e violência através da palavra alemã *Gewalt*, que ao mesmo tempo pode ser traduzida por violência e também significar poder legítimo, autoridade justificada e força pública.

Lógico que a razão “natural” do Estado de Direito deve caminhar no sentido de uma ordem não violenta e segura, pelo menos discursivamente, no intuito de garantir sua própria manutenção e ordenação. Todavia, não se trata aqui de desmerecer a ordem jurídica mantida pelo Estado, senão que desmistificar, desconstruir, desvelar, desde a ética como filosofia primeira, como a racionalidade política perpassa, no contexto da filosofia ocidental, o fundamento da ética na política e do direito por derivação desta, sem pudor ou maiores críticas.

Assim, é importante destacar que nesse sentido a justiça estatal, antes fundamentada na ontologia que tem que tratar os indivíduos a partir de sua igualdade e liberdade, agora deve ressurgir impregnada pela ética da responsabilidade. Como um compromisso ético de respeito a alteridade do outro, a sua singularidade, e não só como um conjunto de normas jurídicas que regem as pessoas através de uma técnica de equilíbrio social, como veremos a seguir, que se impõe sobre forças antagônicas ao estilo hobbesiano³². Nesse contexto destaca Paulo Nodari:

Assim, com a entrada do terceiro a consciência se abre à humanização e à universalidade. Não obstante, urge lembrar que a justiça não é uma legalidade que rege as massas humanas, da qual seriam tiradas as técnicas do equilíbrio social, colocando em harmonia forças antagônicas, o que seria uma justificação do Estado deixado às suas próprias necessidades. “A justiça é impossível sem que aquele que a dispensa se encontre dentro da proximidade”. Justiça, então, é a contínua correção da assimetria. Estará unida ao face-a-face. Não é burocracia, administração, cálculo. Deixar-se-á questionar, interrogar, julgar incessantemente pelo rosto do outro. (NODARI, 2002, p. 217)

3.2. O Direito entre a *Força da Lei* e a Transcendência do Justo

³² Lembremos a célebre construção do pacto de submissão ao soberano como resposta ao conflito mortal que caracteriza sua interpretação do estado de natureza, em que a justiça consiste em manter os pactos, posto a necessidade e exigência da ordem para o surgimento do Estado. Assinala Hobbes: “*Que los hombres cumplan los pactos que han celebrado*. Sin ello, los pactos son vanos, y no contienen sino palabras vacías, y subsistiendo el derecho de todos los hombres a todas las cosas, seguimos hallándonos en situación de guerra. En esta ley de naturaleza consiste la fuente y origen de la JUSTICIA. En efecto, donde no ha existido un pacto, no se ha transferido ningún derecho, y todos los hombres tienen derecho a todas las cosas: por tanto, ninguna acción puede ser injusta. Pero cuando se ha hecho un pacto, romperlo es injusto. La definición de INJUSTICIA no es otra sino ésta: *el incumplimiento de un pacto*. En consecuencia, lo que no es injusto es justo.” (HOBBS, 2005, p. 118)

Tendo em vista esse contexto fundante entre ontologia, política e direito, e inserindo o debate sobre a relação com a justiça que o direito “deveria” suscitar, trataremos por investigar se a desconstrução subjaz uma suspeita contra a justiça ou se a mesma já implica uma desconstrução da razão do direito. Aqui tomaremos por empréstimo a ideia da justiça como “loucura” de Derrida, que estremece, desestabiliza e surpreende o racional, o programado e o cálculo das estruturas do direito. Cláudio Ari Mello assim sintetiza a ideia da *Força da lei*: “O discurso de *Force de loi* é uma desorganização das estruturas racionais do direito que é, ao mesmo tempo, uma revelação da sua própria condição enquanto suposto veículo da justiça.” (MELLO, 2004, p. 21)

