



**UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA
MESTRADO ACADÊMICO**

GILVAN JOSÉ SILVA DO NASCIMENTO

**O SENTIDO ÉTICO DA AÇÃO POLICIAL A PARTIR DA
PERSPECTIVA DE EMMANUEL LEVINAS: reflexões sobre a ação de
policiamento ostensivo.**

RECIFE

2025

.Catalogação de Publicação na Fonte. UFPE - Biblioteca Central

Nascimento, Gilvan Jose Silva do.

O sentido ético da ação policial a partir da perspectiva de Emmanuel Levinas: reflexões sobre a ação de policiamento ostensivo / Gilvan Jose Silva do Nascimento. - Recife, 2025.
133 f.: il.

Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal de Pernambuco, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, 2025.

Orientação: Sandro Cozza Sayão.

Inclui referências.

1. Emmanuel Levinas; 2. Ética; 3. Justiça; 4. Segurança pública. I. Sayão, Sandro Cozza. II. Título.

UFPE-Biblioteca Central

GILVAN JOSÉ SILVA DO NASCIMENTO

**O SENTIDO ÉTICO DA AÇÃO POLICIAL A PARTIR DA
PERSPECTIVA DE EMMANUEL LEVINAS: reflexões sobre a ação de
policiamento ostensivo.**

Dissertação apresentada como requisito para o cumprimento das exigências para obtenção do título de Mestre em Filosofia pela Universidade Federal de Pernambuco.

Área de concentração: Fenomenologia e Hermenêutica.

Orientador: Prof^o. Dr. Sandro Cozza Sayão

RECIFE

2025

GILVAN JOSÉ SILVA DO NASCIMENTO

**O SENTIDO ÉTICO DA AÇÃO POLICIAL A PARTIR DA
PERSPECTIVA DE EMMANUEL LEVINAS: reflexões sobre a ação de
policiamento ostensivo.**

Dissertação apresentada como requisito para o cumprimento das exigências para obtenção do título de Mestre em Filosofia pela Universidade Federal de Pernambuco.

Aprovada em: ____/____/____

BANCA EXAMINADORA

Orientador: Prof^o. Dr. Sandro Cozza Sayão
Universidade Federal de Pernambuco

Avaliador Interno: Prof^o. Dr. Sandro Márcio Moura de Sena
Universidade Federal de Pernambuco

Avaliador Externo à Instituição: Prof^o. Dr. Benôni Cavalcanti Pereira
Academia Integrada de Defesa Social

AGRADECIMENTOS

Agradeço aos meus pais, Severino Nascimento e Gilda Nascimento, a minha esposa Nancy Janssen e meu filho Heitor Janssen Nascimento, apoiadores incondicionais das minhas decisões.

Agradeço ao meu orientador, o Prof^o. Dr. Sandro Cozza Sayão, por acreditar desde o início neste projeto e conduzir todo o processo de pesquisa de modo muito profissional e respeitoso.

Agradeço também aos membros da banca avaliadora, Prof^o. Dr. Sandro Márcio Moura de Sena e o Prof^o Dr. Benôni Cavalcanti Pereira, pela disponibilidade em participarem do processo e por contribuírem de modo robusto para a qualidade do trabalho.

Agradeço, por fim, aos grandes amigos Albérico Araújo Sial Neto e Juliana Barbosa dos Santos, que foram as pessoas a quem sempre recorri nos momentos de dúvidas e cujas opiniões foram profundamente importantes para o resultado da pesquisa.

“A lógica, prezado amigo, é a força com a qual o homem, algum dia, haverá de se matar. Apenas superando a lógica é que se pode pensar com justiça. Pense nisto: o amor é sempre ilógico, mas cada crime é cometido segundo as leis da lógica.”
(Guimarães Rosa)

RESUMO

Dentre os órgãos que compõem o Sistema de Justiça Criminal, a Polícia Militar é a única que orienta suas ações a partir de um conceito de justiça distinto dos demais órgãos do sistema. Isso decorre da necessidade de resposta imediata às questões de segurança pública por parte das polícias. Portanto, podemos afirmar que a própria especificidade do policiamento ostensivo, que é a atribuição constitucional das Polícias Militares, deve estar vinculada a esse outro conceito de justiça. Reconhecendo a relação de necessidade do caráter imediato da justiça para a atividade policial, pretendemos propor meios de evitar que esse sentido de urgência da práxis policial não encontre como solução o desprezo pelos direitos humanos, provocando desse modo a substituição da lei pela violência. Por essa ótica, a pesquisa tem como objetivo verificar se os fundamentos da ética levinasiana seriam capazes de promover uma barreira de contenção da violência policial nas ações de resolução de conflitos. Por tratar-se de uma pesquisa no campo da filosofia, faremos uma abordagem exegética na leitura dos textos, com a finalidade de reconstruir os argumentos dos autores e identificar os significados e aprofundar a interpretação do conteúdo. Tendo em vista essa dimensão ética que move o nosso trabalho, escolhemos como ponto teórico central a ética fundamental do filósofo Emmanuel Levinas. Acreditamos que o percurso filosófico levinasiano, articulado a partir de uma perspectiva ética policial, seja capaz de apresentar uma resposta conciliatória entre a segurança pública e a ética.

Palavras-chave: Emmanuel Levinas; Ética; Justiça; Segurança Pública.

RÉSUMÉ

Parmi les organismes qui composent le système de justice pénale, la police militaire est la seule à orienter ses actions selon une conception de la justice distincte de celle des autres organismes du système. Cela s'explique par la nécessité d'une intervention immédiate de la police face aux problèmes de sécurité publique. Par conséquent, nous pouvons affirmer que la spécificité même du maintien de l'ordre, qui constitue le devoir constitutionnel de la police militaire, doit être liée à cette autre conception de la justice. Reconnaisant le lien entre le besoin de justice immédiate et l'activité policière, nous proposons des solutions pour éviter que ce sentiment d'urgence dans la pratique policière ne trouve une solution au mépris des droits de l'homme, entraînant ainsi le remplacement du droit par la violence. Dans cette perspective, la recherche vise à vérifier si les fondements de l'éthique levinasienne seraient capables de promouvoir une barrière pour contenir la violence policière dans les actions de résolution des conflits. S'agissant d'une recherche philosophique, nous adopterons une approche exégétique dans la lecture des textes, afin de reconstruire les arguments des auteurs, d'en identifier le sens et d'en approfondir l'interprétation. Compte tenu de la dimension éthique qui anime notre travail, nous avons choisi comme point de départ théorique l'éthique fondamentale du philosophe Emmanuel Levinas. Nous pensons que son cheminement philosophique, articulé autour d'une perspective d'éthique policière, est susceptible de proposer une approche conciliante entre sécurité publique et éthique.

Mots-clés: Emmanuel Levinas; Éthique; Justice; Sécurité Publique.

SUMÁRIO

1. INTRODUÇÃO.....	13
2. A EXISTÊNCIA DO MAL.....	23
2.1 O problema do mal segundo Agostinho de Hipona.....	24
2.1.1 Concepção estética do mal em Agostinho de Hipona.....	26
2.1.2 Concepção ética do mal em Agostinho de Hipona.....	34
2.2 O Problema do mal segundo Emmanuel Levinas: Do Ser ao Humano.....	44
2.2.1 A transposição da imaginação para a responsabilidade.....	47
2.2.2 O Mal Elementar: A ideia do Excesso de Ser.....	56
3. JUSTIÇA(S) E AS RESPOSTAS ÉTICAS PARA O MAL.....	72
3.1 Desconstrução e a ideia de performatividade.....	72
3.2 Fundamento da Justiça, segundo ponto vista de Emmanuel Levinas.....	76
3.2.1 Justiça e Direito.....	77
3.3 A Justiça escatológica na perspectiva do Terceiro.....	85
3.3.1 A presença do Terceiro e a exigência de ordem na anarquia.....	86
3.4 A crítica levinasiana à espontaneidade da liberdade.....	96
3.5 A Justiça e a Indecisão.....	99
4. A ATIVIDADE POLICIAL.....	105
4.1 A Origem da Polícia.....	105
4.2 Responsabilidade e Justiça em debate com o ponto de vista fisiocrático....	109
4.3 A discricionariedade na práxis policial.....	119
5. CONCLUSÃO.....	125
REFERÊNCIAS.....	130

1. INTRODUÇÃO

A existência do mal sequer pode ser posta como uma questão. Ele existe e sua presença é um acontecimento que se verifica na realidade. Diante disso, a sociedade criou mecanismos para combatê-lo. Dentre eles, a instituição policial é, seguramente, a que melhor representa esse grupo de instituições. Por isso, pensar alternativas éticas para potencializar a prestação de serviço dos policiais, conforme os princípios democráticos, torna-se um desafio importante para o avanço social. Diante disso, nossa pesquisa partirá do questionamento de como evitar que a urgência de justiça e a indecisão ética, causada pela presença do Outro, no contexto da segurança pública, promovam o decaimento da justiça em violência. Posta a questão que move nossa pesquisa, o nosso objetivo é verificar se os fundamentos da ética levinasiana seriam capazes de promover uma barreira de contenção da violência policial nas ações de resolução de conflitos.

Para a construção teórica da pesquisa, elegemos como principal ponto de interlocução, a ética de Emmanuel Levinas. Dito isso, é importante destacar que todo esforço teórico de Emmanuel Levinas situa-se na área pouco explorada entre a metafísica e a ética. A direção da sua filosofia move-se sempre no caminho do existente, para além da essência, para uma relação com o infinito. Isso explica, em parte, porque muitos comentadores dirão que se trata de um filósofo complexo e creditam esse adjetivo à conjunção das três influências presentes em sua obra: dos grandes romancistas russos; dos textos religiosos judaicos em especial os textos talmúdicos e influência da filosofia, sobretudo o estudo da fenomenologia de Husserl. Isso indica que é preciso um significativo esforço para não julgar os conceitos de Levinas com escopo no senso comum. Essa dificuldade estrutural não se dissolve, pelo contrário, se avoluma, quando se deseja transpor suas ideias a uma determinada prática social. E é justamente nesse caminho árduo que se insere a pesquisa que ora desenvolvemos.

Emmanuel Levinas nasceu em 1906 na Lituânia. Ele define sua infância como muito curta, abreviada pela Primeira Guerra Mundial. A família migra para a Rússia e sua passagem pelo Liceu coincide com os acontecimentos da Revolução Russa. A família retorna para a Lituânia para preservar os filhos da participação política e, ao mesmo tempo, tenta restabelecer certa tranquilidade das garantias burguesas a uma

família de comerciantes judeus. Levinas diz que a decisão da família de retornar à Lituânia causou-lhe a impressão de que algo importante simplesmente foi suprimido. Essa ausência foi suprida pela filosofia. Por meio dela, Levinas acreditou ser possível compreender a Rússia em função da perspectiva do ocidente. Em 1928, no final da graduação no Instituto de Filosofia de Estrasburgo, ele tem contato com os textos de Husserl e afirma que em Husserl, encontrou novas possibilidades de pensar, uma nova maneira de desenvolver conceitos.

Levinas teve sua trajetória de vida profundamente marcada pela guerra. Após apresentar sua tese de doutorado, em 1930, ele obteve nacionalidade francesa e presta serviço militar em Paris. Com o início da Segunda Guerra Mundial, Levinas rapidamente foi feito prisioneiro de guerra e transferido da prisão na França para a Alemanha. Quando conseguiu a liberdade, Levinas retornou à França para ocupar, em 1946, o cargo de diretor da escola da Aliança Israelita Universal. Lá permaneceu até ser admitido pela Universidade, em 1961. Aposenta-se na Universidade Paris no ano de 1984 e morre em Paris, no dia 25 de dezembro de 1995¹.

Um ponto de fundamental importância para a compreensão da filosofia de Levinas é a sua concepção metafísica. Sobre o problema da metafísica, precisamos entendê-lo a partir da rejeição da lógica presente no pensamento levinasiano. Sendo a lógica a ferramenta utilizada pela tradição para análise das questões metafísicas, como compreender a metafísica pela negação da lógica?

Tal interrogação é importante para a compreensão da relação ambivalente de Levinas com a metafísica. Sem essa compreensão, corre-se seriamente o risco de qualquer comentário a respeito da ética fundamental esvair-se em erros de fundamento. Por isso, precisamos compreender como referência da estrutura do pensamento levinasiano, uma herança de Husserl que toma uma dimensão superlativa. A partir do projeto fenomenológico, Levinas desenvolve uma teoria que rejeita em certa maneira a teoria dos dois mundos e discorda da existência de uma realidade em si, em uma tentativa de aproximar a aparição e a realidade efetiva. Porém, Levinas pretende manter essa estrutura sem abandonar a metafísica. Isso porque, para estabelecer sua concepção ética, ele defende uma assimetria

¹ As informações referentes à biografia de Emmanuel Levinas constam da entrevista concedida a POIRIÉ (2007, p. 51-131).

fundamental entre o Mesmo e o Outro. E essa diferença se sustenta na transferência de atributos metafísicos ao Outro. O que, em certa medida, corresponde a dizer que toda sua construção ética não faria sentido sem a materialidade desses atributos na realidade objetiva. Somente por essa via, todo esforço desmedido da responsabilidade infligido ao Eu encontra sentido.

Assumir essa perspectiva, implica abrir um ponto de tensão no pensamento levinasiano que precisa ser esclarecido. Esse ponto de tensão se sustenta no campo da oposição que Levinas se situa com relação à ontologia. Como sabemos, ao denunciar a ontologia e, por derivação, toda tradição do pensamento ocidental junto com o seu compromisso com o ser-em-si, Levinas também denuncia a lógica como ponto fundante da violência ontológica. Mas, como conciliar essa crítica à lógica² e o necessário acolhimento à metafísica? Precisamos lembrar ainda que permanecendo na metafísica, Levinas opõe-se também à história. Disso, podemos derivar que o Outro não pode ser admitido como resultado lógico nem como uma construção histórica, essa visão que afasta o Outro como resultado da história, põe em questão a espontaneidade da liberdade.

Da relação com a metafísica, com a lógica e com a história, podemos deduzir que a construção de Emmanuel Levinas a respeito da ética, tem um profundo rebatimento nas questões epistêmicas do ocidente. Esse ponto pode ser conferido na leitura do prefácio de *Totalidade e Infinito*. Inspirado em Franz Rosenzweig,³ Levinas faz uma defesa do fenômeno da escatologia como modo de acesso ao conceito de infinito, garantido o rigor necessário à filosofia. Por que, como Levinas defende, a escatologia é o modo de garantia da relação com o ser para além da história. Posto que a escatologia⁴ promove o transvasamento do pensamento

² Neste ponto, é importante esclarecer qual o nível de crítica à lógica que é feita por Levinas. Quando afirma sua crítica à lógica, ele não pretende construir um projeto em defesa do absurdo e do misticismo. O que Levinas percebeu, foi que a estrita obediência aos princípios de identidade e da não-contradição, onde o sujeito diz o que é. Segundo Levinas, essa lógica limita o discurso à moldura da ontologia. Como resposta, Levinas propõe outra lógica onde o sujeito responde à alteridade, que é o verdadeiro princípio e condição para se estabelecer a ética como filosofia primeira. *Conf.* Pérez e Pereira (p. 14, 2011).

³ Livro *Stern der Erlösung*.

⁴A escatologia põe em relação com o ser, *para além da totalidade* ou da história, e não com o ser para além do passado e do presente. Não com o vazio que rodeia a totalidade e onde poderia, arbitrariamente, crer o que se quisesse, e promover assim os direitos de uma subjetividade livre como o vento. Ela é a relação com *um excedente sempre exterior à totalidade*, como se a totalidade

objetivante por uma experiência esquecida com a força de ignição para explodir a estrutura formal do pensamento, revelando acontecimentos antes encobertos pela própria estrutura. Sendo assim, assumindo a escatologia como substituta do esquema noema-noese⁵, Levinas pretende demonstrar a capacidade das relações éticas de estabelecer uma intenção transcendental independente da estrutura formal do pensamento. Isto porque, segundo a perspectiva levinasiana, a ética é uma via de acesso à verdade que não reconhece a dependência, solidariedade ou hierarquia entre teoria e prática. Propositadamente, Levinas escolhe tratá-las como modos de transcendência metafísica. Por esse caminho, é possível sustentar que o infinito não é um vazio, e sim um excedente e essa afirmação e a relação que deriva dela, somente pode ser possível pela via escatológica. De algum modo, os ruídos da explosão da estrutura formal do pensamento ainda podem ser ouvidos no trabalho que agora apresentamos.

objetiva não preenchesse a verdadeira medida do ser, como se um outro conceito - o conceito de *infinito* - devesse exprimir essa transcendência em relação à totalidade, não-englobável numa totalidade e tão original como a totalidade (Levinas, 2016, p.9).

⁵ Os elementos noese e noema surgem da tentativa de Edmund Husserl de rastrear a estrutura da consciência transcendental. Noese e noema são duas palavras de origem grega que podem ser traduzidas por “inteligência” ou “compreensão”. O que as difere são os sufixos. No caso da primeira palavra, o sufixo “ese” traz o sentido de “ação”, enquanto o sufixo “ema” da segunda palavra tem o sentido de “termo da ação”. Com isso, admite-se que quando Husserl emprega os dois termos, ele pensou a noese como designativo da vivência atual ou subjetivo. No caso do termo noema, ele é utilizado para designar os aspectos objetivos da vivência, que guardam uma relação de consequência com a noese. Sendo assim, podemos concluir que, para Husserl, noese seria o ato intencional da consciência que informa algo sobre os dados materiais. O termo noese também serve para designar as vivências orientadas pela subjetividade. Destaca-se que, por sua relação direta como os elementos materiais enquanto dados, a noese constitui a parte real do vivido. Por outro lado, noema corresponde ao processo que se segue após a aderência intencional dos dados materiais. Após tornarem-se intencionais, esses dados sofrem uma projeção, agora possuindo designação imediata, para a partir desse ponto, tornar-se alvo de mais um processo de vivência, que é a vivência objetivamente orientada. Esse modo diferente característico do noema, que tem seus elementos materiais já como projeções dos objetos que designa, permite uma operação até certo ponto transcendente. Neste caso, o noema seria a parte não real ou intencional da vivência. *Conf.* TOURINHO, Carlos Diógenes Côrtes. **A estrutura do noema e a dupla concepção do objeto intencional em Husserl**. *Veritas*, v. 58, n. 3, p. 482-498, set/dez 2013.

Antes de propor um sentido ético para a ação policial, é preciso apresentar o conceito de Sentido no pensamento levinasiano. Quando se ocupa do problema da unidade do ser, Levinas busca superar a visão da unicidade do ser atrelado à historicidade. A sua hipótese é que existe uma orientação inequívoca que é também o traço constituinte da humanidade que aponta para a coexistência pacífica. Seria, então, esse traço de constituinte da humanidade a responsável por produzir um sentido único do ser. Mas, para que essa orientação não seja a representação ontológica, Levinas destaca que ela deve requerer a renúncia da razão. Porém, ela também não pode ser a obediência pura e simples de um conjunto de normas, reconhecendo desse modo uma parcela de liberdade no processo. Então, a tarefa de Levinas passa a ser apresentar um Sentido que seja compatível com a univocidade e a liberdade.

Levinas apresenta como solução uma ideia de orientação capaz de se dirigir para fora do idêntico, como forma de preservar o Outro em sua exterioridade ao Mesmo. Desse modo, ele desvia da ontologia e se livra da prescrição normativa, posto que essa é incapaz de dar conta do Outro como infinito. Levinas alerta que esse movimento de dar um sentido ao ser, não pode ter as características de uma técnica. Pois, se assim o fosse, o resultado seria a apresentação do Outro como produto da razão do Mesmo, tendo sua origem no pensamento. Então, o modo de escapar da técnica, foi reconhecer a orientação como uma Obra.

Para Levinas, a Obra difere da Técnica por promover uma relação com o Outro que não busca dividendos nem recompensas. Na Obra não há um cálculo entre a situação inicial e a situação final a fim de projetar compensações para o agente. Levinas diz que a única condição de possibilidade da Obra, enquanto orientação, enquanto sentido, é o desprendimento de angariar qualquer lucro com o seu resultado. A Obra é a renúncia de tudo, em nome da manutenção do Outro como exterior ao Mesmo. É o mais alto grau da generosidade. Nessa perspectiva, o Sentido pode ser entendido como uma utopia, um horizonte de referência para o humanismo. É essa possibilidade do conceito de Sentido que importa a nossa pesquisa.

Ao trabalhar com os conceitos da ética de Levinas repercutem e se relacionam com a atividade policial, estamos abrindo uma possibilidade de

renovação ética no campo da segurança pública. Pois, até onde a pesquisa demonstra, não há trabalho que conecte a filosofia levinasiana à práxis policial. Então, acreditamos que nos debruçar sobre os conceitos levinasianos, para pensar as demandas típicas da polícia, com o fim de ressignificar a ação policial através da ética, com o foco na responsabilidade da ação, será uma importante contribuição acadêmica para o problema da violência dos agentes do Estado.

A pesquisa terá como ponto de referência inicial a posição da polícia ostensiva no Sistema de Justiça Criminal. O Sistema de Justiça Criminal consiste na reunião das várias atribuições das diversas instituições que se ocupam com o problema da segurança pública. Ressaltamos que o espectro das atribuições das instituições envolvidas inicia-se no policiamento ostensivo/preventivo, seguindo até à ressocialização. Os extremos desse processo estão ligados pelas instâncias intermediárias encarregadas da investigação, do oferecimento da denúncia e do julgamento. Ribeiro apresenta a seguinte definição para o Sistema de Justiça Criminal:

Por sistema de justiça criminal entende-se a articulação das organizações policiais com o Ministério Público, a Defensoria Pública, o Poder Judiciário e o Sistema Penitenciário, com o objetivo de viabilizar o processamento dos conflitos classificados como delitos nas leis penais existentes no país (Ribeiro, 2010, p. 2).

Para facilitar a compreensão do sistema, podemos representá-lo como a imagem de uma linha horizontal representando o fluxo das ações no tempo, iniciando-se da esquerda para a direita. Na extremidade esquerda, está representado o órgão responsável pelo policiamento ostensivo/preventivo. Na sequência, surge a representação da polícia judiciária, que no Brasil tem a responsabilidade de conduzir o inquérito policial. Seguindo o fluxo, temos a representação do Ministério Público, responsável por acolher e analisar o inquérito, podendo apresentar a denúncia ao Poder Judiciário, que representa o próximo ponto do sistema. Ao Poder Judiciário cabe o papel de julgador da acusação de crime. Na extremidade direita da linha horizontal, está representado o Sistema de Ressocialização, responsável pelo cumprimento da pena. Precisamos destacar que,

o olhar da pesquisa está totalmente focado na extremidade esquerda do Sistema, na ação imediata do sujeito policial militar. Essa perspectiva se reveste de importância porque, entendemos que a ação ou a omissão do policial repercutirá em todo sistema. Dizendo de outro modo, uma falha cometida pelo agente policial, na fase inicial do sistema, certamente causará o colapso na aplicação da justiça.

Um ponto fundamental para a pesquisa é o reconhecimento de que, dentre os atores desse sistema, com exceção do primeiro elemento, todos não operam a categoria da justiça a partir do sentido de urgência. Tal característica é exclusiva dos responsáveis pela ação de prevenção. Isso porque, a fase do inquérito policial, do indiciamento e do julgamento estão apoiados na análise documental, resultados de perícias científicas e outras ações que fundamentam e dão sentido ao ato de julgar. Se por um lado podemos verificar a permanência do previsível e do calculável no processo de formulação da justiça dos demais operadores do Sistema de Justiça Criminal; por outro lado, reconhecemos um sentido de justiça baseado na indecisão que se justifica pela imediatidade do encontro com o Outro, cuja relação com o Eu se caracteriza pela primazia da revelação de uma assimetria, dada a dimensão que o Outro atinge. E como foi dito, apenas um dos órgãos operativos do Sistema de Justiça Criminal, segundo a natureza da sua atribuição, executa suas ações a partir de um senso de justiça imediato. Sendo assim, a importância de relacionar esse sentido de justiça específico e imediato com as ações preventivas de policiamento, justificam a importância da tarefa assumida nessa pesquisa, uma vez que esse pode ser o caminho para estabelecer um sentido ético peculiar às ações de policiamento ostensivo.

Como podemos ver, a aproximação entre ética levinasiana e serviço policial terá como espaço de debate a própria atividade policial. Então, nosso interesse será pensar a instituição policial dentro das grandes teses de Levinas. Antes disso, precisamos fixar o conceito de segurança pública e indicar suas condições de possibilidades. Crettella Júnior (1985, p. 12), define a segurança pública como um “conjunto de poderes coercitivos exercidos pelo Estado sobre as atividades do cidadão mediante restrições legais impostas a essas atividades, quando abusivas, a fim de assegurar-se a ordem pública”. Podemos observar que nessa definição encontram-se presentes os três elementos fundantes da atividade policial. O elemento da legalidade, o elemento orgânico, representado pelo Estado e, por fim, o

elemento teleológico, caracterizado pela garantia da ordem pública.

Partindo da definição de Segurança Pública, identificamos dois conceitos fundamentais para a atividade policial. São eles, o mal e a justiça. Esses conceitos se relacionam porque o telos da justiça seria, em última análise, a reparação do mal. Nesse caso, é possível verificar uma relação de causalidade entre os dois. Além disso, o mal e a justiça são categorias da ética. Então, acreditamos que trabalhar as questões do mal e da Justiça à luz do pensamento de Levinas, abrirá novas perspectivas para ressignificar as ações da Polícia a partir de um modelo que atenda as demandas democráticas.

No que concerne à execução da pesquisa, podemos afirmar que sua metodologia se caracteriza pelo seu cunho exegético. Examinaremos as obras de Levinas além de referências complementares, tais como livros, artigos, teses e dissertações em busca de fontes de sentido, a fim de responder ao questionamento que orienta essa pesquisa. Para alcançar os resultados esperados, o itinerário escolhido foi o de, primeiramente, demonstrar como a teoria levinasiana compreende as categorias de Mal e Justiça. Nesse processo, acreditamos que a melhor forma de trazer clareza à questão, seria o cotejamento com a ideia das categorias citadas, segundo a tradição.

No primeiro momento da pesquisa realizaremos uma abordagem histórica, a fim de apresentar a ideia do mal segundo a tradição, aqui representada pelo pensamento de Agostinho de Hipona e, em seguida, faremos um salto para confrontá-la com a ideia do mal na perspectiva de Levinas. Veremos por que, para Levinas, o mal se caracteriza pelo excesso de ser, que não permite ao Outro desenvolver toda sua potência humana. Esse movimento de excesso de ser, como veremos, é a expressão da totalidade. Ciente dessa possibilidade de surgimento do mal como resultante de um olhar centrado na ontologia, precisamos encontrar alternativas éticas capazes de fundamentar as políticas públicas de segurança.

O problema do mal será desenvolvido a partir das seguintes obras de Levinas: *Algumas reflexões sobre a filosofia do hitlerismo* (1943), *Totalidade e Infinito* (1961), *Humanismo do Outro Homem* (1967), *Do Sagrado ao Santo* (1969) e *Outramente que o Ser* (1974). Nesses escritos, o mal será caracterizado pela via da negação, ou seja, como a não abertura do Eu para o Outro e do não reconhecimento da distância

intransponível que separa os sujeitos da relação. Por essa perspectiva, pretendemos demonstrar que o mal levinasiano se inscreve a partir do momento em que é negado ao Outro sua estatura metafísica. Isso implica dizer que, nas relações onde o Outro não é reconhecido em sua condição de infinito, ali está posto o mal.

No segundo momento, nossa abordagem sobre a questão da Justiça aparecerá como decorrente do conceito de Mal, na perspectiva de Levinas. A pesquisa tomará esse desenho porque, como dissemos, tanto a categoria de mal quanto a de justiça fundamentam a práxis das instituições policiais. Neste sentido, a necessidade de pensar outro padrão ético à atividade policial, exige uma nova formulação sobre a justiça, capaz de alterar a ética policial desde os fundamentos.

Nesse momento da pesquisa, tentaremos compreender como a ideia de justiça tem a capacidade de acolher o Outro, no pensamento levinasiano. Para isso, as principais referências usadas serão: *O humanismo do outro homem e Outramente que o ser* de Levinas e *Força de Lei* (1990), de Jacques Derrida. O passo principal será no sentido de demonstrar outras visões para a justiça e como essa diversidade de sentidos se relaciona com a ideia de subjetividade. Esse percurso até a ideia de subjetividade, nos dará base para situar a ação policial nos limites da Responsabilidade, como a expressão da justiça ética.

O terceiro momento do texto, será dedicado à práxis policial, sob o ponto de vista sociológico e jurídico. Inicialmente, apresentaremos a perspectiva sociológica à luz do pensamento de Dominique Monjardet, na obra *O que faz a polícia: Sociologia da força pública* (2003) e, depois, estruturaremos o ponto de vista jurídico, a partir do texto *Polícia e poder de polícia* (1985) de Cretella Júnior. Além disso, articularemos o ponto de vista jurídico e sociológico com as ideias apresentadas por Giorgio Agamben, no texto *Como a obsessão por segurança muda a democracia* (2014) e por Sandro Sayão, no artigo *Vigilância ética: O trabalho policial e a salvaguarda da vida* (2023). Nossa pretensão será verificar se existem elementos capazes de reconhecer características na atividade policial que a possibilite estabelecer uma parcela significativa de imprevisibilidade como um atributo da atividade policial.

No momento conclusivo da pesquisa, iremos cotejar os conceitos de Mal e Justiça, segundo a perspectiva de Emmanuel Levinas e tentaremos articular uma alternativa ética capaz de fundamentar as ações de policiamento ostensivo.

Com essa estrutura da pesquisa, pretendemos ampliar a perspectiva do pensamento de Levinas até o problema da violência policial, fazendo um contraponto entre o seu pensamento e o atual recrudescimento do uso da força desproporcional nas operações policiais e à escalada do discurso que tenta legitimar esse tipo de ação contra a população.

2. A EXISTÊNCIA DO MAL

Neste capítulo trataremos do problema do mal segundo o pensamento de Levinas. Entendemos que para o objetivo da pesquisa, é fundamental abordar o tema do mal, a fim de apresentar respostas baseadas na ética Levinasiana compatíveis com a dimensão do problema do mal na perspectiva contemporânea. Nossa pretensão é demonstrar como Levinas promove uma inversão acerca do problema do mal já cristalizado pela tradição do pensamento ocidental. Nesse processo, acreditamos ser incontornável dedicar um espaço para apresentar o problema do mal segundo o filósofo Agostinho de Hipona⁶.