Assim, usar a desconstrução não só implica demonstrar a posição do direito em face da justiça, tanto no que ele não tem realizado, como no que não tem desejado ser. Ávido por segurança e certeza, caberia ao direito aplicar uma norma por presunção ou adequação, enquanto que a justiça requereria uma ruptura, um rompimento contra uma ordem racional, estável e objetiva de normas de conduta que ordenam o sujeito. Do direito que se sobrepõem em sua intangível objetividade, um traço esquizofrênico que subverte o criador (sujeito) em criatura (sujeito de direitos), onde no direito e pelo direito tudo tem origem, inclusive o Estado e as pessoas. Outra “necessidade” evocada pelo direito seria a neutralização, domesticação e acomodação da justiça como projeto de ordenação social, assim, cabe a razão do direito pressupor a justiça, inclusive na sua interpretação, como única via de acesso na medição e fiscalização do sentido de sujeito.

Importante advertir: a desconstrução e a crítica radical aqui exposta, não se trata de irracionalidade, tampouco descrença e desesperança niilista, senão que uma corajosa entrega e exploração do humano do homem, da tentativa do reencontro do direito com o homem na justiça. Em *Força da lei* a exigência é que o direito transcenda a si próprio como uma metafísica da ordem jurídica onde o direito, moldado como pretensão de objetividade inspirado pela razão moderna, encontra-se com a subjetividade, como condição de justiça do homem. Não se trata de eliminar, ignorar ou repudiar as regras jurídicas, senão que expor os constrangimentos, restrições e insuficiências que o pensamento jurídico hegemônico impõe na sua aplicação mecânica. Segundo Mello,

A justiça não pode ser obtida pela mera aplicação da regra senão por metáfora, como diz Derrida, ou por coincidência, como prefiro dizer. A regra necessita ser reassumida, confirmada, ratificada na singularidade da situação, e nesse sentido desconstruída e reconstruída a cada decisão. Aquele que age não pode tomar emprestada a razão objetiva pressuposta na norma e considera-la

suficiente a realização da justiça. Se o fizer, terá realizado no máximo uma ação legal ou conforme ao direito, e, com sorte, terá feito coincidir o resultado da aplicação da regra com justiça que a situação exigia. (MELLO, 2004, p. 23)

Nesse sentido, não se trata apenas do problema da aplicação mecânica de uma norma objetiva preexistente, como também do problema da adequação da regra como justa em uma situação concreta e a necessidade de re-produção e re-afirmação de cada situação-decisão. Afirma Derrida, “Cada caso é outro, cada decisão é diferente e requer interpretação absolutamente única, que nenhuma regra existente e codificada pode e nem deve absolutamente garantir.” (DERRIDA, 2007, p. 8) Assim, o que se chama atualmente de “teorias da decisão jurídica” e as “teorias da argumentação jurídica” estariam no centro do debate do direito como tentativa de justificar suas razões. Todavia, na esteira de Derrida, a justiça nunca poderia ser o que o discurso jurídico diz, isso porque na decisão judicial o justo ou injusto não pode ser assegurado por uma regra, que por equivalência, disfarça sua indiferença pela justiça.

A ruptura da racionalidade do “em conformidade com a lei”, não destitui o direito da sua importância como tanto temem os guardiões da lei e da ordem, mas demonstra que o direito pode apenas garantir a racionalidade da regra e da sua aplicação em sua limitação e intenção, não garantindo a racionalidade da justiça pressuposta. A luta assim é contra a dogmática reducionista e reprodutora de regras, como uma técnica social no qual o conhecimento jurídico corresponde, uma *episteme* impessoal, um saber teórico que se aplica a fatos singulares, concretos e subjetivos do humano. Assim afirma Ricardo Timm de Souza,

A desconstrução derridiana reverte a indiferença do discurso acerca da justiça. A justiça extrapola a dimensão meramente conceitual sobre a qual assentou-se a razão do direito e incorpora e incorpora em si o fato humano, na singularidade inconfundível de tudo o que é humano. (SOUZA, 2002, p. 164)

É esse fato singular e radical da justiça onde gravita a concepção de Derrida e ao mesmo tempo se abre a intersecção da singularidade da justiça como interpelação pelo Outro que a ética da alteridade levinasiana suscita. Nessa compreensão, uma ação justa não pode ser reproduzida sem um déficit imponderável de “justeza”, que nenhuma analogia, adequação e aproximação condiz. Levinas desnuda assim toda injustiça que a tematização do outro como objeto tematizado pela ontologia reclama. Esse pretense “re-corte” de justiça promovido pelo direito, que a torna dominável, previsível, calculável e adaptável a uma regra e ao precedente, promove no fundo a pasteurização do humano,

uma neutralização do sujeito e do outro que tem como efeito colateral o fechamento do direito à justiça. Levinas declara: “A neutralização do Outro, que se torna tema ou objeto – que aparece, isto é, se coloca na claridade – é precisamente a sua redução ao Mesmo.” (LEVINAS, 1988, p. 31)

Exigência de eticidade do encontro humano, exigência de demanda por justiça em relação ao outro, que exige cuidar de quem não escolhi, assumir uma miséria que não é minha, de sofrer pelo outro, de ser responsável pelo outro, de acolher e consumir-se pelo outro. Evidentemente, a proposta levinasiana, não só contrasta o discurso jurídico da modernidade como supõe uma mudança paradigmática da sociabilidade. O pressuposto da indiferenciação e a padronização que o processo judicial supõe não comporta nada que exceda o papel já reservado antecipadamente do fato suposto na hipótese normativa, tornando o humano vítima da sua tematização, em que a objetividade da linguagem segura e estável do direito já violenta a singularidade radical e ética que o Outro exige. Cláudio Ari Mello assim sintetiza a proposta/convite da ética levinasiana:

A renúncia à tematização ou à totalização da pessoa, a acolhida ao rosto do outro enquanto outro, a abertura ao infinito que é o outro, a hospitalidade da subjetividade, importam em re-introduzir o ser humano no discurso jurídico e no ambiente das “cortes de justiça.” (MELLO, 2004, p. 27)

Entendemos assim que a contribuição de Levinas em pensar a justiça a partir da ética da alteridade desvela a crise da justiça como um valor dos sistemas jurídicos ou inclusive de teorias políticas e econômicas que assumiram a responsabilidade pelo dizer do que é o justo, sem pensar de fato ao outro como diferente, como aquele pelo qual sou responsável e que me exige justiça ética antes de toda justiça política, econômica ou jurídica; a alteridade assim, nos força a pensar a responsabilidade e justiça no próprio seio da relação inter-humana e, conseqüentemente, social. Claro é que para que haja justiça temos que considerar a presença do Estado e do Direito, inclusive do Estado de Direito, contudo, se fazendo necessário aludir que toda justiça a partir do Estado e do direito trazem consigo uma compreensão do político e do econômico, que imbricados entre si, não podem ser ingenuamente passados por alto. Trata-se assim de uma reconciliação, traumática e necessária, entre o direito e a justiça pela reposição ética em sua experiência humanizadora, pois humanizar a justiça e o direito é re-humanizar o homem.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Desde do início, nosso trabalho teve a intenção de apontar desde uma crítica a sociedade atual, a noção de homem na contemporaneidade, até chegar a estruturação da justiça e suas possibilidades na difícil relação com o direito no pensamento de Emmanuel Levinas. Nesse contexto, como temos visto, Levinas surge como uma importante contribuição que desnuda a realidade anti-humanista da contemporaneidade, assim como indica uma radical orientação na construção de um conceito de justiça e responsabilidade que fundado na ética da alteridade possa influir nas formas da sociabilidade.

Segundo Levinas, e como temos visto, a racionalidade fundada na ontologia tem provocado a clausura do homem em si mesmo e a redução do outro ao Mesmo, o que, conseqüentemente, tem construído uma sociedade egoísta e individualista na satisfação de suas necessidades e desejos, onde a pessoa perde seu sentido de existente ao reduzir-se a ser simplesmente um meio do Ser.