A escolha deve-se ao fato de que toda a tradição do pensamento ocidental debate, de alguma forma, com a posição desenvolvida por Santo Agostinho. Nesse sentido, nosso ponto de vista sobre a importância de Agostinho para o problema do mal corrobora com as palavras de Costa (2000). Segundo ele, a resposta agostiniana para a questão do mal não resolve completamente o problema. Porém, a profundidade com que o tema do mal foi tratado por Agostinho é de tal ordem, que “exerceu uma influência no pensamento ocidental que perdura até nossos dias” (Costa, 2000, p. 9). Para Agostinho, o problema do mal é analisado pela via da negação. De modo sucinto, é possível dizer que para preservar o conceito de Deus da tradição cristã, restou a Agostinho afirmar que o mal é a ausência de Ser, não tendo portanto nenhum valor ontológico. Do outro lado, Levinas reafirmando a sua crítica à ontologia, vai defender que o mal se caracteriza pelo excesso do Ser. Essa posição, como podemos ver, é diametralmente oposta à de Agostinho. Esse fato nos leva a acreditar que a posição defendida por Levinas guarda uma referência a Agostinho. Então, isso justifica a escolha teórica de Agostinho como a espinha

⁶ Agostinho de Hipona nasceu em 354 DC em Tagaste, região que hoje pertence à Argélia. Após sua conversão ao catolicismo em 387, tornou-se Bispo da Igreja em 395. Antes da sua conversão, Agostinho teve duas experiências filosóficas importantes para a formulação do seu pensamento. São elas, a participação na doutrina Maniqueísta que fora substituída pelo Neoplatonismo de Plotino. O combate realizado por Agostinho contra a concepção metafísica dessas correntes filosóficas citadas, foi fundamental para a estrutura do pensamento cristão. Nesse sentido, é possível dizer que Agostinho foi, talvez, o grande pensador da Patrística, período histórico situado entre a Antiguidade tardia e a alta Idade Média. Foi, portanto, um período de transição cultural do ocidente, marcada principalmente pela preocupação em fundamentar filosoficamente a doutrina católica. O desejo de compatibilizar fé e razão teve como resultado a suplementação do antigo sistema de poder, transferindo o poder do Império Romano para a Igreja Católica. Nesse cenário, Agostinho exerceu grande influência para tentar estabelecer a relação entre a fé cristã e a razão. A ele é atribuída a máxima: “É necessário compreender para crer e crer para compreender” (Pessanha, 1980. p 5-32).

dorsal da ideia do mal no ocidente.

Dada a forma que pretendemos abordar o problema do mal, achamos por bem realizar uma delimitação metodológica de ordem histórica. Desse modo, será possível apresentar, em uma apertada síntese, o ponto de vista agostiniano sobre o mal, assumindo a grande influência da sua resposta àquele problema no pensamento ocidental. Em seguida, pretendemos realizar um salto para a visão Levinasiana do mal. É importante destacarmos, desde já, que o salto histórico sugerido decorre dos limites impostos à uma dissertação acadêmica. Então, inicialmente, a estrutura do capítulo obedecerá o caminho percorrido por Agostinho com o intuito de apresentar as suas duas respostas possíveis para o problema do mal. É importante registrar que no tratamento do problema do mal em Agostinho, assumiremos a tese de Costa (2000) que separa o mal agostiniano em duas perspectivas. A primeira, responde a linha de pensamento que tem por fundamento estabelecer uma concepção estética baseada na ordem do universo, portanto centrada em Deus; e a segunda perspectiva refere-se ao mal como um problema de ordem moral, centrada no homem. Ao que nos parece, é possível encontrar rastros da segunda resposta agostiniana na concepção do mal em Levinas. Então, concluída a tarefa de apresentar o mal segundo esses pensadores, faremos um exercício de mostrar as divergências entre a solução do mal desenvolvidas por ambos.

2.1 O problema do mal segundo Agostinho de Hipona

*Intellige ut credas, crede ut intelligas*⁷. Essa máxima atribuída a Agostinho de Hipona é o código de acesso ao seu pensamento. Essa relação entre a crença e o conhecimento, ao mesmo tempo em que revela uma semelhança entre a filosofia e a teologia, apresenta também o que as distingue. É possível afirmar que filosofia e a teologia se assemelham, principalmente, no que se refere ao ferramental empregado para desenvolver suas atividades, ao passo em que são diferentes em suas relações

⁷ Divisa agostiniana que se traduz como: Compreender para crer e crer para compreender. (Tradução nossa)

com a verdade. Enquanto a filosofia realiza uma busca pela verdade; a teologia, por outro lado, tem a verdade não como fim, mas como seu princípio. Por essa ótica, a tarefa do teólogo consiste em justificar por meio dos recursos compartilhados com a filosofia, a verdade anteriormente estabelecida pela crença. Assim, corroborando com Costa (2000), ao tratar especificamente do problema do mal em Agostinho, ele nos diz que:

A resposta ao problema do mal repousa numa visão centrada em Deus, onde busca uma causa para o mal, na natureza criada por Deus, e uma resposta que preserve o princípio da bondade de Deus, do qual não pode vir senão o bem, e nunca o mal (Costa, 2000, p. 13).

Somos levados a concluir que a permanência no princípio da bondade divina, presente na obra agostiniana, é a demonstração do esforço no sentido de justificar, pela razão, os fundamentos da fé cristã. Essa posição de Agostinho, como veremos, tem forte ressonância na sua solução ao problema do mal.

Segundo Costa (2000, p. 156), “toda cosmologia agostiniana assenta-se no princípio judaico-cristão de que Deus, Ser único, criou todas as coisas por um ato livre de amor a partir do nada”. Logo, em nome da fé, ele elege como pressupostos para desenvolver sua solução para o problema do mal, o monoteísmo, a perfeição divina, o Deus demiurgo (criador das coisas), anterior ao tempo e criador do universo *ex nihilo*⁸ e defendem também uma hierarquia da criação onde a maior obra da criação de Deus é o ser humano. Esses pontos, como veremos, formam as condições necessárias para a solução do problema do mal do ponto de vista de Agostinho.

Agostinho apresenta o problema do mal por dois níveis. O primeiro, considerada a concepção estética, pretende responder à seguinte pergunta: Deus é criador do mal? O segundo nível, considerada a concepção ética, decorre da

⁸ ***Ex nihilo nihil fit***: Princípio segundo o qual nada procede do nada (ou seja, algo não pode provir do nada) foi sustentado como toda a consequência pelos eleatas. Parmênides assinala que não se pode sequer falar do Não-ser, em virtude do princípio que diz que somente o Ser é. Os autores cristãos, enquanto sustentaram a ideia de que o mundo foi criado do nada por Deus, não podiam defender com toda a consequência o princípio em questão. Entretanto, este princípio foi sustentado no que se refere às coisas criadas. (Mora, 1998, p. 252-253)

resposta negativa à primeira pergunta. Então, não sendo Deus o autor do mal, qual é a origem do mal que vemos no mundo? O modo como Agostinho estruturou a resposta para essas questões possivelmente foi a sua maior contribuição para a filosofia.

2.1.1 Concepção estética do mal em Agostinho de Hipona

O problema do mal começa a ser uma ocupação de Agostinho desde a primeira fase da sua trajetória como filósofo. Essa questão já pode ser encontrada nos diálogos de Cassiciaco, também conhecido como o período do Agostinho filósofo⁹. A respeito da produção desse período, Costa (2000) nos ensina:

Dessas discussões filosóficas, nasceram as primeiras obras agostinianas: o *Contra Acadêmicos* (386), o *Sobre a Vida Feliz* (386), o *Sobre a Ordem* (386) e *Solilóquios* (387). Esses tratados, comumente chamados de 'Diálogos de Cassiciaco', estão ainda profundamente marcados pela experiência da vida anterior de Agostinho, onde procura respostas às suas inquietações, que há tanto tempo o atormentavam, especialmente o problema do mal (Costa, 2000, p. 151).

Após sua conversão ao cristianismo, Agostinho reúne alguns de seus alunos e parte para um retiro na cidade de Cassiciaco para cuidar da saúde e dedicar-se à filosofia. De acordo com Costa (2000, p.152), "esse momento tem a forte característica de ser o período em que esteve envolvido, principalmente, nos embates com os maniqueus e os acadêmicos (pagãos). Apesar de curto, foi a época em que mais escreveu sobre o problema do mal". Isso justifica porque, para abordar

⁹ É a época do "Agostinho jovem", recém-convertido, monge leigo, e, do ponto de vista filosófico, ainda profundamente influenciado pelo neoplatonismo. Tanto é assim que, na controvérsia acerca do momento exato em que se deu a conversão definitiva de Agostinho ao cristianismo, que pressupõe uma discussão mais ampla acerca do grau de influência que exerceu sobre ele o neoplatonismo, alguns autores tomam como ponto de partida de suas hipóteses a diferença ou o contraste entre o Agostinho desse período, a quem chamam de "Agostinho filósofo" e o Agostinho que vai do momento em que escreveu *As Confissões* (400), até ao final de sua vida, ou seja, o período em que fez parte da hierarquia da Igreja, a quem chamam de "Agostinho bispo". (Costa, 2000, p.152)

o mal pela perspectiva estética, fizemos a opção pela obra *Sobre a Ordem*. Essa decisão tem como ponto de apoio o fato de que Agostinho ainda encontrava-se sob forte influência intelectual do neoplatonismo de Plotino e, ao mesmo tempo, se posicionava veementemente contra os maniqueus. Não podemos esquecer que, na busca da resposta para o problema do mal, “Agostinho percorreu vários caminhos (racionalismo, astrologia, maniqueísmo, ceticismo, neoplatonismo) até que, finalmente, no cristianismo, acreditou ter encontrado as respostas satisfatórias” (Costa, 2000, p. 19). Nessa perspectiva, podemos dizer que nos escritos de Cassiciaco encontraremos a origem da resposta de Agostinho ao problema do mal. Portanto, acreditamos que para abordar a questão da existência do mal em Agostinho, citar o período de Cassiciaco é imprescindível.

Agostinho não estava convencido da robustez filosófica contida na doutrina maniqueísta. Uma das principais falhas identificadas por ele diz respeito justamente à resposta dos maniqueus para a origem do mal. Sobre esse ponto, Costa (2000, p. 158) vai dizer que “os maniqueus, defendiam que o mundo não veio de um único princípio, mas de dois: do princípio do Bem e do Mal, ambos coeternos, e que os dois mundos [...] não foram criados, mas são emanações coeternas dos dois princípios”. Agostinho identifica que o desdobramento dessa afirmação expõe uma incompatibilidade com o princípio do monoteísmo. Pois, como antes do tempo poderia existir o mal? Essa possibilidade defendida pelos maniqueus o levou a concluir, entre outras coisas, que Deus é o autor do mal. E afirmar isso, inviabiliza os fundamentos da fé cristã. Sobre esse ponto do processo de criação do universo defendido pelos maniqueus, Costa (2000, p. 159) diz que “por não ter sido criado a partir do nada, mas engendrado ou emanado de Deus, [...] os maniqueus acabam enveredando por um panteísmo grosseiro, ao afirmarem que o mundo é da mesma substância de Deus”.

Supõe-se que a decepção com os maniqueus o aproximou dos neoplatônicos. Essa suposição se ampara no fato de que, após o rompimento com os maniqueus, Agostinho dedica-se ao platonismo, tão em voga naquela época. Dessa aproximação, podemos notar ainda uma influência na concepção estética do mal em Agostinho. Nesse sentido, é possível afirmar que o desenvolvimento do pensamento agostiniano também passa pela revisão que ele realiza da doutrina dos neoplatônicos. Da sua experiência dos estudos dos escritos de Plotino, Agostinho

identifica elementos que auxiliarão em seu projeto de aproximar a fé cristã da filosofia, embora reconheça falhas naquela doutrina. A esse respeito, Pessanha nos ensina:

Quem esperava, como Agostinho, respostas definitivas para todos os problemas da existência, não poderia contentar-se com isso. Conheceu logo depois os discípulos de Plotino (205-270), também adeptos do platonismo, mas na sua versão mística. O neoplatonismo viria a ser a ponte que permitiria a Agostinho dar o grande passo de sua vida, pois constituía, para os católicos milaneses, a filosofia por excelência, a melhor formulação da verdade racionalmente estabelecida. O neoplatonismo era visto como uma doutrina que, com ligeiros retoques, parecia capaz de auxiliar a fé cristã a tomar consciência da própria estrutura interna e defender-se com argumentos racionais, elaborando-se como teologia. Com a maior tranquilidade passava-se, entre os católicos de Milão, das *Enéadas* de Plotino para o prólogo do Evangelho de São João ou para as epístolas de São Paulo (Pessanha, 1980, p. 10).

Diferente da postura adotada diante das falhas dos maniqueus, Agostinho vai encontrar no neoplatonismo peças importantes que serão utilizadas para montar o mosaico da filosofia cristã. Sobre essa influência, Jolivet *apud* Costa afirma que:

“Sem dúvida alguma, o neoplatonismo ocupa um posto considerável nos *Diálogos de Cassiciaco*”. Entretanto, [...] o envolvimento de Agostinho com o neoplatonismo não passou de “um trampolim” para alcançar um grau mais alto da verdade. Aqui também, o uso de conceitos neoplatônicos nos “*Diálogos de Cassiciaco*” não passa de um meio para atingir um fim maior, a saber: “Os ‘*Diálogos*’ intentavam atrair para a fé cristã alguns amigos seus muito queridos, que haviam tributado um culto muito entusiástico aos ‘platônicos’. Para ganhá-los tinha que conservar, por assim dizer, o estilo neoplatônico e com a isca do atrativo exterior conduzi-los sem violência aos sentimentos cristãos que ainda não compartilhavam” (Costa, 2000, p. 151).

Como percebemos, tanto Pessanha (1980) quanto Jolivet destacam a necessidade vital para o cristianismo de se organizar a partir de argumentos racionais. Diante disso, Agostinho encontra no neoplatonismo de Plotino as bases de onde partirá sua filosofia. Contudo, Agostinho reconhece de antemão alguns pontos incompatíveis entre a filosofia dos discípulos de Plotino e os fundamentos do cristianismo. Uma vez ciente disso, Agostinho faz da superação de tais pontos a missão central da sua filosofia.

Em uma síntese do pensamento de Plotino, podemos dizer que o núcleo da sua filosofia é a reedição do antigo problema sobre a relação entre os dois mundos, um sensível e o outro inteligível. Assumindo inicialmente o ponto de vista platônico que defende a existência dos dois mundos, Plotino se encaminha para uma radicalização. O ponto de virada assumido por Plotino se dá na negação da distinção ontológica presente na hipótese platônica. Ou seja, Plotino reconhece que tanto o mundo sensível quanto o inteligível compartilham a mesma essência. Sobre isso, Costa (2000) nos diz que:

Plotino apresenta uma explicação metafísica do cosmo pela teoria da emanção, onde tudo é explicado a partir de um único ponto ontológico - o Uno. Ou seja, no Princípio, o Uno é tudo o que existe (monismo). E dele procedem todas as coisas por processão (emanatismo). Por outra, Plotino procura mostrar que a passagem do Uno à multiplicidade dos seres não é direta, mas que tudo deriva do Uno por desdobramentos ou processões, que compreendem graus diversos ou intermediários hierarquicamente dispostos da perfeição (Costa, 2000, p. 111).

Como verifica-se, para Plotino, os dois mundos compartilham o mesmo princípio ontológico. Esse seria, portanto, o ponto que os distingue de Platão e é a base da sua doutrina sobre o Uno. Nessa doutrina estrutura-se a cosmologia Plotiniana, que defende a hierarquia entre os seres, conforme o grau de perfeição de cada um.

Para Plotino, a distinção hierárquica entre os seres obedece a três níveis. No primeiro nível encontra-se o Uno, que é o princípio e a causa de tudo. Do Uno provém os níveis seguintes. O próximo posto na hierarquia é ocupado pela Inteligência, que é a cópia do Uno e marca o início da multiplicidade, portanto, ainda emana do Uno. De igual modo, mantendo uma relação de causalidade com o Uno, o terceiro nível hierárquico é a Alma Universal, é o princípio do movimento do universo. É a Alma que dá vida aos corpos. Costa resume os três conceitos da seguinte forma:

Assim, as três hipóstases do mundo inteligível - o Uno, a Inteligência e a Alma do Mundo - correspondem às três realidades transcendentais do Bem, da Verdade e da Vida. Em outros termos, até aqui não há espaço para o mal

na cosmologia de Plotino; este vai aparecer depois nos seres materiais (Costa, 2000, p.114).

Como podemos observar, até este grau de desenvolvimento, a cosmologia dos neoplatônicos, que serviu de inspiração para Agostinho, se coadunava com os fundamentos do cristianismo até certo ponto. A questão da hierarquia defendida pelos neoplatônicos inspirou profundamente Agostinho na solução para o problema do mal.

Não é difícil de presumir que o principal ponto de incompatibilidade com o cristianismo estava na defesa dos neoplatônicos da semelhança ontológica entre o Uno e a criação. Diferente disso, a doutrina cristã defende a separação ontológica entre Deus e sua criação. Além disso, a distinção e os conceitos apresentados por Plotino ainda não eram suficientes para responder a pergunta sobre a origem do mal de modo claro e capaz de preservar a perfeição divina, como descrito no item anterior.

Um ponto de destaque na solução dada por Agostinho (2018) para o problema do mal é a influência das ciências liberais. Entre essas ciências, a geometria merece destaque. Os geômetras parecem ter sido uma inspiração para Agostinho, quando ele se dedica ao problema da ordem, para justificar a concepção estética do mal. A influência é de tal monta que, mais tarde, ele realiza uma revisão da obra quando deixa registrado seu arrependimento com relação à importância das ciências liberais, afirmando que “lamenta ter louvado tanto o filósofo Pitágoras. Quem escutasse ou lesse esses louvores poderia pensar que acredito que não haja erros na doutrina pitagórica, enquanto que, há muitos deles e capitais” (Agostinho, 2018, p.4). Contudo, essa suposta revisão não trouxe mudanças fundamentais no argumento desenvolvido para ressaltar o papel da ordem na compreensão do mal. Ou seja, apesar de ter manifestado seu arrependimento sobre as ciências liberais, Agostinho afirma que:

Na música, na geometria, nos movimentos dos astros, no rigor dos números, a ordem domina a ponto de, se quisermos vê-la em seu princípio e, por assim dizer, em seu santuário, é neles que a encontraremos ou por eles chegaremos a ela sem nos desviar (Agostinho, 2018, p. 66).

Verifica-se com essa passagem, que, para Agostinho (2018), o acesso à ideia de ordem é realizado através do emprego das ciências liberais. Além disso, levado por influência anterior à conversão ao cristianismo, Agostinho de Hipona vai ratificar a postura das ciências quando defende que a harmonia, a proporção e a ordem do universo são evidências da presença de Deus. Na defesa do Deus perfeito e criador de todas as coisas, ele vai afirmar que a ordem do universo seria a expressão da perfeição divina.

Na obra *Sobre a Ordem*, Agostinho levanta o problema da ordem divina e sua extensão no mundo. Ele utiliza de forma recorrente a argumentação por analogia, quando parte do fato concreto cotidiano, para refletir sobre a causalidade das coisas no universo, decorrente de uma razão maior. Ele diz que “eu preferi falar da ordem a ser observada nos estudos, com a qual se pode, partindo das coisas corpóreas, chegar até as coisas incorpóreas” (Agostinho, 2018, p. 1). Como podemos ver, ele pretende extrapolar um evento cotidiano para justificar que cada ação obedece à causa anterior. Essa estratégia fica explícita no momento abaixo:

Responda-me primeiro de onde vem a água não te parece correr ao acaso, mas com ordem. Que ela corra em pequenos condutos de madeira e que ela seja destinada às nossas necessidades, isso pode se dever à ordem. É o trabalho humano agindo com razão (Agostinho, 2018, p. 15).

Como é possível observar, a retórica empregada por Agostinho (2018) indica que por trás da ordem das coisas existe uma razão. E se essa constatação está presente nas coisas do mundo, podemos inferir que a ordem superior também tenha como causa uma razão igualmente superior. Então, por essa relação de causalidade que reconhece a ordem como uma evidência da razão divina, implica reconhecer também a necessária ausência do mal na ordem, como forma de não comprometer essa razão divina como o autor do mal. Como forma de ofertar outra opção para refutar Deus como a causa do mal, Agostinho vai defender a possibilidade da nossa compreensão sobre o mal ser incompleta, resultado do mal uso da nossa razão. Sobre essa possibilidade de erro de interpretação dos dados da ordem, Agostinho faz a seguinte afirmação:

Qualquer pessoa que a considere [a ordem] com uma mente estreita, se desvia dela como que diante de uma deformidade horrível. Mas, se ela se eleva e estende sua visão até abranger todo o conjunto, ela não encontrará nada que não esteja ordenado, nada que não esteja, de alguma forma, disposto e colocado no lugar que deve ocupar (Agostinho, 2018, p. 63).

Nessa passagem, Agostinho (2018) parece defender um perspectivismo da ordem, quando afirma que uma mente estreita terá uma compreensão diferente de quem possui uma mente elevada.

É importante dizer que, embora faça a opção pelas coisas reais como seu ponto de partida da análise, para Agostinho (2018), a ordem não tem qualquer relação com a utilidade imediata humana. O princípio da utilidade nada tem a ver com a relação de causalidade. Esta sim, apresentada como um evento metafísico, coloca Deus como causa de todas as coisas. Portanto, para o filósofo de Hipona, somente pelo esforço da razão é possível reconhecer a beleza do universo criado por Deus. Dessa forma, a compreensão e a obediência à ordem é o caminho para fugir do pecado. Porque é pelo exercício da razão que podemos contemplar a ordem. Logo, segundo a concepção estética do mal agostiniana, seria um erro afirmar, com base apenas no dado empírico comprometido com o princípio da utilidade, que o mal decorre da ordem. Isso seria uma conclusão apressada. Sendo assim, apenas pelo esforço da razão podemos compreender que a ordem é a expressão da bondade de Deus.

Sobre essa questão da presença do mal na ordem, há uma passagem de um diálogo em que Trígécio, um dos discípulos de Agostinho, diz que “O que há de mais ímpio do que dizer que o mal está contido na ordem? Não duvidemos: Deus ama a ordem! A ordem emana dele. Ela está com ele” (Agostinho, 2018, p. 23). Como podemos ver, inicia-se o debate a respeito do valor da ordem como um dado da razão divina.

Como afirmamos acima, Agostinho faz a opção metodológica a partir do dado empírico. Sobre esse ponto, (Costa, 2000, p.154 e 155) diz que “Basta ver, segundo ele, a grande quantidade de males que nos rodeiam [...] o que nos levaria facilmente a dizer que o mal é um dado real, um elemento natural, que faz parte da natureza

humana e do universo”. Então, é possível afirmar que quando Agostinho trata da questão do mal, ele não nega a maldade presente no mundo. Porém, ele se questiona se essa maldade é realmente o mal. Isso porque, como não podemos esquecer, ao tempo em que ele se questiona a respeito da essência do mal, ele está profundamente comprometido com a verdade cristã, por isso, quando elabora sua resposta para o problema do mal, Agostinho o faz de modo a reafirmar a incorruptibilidade de Deus.

Para defender a afirmação de que a ordem do universo é uma evidência da razão divina, sem desprezar o dado concreto da existência do mal no mundo, Agostinho precisa argumentar de modo a reconhecer a participação do mal na ordem, mas com o cuidado de preservar os atributos do Deus cristão. Então, ele vai estabelecer que, em nome da harmonia, a existência do mal torna-se necessária. A esse respeito, em resposta a Trígéio, Agostinho diz: “Essa ordem, essa disposição conservam, pela própria distinção, a harmonia das coisas e tornam mesmo necessário a existência do mal” (Agostinho, 2018, p. 25). Esse argumento pode ser resumido da seguinte forma: O mal existe para que Deus aplique a justiça. Segundo essa tese, é pelo critério do bem e do mal que Deus fará a distinção necessária para aplicar a justiça, segundo o mérito de cada um. Dito de outro modo, o mal, que é a desordem, tem como função permitir que Deus faça a justiça que, por sua vez, corresponde a distribuir as coisas conforme a ordem. Então, verifica-se que o conceito de justiça em Agostinho também guarda uma relação estética, haja vista a busca pela permanência da harmonia.

Em certa medida, o ponto de vista estético do mal em Agostinho já apresenta de forma latente a necessidade de desenvolver o próximo passo, que é o ponto de vista ético do mal. Perfazendo uma síntese do problema do mal em Agostinho, podemos dizer que ele formula uma série de afirmações, em um encadeamento lógico de modo a refutar a ideia de Deus como causa do mal. Para isso, Agostinho parte da experiência e desenvolve seu argumento a partir de três elementos: a ordem, a razão e a verdade. Essa relação pode ser resumida dessa forma: a ordem do universo é um indício da razão de Deus. Sendo a ordem a expressão empírica de inteligência de Deus, Agostinho dá o passo seguinte quando diz que é necessário recrutar toda potência da razão humana para reconhecer a relação de causalidade nessa ordem, de modo a preservar a harmonia e afastar a hipótese de incluir o mal

como elemento participante da ordem. Todavia, ele reconhece os limites da razão humana em acessar completamente a ordenação dessa harmonia. Logo, Agostinho recorre ao argumento da autoridade e deposita no princípio da fé em um Deus perfeito a regência dessa ordem. Por isso, temos que assumi-la como perfeita.

Precisamos destacar que, no afã de apresentar uma solução para a questão do mal de modo a preservar os atributos de Deus, Agostinho parece lançar uma resposta provisória como se fosse definitiva. Isto é, quando se ocupa do problema do mal pela perspectiva estética, ele conclui que o mal é a ausência de ser. Contudo, refazendo o percurso do argumento agostiniano, nos parece mais adequado fazer um ajuste na conclusão, admitindo-a como provisória e se abster da afirmação que o mal é a ausência de ser. Essa ausência não é o mal. Ao que parece sugerir o próprio texto agostiniano, ela oferece as condições necessárias para a realização do mal. Acreditamos que defender a ausência do ser como ambiente capaz de promover o mal e optar por essa sutil diferença em relação à ausência de ser não compromete o conceito de Deus e ainda promove a transição da perspectiva estética para a perspectiva ética do mal.

2.1.2 Concepção ética do mal em Agostinho de Hipona

Após demonstrar, através da abordagem estética, que não é possível estabelecer uma relação de causalidade entre Deus e a origem do mal, Agostinho resolve parcialmente o problema. Ciente disso, ele parte para uma nova abordagem a fim de encontrar uma resposta convincente para a questão do mal. Sobre essa mudança, Sciuto *apud* Costa, diz que:

Deste modo, se pode dizer que Agostinho formula duas respostas ao problema do mal, conforme a duplicidade das perguntas: a primeira é de natureza ontológico-estética e, como vimos, consiste em pôr em relevo o fato de que o fundamento da realidade é Deus, entendido como Ser-Uno-Bem, pelo qual a essência do mal aparece como deficiência ontológica; a segunda resposta é centrada por sua vez no homem, é antropológica e de conotação moral (Costa, 2000, p. 191).

Desta feita, uma vez convencido de que a aparição do mal como uma deficiência ontológica não é possível, haja vista que o mal não tem natureza própria e sendo assim, é o avesso da substância, Agostinho desenvolve uma abordagem ética, tentando assim verificar se a origem do mal está nas ações do homem. Para isso, precisamos dar destaque para a passagem em que Agostinho afirma que o mal é a corrupção da substância e não uma substância. Por esse caminho, fica evidente que ele caracteriza o mal como um não ser e diz que a corrupção é uma ação capaz de ferir a integridade e a pureza. Portanto, o mal se apresenta como a ação dessa corrupção. Costa (2000) nos ensina que:

Se o sumo bem - Deus - é imutável e incorruptível, e se a própria corrupção, que é o sumo mal, não se pode corromper a si mesma, visto carecer de qualquer bem, só resta um lugar onde a corrupção pode acontecer, nos seres criados, que recebem a sua bondade ou seu ser de Deus, embora não a plenitude do ser, mas apenas certa medida de participação. Ao contrário, seriam o próprio Deus e não se corromperiam. Assim, por não possuírem a suma perfeição ou sumo bem, mas apenas certo grau de participação de Deus, os seres criados podem sofrer corrupção (Costa, 2000, p. 187).

Costa (2000) reproduz o argumento de Agostinho e refaz um movimento lógico para isentar Deus de qualquer relação com o mal. Basicamente, ele tenta demonstrar uma contradição ontológica no mal. Para tanto, primeiramente ele identifica o mal como a própria corrupção para, em seguida, admitir a impossibilidade do que seria o sumo mal em se auto corromper, porque para que esse movimento fosse exequível, seríamos obrigados a admitir duas condições de existência. Primeiro, que o sumo mal ainda possuísse em alguma medida traços do bem para ser submetido e corrompido pelo mal. Segundo, que o mal exerceria assim uma ação contra o próprio mal. Logo, Costa conclui pela impossibilidade de uma natureza substancial do mal. Então, ele infere que a corrupção do bem só encontra possibilidade de existência na criação.

A partir da sua conclusão da inexistência da substância do mal, Agostinho realiza uma mudança de foco, e analisa agora o mal em uma perspectiva antropológica. O que pode ser considerado como o mal ético, que segundo (Costa, 2000, p. 193), “deriva das más ações do homem. Segundo Agostinho, a origem

dessas más ações está no uso descontrolado da liberdade”. A partir daí, Agostinho vai investigar a relação entre a liberdade humana e Deus. Vejamos o que Toresim (2019) nos ensina sobre tal relação:

O homem é criado à imagem e semelhança de Deus, possui um grau de perfeição a mais no ser: matéria, funções vegetativas e sensitivas e uma alma imortal, capaz de inteligência, vontade e memória, de exercer a liberdade da vontade (Toresim, 2019, p. 10).

Quando se refere à liberdade do homem em conduzir seu próprio destino, Toresim (2019) a relaciona de forma direta com uma capacidade da razão humana. Essa capacidade deve ser a fonte da reflexão sobre as consequências das escolhas, só possíveis com um grau de autonomia. Como veremos, para Agostinho, essa autonomia só pode ser operada pelo homem, haja vista o grau hierárquico atribuído a ele no processo de criação.

O problema do mal na perspectiva do nível ético, que responsabiliza o homem como a origem do mal, está estruturado na obra *Sobre o Livre Arbítrio*. O Livre Arbítrio é considerada uma obra de juventude de Agostinho. Sua escrita iniciou-se em 388 e só foi concluída em 391. Trata-se de um diálogo onde ele investiga “a liberdade da vontade e a natureza do livre arbítrio, suas relações com a origem do mal e o mérito que pode ser adquirido pelos homens diante de Deus” (Toresim, 2019, p.8). Mesmo correndo o risco de anacronismo, podemos afirmar que, nessa obra, Agostinho avança nos diálogos acerca das questões centrais da obra por meio de estudos de caso.

A estrutura argumentativa de Agostinho consiste em atribuir ao homem um grau de liberdade, conferido pelo atributo da razão como uma graça divina. Isso porque, ao reconhecer no homem tal liberdade de escolha, Agostinho realiza um movimento que coloca o homem no topo da criação, ao passo em que retira de Deus qualquer implicação com a origem do mal, preservando desse modo os pressupostos cristãos.

Sobre esse ponto, Costa (2000, p. 192), afirma que “a origem ou causa do mal no homem é justamente a questão que dá início ao diálogo”. Quando se ocupa

do conceito do livre arbítrio, Agostinho não abandona a cosmovisão de um Deus perfeito e demiurgo que iniciou sua obra ex-nillio. Por isso, a ideia de ordem permanece muito forte nos seus argumentos. É válido lembrar que, como a ideia de ordem e harmonia foram tratadas no nível estético, não nos deteremos mais nesse ponto específico. Portanto, passaremos a um ponto capital no argumento agostiniano que é questão da hierarquia entre os seres criados, Costa diz:

Para entendermos essa questão, temos que considerar três premissas:

primeiro, Agostinho parte do princípio de que no universo criado e governado por Deus há uma gradação de valores ou de perfeições, tanto entre Deus - o Sumo Bem e os seres criados, como entre os seres criados uns em relação aos outros, que recebem seu grau de bondade por participação naquele; segundo, que dentre os seres criados o homem ocupa um lugar privilegiado ou superior, por ser o único ser que possui razão ou inteligência, que o torna conhecedor da "ordem divina", e, por conta disso (terceiro), poder escolher livremente (livre-arbítrio) entre segui-la, contribuindo, assim, para a reta ordem, ou desrespeitá-la, gerando a desordem - o pecado ou o mal. O que significa dizer que o mal aparece como uma transgressão culposa ou pecaminosa da ordem divina por parte do homem (Costa, 2000, p.194).

Como podemos observar, para Costa (2000), segundo as premissas cristãs adotadas por Agostinho, podemos concluir que a liberdade é o fundamento do mal. Essa conclusão está apoiada no princípio da gradação de perfeição. Segundo esse princípio, o homem guarda uma semelhança com Deus, mas não compartilha da Sua essência. No ato de criação do homem, Deus o dotou de razão que não seria a razão por essência. Seria uma razão por participação. O que reforça a sua característica de criação, situação que a impede de compartilhar a essência da razão divina. Com isso, seria uma razão imperfeita. Suscetível a falhas. Todavia, o homem é o único objeto da criação divina a possuir esse atributo. Então, segundo esse princípio, o homem é livre para escolher suas ações. Agostinho chamou essa liberdade humana de Livre Arbítrio. A respeito desse conceito, Toresin (2019) o resume do seguinte modo:

O livre arbítrio, portanto, é a causa de méritos ou de deméritos. Méritos se o usamos para realizar escolhas que estejam de acordo com a vontade de Deus; deméritos se o usamos para pecar contra Deus e contra nossa própria natureza (Toresin, 2019, p.9-10).

O livre arbítrio, como podemos observar, guarda uma relação direta com a responsabilidade do homem, uma vez que a razão é reconhecida como uma graça de Deus e essa razão pressupõe um grau de liberdade, podemos dizer que, de certo modo, o homem passa a ser testado para que suas ações sejam julgadas e definidas como merecedoras de méritos, ou não.

A ideia do livre arbítrio surge com força no pensamento agostiniano, porque ao mesmo tempo em que ela deriva de dois conceitos fundamentais para o cristianismo (a perfeição divina e a hierarquia da criação), também implica em inocentar Deus da participação no mal. Para Agostinho, a hierarquia guarda uma relação causal com a alma humana. Deus dotou o homem de uma alma que o ilumina, e que o permite fazer o uso da razão. “A razão é, pois, uma faculdade da alma, que faz do homem um ser superior aos demais seres” (Costa, 2000, p. 198). Sobre essa conclusão agostiniana ao problema da participação divina no mal, Costa (2000) diz:

Agostinho alcança o último estágio de seu pensamento acerca do problema do mal, buscando dar-lhe uma explicação ontológico-ético-moral-filosófico-religiosa: chega à conclusão de que a única causa do mal é o pecado, fruto da má vontade do homem, de forma que o único mal que podemos chamar propriamente de mal é o mal moral ou ético (Costa, 2000, p 193).

Como podemos ver, o mal ético deriva das más ações do homem. Segundo Agostinho (2019), a origem dessas más ações está no uso descontrolado da liberdade. Essa concepção que Agostinho construiu implica dizer que o mal não pode ter qualquer relação de imanência com as outras criações divina, uma vez que, estando no topo da hierarquia da criação, apenas o ser humano dispõe da liberdade e da razão necessárias para o exercício do livre arbítrio. Com efeito, os animais não dotados da razão guardam uma relação determinística com a Ordem Divina. Portanto, suas ações devem ser compreendidas como resultado da vontade de Deus. Sendo assim, nada que eles façam pode ser reconhecido como um ato de maldade. Ao final da citação, Costa (2000) defende uma relação de proximidade

entre o mal e o pecado. Seguindo essa perspectiva, podemos lançar a seguinte pergunta: Em Agostinho (2019), mal e pecado são idênticos? Se a resposta a essa questão for positiva, então temos aqui o mal caracterizado como um mal moral, o que poderia salvar a ideia agostiniana do livre arbítrio.

A mensagem que Agostinho (2019) que passar está estruturada no seguinte argumento: A cosmovisão cristã tem por premissa um Deus criador e perfeito. Essa perfeição não pode ser acessada diretamente, mas quando nós humanos fazemos o uso da razão, observamos traços da perfeição na ordem e hierarquia da criação. Vale destacar nesse ponto que essa hierarquia é a condição que atribui ao homem o status de semelhança com Deus. Assumir a semelhança com Deus por compartilhar a razão, implica reconhecer a existência da hierarquia entre os seres criados. A razão humana, por sua vez, dá ao homem a liberdade do discernimento. A liberdade pode contaminar nossas decisões, porque a humanidade carrega o pecado original. Essa estrutura lógica de Agostinho resume o seu conceito de livre arbítrio.

Feito esse preâmbulo a respeito da estrutura argumentativa de Agostinho (2019), tentaremos explicar como se desenvolve sua cosmovisão baseada na trama entre as ideias de perfeição divina, ordem, hierarquia da criação, razão e liberdade; para depois tentar demonstrar como essas ideias descambam no conceito de livre arbítrio.

O livro 1 da obra *O Livre arbítrio* apresenta como estrutura um amálgama das ideias fundamentais para Agostinho. O que nos sugere que a complexidade do problema do mal é, para o cristianismo, exige essa abordagem multifatorial. Agostinho inicia a obra fazendo uma defesa da razão, para responder se o mal pode ser resultado de algum ensinamento. Quando Agostinho trava diálogo com Evódio, o interlocutor questiona: “Diz-me: de quem nós temos aprendido a pecar?” (Agostinho, 2019, p.18). A resposta é encontrada no trecho do diálogo abaixo, quando Agostinho diz:

Evódio: Eu penso que mediante a instrução não se aprende senão o bem.

Agostinho: Veja, portanto, que também não se aprende o mal, já que a instrução não procede senão de instruir-se

Ev.: De onde procede, pois, que o homem faça o mal, se não o aprendeu?

Ag.: Talvez, porque se afaste da instrução, de modo que ela se torne completamente estranha a ele. Seja lá como for, o certo é que a instrução é um bem e que deriva de instruir-se, e que o mal de modo algum pode ser aprendido. Isto porque, se fosse aprendido, estaria contido na aprendizagem, e então não seria esta um bem, como tu mesmo acabas de dizer-me. Não se aprende, pois, o mal; portanto, é inútil que perguntes quem é aquele de quem aprendemos a fazer o mal.

O que vemos nessa passagem é uma defesa enfática da razão feita por Agostinho (2019). Contudo, com a finalidade de preservar o pressuposto da razão humana como dádiva divina, Agostinho estrutura sua resposta a partir de argumentos frágeis. Expressões como *talvez* e *seja lá como for*, dão o tom de fragilidade na resposta de Agostinho. Além disso, é possível identificar uma circularidade na estrutura do argumento. Essas falhas podem ser atribuídas ao seu compromisso com a religião. Então, para Agostinho, o apelo à autoridade é mais importante do que se comprometer com qualquer ideia que ameace os ensinamentos da sua fé. Por isso, na perspectiva cristã, sendo a razão um presente do Deus perfeito, o seu uso necessariamente deve ser uma boa ação. Essa posição a respeito da razão fica mais evidente quando Agostinho (2019, p.19) diz que “se toda inteligência é boa, e nada se aprende sem entender, segue-se que todo aquele que aprende realiza um bem”. Reconhecer a força da perspectiva cristã no argumento agostiniano, nos leva a compreender o sentido da pergunta condutora da obra: Qual é a origem de nossas más ações?

No emaranhado que tece a teia do pensamento agostiniano, outro elemento soma-se à razão. Estamos nos referindo à ordem. O problema da ordem, em Agostinho (2019), ganha relevo pelo fato dela ser uma representação da razão divina no universo. Nesse caso, a ordem também deve se fazer presente também na criação de Deus. Portanto, o homem deve buscar viver essa ordem. Mas, o problema levantado por Agostinho refere-se particularmente na tensão existente entre o dado concreto que nos diz que “os pecados procedem das almas que Deus criou, e as almas vêm de Deus, como, em uma relação tão íntima entre ambos, não referir a Deus o pecado?” (Agostinho, 2019, p. 20). Como resposta, Agostinho identifica na concupiscência a origem do mal.

Agostinho (2019) argumenta que a concupiscência tem sua existência condicionada ao mal uso da liberdade. Esse mal uso se caracteriza, principalmente,

pelo rompimento da ordem divina. Mais uma vez partindo de exemplos práticos, de casos concretos, Agostinho tenta justificar a relação entre liberdade e a concupiscência, quando desenvolve o seguinte diálogo:

Talvez a malícia do adultério proceda da paixão; e assim, como vês, te encontras com dificuldades insuperáveis ao querer dar uma razão extrínseca para a causa desta ação, que é um mal evidente. E para que entendas melhor que a malícia do adultério procede da paixão, te direi que, se alguém deseja efetivamente abusar da mulher de seu próximo, porém de nenhum modo consegue realizar o seu intento, no entanto o teria levado a cabo se pudesse, este certamente não seria menos culpado que se realmente tivesse sido surpreendido em flagrante delito, ainda que efetivamente não pudera realizar os seus desejos (Agostinho, 2019, p. 23).

Para Agostinho (2019), a paixão como motor da concupiscência tem íntima relação com a liberdade. Além disso, quando se refere à paixão, Agostinho promove uma separação fundamental entre essa paixão e a razão, como forma de ratificar a importância da razão. Ele vai dizer que “nós concordamos que toda ação má não é má por outra coisa senão porque se realiza debaixo do influxo da paixão, ou seja, de um desejo reprovável” (Agostinho, 2019, p. 25). Nesse ponto, Agostinho reconhece o mal como um ato, uma ação. O que está de acordo com a visão do mal não como uma substância. Então, assumindo o mal como uma ação, Agostinho segue em busca da resposta para a pergunta: “O que se entende por realizar o mal?” (Agostinho, 2019, p. 21).

Nesse contexto em que retira do mal qualquer substância e o classifica como uma ação apartada da razão, Agostinho (2019) comete um deslize no que diz respeito ao papel da paixão nas más ações. Primeiro, quando ele apresenta uma objeção na tentativa de retirar a culpabilidade de alguns casos de homicídio, ele dá como exemplo o homem que mata alguém por medo de uma ameaça concreta. Agostinho defende que essa ação defensiva não pode ser classificada como uma paixão, porque “deseja um bem aquele que deseja viver sem medo. Eis porque esse desejo não é culpável” (Agostinho, 2019, p. 24). Decorre dessa observação que “é falso dizer que todos os pecados são maus porque é a paixão que os domina” (Agostinho, 2019, p. 24). Porém, em que pese Agostinho ter encontrado na realidade empírica pelo menos um caso capaz de refutar que a paixão está por trás de todos

os pecados; mais adiante, quando toma como exemplo “o escravo que mata seu senhor, temendo graves tormentos” (Agostinho, 2019, p. 24), ele conclui de modo contraditório ao que afirmou a respeito de quem comete o homicídio por encontrar-se sob forte ameaça. No caso do escravo, Agostinho (2019, p. 25) vai dizer que “concordamos que toda ação má não é má por outra causa senão porque se realiza debaixo do influxo da paixão”. Essa falha não será explicitamente corrigida ao longo do livro, o que vai deixar dúvidas quanto a verdadeira posição de Agostinho a respeito da função da paixão. Embora, indiretamente, seja possível verificar no texto uma maior adesão à segunda afirmação, que reconhece a paixão como a causa das más ações. Chegamos a essa conclusão, tomando por base a distinção entre amor e paixão que parece ser necessária para compreender o sentido de ordem e da lei eterna no pensamento de Agostinho.

Como devemos, então, compreender a oposição entre o amor e a paixão na filosofia agostiniana? Julgamos que essa tarefa seja importante porque a distinção repercute diretamente no problema do mal. Quando ainda está envolvido com a objeção do homicídio perpetrado como resposta a uma ameaça anterior, Agostinho questiona os objetivos por trás do desejo do escravo em viver livre do medo de seu senhor. Ele diz:

É possível que assim te tenhas convencido de que deve ser declarado impune um crime tão grande antes de analisar com calma se aquele escravo não desejava ver-se livre do medo de seu senhor com a finalidade de saciar seus apetites desordenados? Porque o desejo de viver sem medo não só é próprio dos bons, senão também dos maus, mas com essa diferença: os bons o desejam renunciando ao amor daquelas coisas que não se podem possuir sem o perigo de perdê-las; enquanto que os maus, a fim de gozar plena e seguramente delas, se esforçam por remover os obstáculos, e por isso vivem uma vida criminosa e na maldade, que, em vez de vida, deveria chamar-se morte (Agostinho, 2019, p. 25-26).

Na passagem acima, Agostinho (2019) considera a ordem como o modo de alcançar os bens eternos, que é também a garantia da felicidade. Posto que, ao desejar as coisas que não podemos possuir sem o perigo de perdê-las, seria ilusório todo esforço em adquiri-las. Aqui, é possível identificar uma tentativa de Agostinho de classificar em dois, os modos da felicidade (o bem). Um seria o amor, que busca a felicidade eterna e o outro seria a paixão, que procura uma felicidade precíval.

Segundo essa perspectiva, viver na ordem significa saber discernir entre os modos de felicidade e optar pelo caminho da felicidade eterna.

Assim, abre-se a possibilidade de reconhecer a lei eterna. A esse respeito, nos ensina Agostinho que a lei eterna:

É aquela lei da qual dizemos que é a razão suprema de tudo; a qual se deve obedecer sempre, e que pune os maus com uma vida infeliz e miserável, premiando, em contrapartida, os bons com uma vida bem aventurada [...] uma breve noção da lei eterna, que trazemos impressa em nossa alma, direi que é aquela em virtude da qual é justo que todas as coisas estejam perfeitamente ordenadas (Agostinho 2019, p. 30-31).

Para Agostinho (2019), a perfeita ordenação do homem, segundo a lei eterna, é que o homem viva sob a observância da razão. O telos da razão seria, portanto, a submissão do homem à lei eterna. A razão seria compreendida, no contexto agostiniano, como uma graça que confere distinção ao homem, entre todos os seres da criação, como podemos verificar no trecho abaixo.

Quando o que faz o homem superior aos animais, chama-se mente ou espírito, ou, com mais razão, as duas coisas - já que uma e outra encontramos também indistintamente nos livros divinos-, domina nele e impera sobre todos os demais elementos de que se constitui o homem, é então que este se encontra perfeitamente ordenado (Agostinho, 2019, p. 34).

Como podemos ver, Agostinho (2019) faz referência à hierarquia da criação, que pode ser apresentada da seguinte forma esquemática: A hierarquia agostiniana divide-se em três estágios, onde o primeiro encontram-se os seres inanimados (sem alma). No estágio seguinte, estão os seres animados e sem razão. No último estágio da hierarquia, está o ser humano, seres animados e dotados de razão. Para Agostinho, a oposição entre o amor e a paixão, referida anteriormente, sugere uma divisão interna no terceiro estágio da hierarquia. Essa divisão seria os graus de perfeição humana, que seria definido de acordo com a escolha entre a felicidade eterna e a felicidade perecível. Devemos sublinhar que, essa divisão em graus de perfeição oferece as bases para o conceito de livre arbítrio.

No momento conclusivo do livro 1, Agostinho (2019) destaca que a razão suprema deve ser observada e adotada como referência para as ações humanas. Esse *dever ser* implica na existência de um grau de liberdade humana em discernir sobre que decisão tomar. Ao analisar essa perspectiva aventada, Agostinho diz:

Desta forma, temos distinguido claramente dois gêneros de coisas: eternas e temporais; assim como dois tipos de homens: uns que seguem e amam as coisas eternas, e outros, as coisas temporais. Por outro lado, foi estabelecido que está na vontade de cada um a causa do que escolher e fazer, e que não há coisa alguma, senão a própria vontade, que pode depor a mente do trono de seu reino e afastá-la da justa ordem (Agostinho, 2019, p. 53).

Seguindo a linha de raciocínio de Agostinho, é possível dizer que o mal consiste na vontade humana por viver na instabilidade em nome da felicidade material, não obstante o encontro com as coisas eternas. Essa liberdade de escolha é a própria definição do livre arbítrio.

2.2 O Problema do mal segundo Emmanuel Levinas: Do Ser ao Humano

Para compreender o que Levinas quer dizer quando defende o mal como excesso de ser, é preciso entender antes o fundamento de sua crítica à ontologia. Essa crítica está presente desde os primeiros passos de sua filosofia, no período conhecido como fase de Estrasburgo e Friburgo, compreendido entre os anos de 1929 e 1949. Mais tarde, a esse respeito, em entrevista concedida a François Poirié, Levinas diz que:

Em todo o meu esforço, há como que uma desvalorização da noção de ser que, em sua obstinação em perseverar em ser, encobre violência e mal, ego e egoísmo. É a noção do bem que me parece corresponder às minhas análises do para-com-o-outro, conduzidas a partir da fenomenologia do rosto. O bem é a passagem ao outro, ou seja, uma maneira de relaxar minha tensão sobre meu existir à guisa de cuidado para consigo, no qual o existir de outrem me é mais importante que o meu. O bem é esse excedente de importância de outrem sobre mim, cuja possibilidade, na realidade, é a

ruptura do ser pelo humano ou o bem no sentido ético do termo (Poirié, 2007, p. 93).

É curioso que na passagem acima, Levinas emprega a expressão "para-com-o-outro". No texto *Nascimento do Sujeito*, de Poirié, encontra-se uma justificativa para o uso dessa expressão. Poirié (2007, p. 28) vai dizer que "optou-se por reunir as ideias de *para* (direção) e de *com* (vínculo)" a fim de representar o verdadeiro sentido da relação proposta por Levinas. Como podemos perceber, essa imposição do vínculo com o Outro é, no sentido levinasiano, o ponto que inaugura a ética. Nesse sentido, a condição de humanidade somente se concretiza na presença do Outro.

Podemos dizer que, em linhas gerais, a estrutura do pensamento de Levinas move-se na desconfiança de que a primazia da ontologia seria uma latência da violência. Para ele, essa violência resulta na invisibilidade do Outro. Isso porque, Levinas defende que a formalidade lógica como exigência do exercício ontológico, apresenta, no fundo, um problema teórico de como acessar o ser do humano. Para justificar essa posição, Levinas afirma que:

A mim me importa que outrem seja reconhecido, mas como os únicos são multiplicidade, são necessários cálculos, comparação, que fazem desaparecer o único. É preciso que eu encontre o único, uma vez julgada a coisa; cada vez de novo e cada vez como um indivíduo vivente e um indivíduo único, que pode, em sua própria unicidade, encontrar o que uma consideração de ordem geral não pode encontrar (Levinas apud Poirié 2007, p. 89).

Ainda podemos identificar nessa passagem que, quando parte da premissa da individualidade irrestrita do Outrem, Levinas apresenta sua crítica aos limites da ontologia para atribuir um conceito, uma delimitação, sobre o Outrem. Essa crítica, como podemos observar, reside no fato de que a unicidade é posta em destaque na perspectiva defendida por Levinas, como se, em certa medida, ele trouxesse uma

reedição do problema dos Universais.¹⁰ Como desdobramento, essa fixação no problema do ser tem por consequência uma existência monótona, caracterizada por um mal estar, derivada da impossibilidade do Outrem ser reconhecido em sua plenitude. Tal plenitude, para Levinas, nos remete à ideia da assimetria entre o Eu que cuida e o Outro a quem somos chamados pelo mandamento para o dever de cuidar. Esse mal estar decorrente da caracterização limitada do Outrem é o ponto de partida para que o bem não seja praticado em toda sua potência.

Quando trata da proposta de desconstrução da ontologia como a filosofia primeira, Sayão (2002) afirma que:

Deste modo, a desconstrução proposta tem como fundo não só desagregar as bases da racionalidade moderna, mas a tentativa de estabelecer um novo ponto de partida que permita o acesso a um outro modo de compreensão do que se pode entender por humano. A crítica da ontologia tem, assim, a pretensão de não apenas questionar o histórico desdobramento livre e absoluto do Ser, onde se dá a neutralização das diferenças e singularidades e a própria redução do Outro ao Mesmo, mas propor uma inversão radical que tem por fundo a concretização do sentido do humano - além da permanência espontânea e livre no ser - ontologia (Sayão, 2002, p.102).

Para Sayão (2002), ao propor a substituição da ontologia pela ética como *prima philosophia*, Levinas tem como meta estabelecer outro sentido para o humano. Segundo esse ponto de vista, somente pela substituição do papel de destaque é possível refutar o ideal do Ser livre e autônomo que está na base do cogito cartesiano e que caracteriza toda filosofia a partir da modernidade. No entender de Sayão, Levinas direciona sua crítica ao que é o mais fundamental ao

¹⁰ “Debate que ocupou boa parte dos filósofos medievais, a controvérsia sobre a natureza dos universais constituiu, em linhas gerais, em procurar estabelecer como é possível a correspondência entre o conceito - universal e necessário – e a realidade - particular e contingente. Abrangeu, desse modo, além da esfera da lógica, os campos da gnosiologia e da metafísica [...] Ockham está convencido de que só existem seres singulares e sustenta que, para explicá-los, não é preciso postular a existência do universal como uma realidade extramental ou uma ‘substância da alma’. Ao contrário, o universal é tomado sempre como um conceito, um *signo natural* de muitas coisas das quais pode ser predicado. Sua generalidade não decorre de qualquer característica ontológica especial, mas de uma propriedade semântica: a capacidade de significar muitos seres singulares. Se, porém, do ponto de vista de sua capacidade significativa o universal é um conceito que se predica de muitas coisas, em sua natureza de termo ele é uma realidade singular” (Cerqueira, 2003, p.441 e 450-451).

projeto hegemônico do ocidente que tem como sua principal marca o apego à ideia de um poder ilimitado e reflexivo de uma razão onipotente. Assumindo essa perspectiva como sendo a essência do projeto levinasiano, é possível denunciar a neutralização do Outro e reconhecer a importância de estabelecer uma relação ética que encontre no cuidado para com esse Outro singular suas bases.

É nessa relação de cuidado desproporcional que se promove a ruptura do ser pelo humano. Então, antes de qualquer esforço para compreender a condição de existência do bem, do ponto de vista levinasiano, precisamos investigar como Levinas entende o que é o humano.

Derrida (2015) parece obter relativo sucesso quando resumiu conceito de humanidade em Levinas como “fraternidade do próximo, implicação fundamental e onipresente, motivo cuja origem ao mesmo tempo grega e bíblica parece indelével, equivalência que se encontra também, entre outros, em Kant num horizonte mais cristão do que judaico” (Derrida, 2015, p. 87). Como observamos, o caráter fundamental da fraternidade está presente na ideia de humano estabelecida por Levinas. Em linhas gerais, as palavras de Derrida (2015) já antecipam de modo resumido o que se entende por humano em Levinas. Adiante, tentaremos dar mais substância para aquele conceito.

2.2.1 A transposição da imaginação para a responsabilidade

No prólogo de *Humanismo do Outro Homem*, Levinas (1993) diz que os textos reunidos no livro “marcam as etapas de uma ‘consideração inatural’ que o termo humanismo não desperta ainda ou não desperta mais” (Levinas, 1993, p.11). Nesse jogo retórico com a ação de despertar, Levinas (1993) parece retirar o caráter irrevogável da ideia de humanismo. Mas, o que isso significa? Para responder, precisamos decompor a afirmação acima e apresentar o sentido que Levinas dá ao termo inatural. Quando defende seu ponto de vista sobre o termo, ele afirma: “O inatural significa, aqui, o outro do atual, e não sua ignorância e negação; o outro daquilo que se convencionou chamar, na alta tradição do Ocidente, *ser-em-ato*” (Levinas, 1993, p.11). É possível entender que, para Levinas (1993), o atual do

humanismo tem como premissa a ideia de Ser como a total capacidade de estar presente. Isto é, de completude, de esgotamento. Porém, como veremos adiante, ao afirmar a possibilidade de um *outro do atual*, Levinas (1993) reconhece que algo escapa à capacidade de aglutinar, presente na ideia de *ser-em-ato*.

Ao assumir a tarefa de questionar o humanismo, Levinas (1993) reconhece de antemão a necessidade de repensar as formas usuais de justificar o ser-em-ato. Ele inicia o questionamento dizendo que:

Ser-em-ato sem nada que ainda pareça ou já soçobre – sem ângulos de sombra - identidade do idêntico e do não-idêntico, presença sem devir ou conversão do devir em presença – sincronia em que a ordem dos termos reunidos é indiferente - essa atualidade do conceito não será a famosa atividade atribuída à consciência? A atualidade da presença total exclui ou absorve toda alteração; a exclusão lógica faz-se, concretamente, re-presentação: retomada do presente sobre o passado pela reminiscência, e antecipação do por-vir pela imaginação. Reunião que culmina em consciência de si ou em subjetividade (Levinas, 1993, p. 12).

Segundo Levinas (1993), o próprio conceito de ser-em-ato traz a ideia de total completude do ser, sem que haja espaço para qualquer alteração. Para ele, esse modo de aparição do ser corresponde a uma presença condensada de toda capacidade do ser, mas que somente pode se apresentar como uma atividade da consciência. Essa relação de dependência entre a consciência e o conceito de ser-em-ato como a atualidade, deriva-se, na visão do autor, do exercício da lógica. Para ele, a exclusão lógica é responsável pela atualização da presença total, na forma de re-presentação, que assume o caráter de volta ao presente. Nesse sentido, no processo de exclusão pela lógica, a consciência opera a permanência da atualidade de dois modos. Ou pela reminiscência, ou através da imaginação. Observe que, apenas por esse esquema parece estar garantida a atualidade do ser-em-ato pela atividade da consciência. Logo, podemos afirmar que, para Levinas (1993), a ideia de ser-em-ato é resultado da aglutinação do passado e do futuro, possibilitada pela re-presentação, operada exclusivamente pela rigidez dos conceitos lógicos.

É importante dizer que, para Levinas (1993), esse sentido de atualidade do ser é a expressão do pensamento inaugurado por Kant. Sobre isso, Levinas nos

lembra que:

Hegel admirava a essência do conceito no eu penso da apercepção transcendental de Kant. A aplicação do eu penso ao diverso do dado que se nomeia *synthesis speciosa* da imaginação, [...] não se passa ainda na alma porque é esta aplicação que deixa somente aparecer psiquismo e psicologia [...] Não é pelo fato de a unidade da apercepção transcendental – ou o entendimento – ser espontânea que ela é ação, mas por ser a atualidade da presença é que ela pode fazer-se espontaneidade da imaginação, dizer-se ato. Pelo exercício intemporal desta atualidade, põe-se o eu imediatamente livre do humanismo clássico (Levinas, 1993, p. 12-13).

Nesse processo de análise da ideia tradicional de humanismo, Levinas (1993) fundamenta sua crítica no destaque conferido ao caráter intemporal da atualidade, presente no conceito kantiano. O ponto central da crítica está na observação acerca da ordem entre a ação e a imaginação no processo do entendimento. Como é possível constatar no trecho acima, o autor acredita que, na defesa da apercepção transcendental, Kant promove uma equiparação entre o que seria uma legítima ação do entendimento e a atualidade da imaginação, para situar o Eu desse humanismo. Todavia, segundo Levinas (1993), todo processo kantiano falha ao desconsiderar que o exercício da espontaneidade da imaginação tem como origem o psiquismo.

Após discorrer sobre o problema do ponto de vista psicológico como resultado da atualidade, Levinas (1993) adentra no problema, agora analisando-o a partir da sua fixação como um processo puramente psicológico.

O ser-em-ato, para a filosofia transcendental kantiana, é pensado como a presença total. O que faz Levinas (1993) defender que o ponto de vista kantiano opera a partir de uma atualidade só reconhecida através da atividade da imaginação. Isso porque, ainda segundo o filósofo franco-lituano, a condição de aceitação da presença total guarda relação de equivalência à exclusão ou à assimilação de qualquer alteração. Sobre isso, ele diz que o ser-em-ato é “presença sem devir ou conversão do devir em presença” (Levinas, 1993, p. 12), o que parece refletir a atualidade incondicional do ser. Além disso, a exclusão, como observa Levinas (1993), é operada pela lógica e *presentada* pela re-presentação, que seria alcançada por um processo de reminiscência e de imaginação. É por essa via que Levinas defende que o ser-em-si resulta de um processo de aparição psicológico.

Por isso que ele diz que “não se passa ainda na alma” (Levinas, 1993, p.12). Logo, é possível defender que através dessa abertura facilitada pela imaginação, a atualidade da presença sequestra o dado como ele se apresenta, para afirmá-lo como ato. Então, Levinas observa que, pelo esquema da filosofia transcendental, o eu surge como resposta da imaginação. Portanto, esse seria o processo que estrutura e responde à questão do eu, segundo o humanismo clássico. Porém, um dos problemas identificados por Levinas é que esse mesmo processo permite ao ser-em-ato constituir sumariamente o não-eu. A respeito desse problema, ele afirma que “pelo exercício intemporal desta atualidade, põe-se o eu imediatamente livre do humanismo clássico que permanecerá atividade a constituir soberanamente o não-Eu” (Levinas, 1993, p.12 -13).

Como podemos observar, Levinas (1993) defende que o humanismo justificado a partir da tradição kantiana não é capaz de abrigar uma nova concepção de humanismo. Então, para alcançar o projeto de humanismo na perspectiva desenvolvida pelo autor, é preciso, antes de mais nada, refutar o modelo adotado pela tradição. Segundo ele, a estrutura tradicional apresenta falhas limitantes que circunscrevem o conceito de humano nos limites da estrutura mental. Ele desconfia dessa atitude de depositar incondicionalmente no processo racional, característica da sociedade moderna, a solução para a ética, assumindo que essa posição não é capaz de esgotar de modo definitivo os problemas referidos à relação entre sujeitos. A esse respeito, devemos refletir sobre o que nos diz Pivatto (2003, p. 74) “Pensar que a própria racionalidade seja capaz de subtrair-se à *vis Naturalis*, como que pairando, de alguma forma, sobre as vicissitudes e instintos que emergem dos ímpetus naturalísticos não seria mais uma das ingenuidades que a Filosofia ainda não conseguiu reduzir?”. Assim como Levinas, Pivatto (2003) questiona os limites da capacidade de isenção do sujeito em elaborar um arcabouço ético de base estritamente racional. Dizendo de outro modo, Levinas duvida da pureza de intenções que a tradição reconhece no exercício da razão. Teria mesmo a razão a capacidade de pairar sobre as paixões, a ponto de estruturar uma ética isenta de valores previamente selecionados? Como vimos, Pivatto (2003) adjetiva essa linha de pensamento de ingênua. A exemplo de Levinas, ele encontra no dado da realidade a justificativa para se opor a essa visão. Ele recorre aos acontecimentos que culminaram na Segunda Guerra Mundial, para justificar a necessidade de

superar essa perspectiva ética fiada de modo irrestrito no poder da razão.

Após denunciar a incapacidade da tradição kantiana, o passo seguinte dado por Levinas na análise do humanismo vai na direção do que Husserl apresenta como solução para o problema deixado por Kant. Embora reconheça em Husserl um avanço (no sentido de superação) referente à base psicológica que dá sustentação à ideia de humanismo, quando diz que “a Redução Transcendental de Husserl arranca o Eu-puro (Moi-pur) do psicológico, separando-o da natureza, mas lhe conserva a vida” (Levinas, 1993, p. 13), ele observa que Husserl ainda encontra-se preso à lógica como modo de justificar o humanismo. A esse respeito, Levinas (1993) alerta para a permanência na totalidade que essa visão Husserliana promove. Ele diz que “o impessoal e o sensível – vindos de uma tradição empirista – situam-se no coração do Absoluto” (Levinas, 1993, p. 13).