Voltado para sua própria sobrevivência no ser, o indivíduo contemporâneo caminha na impessoalidade, fechado em sua própria compreensão e intencionalidade, onde nada percebe ou recebe do outro; ao revés, busca distanciar-se de sua responsabilidade pelo outro, cego e surdo, insensível ao rosto dos outros que clamam por justiça.

Bloqueando sua sensibilidade a proximidade do próximo na incômoda situação do cara a cara com o rosto do outro, o eu, se mantém em seu *em-si-mesmo*, retornando a sua interioridade, impessoalidade e indiferença em respeito ao próximo, afogado em seus desejos dentro da Totalidade, em que o ser, em sua ânsia por ser, adota condutas que violentam a alteridade e a própria ética como um ideal de humanidade.

É ante essa realidade, que expõe o predomínio dos ideais totalizantes e de suas conseqüências como: dominação, violência, guerras e destruição, que o pensamento de Levinas aparece como uma crítica radical a sociedade contemporânea e convida seus leitores a uma troca de referência, onde o eu, cede a primazia do sentido ao outro.

Propondo uma abertura a sensibilidade da proximidade do outro e uma saída do *em-si-mesmo*, é como o sujeito, “o humano” se torna responsável por seu próximo e encontra seu sentido primeiro, realizando a justiça, sendo em seu ser já justiça. É a partir, segundo Levinas, dessa abertura do eu ao rosto do outro como concretização da

ética da alteridade como podemos vislumbrar a possibilidade da superação do totalitarismo que impregna em nossa sociedade, que passa pela necessária transformação da subjetividade totalitária.

Enfrentar essas questões em que consiste assumir o traumatismo de um outro humano, e por via reflexa, de uma outra justiça é desejar, por exemplo, que o Estado de Direito garanta o respeito aos direitos humanos, mas também deixar de aderir ao Estado no risco de petrificar-se nas figuras da Totalidade, do qual o Estado totalitário é sua face mais assustadora e que permanece latente como possibilidade em qualquer Estado.

Assim, Levinas nos convoca a defender o que é mais decisivo e fundamental nas estruturas jurídico-estatais que é o “humano” e não o Estado, nos convoca a partir do cara a cara com o rosto ético da ética, a experimentar que toda significação surge efetivamente nesse encontro, que pela entrada do terceiro e a exigência de justiça que a sociabilidade clama, possa exclamar e reclamar ao Direito sua abertura e justeza pelo Outro, do qual também como Outro, sou obrigado a responder eticamente.

REFERÊNCIA BIBLIOGRÁFICA

- ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de Filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 1998.
- ALONSO, Andres (coord.). *Emmanuel Lévinas: la filosofía como ética*. Valencia: PUV, 2008.
- BARROSO, Moisés y PÉREZ, David. *Un libro de huellas: aproximaciones al pensamiento de Emmanuel Lévinas*. Madrid: Editorial Trotta, 2004.
- BAUMAN, Zygmunt. *Modernidade e Holocausto*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1998.
- BITTAR, Eduardo. *Curso de filosofia do direito*. São Paulo: Atlas, 2005.
- CAMPBELL, Tom. *La justicia: los principales debates contemporáneos*. Barcelona, Gedisa, 2008.
- CAMPS, Victoria (ed.). *Historia de la ética*. vol. 1, 2 y 3. Barcelona: Critica, 2008.
- CHALIER, Catherine. *Levinas: la utopía de lo humano*. Barcelona: Riopiedras, 1995.
- COSTA, Márcio Luis. *Levinas: uma introdução*. Petrópolis: Vozes, 1997.
- DERRIDA, Jacques. *A escritura e a diferença*. São Paulo: Perspectiva, 2008.
- _____, *Força da Lei: o fundamento místico da autoridade*. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- DIEZ, Margarida. *Introducción al pensamiento de Emmanuel Levinas*. Madrid: Instituto Emmanuel Mounier, 1985.
- FABRI, Marcelo. *Desencantando a ontologia: subjetividade e sentido ético em Levinas*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1997.
- FRANÇA, Paulo H. A. *Justicia y Alteridad Ética: sobre la radicalidad de la justicia en el pensamiento de Emmanuel Levinas*. Valladolid: Trabajo de Fin de Master – UVA/USal, 2016.