Ainda a respeito dos limites do modo husserliano de compreender o humano, Pivatto (2003) nos ensina que:

Não basta a tentativa de olhar objetiva e racionalmente o fenômeno, como procedeu, por exemplo, Husserl! na 4ª e na 5ª Meditação Cartesiana. A consciência intencional constituinte não é adequada, como instância analítica, já que ignora o fenômeno primordial que, inadvertidamente, ela pressupõe constituir. Antes disso, havia o próprio fenômeno-no-acontecimento da relação na qual emergem um eu e um outro, ainda não constituídos/objetivados (Pivatto 2003, p. 76).

Temos então, uma relação ética que prescindir a experiência, a lógica e até mesmo o tempo. A compreensão dessa outra ideia de humanismo está condicionada ao “questionamento da experiência como fonte de sentido, do limite da apercepção transcendental, do fim da sincronia e dos seus termos reversíveis; trata-se da não prioridade do Mesmo” (Levinas, 1993, p. 15). Nesse caso, somente pela negação da prioridade da experiência como momento privilegiado de importância para a inteligibilidade, que se pode acessar a via para uma realidade que considera o além do ser.

Como vimos, Levinas faz referência a Kant e a Husserl, tentando mostrar o ponto de contato entre os dois filósofos quando se trata da dependência conceitual do humanismo em relação à manifestação do humanismo centrado no Eu. Então, para escapar dessa relação de dependência do humanismo para com a ideia do Eu focalizada a partir da lógica, Levinas (1993) identifica uma semelhança entre os dois filósofos que seria o sentido de inteligibilidade. Desse modo, ele elabora uma alternativa para superar esta visão de inteligibilidade, da forma como foi pensada pelos dois filósofos. Para tanto, ele resgata o papel do Outro exterior à totalidade, quando questiona:

A inteligibilidade não remonta para alguém da presença, à proximidade do outro? É ali que a alteridade que obriga infinitamente fende o tempo num entre-tempo intransponível: 'o um' é para o outro de um ser que se desprende sem se fazer o contemporâneo do 'outro', sem poder colocar-se a seu lado numa síntese, expondo-se como um tema; um-para-o-outro como um-guardião-do-seu-irmão, como um-responsável-pelo-outro. Entre o um que eu sou e o outro pelo qual eu respondo, abre-se uma diferença sem fundo, que é também a não-diferença da responsabilidade, significância da significação, irreduzível a qualquer sistema (Levinas, 1993, p. 14).

Para Levinas (1993), a inteligibilidade está relacionada com a responsabilidade. Então, Ela assume o sentido de contemplação do inatural que impossibilita a realização de uma síntese e que por isso se torna averso a qualquer sistema. Essa ideia não pode ser confundida com indiferença, posto que a responsabilidade não pode ser descartada no sentido de inteligibilidade atribuído por Levinas. Por isso, podemos dizer que é por meio desse sentido de inteligibilidade que se delineia um fundo de generosidade e fraternidade.

A rigor, Levinas (1993) aponta para uma ideia de humanismo que não pode ser suportado pelos esquemas mentais sugeridos por Kant e Husserl. Após apresentar a condição subordinada do Outro na relação com o Eu como ponto de contato entre os dois filósofos, Levinas (1993), apoiado pela responsabilidade, diz que a superação desse problema só é possível se abandonarmos a experiência como fonte privilegiada de sentido para o entendimento do Eu.

A esse respeito, Levinas (1993, p. 15) nos indica um caminho alternativo quando diz que “a inversão da síntese em paciência, e do discurso em voz de ‘sutil

silêncio' a fazer sinal a Outrem – ao próximo – isto é, ao não englobável. [...] talvez seja o desfalecimento do ser que tomba em humanidade”. Como podemos deduzir, essa proposta de superação da experiência pode soar estranha aos ouvidos adaptados ao esquema kantiano. Todavia, Levinas (1993) nos lembra que “nesse contato anterior ao saber – nessa obsessão pelo outro homem – pode-se, certamente, distinguir a motivação de muitas de nossas tarefas cotidianas e de nossas altas obras científicas e políticas” (Levinas, 1993, p. 15). Nesse ponto, parece que sua afirmação nos obriga a recordar o ideal do humanismo que, por ora, foi suplantado pelas possibilidades de conquistas latentes no projeto racional. É importante destacar que nos termos defendidos por Levinas, esse caminho que desconsidera a experiência e todo processo lógico é denominado de anarquia¹¹. Tal anarquia tem a função de superar uma ardilosa e cínica armação que oculta a intenção de modelar ao invés de revelar a humanidade. Sobre esse ponto, Levinas diz:

Por detrás da “objetividade”, possivelmente “ideológica”, manifestar-se-ia uma ordem em que a subjetividade nada mais seria que o desvio que toma - em virtude mesmo de uma ordem - a manifestação ou a inteligibilidade ou a verdade dessa ordem. Não é o homem, o qual teria não sei qual vocação própria, que inventaria, que procuraria ou possuiria a verdade. É a verdade que suscita e que mantém o homem (sem depender dele), caminho por onde entram as estruturas de tipo formal ou lógico-matemático para ordenarem-se e situarem-se segundo sua arquitetura ideal, rejeitando os andaimes humanos, que possibilitaram a edificação (Levinas, 1993, p. 74).

Ao propor novos processos capazes de acessar o humano, Levinas (1993) o faz a partir de um ponto de vista que reconhece a existência de valores prévios que subjazem no modelo tradicional.

É importante ressaltar que, o que de fato Levinas pretende com a crítica à “crise do humanismo em nossa época” (Levinas, 1993, p. 71) é apontar a

¹¹ A noção de anarquia, tal como a introduzimos aqui, precede o sentido político (ou anti-político) que se lhe atribui popularmente. Ela não pode ser posta - sob pena de se desmentir - como princípio (no sentido que a entende os anarquistas). A anarquia não pode ser soberana como a *archè*. Ela não pode senão perturbar - mas de uma forma radical, e que possibilita instantes de negação *sem qualquer* afirmação - o Estado. O Estado não pode assim erigir-se em Todo. Mas, em contrapartida, a anarquia pode dizer-se. A desordem tem, contudo, um sentido irreduzível enquanto recusa de síntese (Levinas, 2011, p. 117).

experiência como um entrave para que o humano apareça em toda sua potência. Seguindo esse passo, ao criticar a experiência, ele abre o caminho para discorrer sobre a sua ideia do bem. No fundo, podemos dizer que quando Levinas (1993) opõe a responsabilidade à experiência, ele pretende desenvolver uma articulação e demonstrar que a responsabilidade, no sentido do humanismo defendido por ele, é uma criação *ex-nihilo*¹².

Essa solução de classificar a responsabilidade como *ex-nihilo*, serve para afastar a crítica à dimensão que ela assume na filosofia Levinasiana. Tal crítica tem sua estrutura vinculada ao superdimensionamento atribuído ao papel da responsabilidade, que deriva da premissa Levinasiana da assimetria entre o eu e o outro. Em outras palavras, podemos dizer que essa crítica está relacionada com o reconhecimento da responsabilidade incondicional, nos termos levinasiano, como uma servidão.

Antecipando-se aos críticos, quando Levinas introduz a ideia da responsabilidade, ele lança a seguinte pergunta: “Mas, não poder subtrair-se à responsabilidade não seria servidão? Em que esta passividade posiciona o sujeito ‘além do livre e do não-livre?’” (Levinas, 1993, p. 82). Justamente quando pretende refutar a crítica ao conceito de responsabilidade, Levinas estabelece que ela é compreendida como *ex-nihilo*. Desse modo, a responsabilidade escapa do processo de escolha, estando assim em uma realidade que antecede a liberdade, representada pelo poder de escolha. Nesse contexto, Levinas defende que a responsabilidade é um ato “anterior à confrontação como o logos, à sua presença, anterior ao começo que se apresenta à aprovação que se concede ou recusa ao logos” (Levinas, 1993, p. 82). Nessa perspectiva, reconhecendo a responsabilidade como *ex-nihilo*, ele agora encontra-se em condições de afirmá-la como uma via para reconhecimento do bem. Isso porque, segundo Levinas, ao adotar como premissa a impossibilidade de acessar o humano diretamente pela experiência, ele abre espaço para enxergar na redução da responsabilidade enquanto fenômeno, um modo de

¹² A esse respeito, Levinas faz a seguinte afirmação: “Talvez seja na perspectiva do pré-original, que irrecusável responsabilidade pelos outros abre - ou a passividade do bem - que se pode dizer a criação *ex-nihilo*: Passividade que exclui até a receptividade, pois, na criação, o que estaria ainda em condições de assumir minimamente o ato - tal uma matéria assumindo por suas potências a forma que a penetra - só surge quando o ato criador está concluído. Tese esta que não tem poder algum - ou que não tem fraqueza - de convergir com a afirmação dogmática sobre a criação”(Levinas, 1993, p.85).

compreensão do humanismo.

Nesse sentido, podemos dizer que Levinas (1993) opera, pela análise da responsabilidade enquanto fenômeno ético, um outro modo de pensar o humanismo e de acessar a ideia de bem. Essa aproximação entre a responsabilidade e o bem fica claro quando ele diz que “a Responsabilidade indeclinável e contudo jamais assumida em toda liberdade, é bem” (Levinas, 1993, p. 83). Como podemos ver, a responsabilidade, nos termos propostos por Levinas, guarda uma relação de equivalência com o conceito de bem. Contudo, ele deixa evidente que quando se refere à responsabilidade, o faz nos limites do conceito por ele proposto, que é uma responsabilidade detentora de um caráter *ex-nihilo*, anterior à liberdade, e, portanto, anárquica, porque resiste a ser sistematizada e se revela impossível de se fazer objeto.

Para compreendermos o pensamento de Levinas sobre o humano, é fundamental termos consciência do que ele quer dizer com a anarquia. Quando se refere a esse termo, ele diz que:

O “aquém”, ou o “pré-originário” ou o “preliminar” designam - por abuso de linguagem, certamente - esta subjetividade anterior ao Eu (Moi), anterior à sua liberdade e à sua não-liberdade. Sujeito pré-originário, fora do ser, em si. A interioridade não se descreve aqui em termos espaciais quaisquer como volume de uma esfera envolvida e fechada ao Outro, mas que, formada como consciência, se refletiria também no Dito e pertenceria assim ao espaço comum a todos, à ordem sincrônica; mesmo que ela devesse fazer parte da região mais secreta desta esfera. A interioridade é o fato de que no ser o começo é precedido, mas aquilo que precede não se apresenta ao olhar livre que o assumiria, não se faz presente, nem representação; alguma coisa já passou “por cima da cabeça” do presente, não atravessou o cordão da consciência e não se deixa recuperar; alguma coisa que precede o começo e o princípio, que é anarquicamente apesar do ser, que inverte ou precede o ser. Aliás, tratar-se-á de alguma coisa? Este algo permanece no ser, assumível e exterior (Levinas, 1993, p. 80).

Quando faz referência à anarquia, Levinas (1993) o faz para demonstrar que as características do humano não se coadunam com a ideia de ser. Como podemos ver, ele recorre à anarquia como forma de minimizar os riscos da acusação de abusar da linguagem, isso porque o que encontramos por trás dessa ideia, é a impertinência do humano e da sua recusa em participar do atual do ser. Essa

condição necessária de pré-original reflete um não-algo que precede o ser, mas que esse não-algo escapa tanto ao olhar que o investiga quanto ao crivo da consciência. É por essa condição de completa incomunicabilidade pré-original da anarquia que se estrutura uma responsabilidade fora da liberdade.

Ainda com relação ao papel anárquico necessário à responsabilidade, recorreremos a Carrara (2023), quando fala:

A responsabilidade pelo Outro é uma abertura em que a essência do ser se ultrapassa na inspiração. Eu me aproximo do infinito à medida em que eu me esqueço em atenção ao próximo que me olha. Nesse encontro não há conceitualidade possível, nem posse, mas abertura ao Outro, sem nenhuma mediação, apresentando-se ao Outro de uma altura (assimetria) que só me permite formar com ele uma relação ética. Aí a transcendência do Outro não é suprimida, mas respeitada em sua diferença. [...] Abre-se aí uma multiplicidade que estrutura o eu como pluralidade. Essa estrutura original é ética e, como tal, anárquica ou pré-original, estrutura da criaturalidade que não se funda numa relação prévia de conhecimento (Carrara, 2023,p. 9).

Na perspectiva apresentada, a presença do Outro de quem se é impossível dizer algo, me inspira de tal modo que se opera um esquecimento do Eu (Moi), decorrente da assimetria reconhecida pelo Rosto do Outro. Logo, esse contato impossibilita qualquer atividade da razão, posto que esse evento não pode ser expresso nem conceituado. Por isso, Levinas defende que o único modo de relação possível no instante desse encontro é a relação ética. Então, reconhecendo a assimetria que impossibilita a conceitualidade e no limite, admitindo esse caráter de transcendência do Outro que também recusa a linguagem, a responsabilidade pode se dizer anarquia.

2.2.2 O Mal Elementar: A ideia do Excesso de Ser

Como vimos no item anterior, segundo Levinas (1993), o bem caracteriza-se como idêntico à responsabilidade. Ambos devem ser compreendidos no registro da anarquia, portanto, irreduzível a qualquer tentativa de conceituação. Dito isso, avançaremos ao passo seguinte da pesquisa, que é caracterizar o mal na

perspectiva Levinasiana. De antemão, precisamos deixar claro que a caracterização do mal, segundo Levinas, escapa ao trivial. Com isso, queremos dizer que, a opção de apresentar o mal como uma oposição lógica do bem não é a alternativa correta para alcançar a ideia do mal por ele desenvolvida. Na estrutura de Levinas, o mal, assim como o bem, não pode ser desvelado por meio de uma operação que inverte o valor da proposição. Essa impossibilidade formal encontra respaldo na passagem abaixo:

O mal mostra-se pecado, quer dizer, responsabilidade de recusa das responsabilidades, contra sua vontade. Nem ao lado, nem em face do Bem, mas em segundo lugar, abaixo do Bem. O ser que persevera no ser, o egoísmo ou o Mal, delinea assim a dimensão mesma da baixaza e o nascimento da hierarquia. Já começa a bipolaridade axiológica. Mas, o mal pretende ser o contemporâneo, o igual, e o irmão gêmeo do Bem. Mentira irrefutável - mentira luciferiana. Sem ele, que é o egoísmo mesmo do Eu (Moi) a se pôr como sua própria origem - incriado - princípio soberano, príncipe - sem a impossibilidade de reduzir este orgulho, a anárquica submissão ao Bem não seria mais an-árquica e equivaleria à demonstração de Deus, à teologia que trata de Deus como se pertencesse ao ser ou à percepção - ao otimismo que uma teologia pode ensinar, que a religião deve esperar, mas sobre o qual o filósofo se cala (Levinas, 1993, p. 87).

Podemos extrair da passagem que Levinas (1993) se opõe a esse movimento de aplicação dos conceitos lógicos para definir o mal como o contraste do bem. Neste ponto, pedimos licença para empregar uma analogia matemática para trazer mais clareza ao argumento levinasiano. Segundo o ponto de vista de Levinas, a recusa de recorrer ao artifício lógico, se deve ao fato de que por esse caminho, somos obrigados a admitir a mesma grandeza entre o bem e o mal, tendo apenas a diferença da carga como fator de distinção. Isto é, pela solução lógica, o bem e o mal somente se diferenciariam pelo valor positivo, no caso do primeiro, e o valor negativo, no caso de segundo. E, como está posto na passagem acima, essa visão não está de acordo com o pensamento levinasiano. Essa posição assumida por Levinas (1993) tem por objetivo principal negar a possibilidade do mal também participar da ordem do infinito. Pois, ele expressa textualmente uma hierarquia entre o bem e o mal, que nos impede de colocá-los na mesma dimensão. Outro ponto fundamental presente naquela passagem, é que ao final da trecho, Levinas apresenta uma oposição frontal a ideia do mal nos termos propostos pela

teodiceia¹³, quando reprova qualquer otimismo que justifique o mal.

Levinas (2010) tem uma posição muito clara no que diz respeito à ideia desenvolvida a partir da teodiceia. Ele assume uma posição crítica no artigo *O Sofrimento inútil*. Como podemos verificar, o título desse artigo já sugere uma recusa à teodiceia. No texto, o autor aplica o método fenomenológico para revelar a inexistência de qualquer utilidade no sofrimento, que para ele é a expressão do mal. A respeito do método, Levinas revela o percurso escolhido. Ele fala que:

Abstraindo-se de suas condições psico-físicas e psico-fisiológicas, na sua pura fenomenologia, a passividade do padecer não é o reverso de nenhuma atividade, como o seria ainda o efeito correlativo de sua causa, como seria a receptividade sensorial correlativa da 'ob-stância' do objeto que o afeta e o impressiona. A passividade do sofrimento é mais profundamente passiva que a receptividade de nossos sentidos, que já é atividade de acolhimento, que logo se faz percepção" (Levinas, 2010, p. 118).

Para Levinas (2010), a redução fenomenológica demonstra que o sofrimento é da ordem de uma passividade absurda. Esse estado de passividade é também um indicativo dos limites dos sentidos. Por essa característica, ele vai dizer que esse sofrimento "é precisamente o mal" (Levinas, 2010, p. 118).

Levinas (2010) admite no sofrimento um conteúdo psicológico. Porém, trata-se de um conteúdo especial. Esse caráter especial se deve, para ele, ao resultado de uma condição que ele nomeou de *inassumível* do sofrimento enquanto conteúdo. Ele afirma ainda que essa condição não se refere a um possível excesso sensorial do sofrimento. Não se trata, nesse caso, de uma inassumibilidade decorrente de uma impossibilidade de suportar esse ou aquele sofrimento. Levinas

¹³ A teodiceia procura explicar e justificar a existência de Deus em contraposição à terrível realidade do mal existente no mundo. Nessa perspectiva, a questão do mal estaria inserida em um contexto mais amplo, onde os sofrimentos e males, ocorridos em um plano passageiro, seriam anulados através de compensações ou recompensas, advindas do equilíbrio perfeito de um plano superior e eterno. O filósofo Benny Lévy descreve, de forma sucinta, a tese contida na lógica das teodiceias, sintetizadas no pensamento de Leibniz: "O filósofo entende o semantema bíblico 'Deus criou o Obscuro', a possibilidade do mal. E ele deduz: se Ele criou a possibilidade do mal, é que Ele o permite. Permitir o mal significa: o mal é uma parte necessária à harmonia da ordem das coisas" (Paiva, 2012, p. 145).

Como é possível perceber, quando se ocupa do mal do ponto de vista estético, Agostinho já apresenta rastros da teodiceia modo de solucionar o problema.

(2010) considera:

Que não é devia à intensidade excessiva de uma sensação, a qualquer 'excesso' quantitativo, superando a medida da nossa sensibilidade e de nossos meios de apreender e manter; mas um excesso, um 'demais' que se inscreve num conteúdo sensorial, penetra como sofrimento nas dimensões do sentido que aí parecem abrir-se ou enxertar-se. Como se ao 'eu penso' kantiano, capaz de reunir em ordem e convergir em sentido, sob suas formas *a priori*, os dados mais heterogêneos e mais disparatados, o sofrimento não fosse somente um dado refratário à síntese, mas a maneira pela qual a recusa, oposta à reunião de dados em conjunto significativos, se lhe opõe; a dor é, ao mesmo tempo, o que desordena a ordem e o próprio desordenamento" (Levinas, 2010, p.117).

Levinas (2010) observa que, a própria redução fenomenológica vai revelar que o conteúdo e a tomada de consciência do sofrimento se misturam com o próprio ato de sofrer. A esse respeito Levinas (2010, p. 118) diz: "tomar consciência não é mais falar com propriedade, tomar; não é mais fazer ato de consciência, mas, na adversidade, sofrer; e até sofrer o sofrer".

Para provar a inutilidade do sofrimento, e com isso retirar da teodiceia qualquer sentido, Levinas (2010) recorre ao exemplo do que ele chamou de *dor pura*. Ele descreve a dor pura como a dor vivenciada por pessoas em sofrimento psíquico. Nesse momento, Levinas nos alerta para o fato de que pessoas atingidas pela dor pura são:

Diminuídos na sua vida de relações e nos seus relacionamentos com outrem, relações em que o sofrimento, sem nada perder de malignidade selvagem, não cobre mais a totalidade do mental e incide em novas luzes de novos horizontes Levinas (2010, p. 119).

Como podemos ver, o autor se posiciona claramente em oposição à ideia de teodiceia, quando reconhece, pela experiência direta, a incompatibilidade do sofrimento com o exercício de síntese do pensamento. Para Levinas (2010, p. 122), a ideia por trás da teodiceia esconde uma vontade de reconhecimento de uma "utilidade social do sofrimento necessário às funções pedagógicas do poder na formação, na instrução e na repressão". Sendo assim, a utilidade social do

sofrimento conferido por uma racionalidade (ocidental) reconhece o fatalismo que Levinas chamou de “perversão ontológica” Levinas (2010, p. 123). Ao procurar o sentido para o escândalo que significa a aderência ao uso social da dor, a humanidade atribui uma ordem metafísica e ética ao sofrimento. Portanto, trata-se de um projeto que atribui o sentido ao sofrimento, como sendo o motor do progresso humano. Essa é a crença difundida pela teodiceia.

Sendo assim, Levinas (2010) não reconhece no mal, nenhuma participação em um telos orientado por um projeto divino. Logo, é possível dizer que na estrutura Levinasiana, a impertinência an-árquica do bem e a hierarquia estabelecida entre ele e o mal, afasta a possibilidade de justificativa ética para o mal. É por esta visada que Levinas prepara o terreno para desenvolver o conceito de *Mal Elementar*, que abordaremos em seguida.

Levinas (1997) intui sobre a possibilidade de existência do mal como excesso de ser no seu estudo a respeito da filosofia do hitlerismo. Ele se ocupa dessa tarefa realizando a redução do fenômeno dos sentimentos elementares. A chave de leitura para compreensão do texto foi proposta por Abensour (1997, p.1) da seguinte forma: “o leitor pode ler este texto à luz do caminho trilhado por seu autor a precedência do amor sobre a liberdade”. O comentador respalda esse ponto de vista na passagem constante no posfácio publicado em 1990, onde Levinas (1997, p. 12) diz: “Devemos nos perguntar se o liberalismo é suficiente para a autêntica dignidade do sujeito humano”.

Levinas (1997) desenvolve o conceito do Mal Elementar no artigo *Algumas reflexões sobre a filosofia do hitlerismo*, de 1934, ano marcado pela ascensão de Adolf Hitler ao poder na Alemanha. Trata-se de um texto curto, porém repleto, do início ao fim, de críticas agudas ao Partido Nacional-Socialista. No início do texto, o autor diz:

A filosofia de Hitler é básica. Mas os poderes primitivos que são consumidos ali rompem a fraseologia miserável sob o impulso de uma força elementar. Eles despertam a nostalgia secreta da alma alemã. Mais do que um contágio ou uma loucura, o hitlerismo é o despertar de sentimentos elementares (Levinas, 1997, p.7).

Vale destacar que, quando Levinas (1997) se ocupa (ao mesmo tempo em que antecipa o problema) da reflexão sobre a filosofia do hitlerismo, ele age movido por sua sensibilidade a respeito da ameaça gestada que conseguia antever a partir da sua condição judaica. É a sua condição de judeu e sua vivência na Alemanha nos anos de 1928 e 1929 que o credencia como examinador privilegiado do fenômeno nazista.

Levinas (1997) aborda o fenômeno do hitlerismo de modo indireto, através da redução daquela filosofia pelo fenômeno dos sentimentos elementares que revelam os impulsos primitivos do povo alemão. Em uma atitude fenomenológica, a partir da redução dos “sentimentos elementares”, Levinas pretende chegar ao sentido que ordena a filosofia por trás do hitlerismo, por julgar que esse sentido é capaz de revelar uma, até então, inesperada vontade de substituição dos princípios da civilização ocidental. Neste ponto, ele acredita que “a filosofia do hitlerismo, portanto, vai além da filosofia dos hitleristas. Ela questiona os próprios princípios de uma civilização” (Levinas, 1997, p.7).

No primeiro momento do texto, quando investiga a hipótese de ameaça dos princípios da civilização ocidental, ele recorre a figura da liberdade como a principal característica da civilização ocidental. Então, Levinas (1997) agrupa as principais tradições que colaboraram de modo decisivo para a formação daquela civilização, ao passo em que reconhece que tais tradições compartilham o mesmo sentimento de exaltação à liberdade. Para Levinas, os elementos que fundaram a civilização ocidental, que Abensour (1997, p.6) chamou de “figuras da civilização”, atestam a vitória do espírito de liberdade do homem sobre o tempo. essas figuras são: O perdão judeu, a ressurreição cristã, a razão liberal e a consciência de classe marxista.

Levinas (1997) vai dizer que o espírito de liberdade da civilização europeia deriva de uma espécie de sincretismo entre as tradições já citadas. Isso justifica sua opção pelas figuras da civilização como modo de robustecer sua análise sobre o problema da liberdade sob o ponto de vista ocidental. Para ele, essa opção supera a solução pela via da identificação do problema da liberdade como uma contradição lógica. Pois, segundo ele, uma demonstração lógica não seria capaz de anular o que ele chamou de sentimentos elementares. Sobre isso, ele afirma:

Não basta distinguir o universalismo cristão do particularismo racista: uma contradição lógica não pode julgar um acontecimento concreto. O significado de uma contradição lógica que opõe duas correntes de ideias só aparece plenamente se retornarmos à sua fonte, à intuição, à decisão original que as torna possíveis. É com esse espírito que apresentaremos estas poucas reflexões (Levinas, 1997, p. 8).

Por esse caminho proposto, Levinas (1997) não vai ocupar-se de simplesmente provar logicamente as contradições que separam o nazismo (aqui identificado pelo racismo) do cristianismo (representado pelo universalismo). O que ele propõe é iniciar uma análise do fenômeno a partir da relação entre liberdade e tempo. Segundo o filósofo, a importância da liberdade para a civilização europeia reside no fato de que “o conteúdo do espírito de liberdade, para a civilização europeia, significa uma concepção do destino humano” (Levinas, 1997, p.8). Com base nessa afirmação, ele trabalha a partir das figuras da civilização como categorias e, a cada qual, Levinas apresenta como uma possibilidade de se libertar do tempo, em um movimento capaz de superar o fato consumado, que ele considera uma tragédia:

A tragédia da imobilidade de um passado indelével que condena a iniciativa a ser apenas uma continuação. A verdadeira liberdade, os verdadeiros começos, exigiriam um verdadeiro presente que, sempre no auge de um destino, o reiniciasse eternamente (Levinas, 1997, p.8).

A visão Levinasiana da liberdade, segundo a tradição judaica, é permeada pela marca do perdão. Isso fica claro quando ele diz que:

O remorso anuncia o arrependimento que gera o perdão que repara. O homem encontra no presente algo para apagar o passado. O tempo perde sua irreversibilidade. Ele cai furiosamente aos pés do homem como um animal ferido. E ele o liberta (Levinas, 1997, p.8).

Quando trata da liberdade segundo a tradição judaica, Levinas (1997) considera que há uma relação de causalidade entre o remorso, o arrependimento e

o perdão. Essa cadeia de fatos marca a concretização da vitória da liberdade sobre o fato consumado, representado pelo tempo. A fim de demonstrar que essa possibilidade de reverter o fato consumado não se trata de um fato isolado na tradição, ele permanece na mesma estrutura utilizada para apontar a possibilidade de liberdade em relação ao tempo. Ele demonstra que a tradição do cristianismo também traz elementos capazes de operar movimento semelhante do triunfo da liberdade sobre o tempo. A esse respeito, Levinas (1997) diz que em relação à ideia de irreversibilidade, “o cristianismo opõe um drama místico. A cruz liberta; e através da eucaristia que triunfa sobre o tempo, essa libertação é diária” (Levinas, 1997, p.10). A promessa do cristianismo, chamada de salvação, caracteriza-se pelo recomeço que desmonta o definitivo, assumindo a possibilidade do passado ser posto em questão pelas decisões do presente. A liberdade cristã, fala Levinas, decorre da noção de alma. Levinas (1997) afirma que a doutrina cristã reconhece “um poder dado à alma de se libertar do que foi, de tudo o que a prendeu, de tudo o que a envolveu - de redescobrir sua virgindade original” (Levinas, 1997, p.10).

Como podemos deduzir do texto levinasiano, tanto pela tradição judaica, quanto pela tradição cristã, a liberdade se impõe não apenas como o exercício da livre escolha. A plenitude inerente a essas propostas encontra-se na possibilidade de reversão da relação de causalidade. Então, uma escolha anterior pode ser mudada. É importante dizer que, Levinas (1997) identifica essa mesma possibilidade de reversão na razão liberal e na tomada de consciência marxista.

No momento em que tenta justificar a liberdade segundo o ponto de vista do liberalismo, parece que Levinas (1997) recorre ao positivismo. Ele vai dizer que:

Se o liberalismo dos últimos séculos escondeu o aspecto dramático dessa libertação, ele conservou um elemento essencial na forma da liberdade soberana da razão [...] Em vez de libertação pela graça, há autonomia, mas o leitmotiv judaico-cristão da liberdade a permeia (Levinas, 1997, p.12).

O homem moderno reconhece a possibilidade de escapar do passado quando faz uso da autonomia da razão para discernir a respeito das tantas opções oferecidas pelo mundo. Essa autonomia, para Levinas (1997), desloca o espírito humano para um plano superior à realidade. Logo, a razão detém o poder de

superar o determinismo. Isso decorre de uma característica dos modernos de “colocar o espírito humano num plano superior à realidade, cavando um abismo entre o homem e o mundo” (Levinas, 1997, p.12).

Quando analisa a questão da liberdade do ponto de vista marxista, Levinas (1997) parte de uma ressalva. Ele diz que “O marxismo, pela primeira vez na história ocidental, desafia essa concepção do homem” (Levinas, 1997, p.13). Aqui, ele refere-se à mudança na concepção de homem, com relação ao projeto liberal. Mais adiante, ele diz:

O espírito humano não lhe parece mais pura liberdade, como a alma pairando acima de todo apego; não é mais a razão pura fazendo parte de um reino de fins. Ele é vítima de necessidades materiais. Mas à mercê de uma matéria e de uma sociedade que não obedecem mais à varinha mágica da razão, sua existência concreta e escravizada tem mais importância, mais peso do que a razão impotente (Levinas, 1997, p.13).

Embora reconheça a nova concepção de homem, é preciso deixar claro que Levinas (1997) não compreende o marxismo como uma dissidência completa com o projeto de liberdade ocidental. Nesse caso, quando o marxismo se estrutura a partir da necessidade concreta, material que se afasta da concepção da alma como um estado racional que rege o espírito humano “acima de todo apego”, ele recupera a questão da liberdade através da ideia de consciência. Segundo esse argumento, Levinas conclui que:

A consciência individual, determinada pelo ser, não é tão impotente a ponto de não reter - pelo menos em princípio - o poder de se livrar do feitiço social que então parece estranho à sua essência. Para o próprio Marx, tomar consciência da própria situação social significa libertar-se do fatalismo que ela acarreta (Levinas, 1997, p.13).

Desse modo, Levinas (1997) encontra também no marxismo a atitude, semelhante às demais tradições, de impor o poder da liberdade sobre o tempo.

Nesse ponto, seria válido questionar a motivação de Levinas (1997) em dedicar o primeiro momento do artigo ao problema da liberdade. Como esse

problema se relaciona diretamente com os sentimentos elementares que sustentam a filosofia do Hitlerismo?

Respondendo a essa questão, podemos dizer que quando Levinas (1997) se ocupa, em retrospecto, da questão da liberdade, ele o faz como contraponto ao hitlerismo. Isso ocorre, porque a liberdade se torna um problema na filosofia hitlerista, ao deixar de ser um problema. Dizendo isso de outro modo, Levinas (1997) observa que ao desidratar a importância da liberdade, o hitlerismo o faz em nome da segurança. Partindo do fato de que a filosofia hitlerista tem como premissa a predestinação baseada em critérios hereditários e que o povo predestinado encontra-se sob ameaça, Levinas (1997) vai desenvolver o argumento que, a cosmovisão nazista defende a existência de um vínculo necessário como o ideal do corpo centrado nas características biológicas, que nesse caso, remete ao definitivo. Ao que é impossível de ser modificado.

Na análise feita por Levinas (1997) sobre a filosofia hitlerista, a partir do fenômeno dos sentimentos elementares, revelou que o ponto central daquela filosofia está na total inversão que se fez a respeito do conceito de liberdade. A tradição ocidental agrupa em polos opostos a liberdade de um lado e o corpo e o tempo do outro. A análise Levinasiana demonstra que os sentimentos elementares “inclui uma segunda odisséia do espírito de liberdade, dessa vez considerando o corpo” (Abensour, 1997, p. 12).

Isso quer dizer que um fato importante revelado por Levinas (1997) na sua análise a respeito da filosofia do hitlerismo é a inversão completa do pensamento europeu que até então exaltava fervorosamente a liberdade como a categoria marcante da civilização. Agora, convencidos da ameaça à segurança, o pensamento hitlerista recruta os sentimentos elementares para, a partir “dos poderes primitivos” neles contidos, reagir a essa ameaça. E qual seria o ponto de partida da reação? Levinas (1997) vai afirmar que a principal característica da reação é a permuta da liberdade pelo aprisionamento provocado pela ideia de ser, constituída por critérios biológicos. A esse respeito, Levinas (1997, p.18) diz que “o biológico, com toda a sua fatalidade, torna-se mais do que um objeto da vida espiritual; torna-se seu coração”. Abensour (1997) consegue resumir de forma clara a ideia de Levinas sobre o papel desempenhado pelo fator biológico, quando diz que “longe de ser

constituído no acordo de vontades livres professado pelo liberalismo, o social é formado por vínculos exaltantes experimentados como mais profundos e verdadeiros. O autêntico vínculo social é o vínculo de sangue comunitário” Abensour (1997, p. 11). Então, podemos concluir que a filosofia do hitlerismo se apoia em uma aproximação entre sentimentos de repulsa a uma ameaça e estrutura simbólica de um povo eleito, por suas qualidades genéticas. Essa possibilidade só torna-se viável quando os poderes primitivos caminham em direção aos valores do corpo. Porém, não se pode esquecer que se trata aqui de um corpo específico, representação do povo único. Para Levinas, essa perspectiva excludente opera uma indissolúvel fronteira capaz de justificar a concepção do outro corpo como a materialização do inimigo. Logo, a perspectiva excludente tem como consequência uma polarização da universalidade. A esse respeito, Levinas (1997) nos alerta:

Haverá aí — e isso está na lógica da inspiração inicial do racismo — uma modificação fundamental da própria ideia de universalidade. É preciso dar espaço à ideia de expansão, porque a expansão de uma força tem uma estrutura completamente diferente da propagação de uma ideia (Levinas 1997, p.18).

Para explicar melhor o seria a polarização da universalidade que Levinas reconhece como resultado da filosofia hitlerista, é possível dizer que a inspiração racista no nazismo não reconhece utilidade na ideia de universalidade fundamentada na ideia, porque segundo ele, “a ideia se desprende do seu ponto de partida e se torna parte do patrimônio comum. Aquele que o aceita se torna seu mestre, assim como aquele que o propõe” (Levinas 1997, p.18). Essa perspectiva que iguala a todos em uma universalidade baseada na ideia, não encontra eco no pensamento hitlerista. Levinas (1997) vai dizer que contra essa universalidade, cujo movimento é de propagação de uma ideia, a filosofia hitlerista apresenta a universalidade como expansão. Isso porque, segundo ele, “a expansão de uma força tem uma estrutura completamente diferente da propagação de uma ideia” (Levinas 1997, p.18). Como podemos observar, o problema de identidade, que é muito caro à filosofia hitlerista, não se coaduna com um ideal de universalidade que possibilite a generalização da igualdade. O controle é parte da trama nazista. Nesse caso, a universalidade resultará do exercício da força. A esse respeito, Levinas afirma que

“ele [a força] está ligada à personalidade ou à sociedade que a exerce, amplia-as subordinando as demais” (Levinas 1997, p.18). ele finaliza o argumento dizendo que “a vontade de poder de Nietzsche, que a Alemanha moderna redescobre e glorifica, não é apenas um novo ideal, mas também um ideal que traz sua própria forma de universalização: a guerra, a conquista” (Levinas 1997, p.18). Como podemos admitir, a base do sistema racista que estrutura a filosofia hitlerista tem origem nos sentimentos elementares, de onde se abre a possibilidade do Mal Elementar. A esse respeito, no posfácio do artigo, Levinas (1997) diz:

O artigo parte da convicção de que a fonte da barbárie sangrenta do Nacional-Socialismo não está em alguma anomalia contingente do raciocínio humano, nem em algum mal-entendido ideológico acidental. Há neste artigo a convicção de que esta fonte se deve a uma possibilidade essencial do Mal elementar ao qual a boa lógica pode levar e contra a qual a filosofia ocidental não se assegurou suficientemente. Uma possibilidade que faz parte da ontologia do Ser, preocupada com o ser - com o Ser (Levinas 1997, p.18).

O desdobramento do problema dos sentimentos elementares que fundamentam a filosofia do hitlerismo, descambam no Mal Elementar, que seria, segundo Levinas (1997), caracterizado pela sua necessidade do ser. Sobre esse relação entre o Ser e o Mal Elementar, Abensour (1997) nos ensina que:

Não foi, em parte, o acontecimento de 1933, a cesura introduzida pelo nacional-socialismo e a nova interpretação proposta por Levinas que deram origem à radicalidade do gesto filosófico de 1935, a ruptura com o privilégio do ser, a abertura de um novo caminho sob o signo da saída do ser e da necessidade do excesso? Como se a asfixia resultante do acorrentamento original ao corpo tivesse subitamente se metamorfoseado em "cansaço do ser", dando origem à necessidade de fuga (Abensour, 1997, p. 25).

Nos comentários, Abensour (1997) apresenta a hipótese que a categoria de fuga é parte imprescindível da crítica que Levinas faz ao hitlerismo. Faz parte da crítica como ponto de contraste. Essa hipótese decorre da observação de que a filosofia hitlerista se apresenta “como experiência de acorrentamento em massa” (Abensour, 1997, p.3).

Na perspectiva Levinasiana, a relação como o ser é posta em evidência a partir da redução do sentimento de náusea. Para tentar simplificar o que foi dito, podemos dizer que esse sentimento reflete o aprisionamento no ser. A náusea é o desconforto da própria experiência do ser. Para Levinas, a náusea coincide com a existência. A esse respeito, ele diz que “a náusea (...) é a própria afirmação do ser. Ela se refere apenas a si mesma, é fechada para todo o resto e não tem janela para nada mais. Ela carrega em si seu centro de atração” (Levinas, 1998, p. 92). O fenômeno da náusea é, portanto, a revelação e o impulso de um desejo de escapar do ser.

Deste ponto em diante, podemos fazer um paralelo entre a náusea e o sentimento elementar que dá suporte à filosofia do hitlerismo. De acordo com a reflexão realizada por Levinas, o hitlerismo tem como principal característica a identidade germânica, situada principalmente no dado corporal. Levinas observa que a permanência no corpo surge como fato irrevogável. O que, segundo ele, opera uma mudança de foco da civilização ocidental. Pelo aprisionamento no corpo, a liberdade sequer é posta em questão. Ela perde seu status de problema, em detrimento da segurança, que agora passa a ser o problema central, pois é capaz de justificar o discurso da ameaça que cai sobre a nação germânica.

O que ocorre, no campo filosófico, é que a filosofia hitlerista assume parcialmente a tese Levinasiana sobre o ser. A parte que essa nova filosofia adere é a impossibilidade de fuga do ser, proposta por Levinas quando analisa o fenômeno da náusea. Por outro lado, essa impossibilidade, para o nazismo, não tem a mesma correspondência no pensamento levinasiano. Isso quer dizer que, o aprisionamento no ser guarda uma relação de causalidade com a náusea, segundo a perspectiva Levinasiana. Todavia, a relação de causa e efeito na visão nazista remete ao orgulho. Para a filosofia do hitlerismo, toda cosmovisão se assenta na aceitação dessa impossibilidade como fato consumado e motivo de privilégio do povo alemão e a razão da expansão da universalidade pela força.

Um ponto que merece destaque sobre a questão do Mal Elementar, é que, embora o artigo sobre a filosofia do hitlerismo tenha sido publicado em 1934, esse conceito só veio a ser apresentado no posfácio publicado na edição de 1990 e mesmo assim, o conceito surge como uma possibilidade. Para Levinas (1997, p. 18)

trata-se de “uma possibilidade essencial do Mal Elementar, com a qual a boa lógica pode levar e contra a qual a filosofia ocidental não se assegurou suficientemente”. Sobre essa relação do mal com o Ser, Catherine Chalié, *apud* Abensour (1997, p. 25) é taxativa quando afirma que Levinas pensa o mal “como um excesso da sua [do ser] presença, um excesso que assusta e até horroriza”. Fica claro, que Levinas reconhece na filosofia do hitlerismo, através de sua afirmação da categoria biológica, as condições necessárias para afirmar que o Mal (chamado por ele de Mal Elementar) é caracterizado pelo excesso de Ser. Além disso, é importante citar que Levinas chega a esse resultado pelo processo de redução da náusea como fenômeno capaz de revelar o desejo de fuga e o cansaço do ser. Dentro dessa perspectiva, há, de fato, uma denuncia do ser como a origem do mal no pensamento levinasiano. O que demonstra a abrupta mudança de rumo que Levinas (1997) promove sobre o problema do mal.

Em suma, o conceito de mal em Agostinho (2018, 2019), surge na pesquisa como o modelo da tradição do pensamento ocidental. Nesse modelo, é possível identificar um esforço no sentido de compatibilizar a razão e a fé cristã. Isso demonstra que as ideias anteriormente estabelecidas no pensamento cristão, foram adotadas por Agostinho como premissa da sua filosofia.

Agostinho (2018, 2019) busca modos de negar a aderência do mal a Deus. Que na perspectiva cristã, é reconhecido como o bem supremo, incriado, demiurgo, criador de todas as coisas em um processo *ex-nihilo* e que não pode ser o autor do mal. Portanto, ele executa dois movimentos para justificar, por meio da razão, sua verdade devocional de que esse Deus não pode ser a origem do mal. Inicialmente ele se ocupa da questão estética para provar a perfeição da criação. Ele interpreta os dados da experiência concreta para defender sua cosmovisão de perfeição do mundo, que só poderia resultar de um ser também perfeito. Todavia, para sustentar a tese de que Deus não é autor do mal, Agostinho apresenta a ideia de graus de perfeição. Essa ideia tem como consequência, a noção de uma hierarquia entre os seres da criação e essa perspectiva será útil para garantir uma grau de liberdade do ser humano para praticar o mal.

No momento seguinte, Agostinho (2018, 2019) se apoia na ideia da perfeição para argumentar que o mal não pode ser obra de Deus. O hiponense vai dizer que,

pelo problema estético é possível verificar, além da perfeição divina, uma hierarquia entre os seres da criação. O marcador escolhido para distinção hierárquica é a razão, que coloca o ser humano no topo da hierarquia.

Como decorrência da razão, a liberdade humana surge como possibilidade de exercício do mal. Essa possibilidade está vinculada a uma ordem de méritos e punições que tem a função de determinar a salvação ou não do ser humano. Então, fazendo uso da razão, o ser humano pode escolher executar atos de bondade ou de maldade. Essa liberdade de escolha foi chamada de Livre Arbítrio. Por esse prisma, é o livre arbítrio e portanto, a faculdade da razão humana em se posicionar em relação à vontade divina e que, dependendo da escolha, pode ser a causa do mal.

Considerando o que foi exposto, é possível afirmar que Levinas (1997) promove uma ruptura com o peso de uma tradição milenar que relaciona o problema do mal com o mau uso da razão. Levinas adota essa subversão como ponto de apoio para responder ao problema e, por isso, atribui ao excesso de ser o fundamento do mal.

É possível dizer que Levinas (1997) desenvolve seu argumento se ancorando na negação de um valor infinito para o mal. Por isso, ele defende a impossibilidade de caracterizar o mal como o oposto lógico do bem. Uma vez que, no pensamento levinasiano, o bem tem valor infinito. Isso posto, ele parte de uma crítica ao humanismo para subverter a ideia cristalizada de que o mal é uma consequência do uso equivocado da razão. Ao contrário disso, o que Levinas (1997) defende é que o excesso da razão terá como resultado o mal. Posto que, no limite, a razão, em seu sentido ascético, comporta sem maiores problemas a justificativa lógica para o mal.

Levinas (1997) desenvolve sua teoria sobre a relação próxima entre o mal e a razão, a partir do fenômeno do hitlerismo, que ele chamou de *Mal Elementar*. Ele observa que o aprisionamento lógico do ser, através de marcadores biológicos está na origem do mal perpetrado na cultura ocidental. Esse filósofo também se opõe à tradição quando esvazia qualquer justificativa do mal pela via da teodiceia, o que, para ele, parece ser mais um recurso da razão para receptionar o mal como ferramenta do desenvolvimento e evolução. Seria, portanto, uma resposta teleológica para todo sofrimento humano. Recusando o mal como produto do mau uso da razão, Levinas (1997) reafirma a ética como filosofia primeira, ao passo em

que destaca os desdobramentos éticos que o excesso de ser pode causar.

A inovação apresentada por Levinas, terá rebatimento na ideia de justiça que, nesse contexto, se apresenta como resultado da fuga de Ser que possibilita uma relação ética com o Outro, a partir da ideia da assimetria entre o Eu e o Outro.

3. JUSTIÇA(S) E AS RESPOSTAS ÉTICAS PARA O MAL

No pensamento de Emmanuel Levinas, o problema da justiça se reveste de importância porque, para a permanência da tese que afirma o Outro como infinito, é necessário estabelecer uma nova proposta para a justiça. Isso porque, como veremos, a justiça segundo Levinas (2016) deve estar em relação com o Desejo metafísico que não pode ser abarcado pela relação com o conhecimento objetivo. Ele vai dizer que “o Desejo da exterioridade pareceu-nos mover-se não no conhecimento objetivo, mas no Discurso, o qual, por sua vez, se apresentou como justiça, na retidão do acolhimento feito ao rosto” (Levinas, 2016, p. 71). Como podemos verificar, de partida, a ideia de justiça em Levinas só pode ser compreendida em articulação com outros conceitos importantes em sua filosofia; tais como Desejo, Liberdade e Responsabilidade. Então, neste capítulo pretendemos fazer uma análise sobre o conceito de justiça para compreender qual é o modo mais pertinente que a ética fundamental pode responder ao problema do mal com fundamento na ideia de justiça no pensamento levinasiano. Vale destacar que, a própria possibilidade, aventada acima, de estabelecer uma nova proposta para a justiça, implica assumir a inexistência de uma justiça universal, como sugere o senso comum. Em seguida, analisaremos, através da observação do fenômeno da indecisão, a repercussão do conceito de justiça levinasiano na práxis da segurança pública.

Reconhecendo a relação de causalidade entre ética e justiça, achamos importante situar a justiça como um atributo da ética. E para justificar esse ponto, escolhemos a teoria da desconstrução em Derrida. Superada esse momento de desconstrução da justiça, adentraremos no problema sobre o sentido da justiça a partir da perspectiva Levinasiana. Para isso, as principais referências usadas foram: *O humanismo do outro homem*, *Totalidade e Infinito*, ambas de Levinas.

3.1 Desconstrução e a ideia de performatividade

Reconhecendo a carga de complexidade da filosofia de Levinas, em grande medida devido à sua imposição em superar o modo de pensamento dominante, acreditamos que, como uma forma de trazer um pouco mais de clareza ao conceito de justiça levinasiano, vale a pena apoiar-se em algumas observações sobre o

possível caráter performativo da justiça e, para tanto, fundamentaremos nossa abordagem segundo o ensaio *Do direito à Justiça*¹⁴ de Derrida (2018). A importância de trazer Derrida como interlocutor no debate sobre o papel ético da justiça surge como modo de facilitar a compreensão acerca do caráter contingente do conceito de justiça. Acreditamos que a abordagem derridiana trará mais clareza à concepção de justiça apartada da ideia de um conceito absoluto. Abrindo, enfim, a possibilidade de compreender a justiça como uma categoria ética.

No ensaio supracitado, Derrida (2018) promove uma disputa com Pascal e Montaigne sobre o fundamento da Justiça e do Direito. Inicialmente, a disputa se dá sobre os escritos de Pascal¹⁵, sendo Montaigne requisitado subsidiariamente, já que esse é citado na obra de Pascal. Somente no transcorrer do seu argumento é que Derrida (2018) esbarra com a necessidade de recorrer diretamente a Montaigne. De partida, Derrida (2018) adota dois pressupostos, quais sejam: o primeiro é uma distinção rígida entre Justiça e Direito, a partir do critério da força. E o segundo, a infinitude dos problemas da possibilidade da Justiça. No esquema inicial do texto, ele diz que a noção de força, para o conceito de Direito, não é uma contingência. E, por outro lado, afirma também que é um atributo da Justiça o ato de ser seguido enquanto norma. Ou seja, para Derrida (2018), a força e a norma são apriorísticos dos conceitos de Direito e Justiça respectivamente.

No primeiro momento do ensaio, Derrida (2018) parece aderir à ideia principal de Pascal que defende que a Justiça sem o apoio do Direito é frágil e impotente diante de planos tirânicos. Disso decorre a importância de aliar a Justiça à força, representada pelo direito. Contudo, ele demonstra cautela ao concordar com parte da ideia de Pascal, ao denunciar o caráter relativista daquele autor. Derrida (2018) acusa Pascal de “associar-se ao ceticismo pessimista, relativista e empirista” (Derrida, 2018 p. 20). Então, para se afastar desses adjetivos verificados em Pascal, Derrida retorna a Montaigne, que influenciou fortemente Pascal na sua tese sobre a relação entre Justiça e força. Para essa tarefa, Derrida centra-se na ideia de *Fundamento Místico* proposto por Montaigne. Nesse movimento derridiano, já é

¹⁴ Ensaio presente na obra: *Force de Loi*. Trad. de Leyla Perrone-Moisés, Ed. WMF Martins Fontes, 2018.

¹⁵ *Pensées*, ed. Brunschvicg. Trad. bras. Pensamentos, São Paulo, Martins Fontes, 2ª ed., 2005.

possível vislumbrar o caminho que indica uma desconstrução do conceito de justiça universal.

Procurando resposta para o que vem a ser a expressão fundamento místico, Derrida (2018) faz uma análise do texto *De l'expérience* e concorda com a conclusão a que Montaigne chegou, qual seja. O Direito se justifica pela autoridade. A esse apelo à autoridade, Montaigne chamou de fundamento místico. Derrida (2018) deduz que o apelo à autoridade revela que não há um elemento ontológico no Direito. Então, a partir disso, ele se ocupa em investigar o que significa essa crença que é o fundamento místico da autoridade. Por essa via, o autor percebe o embrião de uma crítica da ideologia jurídica capaz de revelar seus interesses econômicos e políticos que, segundo ele, encontram-se à sombra das superestruturas. Subsumindo esse caráter crítico-ideológico ao discurso de Pascal, Derrida (2018) faz o exercício de levar ao limite a crítica pascalina. Ele vai afirmar que devido ao seu caráter de apelo à crença como momento fundador e justificante, o Direito é um ato performativo¹⁶.

Sobre o ponto do momento fundador do ato performativo, Derrida verifica que sua evidência fica mais clara quando tentamos relacionar o Direito e o discurso que legitima a crença fundadora. Para o autor, sempre existirá uma desconfiança a respeito do nível da relação. Seria uma relação de subordinação do direito ao discurso fundante? Derrida vai dizer que essa visão é equivocada. A relação estabelecida é uma relação de cumplicidade. Isso porque, o momento de fundação do direito não está "inscrito no tecido homogêneo de uma história." (Derrida, 2018, p. 24). O que Derrida quer dizer, é que, essa impertinência histórica da fundação do direito revela que o seu ato mesmo fundante e justificativo não é nem justo,

¹⁶ Em um ato performativo, existem forças que constituem atos internos a ele. Austin postula os atos ou as forças ou as funções da performatividade, ou seja, há uma zona de indistinção entre esses termos. Suas classificações se proliferam sem resultar em algo seguro, porém não menos sério. Em contrapartida ao projeto de Austin, é preciso compreender como Derrida propôs uma teoria dos atos de fala que postula lidar com a exceção das singularidades.[...] O filósofo francês constrói uma sequência de inversões e deslocamentos para flexibilizar os conceitos e enfatizar o jogo de diferenças que tece a teoria dos atos de fala. Para tanto, Derrida aciona no interior dos atos a sua capacidade de iteração. A iterabilidade se faz possível no sistema da língua, como proposto por Saussure, na medida em que um signo não é definido por sua identidade, mas pela diferença em que se estabelece entre outros signos. Pela diferença, o signo não suscita um valor estático ou um instante perpétuo e contínuo. Ao contrário, uma dinâmica diferida permite a relação entre o significante e o significado. Isto é, a interpretação de um signo nunca é contemporânea de sua apresentação. Ao ler um texto, por exemplo, nem se apreende seu sentido de imediato, nem são saturadas as possibilidades de sua significação. Nunca um sentido, mas mais de um. Assim, a diferença constitui-se num movimento em que sua experiência perpassa tempo e espaço (Souza e Oliveira, 2023, p. 129-131).

tampouco injusto. Isso porque não havia regra anterior. Nesse sentido, para Derrida (2018), não há um metadiscurso que anteceda a performatividade do discurso. Portanto, na ausência de um elemento anterior, o limite místico é a única opção. É ele o discurso em seu poder performativo.

Após concluir que o direito é resultado de um ato performático, não podemos esquecer a premissa de Derrida (2018) que diz respeito à separação conceitual entre esse direito e a justiça. Então, para responder o que é a justiça, ele opera pela via da não identidade para sustentar a sua hipótese de separação fundamental. Nesse sentido, se a justiça não pode ser da ordem do discurso nem pode ser operada no sistema lógico, ela se apresenta como uma estrutura que, nas palavras de Derrida (2018 p.8), “excede e contradiz o direito e com ele não tem relação”.

Quando se dedica ao problema da possibilidade da justiça, Derrida (2018) adota por princípio o caráter de impossibilidade formal da justiça. Ou seja, segundo ele, é válido afirmar que o conceito de justiça nos leva a uma aporia. Nesse caso, a aporia defendida pelo autor reside no fato de que a justiça impedida de ser operada no sistema lógico, devido ao seu caráter performativo, não pode encontrar sustentação no código jurídico, posto que, como foi dito anteriormente, não existia regra prévia capaz de determinar o que seria justo ou injusto. Nesse caso, para Derrida (2018), qualquer hipótese a respeito do problema da possibilidade da justiça não pode ser testada fora de uma experiência aporética. O que a torna uma impossibilidade jurídica. Por isso que ele propõe uma relação de semelhança entre o que ele anteriormente chamou de experiência mística e esta experiência da justiça. Uma experiência cuja marca é o Desejo e uma responsabilidade sem limites, que por ser excessiva, transborda à história e ao cálculo. Por isso, a justiça, segundo Derrida (2018), é um problema em si mesmo.

É importante dizer que a justiça, no sentido derridiano, sempre recorrerá a instâncias inconscientes. Esse destaque é fundamental para compreender que essa perspectiva revela pelo menos dois pontos importantes. O primeiro ponto é que, por sua realização no campo do inconsciente, a justiça prescinde do tempo. Logo, a hipótese de qualquer relação de causa e efeito deve ser descartada. Então, desse primeiro ponto, podemos deduzir que a justiça não é resultado de uma reflexão histórica e que da mesma forma, não há a possibilidade de se vincular

completamente a qualquer ordenamento jurídico. O segundo ponto, por seu turno, também guarda relação com o campo da inconsciência. Isso porque, se admitirmos que a justiça tem fundamento também no inconsciente, disso decorre que um decréscimo da liberdade deve ser assumido como questão essencial, visto que a liberdade deve assentir uma parcela de consciência na tomada de decisão. Nesse ponto, a hipótese de reformulação instantânea da regra parece fazer sentido. Vale destacar ainda que essa formulação sobre a justiça vai admitir, como consequência de seu transbordamento necessário, um futuro que não está condicionado a um horizonte. Derrida (2018) vai dizer que, não podendo ser um horizonte, uma expectativa messiânica; esse porvir será o Outro, na sua condição de infinito.

3.2 Fundamento da Justiça, segundo ponto vista de Emmanuel Levinas

Partindo agora para as relações da ideia de justiça em Levinas e a ação policial, tentaremos buscar respostas para as seguintes questões: O que é justiça para Levinas? Onde encontrar uma justificativa para a ação do policial? Que argumentos podem justificar o policiamento das escolhas e decisões humanas? E em que medida o controle e mesmo ações que para o cidadão comum seriam reprováveis, podem assumir legitimidade e respaldo? O que uma leitura apressada pode sugerir se tratar de uma pergunta menor diante da magnitude do problema da segurança pública no Brasil, pode desvelar todo um problema fundamental que não só justifica, mas dá sentido a essa atividade entre nós, e como tal, acrescentar que isso se trata de um problema filosófico, na medida que lida com elementos de justificação que só encontram respaldo no objeto que a filosofia busca analisar.

Podemos afirmar que o atual debate sobre o tema da segurança pública sugere que a resposta para tais perguntas encontra-se no art. 144 da Constituição Federal de 1988¹⁷. Porém, quem adere a este ponto de vista, o faz desconsiderando a metonímia que perpassa essa interpretação. Ou seja, está explícita nessa

¹⁷ A Constituição Federal de 1988 apresenta sua estrutura dividida em nove títulos. O Título V, nomeado de **Da Defesa do Estado e Das Instituições Democráticas**, inicia-se no artigo 136 e termina no artigo 145. Encontra-se neste Título um capítulo dedicado exclusivamente à Segurança Pública. No artigo 144 a Assembleia Constituinte previu e atribuiu o dever, a responsabilidade, a função e as instituições envolvidas na segurança pública. Dentre os nove órgãos diretamente responsáveis pela política de Segurança Pública, encontra-se no inciso V do artigo 144, as Polícias Militares.

resposta uma ação que substitui a parte pelo todo. Claramente da forma em que está posto, o sujeito policial militar é confundido com a instituição Polícia Militar. Dessa forma, inferimos que a ação do policial militar não está regulada nas atribuições institucionais relacionadas no capítulo da Constituição Federal dedicado à Segurança Pública, pelo menos de forma nuclear. Então, ao retornarmos à reflexão a respeito da justificativa para a ação do sujeito policial militar no momento em que se depara com um ato de injustiça, devemos considerar como pontos cruciais os conceitos levinasianos de liberdade e responsabilidade, para a partir deles compreender como se opera o processo de tomada de decisão do policial militar. Destacamos também que o caráter imediato da ação deve ser considerado como elemento fundamental nesse processo. Ou seja, a exiguidade de tempo que caracteriza sua ação diante da violência também deve balizar a ação policial.

3.2.1 Justiça e Direito

Para Levinas, a ideia de justiça não é idêntica à ideia de direito. Sobre tal aspecto do pensamento levinasiano, Pimenta (2012) desenvolve uma análise, partindo da relação entre a ciência jurídica associada e a ontologia como uma teoria do poder, para justificar a distinção feita por Levinas. Porém, antes avançar no tema da ciência jurídica, precisamos ter registrar o alerta feito por Pimenta:

Há que se advertir que Levinas não apresenta um pensamento profundo e sistemático sobre o Direito. Não há uma doutrina jurídica inserida em sua vasta obra. Se são muito escassas as referências à política dentro do trabalho de Emmanuel Levinas, sobre o direito esse número mostra-se menor ainda. Raramente Levinas esboça algo sobre o direito e, quando o faz, aborda pressupostos muito gerais, sem enfrentar questões polêmicas e muito menos tenta desdobrar um sistema jurídico a partir de sua ordem ética (Pimenta, 2012, p. 1335).

Essa advertência é fundamental para compreender o caminho que tomaremos quando na análise da relação entre justiça e direito pela ótica Levinasiana.

Retornando ao texto de Pimenta (2012), verifica-se que ele parte do

fenômeno da dúvida para revelar o caráter ontológico do Direito. Para ele, o princípio *in dubio pro reo*¹⁸ é fundamental para o direito, porque persistindo a dúvida, toda condição legal permanece em um status precário. Isso quer dizer que o estado de réu não pode ser a condição final de alguém. Então, por essa lógica, o direito se estrutura a partir de uma realidade ontológica. Esse ponto de vista pode ser deduzido na seguinte passagem:

Alguém só tem a obrigação de ir preso a partir do momento em que se possa defini-lo como criminoso, ou seja, quando 'é' um criminoso. Assim, os deveres de um indivíduo estão subordinados à sua condição, à definição que lhe possa ser atribuída. Se pairam dúvidas sobre qual a categoria de alguém, haverá dúvidas quanto a seus deveres (Pimenta, 2012, p. 1337).

É interessante verificar que, na visão de Pimenta (2012), a condição de réu é um status provisório a partir do qual o direito se lança na tarefa ontológica de definir esse alguém dentro dos limites do arcabouço jurídico. Enquanto restar qualquer rastro de dúvida, o status de réu não se modifica e isso tem implicação no processo ontológico. Isso quer dizer que, descartada a possibilidade formal da ontologia na esfera do direito, descarta-se também a possibilidade de aplicar a pena. Então, a força do direito, que pode ser reconhecida como a efetivação da justiça no âmbito formal do tribunal, está condicionada ao exercício ontológico a partir do escopo legal. E assim, a relação de dependência do direito em relação à ontologia parece ficar evidente. Pimenta (2012) acredita que a estrutura apresentada se aproxima do pensamento levinasiano e é em parte a estrutura de sua crítica a respeito da relação de identidade entre justiça e direito.

Levinas (2011) se opõe à ideia de justiça vinculada à ontologia. Para ele, a perspectiva da ética fundamental exige outra noção de justiça. Sua oposição se justifica porque a noção de justiça não pode promover o apagamento da transcendência do humano, característica da ontologia. Sobre a relação entre a justiça e a transcendência, Levinas (2011) afirma que:

¹⁸ Na dúvida, a favor do réu.

A justiça só se mantém justiça em uma sociedade em que não haja distinção entre próximos e longínquos, mas na qual também se conserva a impossibilidade de passar ao lado do mais próximo; na qual a igualdade de todos é sustentada pela minha desigualdade, pelos excedentes dos meus deveres sobre os meus direitos. O que move a justiça é o esquecimento de si (Levinas, 2011, p. 173-174).