GONZÁLEZ, Graciano. *E. Levinas: humanismo y ética*. Madrid: Ediciones Pedagógicas, 2002.

HOBBS, Thomas. *Leviatán*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2005.

KANT, Immanuel. *A Metafísica dos Costumes*. São Paulo: EDIPRO, 2003, p. 77.

KELSEN, Hans. *Teoría General del Derecho y del Estado*. México: UNAM, 1988.

LEVINAS, Emmanuel. *De otro modo que ser, o más allá de la esencia*. Salamanca: Sígueme, 2003.

_____, *Entre Nós: ensaios sobre a alteridade*. Petrópolis: Editora Vozes, 2016.

_____, *Ética e infinito*. Madrid: La balsa de la medusa, 2015.

_____, *Los imprevistos de la historia*. Salamanca: Sígueme, 2006.

_____, *Totalidade e Infinito*. Lisboa: Edições 70, 1988.

MAFFETONE, Sebastiano; VECA, Salvatore. *A ideia de justiça de Platão a Rawls*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

MELLO, Cláudio Ari. *Direito e Justiça em Derrida e Levinas*. Porto Alegre: Revista Cadernos do Programa de Pós-Graduação em Direito PPGDir./UFRGS, n. 2, 2004.

NODARI, Paulo. *O rosto como apelo a responsabilidade e a justiça em Levinas*. Belo Horizonte: Síntese: Revista de Filosofia, v. 29, nº 94, 2002.

PELLIZZOLI, Marcelo. *A relação ao outro em Husserl e Levinas*. Porto Alegre, EDIPUCRS, 1994.

_____, *A (re)construção da subjetividade em Levinas*. Porto Alegre, EDIPUCRS, 2002.

PEREZ, David y BARROSO, Moisés. *Un libro de huellas: aproximación al pensamiento de Emmanuelle Lévinas*. Madrid, Trotta, 2004.

PIMENTA, Leonardo Goulart. *Responsabilidade e direito na teoria de Emmanuel Lévinas*. Itajaí: Revista Eletrônica Direito e Política, PPGD UNIVALI, v.7, n.2, 2012.

PIVATTO, Pergentino. *A ética de Levinas e o sentido do humano: crítica a ética ocidental e seus pressupostos*. Porto Alegre: Veritas, Revista de Filosofia, EDIPUCRS, vol. 37, nº 147, 1992.

_____, *Responsabilidade e justiça em Levinas*. Porto Alegre, EDIPUCRS, 2001.

RICOUER, Paul. *O justo*. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

SEBBAH, François-David. *Lévinas*. São Paulo: Estação Liberdade, 2009.

SOUZA, Ricardo Timm. *Ética e desconstrução. Justiça e linguagem desde “Force de loi: lê “fondemant mystique de l’ autorité”*. Porto Alegre: Veritas – Revista de Filosofia, vol. 47, n. 2, 2002.

_____, *Sujeito, ética e história – Levinas, o traumatismo infinito e a crítica da filosofia ocidental*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1999.

_____, *Razões plurais – itinerários da racionalidade ética no século XX: Adorno, Bergson, Derrida, Levinas, Rosenzweig*. Porto Alegre, EDIPUCRS, 2004.

SUSIN, Luiz Carlos (Orgs.). *Éticas em Diálogo – Levinas e o pensamento contemporâneo: questões e interfaces*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003.