Estão expostas aí, as condições de existência da justiça, segundo o ponto de vista levinasiano. A primeira condição seria a ausência de distinção entre os atores envolvidos, ressaltando que essa distinção não pode significar uma relação de identidade. Isso corresponde a dizer que, a justiça deve se aplicar a todos, reconhecendo a desigualdade entre eles. A segunda condição de existência da justiça refere-se à desigualdade essencial entre o eu e outrem. Para Levinas (2011), essa desigualdade, que revela o excedente dos deveres do eu, é também o que sustenta a ideia de justiça. É necessário o esquecimento de si para que o princípio da dissimetria fundamental fosse preservado no contexto da justiça. Esse movimento vai caracterizar uma possível justiça ética. Levinas (2011) vai defender que a justiça ética é a realização da transcendência a todo e qualquer sofrimento infligido ao homem. Portanto, reconhecendo as bases ontológicas no direito, é possível concordar que, do ponto de vista da ética fundamental, a aplicação do direito representa uma interrupção abrupta da justiça, um ato de violência. Isso porque, para que o direito se efetive, é necessário desconsiderar a ideia do Outro como fenômeno do infinito, o que trará por decorrência o aprisionando o humano em um sistema conceitual.

Percorrendo o argumento de Levinas, é possível dizer que a forma escolhida por ele para escapar da face ontológica da justiça, foi assumir uma estreita relação entre justiça e responsabilidade. Para entender melhor essa relação, vejamos o que Ricoeur nos ensina sobre a dimensão da responsabilidade Levinasiana. Ricoeur diz:

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 Levinas (Ricoeur *apud* Pimenta, 2012, p. 1343).

Ele vai dizer que, o conceito de responsabilidade assume, a partir de Levinas, outro sentido, que passa a ser potencializado de tal modo, a ponto de se tornar princípio de sua filosofia. É a partir desse novo sentido atribuído à responsabilidade que devemos pensar, por decorrência, a justiça no pensamento ético de Levinas. No mesmo caminho, Poirié (2007), apresenta uma visão de Levinas sobre a Responsabilidade como uma manifestação da assimetria fundamental. Para chegar nessa conclusão, ele parte da distinção entre responsabilidade legal e responsabilidade ética, quando diz:

Perante a Lei, a responsabilidade é geralmente entendida por mim mesmo: somos ditos “responsáveis por *nossas* falhas e *nossos* atos”. Todos os homens são iguais perante essa Lei. Somente as crianças e ou loucos serão dispensados de responsabilidade e poderão ser declarados ir-responsáveis. Mas nada nessa Lei, nessa Justiça dos homens, afirma que Eu sou responsável-para-com-outrem, responsável pelos sofrimentos que ele suporta como por aqueles que ele inflige! Trata-se pois de outra coisa (Poirié, 2007, p. 38).

A responsabilidade legal, se caracteriza como uma responsabilidade voltada para o Mesmo. A expectativa, nesse caso, seria a busca pela integridade particular. Segundo Levinas, *nessa justiça dos homens*, o indivíduo se vê obrigado a calcular suas ações considerando as consequências delas em função da sua liberdade. Do outro lado, a responsabilidade ética pode ser compreendida como um mandamento que extrapola os limites da responsabilidade objetiva das ações do sujeito. A responsabilidade ética subverte essa situação e atribui ao sujeito uma responsabilidade que dirige o seu modo de se relacionar com outrem, tanto na perspectiva ativa, quanto da perspectiva passiva. Tal responsabilidade tem por fundamento o reconhecimento do dever do sujeito para com o outrem. Então, é

possível admitir que, ao investigar o problema da responsabilidade a partir de um evento que assume a responsabilidade-para-com-outrem, Levinas entende a Responsabilidade como o ideal da relação ética, baseado na desproporcionalidade fundamental.

Nessa afirmação, fica evidente a assimetria, a desproporcionalidade do dever, da obrigação para com o outro. Nos parece que, para Levinas, a necessidade da justiça surge não como uma maneira de modular os direitos de cada indivíduo. Para além dessa perspectiva, Levinas defende um pacto em favor do reconhecimento da assimetria. Isso posto, como pensar na justiça, a partir do reconhecimento de uma assimetria fundamental entre o Eu e outrem?

A esse respeito, Pimenta (2012, p. 1345) nos recorda que sempre que Levinas comenta os textos talmúdicos, ele faz mais que uma exegese. Para além de interpretar o texto, ele procura revelar outro sentido, nesse caso específico, Pimenta (2012) se refere de outro sentido para o direito. Isso porque, os fundamentos da justiça institucionalizada não reconhecem a necessária assimetria nas relações éticas. Dizendo de outra maneira, o que Pimenta (2012) nos faz pensar é que, Levinas parece querer recuperar no direito um resquício quase esquecido de justiça. Porém, ele não deixa de reafirmar o papel da assimetria, dessa vez entre a justiça e o direito. Mas, o ponto de vista de Pimenta (2012) parece ter dificuldade de ser reconhecido porque, a misericórdia, o infinito e a responsabilidade não fazem parte da gramática do direito. Elas são compreendidas no campo da justiça. Isso certamente cria uma dificuldade para Pimenta (2012).

A importância de dedicar um espaço ao argumento desenvolvido por Pimenta (2012), se justifica porque, possivelmente pela via da negação desse argumento, conseguiremos trazer mais clareza à relação entre justiça e direito em Levinas.

É importante destacar que Pimenta (2012) faz um movimento curioso, quanto tenta demonstrar uma relação de causalidade entre direito e justiça. Quando comenta uma passagem de *Novas Leituras Talmúdicas*, ele defende que Levinas condiciona a responsabilidade ao dever como norma jurídica. O que, para nós, não parece estar de acordo com o que pensa Levinas.

Segundo Pimenta (2012), a justiça só é possível após o ordenamento jurídico

“definir a ordem dos conceitos e dos deveres”. Nos parece que admitir esse ponto de vista, implica em desmontar os fundamentos do pensamento levinasiano. Isso porque Levinas ainda defende que o ordenamento jurídico, por ser da ordem ontológica, não recepciona por completo a justiça que, por sua vez, deve ser compreendida a partir de sua fundação na responsabilidade. É interessante observar o ponto de apoio que Pimenta (2012) utiliza para defender a anterioridade do ordenamento jurídico em relação à justiça. Ele recorre a um trecho de *Entre Nós: ensaio sobre a alteridade*, para sustentar essa relação de causalidade já citada anteriormente.

A passagem escolhida por ele contém o comentário de Levinas a respeito da contradição resolvida pelo *Rabi Aquiba*. Em linhas gerais, podemos dizer que o rabino apresenta uma solução para duas passagens bíblicas onde a justiça se caracteriza de modo distintos. Na primeira passagem, a justiça é apresentada como o rigor e a imparcialidade. Já na segunda passagem, a justiça aparece como o acolhimento devido ao homem após o veredito. Pimenta vai dizer:

A justiça é tributária do próprio sistema. Se a responsabilidade constitui-se como um ‘após-veredicto’, então, certamente, faz-se necessária a existência de um veredicto. Como se deve transcender a ordem em busca da solidariedade, a existência e a pertinência a uma ordem são absolutamente necessárias para a realização da justiça. Só no tribunal, na ordem dos conceitos e dos deveres, a justiça é possível (Pimenta, 2012, p. 1347).

Observemos que o ponto principal da interpretação de Pimenta (2012) reside no fato de que ele recorre à tradução da palavra francesa *après*¹⁹ para sustentar a relação de causalidade entre a justiça e o direito. Ou seja, sendo a justiça uma realidade *após* o veredicto, restaria comprovada a relação de causalidade por ele defendida.

Nos parece que concordar com essa afirmação é temeroso, pois não

¹⁹*Après Advérbio*, tradução: Após, depois, mais tarde. Dicionário eletrônico Linguee. Disponível em: <<https://www.linguee.com/portugues-frances/search?source=auto&query=apr%C3%A8s>>. Acesso em: 12 set 2024.

encontra eco no pensamento de Levinas. Isso porque, como foi tratado anteriormente pelo próprio Pimenta (2012), o direito pertence à ordem da ontologia. Por isso, antes de concordar com a conclusão de Pimenta (2012) baseada na tradução da palavra francesa, achamos importante resgatar o contexto do trecho utilizado por ele para defender essa relação de causalidade.

Para refutar a conclusão alcançada por Pimenta (2012), é preciso refazer o argumento de Levinas no trecho citado pelo comentador. A obra em que Pimenta (2012) se apoia para afirmar sua visão a respeito da relação entre a justiça e o direito, é composta da reunião de conferências, entrevistas e artigos, compilados em 20 escritos²⁰. A passagem selecionada por Pimenta (2012), encontra-se no capítulo: *O Outro, utopia e justiça*. Esse capítulo é a transcrição de uma das entrevistas. É importante destacar que a passagem escolhida por Pimenta (2012), refere-se ao momento em que Levinas (2010) responde à seguinte pergunta:

A definição da santidade nos situa no absoluto. Compreende-se bem que aí se trata de uma exigência ética, por via da insistência sobre a noção de gratuidade e não sobre de recompensa. Todavia, ao colocar o acento sobre este aspecto, ao sustentar o senhor mesmo o caráter de impossibilidade, não teme que se lhe tache a concepção de ser utópica; e o filósofo que é, de negligenciar o registro político desta exigência? (Levinas, 2010, p. 262).

A resposta que Levinas (2010) dá à questão, não é tão simples. Vejamos o que ele falou na passagem escolhida:

Utopia, transcendência. Inspirada pelo amor do próximo, a justiça racional fica restrita aos processos e não pode igualar a bondade que a chama e anima. Mas surgida dos recursos infinitos do eu singular, a bondade, ao responder sem razões e sem reservas ao apelo do rosto, sabe encontrar sendas para ir a este rosto que sofre, sem contudo desmentir o veredicto. Sempre admirei o apólogo talmúdico que, no tratado *Roch Hachana 17b*, se apresenta como tentativa de reduzir a contradição aparente entre dois versículos da Escritura: Dt 10, 17 e Nm 6, 25. O primeiro texto ensina o rigor e a imparcialidade estrita da justiça querida por Deus: dele está excluída toda *acepção do rosto*. O segundo texto tem outra linguagem. Prevê a face

²⁰ Essa informação encontra-se na apresentação do livro *Entre Nós: ensaio sobre a alteridade* (p.10).

luminosa de Deus voltada para o homem submetido ao julgamento, iluminando-o com sua luz, acolhendo-o em sua graça. A contradição resolver-se-ia na sabedoria de *Rabi Aquiba*. De acordo com esse eminente doutor rabínico, o primeiro texto concerniria à justiça, tal qual se desenrola antes do veredicto, e o segundo precisa da possibilidade do após-veredicto. Justiça e caridade. Esta após-veredicto, com suas possibilidades de misericórdia, pertence ainda inteiramente - de pleno direito - à obra da justiça. Dever-se-ia pensar, em decorrência disso, que a pena de morte não pertence pelo mesmo título às categorias de justiça? (Levinas, 2010, p. 264).

O que Levinas (2010) está defendendo é a possibilidade de existência de dois tipos de justiça. Uma que deve ser compreendida a partir da perspectiva teleológica do direito e que se identifica pelos limites que lhe são impostos pelos processos. Ou seja, é uma justiça dependente da lógica e da razão e, por isso, se realiza no registro da ontologia. Esse modo convencional de admitir a justiça, não é de modo algum esquecido por Levinas (2010), mas não parece ser a fonte da justiça. O outro tipo de justiça, caracterizado por sua disposição em atender ao chamado de um eu singular, opera em socorro ao rosto do Outrem, desconectada da razão. Então, pelo recorte da razão, Levinas (2010) deixa clara a diferença entre os modos de justiça. Porém, é preciso evidenciar que quando ele faz essa distinção entre os dois tipos de justiça, ele não estabelece nenhuma relação de causa e efeito. Sendo assim, nos parece que a palavra *après* não deveria tomar lugar de destaque no comentário sobre a passagem.

Se nosso ponto de vista estiver correto, o ponto focal do trecho citado encontra-se subjacente ao texto. O peso do argumento levinasiano está no sentido de aceitação de um *apesar de*. Nesse caso, é possível defender que *apesar do* direito, a justiça ainda pode ser feita *após* o veredicto. Ou seja, cessada a etapa do que Levinas (2010, p. 264) chamou de “justiça racional”, em uma clara distinção entre os tipos de justiça, a justiça da caridade e da misericórdia pode ser alcançada. Nesse caso, um *apesar de* que se impõe é justamente o elemento da distinção e também de resistência da justiça, que não pode ser encontrada de modo algum em uma relação de submissão da justiça ao direito. Devemos ainda alertar para o fato de que, segundo o ponto de vista de Levinas (2010), essa condição *posterior* demonstra que, no espaço de domínio do arcabouço jurídico, do direito, há uma suspensão da justiça. Logo, podemos dizer que, no contexto levinasiano, a justiça é identificada pelos atributos da caridade, da misericórdia e do acolhimento. Essa

perspectiva associa a justiça ao conceito de responsabilidade, já tratado no capítulo anterior.

3.3 A Justiça escatológica na perspectiva do Terceiro

Um ponto de partida seguro para abordar a relação entre a justiça e o terceiro em Levinas é o texto *Amor e justiça em Levinas*, de Ribeiro (2018). Pode-se dizer que o seu projeto é uma tentativa de estabelecer uma relação entre o amor e a justiça, segundo o pensamento daquele filósofo. A esse respeito Ribeiro (2018) afirma que:

O ponto de vista que tenho defendido sobre uma noção de amor que a leitura Levinasiana me sugere que o amor (ético) vai além de si quando, paradoxalmente, limita-se por causa da justiça. Levinas apresenta muito claramente a justiça como necessidade de medida e da razão, como limitação da generosidade infinita do eu-para-outrem, que no momento justo precisa responder também aos outros de outrem e a eu “mesmo” (Ribeiro, 2018, p. 115).

Ribeiro (2018) nos lembra, de início, que a justiça para Levinas pode ser entendida como uma necessidade de limitação da generosidade infinita do Eu para com o Outrem. Complementando o ponto de vista de Ribeiro (2018), recorreremos ao que disse Levinas sobre a relação entre justiça e o Outro:

“Na proximidade do Outro, obcecamos-me todos os outros além do outro, e a obsessão grita já por justiça, reclama medida e saber, é consciência. O rosto obceca e mostra-se: entre a transcendência e a visibilidade/invisibilidade. A significação significa na justiça, mas, mais antiga do que ela mesma e do que a igualdade por ela imposta, a justiça ultrapassa também a justiça na minha responsabilidade pelo outro, na minha desigualdade relativamente àquela de quem sou refém” (Levinas, 2011, p. 172).

Essa necessidade da justiça surge como resposta à possibilidade do mal ser infringido ao terceiro. Porque, segundo Levinas (2011), a presença do Outro é um

fenômeno tão poderoso que ofusca todos os demais. Logo, a presença do terceiro se faz necessária como forma de demonstrar que a relação de generosidade não pode ficar presa no Outro, sob pena de conter a ética, em uma imobilidade causada pela êxtase diante do Outro. Como consequência, é possível afirmar que o sentido de justiça defendido por Levinas (2011) não se ocupa da igualdade entre os entes. Ele fala de uma justiça que antecede a ideia convencional de justiça. Basicamente, o que ele propõe é expandir a responsabilidade infinita, baseada na desigualdade infinitamente assimétrica que caracteriza a relação com o Outro. Neste caso, a justiça vai operar a mediação desse novo modelo de relação que agora exige resposta para o outro *de todos os outros*. Seria então o papel da justiça equalizar a assimetria fundamental da ética Levinasiana? Como consequência, caberia a ela promover um equilíbrio entre a bondade e a responsabilidade, cujo resultado seria o rompimento da generosidade infinita? Essa perspectiva sugere que a justiça em Levinas (2011) tem início com o terceiro, que é também Outro.

3.3.1 A presença do Terceiro e a exigência de ordem na anarquia

O problema do Terceiro suscita uma questão muito importante para o debate filosófico sobre a justiça em Levinas. Sobre isso, Pivatto (2003) apresenta uma contribuição significativa para a compreensão do problema. Ele faz uma defesa da relação de causalidade entre a justiça e o direito e apresenta uma suposta relação de dependência interessante, porque de algum modo sua posição também vai reverberar no debate sobre o caráter ontológico e ético da justiça. Então, para aprofundar a análise desse problema, achamos que o texto pode trazer uma grande contribuição no sentido de dialogar com o que pensa Levinas sobre a relação entre Justiça e Direito.

O ponto de partida do texto de Pivatto (2003) está na solução Levinasiana para o problema do terceiro. Segundo ele, o surgimento do terceiro é fundamental para compreender a ideia de justiça em Levinas. O terceiro obriga Levinas a reconhecer a importância da justiça como modo de mediar a responsabilidade do Eu para com o Outro. Porém, Levinas procura estruturá-la a partir de fundamentos que

reiterem a perspectiva da ética fundamental. Logo, Levinas precisa organizar a solução ao problema da justiça de tal modo que ele deve ser pensado não pela via da igualdade, pois dessa forma ele estaria reconhecendo a ontologização do Outro e do Terceiro. Isso porque, para admitir a igualdade, necessariamente obriga-se a operar a partir da lógica da definição prévia do ser do Outro e do terceiro. Sem a possibilidade de defini-los não se pode afirmar sua igualdade ou desigualdade. Dessa forma, por esse caminho, decai-se na totalização.

Levinas também reconhece que o caminho da liberdade traria mais um problema de fundamento quando confrontado com a forma da relação ética entre o Eu e o Outro. Nesse ponto, não podemos esquecer que, para Levinas, a liberdade afeta a ideia de desproporcionalidade, que está na base do conceito de infinito. Então, a solução encontrada para reconhecer a importância da justiça, foi abrir as portas para um novo caminho de se pensar o problema da justiça. Não podendo mais ser ela resultado da liberdade, nem resultado da igualdade, Levinas apresenta a alternativa de se pensar a origem da justiça partindo do fenômeno da Responsabilidade e do Desejo.

Levinas (2016) entende o Desejo a partir de um sentido metafísico. Isso corresponde a dizer que o Desejo orienta nosso pensamento em direção a um “outro lado” que é do interesse da metafísica e que, portanto, está totalmente voltado para algo que jamais alcançaremos. Ele vai dizer que:

O Desejo metafísico tende para uma *coisa inteiramente diversa*, para o *absolutamente outro*. A análise habitual do desejo não pode triunfar da sua singular pretensão. Na base do desejo comumente interpretado encontra-se a necessidade.[...] O Desejo metafísico não aspira ao retorno, porque é desejo de uma terra onde de modo nenhum nascemos. De uma terra estranha a toda natureza, que não foi nossa pátria e para onde nunca iremos. É desejo que não poderemos satisfazer. [...] O desejo metafísico tem uma outra intenção - deseja o que está para além de tudo o que pode simplesmente completá-lo (Levinas, 2016, p. 20).

Como podemos ver, não se trata de um desejo capaz de saciar. Não é também um desejo em cuja origem está uma necessidade. Se assim fosse, no momento em que as necessidades fossem satisfeitas, significaria a plenitude do Mesmo, agora em sua integralidade. Desse modo, esse desejo "comumente

interpretado" não estabelece qualquer relação com o Outro. Levinas (2016) vai dizer que é pelo Desejo que abandonamos o que nos é familiar e nos arriscamos para um fora de si estrangeiro. Como consequência, podemos dizer que não se trata, portanto, de um desejo como vontade de satisfação das necessidades. Isso porque, essa forma de conceber o desejo recai na ideia de satisfação como complemento de algo faltante do Eu que poderia ser compreendido como a consciência de uma perda de algo que tem participação no Eu. Então, por essa compreensão, o sentido do desejo estaria em estreita relação com a totalidade.

Uma das grandes intervenções de Levinas (2016) foi perceber que existe outro modo de desejar, que se caracteriza pela impossibilidade de satisfação. Apresenta-se como um Desejo que contempla. Isso porque, o que é desejado nunca será objeto desse modo de desejar. Trata-se, portanto, de um desejo que sobrevive da invisibilidade do desejado. Um desejo do qual não é possível ter ideia prévia. Embora tudo não pareça fazer sentido, o sentido desse desejo é a preservação da alteridade de Outrem. Portanto, esse Desejo cultiva a alteridade, de onde emerge o sentido dado à justiça, segundo Levinas (2016). Desse modo, ao defender o sentido metafísico do Desejo, Levinas nega a ideia de necessidade como seu constituinte. Ao contrário disso, Levinas (2016) opera o sentido do Desejo que admite de início uma realidade excedente cuja exterioridade é o foco da sua natureza. Por essa via, o Desejo não pode ser, por nenhuma circunstância, a coisa que contempla o mesmo.

Ainda nesse mesmo caminho, Cintra (2020) vai dizer que a ideia de Desejo em Levinas pode ser melhor explicada quando é mostrada sua diferença com relação à ideia de necessidade. Cintra (2020) refaz o caminho traçado por Levinas quando se ocupa do fenômeno da alteridade do Eu e a sua relação com a alteridade do mundo. Nesse processo de pôr em relação as alteridades, Cintra (2020, p. 21) defende como premissa Levinasiana que, o Eu estranha-se a si mesmo e que isso tem rebatimento nas questões de ordem lógicas. Então, diante desse fato, Levinas vai defender que a identidade do Eu não sendo uma realidade somente da razão, será uma realidade do seu modo de ser no mundo. E, para Levinas, esse modo de ser se assemelha de alguma forma com a relação do Eu com o alimento. Segundo essa relação, ser no mundo corresponde a possuí-lo como elemento para existência e manutenção do Eu. Diante dessa constatação, e tentando apresentar outro sentido

para a relação com o mundo, Levinas sugere reconhecer no mundo uma alteridade própria e com isso reconhecer nele algo que se apresente como inteiramente outro e, por essa via, revelar também o Desejo metafísico como algo que transcende à satisfação das necessidades. Essa via ratifica a possibilidade de uma separação com o realmente Outro, posto que não se reduz às questões do campo lógico. Não se trata portanto, de uma verdade dialética, como diz Cintra (2020). O que Levinas quer mostrar com esse movimento, é que a ideia de Desejo metafísico se observa pela constatação de que o egoísmo do Mesmo não é capaz de percorrer a infinita distância que o separa da radicalidade do Outro. E é essa impossibilidade agora revelada que justifica a ideia de Desejo em Levinas.

Retornaremos então ao que diz Pivatto (2003), sobre a relação entre justiça e o terceiro, operada a partir do Desejo. Ele vai dizer que, para Levinas, a responsabilidade não surge como um problema correlato à liberdade, nem com a consciência intencional. Para superar o problema da liberdade como foi formulado pelos modernos que defendem a absoluta autonomia do sujeito, Levinas defende a responsabilidade como a opção capaz de manter relação com o Desejo, que como vimos, preserva a ideia de infinito. Então, é possível dizer que quando traz a responsabilidade para o debate, Pivatto (2003) o faz na intenção de apresentá-la como uma ideia substituta à justiça em Levinas. Esse movimento decorre do reconhecimento que se encontra subsumido no conceito de justiça a ideia de igualdade e autonomia.

Por esse caminho, Pivatto (2003) reconhece que, para fins de permanência na estrutura de pensamento levinasiano, a opção pela ideia de responsabilidade faz mais sentido. Além disso, quando continua a discorrer sobre o tema, ele afirma que é a presença do terceiro que introduz o pensamento levinasiano na vida cotidiana. O problema do terceiro, vai dizer Pivatto (2003), coloca a responsabilidade na infraestrutura da justiça. Isso porque, admitindo-se o Terceiro como o Outro do Outro, somos obrigados a operar as relações a partir do que ele chamou de ambiguidade, mas que pode ser reconhecida também como compartilhamento. As relações tornam-se ambíguas com a chegada do terceiro porque o que antes era anarquia e assimetria, agora passou a exigir comparação, ordem e igualdade. Mas, sem perder de vista a ambiguidade com compartilhamento. Dessa forma, fica garantido o desinteressamento de si, o que garante a manutenção do modo de ser

da relação ética defendida por Levinas. A esse respeito, Pivatto (2003, p. 87) diz que não se trata agora de uma relação objetivadora, mas de uma relação de transcendência que precede a liberdade, o que reafirma o papel da responsabilidade como atributo da justiça.

Pelo que foi posto, o que parece separar os conceitos de justiça em Derrida e em Levinas é o fato de que o primeiro quer injetar na ideia de justiça um rastro do direito. Isso porque, segundo esse modelo, Derrida escapa ao sentido regulador messiânico da justiça que é fundamental para Levinas. É importante dizer que a contribuição derridiana para o problema da justiça interessa à pesquisa, porque tal contribuição é capaz de regular uma justiça institucionalizada, através da permanência da relação entre direito e justiça, necessária para a aplicação da lei.

A questão da justiça em Levinas é uma questão ambígua que revela, em certo ponto, outro sentido. Ou seja, o limite imposto ao Outro é capaz de operar também um excedente. Por mais paradoxal que esse ponto de vista possa parecer, em que a imposição do limite resulta em excesso, Ribeiro (2018) responde que esse excedente é amor. Ele explica:

Seria eu responsável não só pelo que outrem comete, mas também pela injustiça no mundo? A resposta, nesse momento a três, para ser mais generosa que a generosidade infinita, tem que ser finita. Começam aí as ambiguidades. Limitar outrem e minha resposta a ele significa zelar pela justiça, pelo terceiro, o que aqui nos parece ser obra do excesso de um amor entendido como preocupação por todos e cada um, que precisa avançar mais longe, também em direção a outrem de outrem. Desse modo, a justiça seria então resultado do excesso de amor (Ribeiro, 2018, p. 116).

Segundo Ribeiro (2018), Levinas resolve o paradoxo ao reconhecer que o limite da generosidade para com o Outro se funda no amor que se ocupa de todos. Isso porque, de acordo com esse ponto de vista, o limite imposto pela justiça decorre da necessidade de inclusão do terceiro na relação, o que responde também pela realização da extensão do amor em direção desse novo elemento. Então, o limite da generosidade infinita (se for possível pensar em limite para o infinito) que a justiça impõe, revela, ao fim a ao cabo, uma possibilidade de amor ilimitado. Sendo assim, podemos inferir que a possibilidade da justiça Levinasiana pode ser pensada como a prova da infinitude do amor ético. Pois, a presença do terceiro divide e multiplica a generosidade. É importante destacar que nessa abordagem que aproxima o amor, a

justiça e o Outro devemos ficar atentos para não cometer a falha de confundir a justiça com a ética Levinasiana. Para escapar a essa possibilidade, Levinas diz que a justiça não pode ser a ética, porque a ética não pode jamais ser representada como conteúdo. Neste caso, só resta admitir que a justiça só pode ser inspirada pela ética, preservando assim a ideia de Levinas que entende a ética como um rastro que inspira.

Devemos destacar que, somente pela escatologia messiânica, que se encontra no fundamento do Desejo, é que podemos compreender o conceito de justiça em Levinas. Portanto, é importante para nossa pesquisa revisar esses conceitos e assim avançar na compreensão da justiça Levinasiana. E para realização desse percurso, adotaremos por referência a obra *Totalidade e Infinito*.

Levinas (2016) vai recorrer à ideia de escatologia messiânica como modo de estabelecer seu conceito de infinito independente de uma experiência objetiva. Ele vai dizer que:

A visão escatológica não opõe à experiência da totalidade o protesto de uma pessoa em nome do seu egoísmo pessoal ou mesmo da sua salvação. Uma tal proclamação da moral a partir do subjetivismo puro do eu, refuta-se pela guerra, pela totalidade que ela revela e pelas necessidades objetivas. Opomos ao objetivismo da guerra uma subjetividade tirada da visão escatológica. A ideia de infinito liberta a subjetividade do juízo da história para declarar a todo momento, madura para o julgamento e como que chamada a participar desse juízo, sem ela possível (Levinas, 2016, p. 12).

Não sendo o bastante reconhecer os limites da objetividade para compreender a escatologia, ele também vê a necessidade de apresentar aquela ideia a partir da relação com uma subjetividade que não se confunde com o que ele chamou de *subjetivismo puro do eu*. Com isso, ele defende uma subjetividade diferente daquela apresentada pelos modernos. Então, para diferenciar da subjetividade cartesiana, Levinas (2016) pensa em uma subjetividade fundada na escatologia. Por isso ele diz:

O que importa é a ideia do transvasamento do pensamento objetivante por uma experiência esquecida de que ele vive. A explosão da estrutura formal

do pensamento - noema de uma noese - em acontecimentos que essa estrutura dissimula, mas que a suportam e a restituem à sua significação concreta, constitui uma dedução - necessária e, no entanto, não analítica - que, na nossa exposição, é marcada por termos e expressões como “isto é” ou “precisamente”, ou “isto completa aquilo” ou “isto produz-se como aquilo”. [...] A significação à qual a dedução fenomenológica reduz o pensamento teórico sobre o ser e a exposição panorâmica do próprio ser não é irracional. A aspiração à exterioridade radical, chamada por tal motivo metafísica, o respeito dessa exterioridade metafísica que é preciso, acima de tudo, “deixar ser”, constitui a verdade (Levinas, 2016, p. 15).

Para Levinas (2016), a escatologia promove a substituição do pensamento objetivante pela própria experiência vivida. Adotando a escatologia como método, Levinas (2016) pretende demonstrar a capacidade ética de estabelecer, a partir de suas relações, uma intenção transcendental que não se apoia na estrutura formal do pensamento. Isso porque, segundo a perspectiva Levinasiana, a ética é uma via de acesso à verdade que não compartilha a estrutura sujeito-objeto nem se põe abaixo do pensamento objetivante, tampouco distingue qualquer hierarquia entre teoria e prática. Propositamente, ele escolhe tratá-las como *modos de transcendência metafísica*.

Nesse caso, o destaque conferido à escatologia deriva da necessidade de superação da visão que sustenta um subjetivismo pessoal. Isso porque, para Levinas (2016) esse modo de subjetivismo puro seria facilmente refutado pela totalidade em seu poder de satisfazer suas necessidades objetivas. Então, a solução encontrada foi pensar a subjetividade a partir de uma perspectiva escatológica. Desse modo, a subjetividade escapa ao julgamento histórico para assim aproximar-se da ideia de infinito, que se produz e se revela na relação do mesmo com o Outro. Pois, para Levinas (2016, p. 12) “infinito se produz na relação do Mesmo como o Outro e [...] o particular e o pessoal magnetizam de algum modo o próprio campo em que se verifica a produção do infinito”. Como consequência, podemos inferir que algo muito importante se extrai da ideia de subjetividade retirada da escatologia, que é a possibilidade de participação do Mesmo na produção de algo que ele mesmo é incapaz de conter, ou seja, a produção do infinito. Todavia, Levinas (2016) reforça que essa possibilidade não pertence à essência do Eu. Com isso, essa realização extraordinária fica condicionada a sua relação com o Outro. Disso decorre que o infinito produz-se na hospitalidade, no acolhimento do Outro.

Na questão específica da justiça, Levinas (2016) realiza, mesmo que indiretamente, uma oposição entre os conceitos de justiça e de direito. Quando opera essa distinção, ele pretende anular qualquer resquício ontológico para a justiça. Isso porque, defender a semelhança entre os dois conceitos, significa dizer que a justiça passa a ser confundida com sua tarefa de instituir e preservar a lei, o que, desse modo, inviabilizaria um movimento de renovação conceitual. Sendo essa renovação interdita como um movimento interno partindo da justiça *em si*, a aproximação entre justiça e ética se mostra como fundamental. Isso porque, fora da impossibilidade de renovação no modelo sugerido, a justiça seria operada exclusivamente a partir de um ponto de vista ontológico. Então, para marcar a necessidade da aproximação com a ética, Levinas sugere uma relação cujo ponto fundante está no acontecimento. Vejamos o que Ribeiro (2018) diz a esse respeito.

Para desenvolver a ideia de justiça, aproximamos a relação entre ética e justiça do acontecimento, quando o eu é tocado por outrem. No que concerne ao eu e outrem: quando ocorre o encontro do face a face com outrem, eu significa *si* ao responder *para*, negando o seu eu, assim se constituindo não como ser (eu), mas como outramente que ser - emergindo assim a subjetividade que é a de um si despido de ego, de um si afetado pela alteridade que o inspira, mas de um si que não se torna outrem - outrem é sempre outrem (Ribeiro, 2018, p. 120).

Mais adiante, Ribeiro vai dizer:

Eis que, graças à relação do face a face, não resta lugar para o absoluto, ou para o pronome si. O ser se encontra na justiça, tem lugar, afinal, é-lhe exigido um lugar, mas o ser justo é um ser para, no sentido de que sua fonte e inspiração se encontra na ética (Ribeiro, 2018, p. 121).

Verifica-se que, na visão de Ribeiro (2018), Levinas recupera a presença fundamental do Outrem para a efetivação da justiça. Como consequência, esse processo de renovação da justiça só se inicia com a instabilidade que o encontro com o Outro é capaz de causar. Ou seja, a correção de rota da justiça, a sua atualização é uma resposta à perturbação das suas certezas causada pelo encontro ético com o Outro. Então, ele vai dizer que a conclusão a que Levinas chega é que no rastro do infinito a justiça alcança as reminiscências do amor ético, que atenua o seu rigor excessivo que pode ser representado pela lei que causa o decaimento da

justiça em injustiça. Sendo assim, percebe-se no texto um movimento no sentido de conferir à justiça atributos que a aproxime da ética.

Após Ribeiro (2018) demonstrar o caráter paradoxal da justiça (possibilidade de o rigor excessivo transformar a justiça em injustiça), fica clara a necessidade de Levinas explicar como a justiça é capaz de reconhecer-se na instabilidade que a afeta e, por isso, a renova. A resposta dada está em uma possível semelhança entre o infinito e a justiça. Isso porque tanto um, quanto a outra surgirão quando postos em questão diante da altura do rosto que suspende suas certezas. Então, por esse prisma, Ribeiro (2018) vai defender o momento do encontro com o rosto como a causa, o ponto fundante da renovação da justiça. Sendo ainda mais específico, podemos dizer que, essa tensão estaria de acordo com o que pensa Levinas sobre a justiça; ou melhor, sobre o sentido da justiça, cujo espírito de ser justo exige o ato ético do encontro, do questionar-se, do revisar constantemente suas certezas. E uma maneira de fazer irromper esse espírito é no contato com a diversidade. Sendo assim, é possível dizer que o espírito de ser justo, que por sua vez é o propósito da justiça, apenas se mostra de fato, no instante do encontro ético. Isso equivale a dizer a justiça só se realiza como resposta imediata ao rosto.

Ao que nos parece, é em *Totalidade e Infinito* que Levinas (2016) apresenta uma visão um tanto original a respeito da justiça. Ele parte de muitas possibilidades investigativas, sempre renovando no texto as perspectivas de compreensão da justiça. Quando aborda o tema da justiça em sua relação com o discurso, Levinas (2016) vai argumentar sobre a diferença entre o verdadeiro discurso e o discurso retórico, a partir da seguinte premissa: o discurso retórico promove a injustiça, e corrompe a liberdade porque ele usa de artifícios, para induzir o Outro. Então, ele defende que o discurso retórico, por subterfúgios, não se ocupa do Outro, quando finge ocupar-se. Já o verdadeiro discurso, encara o Outro de frente. Isso corresponde a dizer que a linguagem do ser, para Levinas (2016), é seu despreendimento de toda objetividade. Ele destaca que:

Nem todo discurso é relação com a exterioridade.

Não é o interlocutor nosso mestre que abordamos com mais frequência nos nossos discursos, mas sim um objeto ou uma criança, ou um homem da multidão, como diz Platão. O nosso discurso pedagógico ou psicagógico é retórico, na posição daquele que usa de manha com seu próximo. E eis a razão por que a arte dos sofistas é um tema em relação ao qual se define o verdadeiro discurso da verdade ou o discurso filosófico. A retórica que não

está ausente de nenhum discurso, e que o discurso filosófico procura ultrapassar, resiste ao discurso. Abordar o Outro não de frente, mas de viés; não decerto como uma coisa - pois a retórica permanece discurso e, através de todos os seus artifícios, dirige-se a Outrem, solicita o seu sim. Mas, a natureza específica da retórica consiste em corromper essa liberdade. É por isso que ela é violência por excelência, ou seja, injustiça (Levinas, 2016, p. 59).

Na comparação entre o discurso verdadeiro e o discurso retórico, Levinas (2016) afirma que a justiça apenas se realiza na relação verdadeira com a exterioridade. O que ele acredita ser impossível por meio do discurso retórico, haja vista que a retórica tem no seu telos a violência, já que sua relação com o Outro busca o convencimento. Por outro lado, o discurso verdadeiro aborda o Outro de frente, o liberta de qualquer relação de objetividade. Essa abordagem permite a apresentação do rosto do Outro.

A posição de Levinas (2016) que destaca o papel da exterioridade na sua ideia sobre a justiça, marca uma oposição à hipótese de Platão sobre a existência de dois mundos. Levinas diz:

Essa experiência absoluta no frente a frente, em que o interlocutor se apresenta como ser absoluto (isto é, como o ser subtraído às categorias), não seria concebível para Platão sem a mediação das Ideias. A relação e o discurso impessoais parecem referir-se ao discurso solitário ou razão, à alma que fala consigo própria. Mas, a ideia platônica, que o pensador fixa, equivale a um *objeto* sublimado e aperfeiçoado? O parentesco entre a Alma e as Ideias, em que o *Fédon* insiste, não será mais do que uma metáfora idealista exprimindo a permeabilidade do ser ao pensamento? A idealidade do ideal reduzir-se-á a uma aumento superlativo das qualidades, ou levar-nos-á a uma região em que os seres têm um rosto, ou seja, estão presentes na sua própria mensagem? [...] O verdadeiro discurso, para Platão, pode-se socorrer-se a si próprio: o conteúdo que se oferece a mim é inseparável de quem o pensou, o que significa que o autor do discurso responde às perguntas (Levinas, 2016, p. 60).

A apresentação do rosto revela sua expressão e é também sua linguagem. Essa seria a condição da experiência absoluta para Levinas (2016). É importante destacar que, quando reconhece o movimento de empoderamento do Outro pelo discurso, Levinas (2016) lança uma alternativa à hipótese das ideias de Platão. Isso quer dizer que ao reconhecer a incapacidade do discurso retórico em relacionar-se com a verdade do ser, Levinas (2016) entende que a superação desse discurso pelo discurso verdadeiro garante a experiência absoluta. Então, a mediação das ideias torna-se ultrapassada. Levinas (2016) desconfia que as ideias de Platão não passam de objetos sublimados, cujo caráter ideal corresponde ao super

dimensionamento das suas qualidades. Então, ele conclui que a condição da verdade se realiza quando Outrem se apresenta em toda sua luz, numa relação que não permite qualquer dominação. Logo, percebemos sua defesa de uma ligação entre verdade e relação social. E, para Levinas (2016), quando a relação social considera os termos do discurso verdadeiro, ela opera no campo da justiça.

3.4 A crítica levinasiana à espontaneidade da liberdade

Outro ponto incontornável quando se trata da noção de justiça em Levinas (2016), é a crítica que ele faz à espontaneidade da liberdade. Ele desenvolve seu argumento a respeito da espontaneidade da liberdade a partir da ideia de irrevogabilidade do fato. A esse respeito, ele diz:

A liberdade não se separa, de fato, da inteligibilidade. Conhecer não é simplesmente constatar, mas sempre compreender. Diz-se também, conhecer é justificar, fazendo intervir, por analogia com a ordem moral, a noção de justiça. A justificação do facto consiste em retirar-lhe o carácter de fato, de consumado, de passado e, por isso mesmo, de irrevogável que, como tal, põe obstáculo à nossa espontaneidade. Mas, dizer que, por ser obstáculo à nossa espontaneidade, o fato é injusto é supor que a espontaneidade não se põe em questão, que o exercício livre não está submetido às normas, mas que ele próprio é a norma (Levinas, 2016, p. 71).

É possível verificar que Levinas (2016) não se debruça com maior acuidade sobre a ideia de irrevogabilidade do fato, mas ela é fundamental para a compreensão do problema da liberdade. Quando afirma que a justificação retira a irrevogabilidade do fato, esse filósofo defende que por meio da justificação não se encerra a possibilidade de atribuir novos sentidos para o fato. Isso porque o próprio ato de se pôr em questão requer retornar para alguém da origem. Se esse movimento é possível, então podemos supor a espontaneidade não como uma norma, mas como uma criação. A partir desse ponto, Levinas (2016) chega a conclusão de que a crítica da espontaneidade da liberdade nos revela a sua indignidade. Esse movimento observado por Levinas, já foi tratado no capítulo anterior. Por isso, torna-se desnecessário retomar em detalhes a questão.

A importância da crítica à espontaneidade da liberdade no pensamento de Levinas é enorme. Isso porque é por esse caminho que ele vai estruturar sua crítica

ao pensamento objetivante. Quando Levinas (2016) se refere à necessária reserva da liberdade para o conhecimento objetivo, ele defende que através desse movimento, a própria liberdade precisa abrir mão de sua plenitude para o estabelecimento da verdade. Ou seja, a reserva de liberdade é necessária à própria atividade que aspira à verdade. Quando classifica a irrevogabilidade do fato como um obstáculo, ele diz:

Para que o obstáculo se torne um fato que pede uma justificação teórica ou uma razão, é necessário que a espontaneidade da ação que o sobrepuja seja inibida, isto é, posta também em questão. [...] A famosa suspensão do ato, que tornaria a teoria possível, deve-se a uma reserva de liberdade que não se entrega a seus impulsos, aos seus movimentos repentistas e mantém as distâncias. A teoria onde surge a verdade é a atitude de um ser que desconfia de si próprio. O saber só se torna saber de um fato se, ao mesmo tempo, for crítico, se se puser em questão, se remontar além de sua origem (movimento contra a natureza, que consiste em procurar muito antes da sua origem e que atesta ou descreve uma liberdade criada (Levinas, 2016, p. 72).

Sendo então a suspensão da liberdade um ato fundante da verdade, Levinas (2016) entende que a liberdade incondicional tem uma parcela de indignidade, cujo surgimento está no que ele chamou de sua fraqueza. É interessante perceber que a simples possibilidade de suspensão de parcela da liberdade confirma que ela é criada e não espontânea *ex nihilo*. Temos então uma perspectiva bastante original sobre o problema da liberdade, que até então só era problematizada na filosofia na perspectiva de seu pleno exercício, mas nunca a partir de seu caráter espontâneo. Reconhecendo a indignidade e o fracasso, reconhece-se antes também que a liberdade pode ser posta em questão no sentido de sua espontaneidade. Pois, para Levinas:

Esta crítica de si pode compreender-se, quer como uma descoberta da sua fraqueza, quer como uma descoberta de sua indignidade: isto é, quer como um conhecimento do fracasso, quer como uma consciência da culpabilidade. No último caso, justificar a liberdade não é demonstrá-la, mas torná-la justa (Levinas, 2016, p. 72).

Essa certeza do fracasso reorganiza as relações humanas onde a justiça,

agora ciente do fracasso, busca equalizar a liberdade do Mesmo com a liberdade do Outro. Levinas (2016) defende que esse novo esquema de compreender e se relacionar com a liberdade sugere que um ser racional possa se fazer presente na totalidade. Então, pela crítica da espontaneidade o eu questiona seu lugar no mundo a partir do reconhecimento do seu próprio fracasso. Por isso, ele atribui à consciência do fracasso uma função teórica, o que implica dizer que tal consciência precede a verdade.

Levinas (2016) reconhece que a liberdade incondicional é uma indignidade moral. Embora a consciência da indignidade, que é promovida pela crítica da espontaneidade, seja o caminho para a verdade, por ser caminho, ela lhe é anterior. Ela não é uma verdade e não pode ser também posterior ao fato. A consciência da precedência revela que por ser uma indignidade moral, ela deve subordinar-se ao Outrem. Eis então uma importante via para demonstrar a distinção entre a Totalidade e o Infinito. Enquanto a primeira é de ordem teórica, a segunda é de ordem moral.

A ideia de Desejo é oposta à ideia representada no esquema noema/noesis. Portanto, interdita a possibilidade de considerar a liberdade e o Outro como objeto. Dessa perspectiva emerge a compreensão de Totalidade como resultado de uma relação puramente teórica e a compreensão do Infinito como resultado de uma relação puramente moral. Esse novo esquema que supera a relação noesis/noema somente se completa pelo reconhecimento do Outro como infinito, pois recuperando Descartes, Levinas (2016) vai afirmar que é pela via da ideia de perfeição, de infinito, que deriva nosso conhecimento de imperfeito. No entanto, Levinas (2016) faz uma ressalva. Segundo ele, a ideia de perfeição não é ideia e sim Desejo. Com isso, ele permanece fiel à proposta de superar o esquema tradicional de pensamento. Então, ele consegue por esse caminho realinhar a verdade em função da consciência moral. E a origem dessa consciência está na vergonha que nos assalta quando descobrimos o poder mortal da liberdade. Disso decorre que para que a moral se inicie, a liberdade deve ceder espaço. Somente pela via do questionamento da liberdade, que não pode ser resultante da sua auto-reflexão, como Levinas (2016) demonstrou, seria possível compreender o caráter violento da liberdade incondicional.

É sabido que Levinas tomou o cuidado de conciliar forma e conteúdo quando

discorre sobre os temas que o afetam. Sobre esse aspecto, vejamos o que diz Pérez e Pereira:

O estilo mais exortativo do que argumentativo, faz o leitor perder-se nos meandros do texto, onde falta o fio de Ariadne capaz de conduzir à saída do labirinto. [...] O autor utiliza tão-só uma outra lógica, não aquela em que o sujeito diz o que é, mediante os princípios de identidade e não-contradição, mas em que aquele se diz em resposta a uma alteridade que constitui o único princípio de uma “ética como filosofia primeira” (Pérez e Pereira, 2011, p. 14).

Esse estilo estilo, foi chamado pelo próprio Levinas de *método enfático*, que ele descreve do seguinte modo:

Há uma outra maneira de justificação de uma ideia por outra: passar de uma ideia ao seu superlativo, até a sua ênfase. Aqui está uma ideia nova - de modo algum implicada na primeira - surge ou emana do excesso. A nova ideia é justificada não sobre a base da primeira, mas por sua sublimação. A ênfase, que significa tanto uma retórica quanto um excesso de expressão, uma maneira de se exagerar e uma maneira de se mostrar. A palavra muito boa seria a “hipérbole”: Há hipóbole onde as noções são transmutadas. Descrever essa mutação, é também fazer a fenomenologia. A exasperação como método. (Levinas *apud* Pérez e Pereira, 2011, p. 14).

3.5 A Justiça e a Indecisão

Derrida (2018) apresenta o tema da indecisão como mais um exemplo de aporia intrínseco ao problema da justiça. Para compreendê-la no contexto derridiano, é preciso assumir que a indecisão não pode ser definida como uma relação entre o tempo e a necessária avaliação entre as opções apresentadas como alternativas de escolha. Para além dessa concepção trivial, ele compreende a indecisão como uma experiência cuja causa se dá em uma singularidade que, por sua natureza, não pode ser calculada, tampouco se submeter à regra.

Esse não pertencimento à categoria do calculável, é resultado do que Derrida chamou de "singularidade sempre heterogênea e única do exemplo" (Derrida, 2018, p. 46). Logo, verifica-se que é da natureza mesma da indecisão, essa experiência

reveladora da aporia no âmbito da justiça. Infere-se portanto, que esse movimento que define a indecisão como uma questão fundamental, revela simultaneamente uma indecisão potencializada e a necessidade de provar esse indecidível. Contraditoriamente, sem esse movimento não seria possível discorrer sobre a decisão. Pois, fora da singularidade excessiva a qual Derrida (2018) se dirige, haveria apenas o cálculo. Não haveria espaço para a decisão. Por conseguinte, não haveria justiça.

O sentido de singularidade atribuído à indecisão por Derrida (2018) parece estar de acordo com o que defende Levinas (2011) quando fala da vulnerabilidade do contato. Ele diz:

A partir do momento em que, do alto da sua aventura gnoseológica, na qual tudo significava intuição, receptividade teórica à distância (que é aquela do olhar), a sensibilidade recai num contato - como através da ambiguidade do beijo, ela passa do *apreender* para o *ser tomado*, da atividade do caçador de imagens para a passividade da presa, da visada para a ferida, do ato intelectual da de apreensão para a apreensão como obsessão, por um outro que não se manifesta (Levinas, 2011, p. 93).

Dizendo isso de outro modo, é preciso fazer a diferenciação entre dúvida e indecisão. Entendemos a dúvida como quando um caminhante em uma estrada se depara com uma bifurcação e sabe que se seguir o caminho da direita terá como destino final uma cachoeira tranquila. Se seguir o caminho da esquerda, encontrará ao final um lago de águas claras e tranquilas, emoldurado por pequenos arbustos vazados pela luz do sol. Mas, ele não consegue fazer sua escolha. Por outro lado, a indecisão, se caracteriza quando esse caminhante percorre o mesmo caminho, porém, centenas de metros antes de chegar à bifurcação, ele adentra numa cerrada neblina que não permite avistar nada além de um metro a frente. O caminhante consegue sentir o frio e a umidade da neblina; sente odores, ouve sons, mas não é capaz de reconhecer claramente o que se encontra diante dele. Nessa situação, seus passos serão sempre inseguros pela ausência da presença. A indecisão precede a dúvida. Ela é o último instante que antecede a pressa do Eu em seu compromisso ontológico. Na dúvida, as alternativas já estão postas. No caso da indecisão, o sujeito situa-se na impossibilidade real de decidir. É uma in-decisão.

Levinas (2011) dá outro nome para essa insegurança. Ele a reconhece como a própria vulnerabilidade. O peso da vulnerabilidade para a questão da indecisão

pode ser aferido pelas palavras de Levinas (2011), quando diz que:

A sensibilidade é exposição ao outro. Não passividade da inércia, persistência em um estado - repouso ou movimento -, suscetibilidade de sofrer a causa que dele o fará sair. A exposição enquanto sensibilidade é ainda mais passiva: como uma inversão do *conatus* do *esse*, um ter-sido-oferecido-sem-detenção, que não encontra proteção numa qualquer consistência ou identidade de estado. Ter-sido-oferecido-sem-detenção no qual o infinitivo passado sublinha o não-presente, o não-começo, a não-iniciativa da sensibilidade, não iniciativa que, mais antiga que todo e qualquer presente, é, não uma passividade contemporânea e contra-partida de um ato, mas o aquém do livre e do não-livre que é a anarquia do Bem. Ter-sido-oferecido-sem-detenção, como se a sensibilidade fosse precisamente aquilo que toda proteção e ausência de proteção já supõe: a própria vulnerabilidade (Levinas, 2011, p. 93).

Na visão Levinasiana, a vulnerabilidade é tão profunda que rompe com a força gravitacional que intenciona a preservação do ser. Pela presença do outro há a revelação de um ter-sido-oferecido-sem-detenção, que representa um estado de passividade mais agudo que *se oferecer*. Nesse caso, o *ter-sido-oferecido* revela também a impossibilidade de escolha. Por isso, ele defende que se trata de um estado de vulnerabilidade que não se inscreve no tempo, nem na liberdade. Esse movimento, para Levinas (2011), é a característica da anarquia.

Na perspectiva da vulnerabilidade, o que a indecisão pode nos revelar quando o tema é a segurança pública? A resposta a essa questão pode ser encontrada nas palavras de Cretella Júnior (1985).

A atividade da *polícia administrativa* é multiforme, imprevisível, não podendo estar limitada em todos os setores em que deve desdobrar-se. Sendo infinitos os recursos de que lança mão o gênero humano, a polícia precisa intervir *sem restrições*, no momento oportuno, pois que *sua ação é indefinida como a própria vida, não sendo possível aprisioná-la em fórmulas*, motivo por que certa *flexibilidade* ou a *livre escolha dos meios* é inseparável da *polícia* (Cretella Júnior, 1985, p. 15).

Antes de qualquer coisa, é preciso esclarecer que, quando Cretella Júnior (1985) faz uso do termo *polícia administrativa*, ele está se referindo à polícia ostensiva. Podemos observar que o autor adota a premissa de que uma importante

marca do gênero humano é a indefinição, porque a vida é infinita em recursos e possibilidades. Diante dessa realidade, Cretella Júnior (1985) reconhece uma dificuldade fundamental de determinar a atividade de polícia ostensiva. Os principais elementos que justificam a imposição dessa dificuldade são os modos de operar os recursos da intervenção policial no limite do tempo e da legalidade. O que o autor sugere, é que a especificidade da ação da polícia ostensiva não pertence à ordem do calculável, corroborando assim com o que diz Derrida (2018) e Levinas (2011).

Outro dado importante que precisamos destacar, é o fato de que Cretella Júnior (1985) faz um recorte baseado no Sistema de Justiça Criminal para apontar a imprevisibilidade da atividade de polícia ostensiva. Ele o faz porque a precisão do seu argumento reside no fato de que as outras operativas que compõem o sistema não lidam, em sua rotina, com o gênero humano como atividade precípua. Como sabemos, a natureza dos demais órgãos do Sistema de Justiça Criminal se ocupam de análise de registros documentais, como perícias, laudos, depoimentos e toda sorte de materiais que não os colocam verdadeiramente diante do gênero humano. Portanto, somente a polícia ostensiva por conta da natureza constitucional de sua atividade, depara-se com o incalculável que é o humano, que, na perspectiva da ética fundamental, se apresenta sempre através de sua condição de excedente e que por isso mesmo não pode ser reduzido à fórmulas. É isto que a indecisão que acompanha sempre o policial durante a atividade de policiamento ostensivo revela a própria condição de infinito do humano.

Agora, estando ciente do papel da indecisão, o agente policial precisa estar preparado para resistir à pretensão do Eu em escapar do desconforto causado pela presença do Outro. Isso porque, o dado empírico tem mostrado que, quando o policial encontra-se diante de um cenário de indecisão, geralmente ele tem feito a escolha, mesmo que intuitiva, com base no aprisionamento do ser. Então, nesse instante caracterizado pelo domínio ontológico, o agente de segurança, recorrentemente, faz a opção de tomada de decisão apoiando-se em marcadores étnicos como principal critério de decisão de quem deve ser definido como inimigo. Essa realidade abriga ainda outra questão importante na relação do policial com o outro. A questão consiste no fato de sua adesão incondicional à totalidade, seja excludente para ele próprio. Isso quer dizer que, o padrão de referência do mesmo da totalidade, não inclui majoritariamente o próprio sujeito treinado para reforçar

aquele padrão. Então, o policial se nega em nome de um projeto que parece justificar no Mesmo um processo de higienização social.

Quando se ocupa do problema da justiça em sua dimensão da ética fundamental, Levinas adota como fundamento duas ideias de justiça separadas pelo marcador da performatividade. Aderindo ao conceito derridiano, é possível dar clareza à distinção defendida por Levinas. Derrida (2018) executa o processo de desconstrução da ideia de justiça como uma categoria apriorística, ao revelar um lapso histórico no processo de fundação do direito. Ele nos alerta que o direito não se estabelece com base na justiça mesma. Uma vez que antes da justiça é impossível determinar o que seria justo ou injusto, por total ausência de uma regra anterior. Derrida acredita que a falta de metadiscurso anterior à performatividade do discurso jurídico é a comprovação do caráter místico da justiça.

A conclusão derridiana abre caminho para o conceito de justiça, segundo Levinas. Ele faz uma distinção entre justiça e direito, a partir da crítica à ontologia, reconhecendo nesse ramo da filosofia uma teoria do poder. Ao rechaçar o poder como constituinte da justiça, Levinas (2016) apresenta como alternativa o conceito de Responsabilidade. Segundo o ponto de vista levinasiano, há, de fato, uma dificuldade em conceituar a responsabilidade. Difícil de caracterizar, por que está inscrita na ordem da anarquia. O que podemos dizer dela é que, por suas características, pode ser entendida como a resposta ao apelo do Outro e que, ao atender tal apelo, uma abertura da essência se realiza aproximando, através da inspiração, o Eu do infinito. Essa aproximação do infinito ocorre quando a responsabilidade assume caráter de exasperação que opera o esquecimento do eu, em função do Outro a quem socorro, preservando a assimetria entre os envolvidos, que reforça o peso ético dessa relação. Esse caráter anárquico da responsabilidade é o impeditivo indicado por Levinas, para que a justiça guarde semelhança com o direito, tendo em vista que esse é do campo da razão.

A ideia de justiça em Levinas (2016) se estabelece a partir da ideia de responsabilidade quando o Eu se dá conta da presença do Outrem. A chegada do Terceiro obriga o Eu a reordenar seus movimentos em favor do Outro. Agora, diante do Terceiro, a justiça tem a função de impor limites na relação eu-Outro, abrindo espaço para dar resposta às demandas do Terceiro. A Justiça, em Levinas, vai

estender o mesmo sentimento de culpa pelo sofrimento do Outro, ao Terceiro.

A relação entre a responsabilidade, a assimetria e a anarquia que estão na origem da ideia de Justiça ética, revela uma vulnerabilidade que também pode ser vista pelo fenômeno da indecisão. O desconforto e o desequilíbrio do ser causado pela indecisão operam um movimento de reação de preservação do *conatus*. Diante da indecisão do ser em desequilíbrio, provavelmente o último recurso seja a ontologização forçada do Outrem. Dessa forma, o apelo à violência parece ser fruto dessa força de resistência do ser em manter sua delimitação.

Apresentadas as categorias levinasianas de Responsabilidade e Justiça, o próximo passo consiste em estabelecer uma relação entre tais categorias e a práxis policial. Neste caso, o momento seguinte da pesquisa será dedicado à análise da possibilidade real de recepção daqueles conceitos levinasianos, no âmbito da segurança pública, mais especificamente na atividade de polícia ostensiva.

4. A ATIVIDADE POLICIAL

O problema da ética e a atividade policial será o ponto central deste capítulo dedicado à práxis policial, sob o ponto de vista sociológico e jurídico. Nossa pretensão consiste em verificar se existem elementos capazes de reconhecer características na atividade policial que possibilite estabelecer uma parcela significativa de imprevisibilidade como um atributo da atividade policial. Essa imprevisibilidade justificaria a aproximação da atividade policial com a ideia de justiça do ponto de vista levinasiano. Então, as categorias levinasianas de Responsabilidade e Justiça se conectarão com os conceitos de Operação Padrão e Discricionariedade, a fim de corroborar com a ideia de imprevisibilidade característicos da atividade policial.

4.1 A Origem da Polícia

Quando se pretende falar de origem de instituições de poder, uma grande referência é Michel Foucault (1997). No texto *Segurança Território e População*, ele analisa o surgimento da instituição policial como resposta a uma necessidade identificada a partir de um novo saber político centrado na ideia de população. Nesse processo, ele vai se ocupar de “um novo saber político que coloca no centro das suas preocupações a noção de população e os mecanismos suscetíveis de assegurar a sua regulação” (Foucault, 1997, p. 81). Para ele, o surgimento da noção moderna de população trouxe consigo a preocupação de regulá-la. Diante disso, um novo saber se estruturou como forma de responder aos novos problemas e aos novos objetivos decorrentes desse novo arranjo social.

Para demonstrar a polícia como parte necessária dessa nova estrutura, Foucault (1997) executa uma análise genealógica da noção de governo. Ele realiza uma pesquisa histórica dos procedimentos e meios utilizados para assegurar o governo dos homens. Seguindo esse caminho, Foucault observa que “para as sociedades gregas e romanas o exercício do poder político não implicava nem a possibilidade de um *governo* entendido como atividade de direção dos indivíduos” (Foucault, 1997, p. 81). Por outro lado, ele verifica que a ideia de governo que sustenta a submissão dos indivíduos à direção de uma autoridade imbuída de

indicar o que devem fazer, só esteve bem representada a partir da sociedade hebraica, com a figura do *soberano pastor*. Nesse ponto, Foucault (1997) aponta uma semelhança entre os representantes do poder político na Grécia e em Roma, ao passo em que sugere uma diferença entre esses e o representante do poder político na sociedade hebraica.

Qual seria, então, o elemento essencial que permitiu a aplicação do governo dos homens entre o povo hebraico? Para Foucault (1997), a questão do território é fundamental para compreender o poder exercido pelo soberano pastor. Ele vai dizer que “o poder do pastor se exerce menos sobre um território fixo do que sobre uma multidão em deslocamento em direção a um alvo” (Foucault, 1997, p. 82). Ele conclui que, nesse processo de deslocamento, o soberano pastor tem a incumbência de garantir a subsistência e a salvação daquele grupo, no que ele chamou de *governo das almas*. Essa forma de governo preza pela aplicação de um projeto cuja questão central é a responsabilidade pela salvação de todos e de cada um. É importante frisar que, para Foucault, esse processo de gestão se caracteriza por um “paradoxo essencial, concedendo um valor tão grande a uma só de suas ovelhas quanto ao rebanho inteiro” (Foucault, 1997, p. 82). Por isso, esse modelo de governo tem como característica a individualização do poder e centralidade na população e não no território.

Foucault (1997) observa ainda que, o modelo do soberano pastor foi exportado para o ocidente pelo cristianismo e que esse modelo manteve-se hegemônico até a crise do pastorado, entre os séculos XV e XVI. Ao apontar as causas dessa crise, ele diz que “o questionamento geral sobre a maneira de governar, de conduzir e se conduzir, acompanha, no fim da feudalidade, o nascimento de novas formas de relações econômicas e sociais e a novas estruturas políticas” (Foucault, 1997, p. 82). Como podemos verificar, Foucault situa na crise do mundo medieval, a derrocada da figura do soberano pastor. O alvorecer de outra forma de pensar e estruturar as relações de poder tornaram o antigo modelo anacrônico.

Como é possível verificar, Foucault (1997) situa a primeira experiência de governo dos indivíduos na experiência hebraica que vai dar sinais de ineficiência com a passagem da modernidade. Com a crise do pastorado irreversível, um novo

padrão de governo precisou suplantar o antigo. Então, ele dá o passo seguinte e se dedica a analisar o que chamou de “a maneira como a conduta de um conjunto de indivíduos esteve implicada, de modo cada vez mais marcado, no exercício do poder soberano” (Foucault, 1997, p. 82). O que ele pretende, na verdade, é se ocupar do surgimento do que ele chamou de *Razão de Estado*. Para Foucault (1997), essa nova razão tem inspiração nos manuais sobre a arte de governar escritos entre os séculos XVI e início do século XVII que defendem uma *governamentabilidade política* que se caracteriza pela transição de princípios. A esse respeito, Foucault (1997, p. 83) vai dizer que “o Príncipe deve exercer sua soberania governando os homens. Está-se longe da virtude do soberano de justiça. O desenvolvimento da razão de Estado é correlato ao desaparecimento do tema imperial”. Como podemos observar, Foucault faz uma referência a Maquiavel quando critica as virtudes pessoais do governante que antes eram assumidas como fundamento do exercício do poder. Ultrapassado o modelo de governamentabilidade centrado no conjunto de qualidades do soberano, inicia-se uma racionalidade de Estado cujo princípio e o telos passam a ser o próprio Estado, sua governamentabilidade. A consequência desse novo ponto de vista, segundo Foucault (1997, p. 83), é o fim do tema imperial. Surge daí outra percepção histórica mais preocupada em projetar o que seria uma tecnologia de Estado baseada nessa nova razão do que tentar legitimar o poder territorial de um soberano. Nessa perspectiva, Foucault vai dizer que “a razão de Estado toma forma em dois grandes conjuntos de saber e de tecnologia políticos: uma tecnologia diplomático-militar e a outra constituída pela *polícia*” (Foucault, 1997, p.83). Foucault defende que a primeira tecnologia é responsável pela manutenção do equilíbrio de poder externo. Enquanto a segunda, tem como objetivo, nas suas próprias palavras, “fazer crescer, do interior, as forças do Estado”.

A fim de trazer mais riqueza à questão da origem das instituições policiais, apresentaremos outro ponto de vista do problema em discussão. Um fato um tanto curioso e que merece o registro quando tratamos da questão da origem das instituições policiais é que Pivatto (2003), embora não faça disso uma das grandes questões de suas pesquisas, também se ocupa do mesmo problema levantado por Foucault (1997). A primeira curiosidade está na distinção entre ambos no que se refere ao campo metodológico. Enquanto Foucault (1997) traça o caminho da genealogia, Pivatto (2003) escolhe a crise de responsabilidade como o marcador na

sua análise da origem das instituições policiais.

Quando realiza uma crítica da responsabilidade, Pivatto (2003) aponta como sua causa o projeto da modernidade que depositou incondicionalmente na racionalidade os fundamentos do seu modelo ético. A esse respeito, Pivatto (2003, p. 73 e 74) diz que “a especificação do homem, como ser capaz de racionalidade, levou a pensar que fosse viável elaborar uma ética, como que racional, assentada na possibilidade, estritamente antropológica. Tal projeto avantajou-se na modernidade”. Como podemos verificar, ao fazer uso da expressão *levou a pensar que fosse viável* indica o caminho da crítica que Pivatto (2003) pretende fazer. Talvez o ponto central da sua crítica esteja no fato de que todas as referências da estrutura ética da modernidade, segundo ele estejam “todas sempre polarizadas com o Eu transcendental” (Pivatto, 2003, p. 74). É justamente essa total confiança no Eu transcendental, na racionalidade como suporte ético, que será questionada por Pivatto (2003). Nesse processo, ele questiona se “pensar que a própria racionalidade seja capaz de subtrair-se à *vis naturalis*, como que pairando, de alguma forma, sobre as vicissitudes e instintos não seria mais uma das ingenuidades que a filosofia ainda não conseguiu reduzir?” (Pivatto, 2003, p.74). Como vimos, Pivatto (2003) nos alerta para a ingenuidade contida no projeto ético da modernidade que desconsidera o que ele chamou de ímpetus naturalísticos que poderão se fazer presentes em disputa direta com a vontade racional. Na verdade, o século XX mostrou que esse alerta não é uma mera possibilidade. O que seria um alerta tornou-se realidade com a barbárie das guerras, excesso de individualismo e indiferença.

Para Pivatto (2003), o individualismo e a indiferença, aliada à diminuição e transferência da responsabilidade, ocupam o espaço que, segundo o discurso dos filósofos, estava reservado ao Estado de bem estar social, alcançado pelo progresso da liberdade. Sobre essa promessa do projeto da modernidade, Pivatto (2003, p. 24) diz que “Percebe-se, hoje, [...] o fenômeno da crescente diminuição da responsabilidade e de sua transferência, contrariando a afirmação e a expectativa de filósofos [...] que via, na conquista da liberdade, o avanço no desenvolvimento da responsabilidade individual e social, supondo aproximar-se o almejado tempo da maturidade civil”. Mais um vez, Pivatto (2003) denuncia a ingenuidade do projeto ético moderno, em defender a centralidade da racionalidade na resolução dos

problemas surgidos da mudança de paradigma do medievo para a modernidade. Por fim, ele observa que, essa desresponsabilização progressiva coloca os indivíduos sob a constante ameaça da violência. No cenário posto, “os indivíduos [...] apelando por segurança e não se percebendo responsáveis ou capazes para tal, arremetem-se ao Estado que seria o depositário da responsabilidade geral”. Então, segundo Pivatto (2003), é nesse contexto de flexibilização da responsabilidade que o Estado assume seu papel na segurança pública, tornando-se, nas palavras de Pivatto (2003,p.25) “o gestor da ordem em que as liberdades deveriam poder expandir-se”.

Embora a questão da segurança pública não seja objeto de estudo de Pivatto (2003), ele traz questões significativas que podem nos auxiliar a pensar a questão. Ele faz uma relação entre liberdade e responsabilidade que é fundamental dentro da questão discutida. Como verificamos, embora Foucault (1997) e Pivatto (2003) adotem pontos de partida distintos quando se ocupam da origem das instituições policiais, podemos afirmar que eles convergem nos resultados. Ambos situam a origem das polícias na modernidade. E, de acordo com os argumentos desenvolvidos nos dois casos apresentados, é possível dizer que a instituição *Polícia*, como a conhecemos, é uma tecnologia de saberes próprios surgida na modernidade, a partir das necessidades advindas daquele período, baseada nos conceitos de população, território, liberdade e responsabilidade, cujo propósito é a manutenção interna das forças do Estado.

4.2 Responsabilidade e Justiça em debate com o ponto de vista fisiocrático

Para operar uma relação entre as categorias leviásianas de responsabilidade e justiça e o problema da segurança pública, faz-se necessário recordar o que foi posto por Pivatto (2003). Como vimos, quando ele nos mostra a distinção entre a responsabilidade defendida por Levinas e a responsabilidade decorrente do pensamento moderno, ele abre caminho para pensarmos a possibilidade de delegação da responsabilidade aos agentes de segurança, agora situados em uma estrutura subordinada ao cálculo. Essa característica da responsabilidade moderna também foi ponto de partida para a reflexão de Agamben (2014). Sendo assim, é possível dizer que tanto Pivatto (2003) quanto Agamben (2014) trouxeram a questão

da transferência da responsabilidade para o campo da segurança pública. Vejamos o que diz Agamben (2014), sobre esse ponto.

Recorrendo a Foucault, Agamben (2014) procura demonstrar a origem do conceito de segurança pública, tal como empregamos atualmente, no pensamento fisiocrata. Segundo ele, essa relação entre segurança pública e a fisiocracia inaugura o paradigma de gestão da segurança.

Agamben (2014) toma como ponto de partida as idéias de François Quesnay como marco da mudança de percepção promovida na gestão pública. Agamben (2014, p. 1-2) diz que “Quesnay evoca a segurança dos ‘agricultores e trabalhadores’, não na prevenção dos problemas e desastres, mas na capacidade de canalizá-los numa direção útil”. Mais adiante, ele diz que:

É preciso considerar a implicação filosófica dessa inversão que perturba a relação hierárquica tradicional entre as causas e os efeitos: pois é vão, ou de qualquer modo custoso, governar as causas, é mais útil e mais seguro governar os efeitos. A importância desse axioma não é negligenciável: ele rege nossas sociedades, da economia à ecologia, da política externa e militar às medidas internas de segurança e de polícia. É ele também que permite compreender a convergência antes misteriosa entre um liberalismo absoluto na economia e um controle de segurança sem precedentes (Agamben, 2014, p.2).

Agamben (2014) verifica que o pensamento moderno faz surgir um novo paradigma cuja centralização é conferida a um grau sem precedentes da doutrina liberal. Mas essa nova ordem só se estabelece ao desidratar a importância da responsabilidade. Ao avançar nessa questão, ele nos mostra que:

Se critérios biológicos, que em nada dependem da minha vontade, determinam minha identidade, então a construção de uma identidade política se torna problemática. Que tipo de relação eu posso estabelecer com minhas impressões digitais ou com meu código genético? O espaço da ética e da política que estamos acostumados a conceber perde seu sentido e exige ser repensado a partir do zero [...] Mas não podemos esquecer que o alinhamento da identidade social com a corporal começou com a preocupação de identificar os criminosos recidivos e os indivíduos perigosos. Portanto, não é surpreendente que os cidadãos, tratados como criminosos, acabem por aceitar como evidente que a relação normal entre o Estado e eles seja a suspeita, o fichamento e o controle. O axioma tácito, que é preciso aqui arriscar a anunciar é: “Todo cidadão – enquanto ser

vivente – é um terrorista potencial”. Mas o que é um Estado, o que é uma sociedade regida por tal axioma? Podem ainda ser definidos como democráticos ou mesmo como políticos? (Agamben, 2014, p.3)

A mudança de paradigma da responsabilidade verificada tanto por Pivatto (2003) quanto por Agamben (2014) é o ponto de virada da percepção do papel da polícia na sociedade. Agamben (2014) defende, de forma mais clara do que Pivatto (2003), que a partir do momento em que a responsabilidade foi diminuída em sua amplitude e importância, dada a imposição da nova conjuntura advinda do liberalismo, a gestão pública desloca suas ações das causas dos problemas e passa a convergir seus esforços para resolução dos efeitos. Deste modo, no caso específico da gestão pública na seara da segurança, o pressuposto estabelecido a partir de então, parece transferir o foco na direção da perseguição dos criminosos. Ou seja, a concepção de todo e qualquer projeto de segurança, no limite, terá como premissa um elevado grau de suspeição contra todo cidadão. Agamben (2014) verifica que, esse movimento realizado *por razões de segurança* traz como resultado a interdição das relações éticas.

Aprofundando o ponto de vista de Agamben (2014), Sayão (2023), de modo pioneiro, processa a aproximação entre a filosofia de Levinas e as questões próprias da segurança pública. Em seu texto seminal, ele introduziu o conceito de *vigília ética*, como solução para os problemas éticos que envolvem a atividade policial, considerando a categoria da responsabilidade. De início, ele faz uma crítica ao projeto que se tornou hegemônico na modernidade e que identifica a razão tal como uma força desprovida de intencionalidade capaz de subjugar as vontades humanas ao ponto dela ser o bastante para resolução dos problemas éticos. Ao contrário dessa visão, Sayão diz que:

Pari passu a todos os avanços científicos e tecnológicos, a todas conquistas no campo do conhecimento e do saber e a toda possibilidade de se erradicar ou mesmo de amenizar a dor e o sofrimento nascidos da precariedade de recursos, a humanidade parece preferir, por alguma razão, manter-se prisioneira das mais absurdas de desrespeito ao Outro e da absurdidade. Por algum motivo, insistimos em uma rotina violenta, e por mais que tenhamos diante de nós todas as evidências de que certos comportamentos nos são altamente destrutivos, insistimos nesses (Sayão, 2023, p. 226).

Pode-se dizer que o ponto de partida da crítica elaborada por Sayão (2023) está na constatação de que os avanços da ciência e todo conhecimento acumulado pela civilização ocidental não foram capazes de exterminar a violência, embora ele não consiga identificar o que faz a sociedade insistir em uma *rotina violenta*. Ao assumir essa posição e baseando-se nas evidências, ele questiona a capacidade da razão de ser a protagonista na solução dos problemas éticos.

Tomando por alicerce os limites da razão no que se refere especificamente ao problema da violência, Sayão (2023) recorre ao pensamento de Levinas com o fim de encontrar outras respostas para aquele problema. Como resultado, ele identifica no problema da liberdade incondicional o cerne da indiferença que alimenta os atos violentos. A esse respeito, ele diz:

A maldade não seria decorrente do fato de sermos finitos ou de nos faltarem recursos intelectivos capazes de nos fazerem superar determinados problemas, mas pelo fato de que nossa liberdade em muitos casos se exercita de modo indiferente e às expensas das necessidades alheias. A falta que denuncia, refere-se à ausência da responsabilidade e à precária sensibilidade que nos levaria a pensar no Outro e nos Outros. Tudo isso como expressão de certa pobreza humana, relacionada à incapacidade de se visualizar as necessidades alheias. Ou seja, o mal estaria relacionado à ausência de algo que ponha freios à própria liberdade. Algo que nesse caso é a percepção do Outro como alguém a ser respeitado e cuidado. [...] a liberdade alheia à investida do Outro é, por si mesma, mortal e destrutiva. Nada limita a realização de seus desejos e nada põe termo a seus objetivos. E a animalidade aí considerada, torna-se a representação de certa fixação em si. Do encapsulamento em nossas próprias necessidades e na cegueira diante das necessidades daqueles que estão ao nosso lado. Assim, a violência cotidiana, como as guerras vividas e sentidas, estariam relacionadas à falta de compromisso de uns para com os outros, dessa total diluição dos laços que nos aproximam e que indicam que somos no fundo parceiros de um mesmo mundo e de um mesmo desafio de viver. Ou seja, da responsabilidade diante do Outro que põe em xeque a nossa própria liberdade. E por isso, poder-se-ia dizer que não são exatamente as diferenças existentes entre nós as responsáveis pela crise e por toda a absurdidade no campo humano. Não são as diferenças existentes as responsáveis pela violência e pela perversidade, mas a indiferença de liberdades 228 sem limites, que totalmente fixadas em suas necessidades e desejos egoístas se tornam incapazes de perceber entre nós dada comunidade e certos laços. Do encapsulamento em si mesmo nasceria a barbárie. Do engessamento e fechamento, como fixação profunda a si mesmo e completa falta de adesão a tudo que não são suas próprias vontades egoístas, que tomariam corpo a absurdidade e o mal conhecido. No fundo, o mal é um grande não (Sayão, 2023, p. 227).

Apoiado no pensamento levinasiano, Sayão (2023) entende que a indiferença é resultado do esvaziamento da responsabilidade, que, por sua vez, permitirá o excesso de liberdade. Ele vai dizer que essa disputa entre responsabilidade e liberdade determinará o nível de elevação do humano em nós. Pois, é pelo caminho do esquecimento da responsabilidade para com o Outro que se revela nossa animalidade.

Na visão de Sayão (2023) o caminho para restaurar o sentido de responsabilidade inicia-se necessariamente pela adesão à ideia sartreana de que não existe uma essência do mal. Ele diz:

O existencialismo mostraria que não estamos atrelados a um determinado modo de ser, como fixados aos seus instintos estão os demais entes do mundo. Quer dizer, os comportamentos humanos, por mais vorazes que sejam, constituem, nesse viés interpretativo de nós mesmos, resultado de escolhas. São eles fruto do percurso que resolvemos trilhar, e, por isso, não há como se sustentar uma leitura determinista de nós mesmos, na qual se possa afirmar que seremos sempre fadados a ser de um modo ou de outro. Ou seja, o que somos e o que podemos vir a ser resulta do nosso fluxo no tempo, por mais repetitivas que nossas escolhas possam parecer. E compreender isso gera implicações diretas em tudo o que pretendemos dizer aqui a respeito da segurança pública e do trabalho policial, e de como devemos agir em relação a individualidades que não podem ser tipificadas como essencialmente boas ou más (Sayão, 2023, p. 225-226).

Refutando o determinismo, Sayão (2023) abre uma perspectiva de se pensar os problemas da segurança pública a partir de um ponto de vista menos dicotômico. Ele acredita que, institucionalmente, essa visão pode refletir nas ações das políticas públicas relativas à capacitação dos policiais, direcionando o debate para a responsabilidade ética que envolve a práxis policial. Sobre isso, ele nos diz:

A ideia de uma dada hierarquia, na qual uns são e outros não, estabelece-se como base para a impossibilidade da fraternidade. E por isso ela precisa ser desconstruída. Embora muitos encontrem nessas afirmações um modo fácil de responder a problemas que nos são muito antigos, quando consideramos que não há dada essência que nos determine, e que, se há o fechamento em torno de necessidades egoístas, essa postura foi tecida no próprio fluxo do tempo, estamos, na verdade, considerando a possibilidade de ainda termos tempo de redefinir escolhas e que, de um modo ou outro, somos todos responsáveis por todos. Se o mal nasce do modo como nos escolhemos diante das demandas do viver, do fechamento em si (egoísmo), e se isso se deu não em razão de uma essência ruim, é porque temos tempo de mudar. É a isso que a sociedade precisa estar atenta. A não

existência de uma essência, nos possibilita, a qualquer tempo sermos de outro modo. Daí pesarmos em termos de contextos pedagógicos em que se estimula a generosidade, instrumentalizando as pessoas para o assumir de novos caminhos e escolhas, como em processos de contenção das liberdades imersas na "irresponsabilidade" para que essas lembrem de compromissos que jamais poderiam ter esquecido. E aqui nos referimos especificamente à justiça e às forças policiais. A elas cabe a tarefa, também, de nos fazer lembrar os compromissos humanos dos quais não poderíamos jamais nos distanciar e de como devemos estar atentos a fim de impedir que o egoísmo se enraíze e tome corpo. Quando nos distanciamos da lucidez dessa tarefa, adentramos num contexto em que castigos podem fazer sentido e termos também destrutivos podem se tornar sedutores. Não à toa que, muitas vezes, temos flagelado corpos sem sabermos ao certo por que, sem nenhuma justificativa plausível. Quando se responde ao mal com mais violência e castigos, sem que nisso haja um sentido claro de promoção da vida e da reconfiguração do que precisa ser transformado, nova banalidade se dá e um novo mal toma lugar entre nós. O que é igualmente corrosivo para a sociedade e todos nós (Sayão, 2023, p. 232-233).

Nesse ponto, é possível vislumbrar a possibilidade de desenvolvimento da generosidade pela via pedagógica, a fim de delimitar a liberdade em nome da responsabilidade para com o Outro. Com uma visão bastante peculiar sobre a tensão entre liberdade e responsabilidade, Sayão (2023) defende que cabe às instituições policiais uma parcela nessa tarefa de elevação da nossa humanidade, uma vez que a sua presença tem a função de inibir o avanço do egoísmo, que seria o correspondente da liberdade incondicional. Aqui, verificamos a profundidade da sua análise. Pois, como vimos, embora as condições de existência das instituições policiais estejam ligadas diretamente ao projeto fisiocrático, Sayão (2023) revela um papel ético às forças policiais compatível com a categoria de responsabilidade segundo Levinas. Segundo Sayão (2023), a ação policial desconectada da justificação ética compromete a própria humanidade. Vejamos o que ele fala:

A busca por vingança e escolhas distantes de uma justificação ética, comprometem o que chamamos de humano em nós. Nos remetem à barbárie e a estados igualmente destrutivos que promulgam o ódio e ainda mais violência, como é o caso das milícias e de grupos de extermínio que sem qualquer compromisso ético são tão mortais quanto os que buscam enfrentar (Sayão 2023, p. 234).

Observe que, em Sayão (2023), somente em observância incondicional à justificação ética é que o verdadeiro sentido de humano poder ser admitido. Então, negligenciar os limites éticos da ação policial resulta em um duplo problema.

Primeiro de ordem geral, que se caracteriza pela luta de todos contra todos e, o segundo problema, de ordem específica das instituições responsáveis pela ordem pública, que corresponde a igualar as forças policiais às milícias e grupos de extermínio. É importante observarmos que essa distopia antevista por Sayão (2023), tem como seu centro de gravidade o emprego incorreto das forças de segurança, quando se trata das relações éticas. Diante desse cenário de violência e também da possibilidade de mudança, Sayão (2023) desenvolve o conceito de vigília ética.

Segundo Sayão (2023), a solução sobre a importância da polícia na restauração da responsabilidade, tal como pensada por Levinas, passa pelo conceito de vigiar, elaborado por Foucault. Isso porque, Sayão (2023, p. 234) vai defender que “não há como falar em ‘vigília’ ou ‘vigiar’ sem fazer referência à obra *Vigiar e punir: o nascimento da prisão*, de Michel Foucault”.

Embora o tratamento dado à questão da vigilância no pensamento foucaultiano esteja associado ao controle e ao poder, Sayão (2023) apresenta outra perspectiva para o termo vigilância, a partir do filósofo francês. Ele se posiciona do seguinte modo:

Nesse grande dispositivo organizador, em que cada um de nós deve incorporar um dado "modo de ser", sufocando ou reprimindo todo e qualquer impulso ou ameaça transgressora, a atividade de "vigília" vai, automaticamente, funcionar como um "olhar" apurado para que se possa classificar, identificar e, com isso, enquadrar indivíduos e comportamentos. Isso como um modo de se "vigiar" não para responder à ameaça de ações mortais, como acima reafirmamos e desejamos aqui mencionar, mas para que se possa sufocar e mesmo reprimir a diversidade e a pluralidade de sentidos da condição humana que, para a totalidade, são ameaçadoras e naturalmente transgressoras (Sayão, 2023, p. 235).

Como verifica-se, embora Foucault trate da vigilância a partir de um grande *dispositivo organizador*, Sayão (2023) vai defender a possibilidade de pensar a questão da vigilância na perspectiva da responsabilidade contra as ameaças sociais. Para alcançar esse objetivo, ele parte do sentido atribuído à palavra vigilância. Ele observa que:

É importante considerar, no entanto, que no processo discursivo que Foucault erigiu, alguns significados e perspectivas foram potencializadas em detrimento de outras. Essa potencialização acabou se tornando determinante para o estatuir de um modo de pensar, por vezes, indisposto a

certos sentidos e possibilidades como é o caso, por exemplo, do estigma que a palavra "vigilância" carrega. De modo geral, quando falamos em "vigiar", automaticamente, somos levados a pensar na ideia de controle com vistas à manutenção de estruturas de poder e dos corpos; quase que imediatamente relacionamos a ação de "vigiar" com uma dada microfísica do poder. Importa considerar que em francês existem duas palavras muito próximas que poderiam ser traduzidas pelo termo vigiar: "surveillance" e "vigilance". Foucault utilizou a primeira. O título original da obra em francês foi: "Surveiller et punir: naissance de la prison", de 1975. E aqui se ergue uma pequena e importante questão. No Dicionário Larousse, "surveiller" aparece como a conjunção da proposição "sur" e do verbo "veiller". Ou seja, ela congrega o sentido de "veiller", que significa, dentre outras coisas, "olhar"; "velar"; e a preposição "sur", que por si só indicaria dada direção, como por exemplo, olhar algo, observar algo, estar "vigilante" por algo. Nesse sentido, "surveiller" não teria, necessariamente, um sentido relacionado a uma determinada necessidade negativa de controle. No dicionário Larousse (2016), a palavra "surveiller" indica ainda: "observar atentamente algo; observar atentamente os gestos e os fatos de um suspeito para controlá-lo". No entanto, "surveiller" porta em si também o sentido de guardar com atenção, ou olhar algo com responsabilidade. Isso do mesmo modo que "vigiar", ou "vigilance" em francês, pode nos reportar a uma dada "vigília por alguém" com vista a "cuidá-lo" no sentido positivo que o termo carrega. Nisso pode-se fazer referência a salutar "vigília" para impedir que um mal se exerça, assim como um professor ou os pais que devem estar sempre "vigilantes" para que nada de mal aconteça aos seus alunos ou filhos. Nesse sentido, a vigília teria aqui um significado de atenção, em que a consciência não pode dormir, pestanejar ou dar-se ao luxo da distração. Isso do mesmo modo que um juiz diante de algo a ser julgado não pode se distrair ou perder a concentração, estando vigilante e de posse de todas as suas faculdades e habilidades. Fato que do mesmo modo faz todo sentido quando pensamos no trabalho das forças de segurança que, diante do mal, das ações mortais que entre nós podem tomar corpo, não podem "pestanejar" ou mesmo "relaxar", isso sob risco de que ações mortais tomem corpo. (Sayão, 2023, p. 237-238).

O projeto de Sayão (2023) passa pela ampliação do significado foucaultiano do termo vigiar. Quando analisa a dimensão de significados assumidos na elaboração de Foucault, Sayão (2023) percebe que a tradição fez a opção pelo sentido de controle e poder, desprezando outras possibilidades para aquele termo. A partir daí, ele recorre à etimologia da palavra vigiar na língua francesa, para revelar outro sentido para além da tradição. Sayão (2023) atenta para a centralidade da palavra *Surveiller* no título original da obra de Foucault. Desse ponto, ele consegue desvelar uma nova possibilidade para o problema da vigilância, a partir do sentido esquecido da palavra empregada por Foucault. Com essa intervenção, ele consegue conectar questões de segurança pública e a responsabilidade ética. Porém, Sayão (2023) condiciona a vigília ética ao uso da inteligência, quando diz:

Assim, quando aqui evocamos o termo "vigília" à questão "ética", toma-se por base a necessidade de estarmos de posse de todas as nossas

potências intelectivas e todos os recursos de nossa inteligência, para que ações egoístas não se avolumem ou imperem. Na base do que propomos está a necessidade de estarmos atentos e lúcidos, despertos e não embriagados por qualquer elemento, a ponto de sermos capazes de discernir entre os tipos de ações que devem ser rejeitadas e mesmo cerceadas entre nós e aquelas que devem ser potencializadas e promovidas. Sem essa triagem, sem discernirmos o que promove a vida e o que a restringe, entre o que a tonifica e a suprime, o domínio das coisas e dos maus impera e se estabelece (Sayão, 2023, p. 239).

Podemos observar que, há uma condição de possibilidade para aderir ao caminho apontado por Sayão (2023), a respeito da possibilidade ética da vigília. Para ele, o reconhecimento do sentido de responsabilidade atrelado à vigília, tem o dever de conectar-se ao exercício da nossa inteligência. Ele entende que o nível de vigília compatível com o propósito ético, somente pode ser alcançado por um grau de lucidez capaz de promover uma triagem das nossas ações, cujo foco deve ser sempre a promoção da vida. Há que atentar para o fato de que o conceito de vigília ética desenvolvido por Sayão (2023), abrange também a práxis policial. Nesse sentido, se considerarmos o quesito tempo envolvido na tomada de decisão do policial, o nível mental de lucidez colocado como condição de possibilidade, passa a ganhar contornos mais fortes, no que concerne à promoção da vida no exercício de policiamento.

Para Sayão (2023), a mudança de paradigma da vigilância para a vigília nas políticas públicas de segurança justifica-se pelo reconhecimento da vulnerabilidade física e espiritual da condição humana. Então, é possível dizer que essa proposta condiciona-se à promoção de uma reflexão a respeito da complexidade e fragilidade humana nos cursos promovidos nas Academias de polícia, como modo de introduzir a substituição do controle que se apresenta pela primazia da vigilância, pela vigília que surge como cuidado. Ele aponta como caminho para obter sucesso na sua proposta, o foco na capacitação na área dos Direitos Humanos. Pois, segundo o autor, está no espírito dos Direitos Humanos a luta pela garantia das condições básicas de dignidade, tanto no campo material quanto no campo da espiritualidade.

A tomada de consciência da fragilidade humana é, para Sayão (2023), o ponto de partida para reconhecer o importante papel das instituições de segurança. A esse respeito, ele diz:

Assim, se por um lado a consciência da finitude nos pesa, por outro ela nos torna capazes de elaborar estratégias e mecanismos de proteção que acabam se convertendo em recursos civilizatórios. E é exatamente isso que nos permite dizer que as instituições que erigimos, dentre essas as próprias forças de segurança nos são fundamentais. Como dissemos, não é possível falar em direitos humanos hoje sem pensarmos em segurança-pública, sem falarmos em polícia, do mesmo modo que não podemos falar em polícia e forças de segurança sem direitos humanos. Uma coisa está profundamente atrelada à outra, embora muito se tenha ainda a fazer, construir e refinar nessa área (Sayão, 2023, p. 240).

Sayão (2023) observa que, as instituições de segurança pública e os direitos humanos convergem desde a gênese. Ou seja, em ambos os casos, a ideia que os move parte do reconhecimento da fragilidade humana e da incapacidade da sociedade administrar pacificamente as relações de poder. Por isso, o autor não acredita no sucesso civilizatório de qualquer sociedade que despreze essa relação de proximidade entre os temas.

Ainda quando se detém sobre a parceria entre as duas instituições, Sayão (2023) nos ensina que:

Desse modo, faz-se aqui a defesa de ações protetoras e de instâncias que possam afastar de nós toda possibilidade de atitudes mortais. O que fazemos nas escolas, por exemplo, na busca do conhecimento, da problematização da realidade e da criticidade, é uma dessas perspectivas, assim como o que cabe às instituições de segurança e justiça se justifica a partir de um desejo ético e de responsabilidade pelo Outro, em que se corporificam entre nós ações de zelo para com a condição humana. Desse modo, ao crermos que o conhecimento nos ajuda a discernir entre caminhos edificantes e mortais, a educação vigora como uma ação protetiva que ajuda a humanidade a estatuir caminhos promotores da vida, evitando e rejeitando escolhas destrutivas e perniciosas. Assim, como no campo das forças de segurança pública, nos muitos trabalhos policiais e nas muitas formas do exercício desse, o fim deve ser o mesmo, o sentido condutor de zelo deve ser o mesmo. Embora os caminhos, o instrumental e a atuação sejam completamente diferentes, o sentido de orientação é unívoco. O fim que os orienta é o mesmo, qual seja: a proteção da vida e a rejeição de toda e qualquer atitude que ponha em risco a vida (Sayão, 2023, p. 241).

O argumento de Sayão (2023) tem como premissa a instabilidade como principal característica humana. Seguindo esse caminho, ele se aproxima das ideias de Levinas quando destaca que ninguém está imune a essa premissa. Em decorrência disso, ele recorre a Foucault a fim de alinhar o sentido da práxis policial com a alteridade levinasiana e sugere a substituição da ação de pura vigilância por

uma postura de vigília. Essa substituição, para Sayão (2023), seria mais adequada para a função delegada às instituições de segurança pública, quando lembramos que no projeto de criação de tais instituições, no período moderno, está posta a questão da delegação da responsabilidade.

Sayão (2023) reconhece que para que ocorra essa mudança de paradigma, é preciso deixar evidente que a instabilidade que ele cita nos obriga a refletir quais as implicações desse dado na relação com o Outro. A esse respeito, Sayão (2023), assim como Levinas, reconhece a importância de visitarmos, cada um de nós, nosso interior para reconhecermos essa instabilidade, com a finalidade de permanecermos atentos às nossas ações, para que elas não escapem do sentido ético. Nesse caso, é possível afirmar que Sayão (2023) entende que a solução para nos mantermos fiéis ao sentido ético, passa também pelo conhecimento. Então, o processo de educação fundamentado na criticidade e na ideia de escuta do Outro é o modelo que deve ser estendido às demais instituições. Dentre elas, as responsáveis pela segurança pública. Vale ressaltar que esse caminho da educação que reconhece o valor ético da escuta do Outro, talvez, seja o único capaz de nos revelar a instabilidade e, nas palavras de Cretella Júnior (1985, p.15), “a indefinição do gênero humano”. Essa visão apontada por Sayão (2023), refletirá na práxis policial, como veremos a seguir.

4.3 A discricionariedade na práxis policial

Na realidade brasileira, a práxis policial está descrita, em linhas gerais, no texto constitucional. Precisamente no artigo 144. É importante frisar que, para pensar as questões relativas à atividade policial, faz-se necessário ampliar o foco e interpretar o artigo 144 a partir das garantias fundamentais, estabelecidas no artigo 5º da Carta Magna. É a partir dessas garantias, que se deve estabelecer as atividades expostas no artigo 144 e, só então, delinear a atividade policial, fundamentando-a em princípios éticos. Neste sentido, quando a polícia é requisitada para intervir em uma situação de crise, as respostas à crise devem sempre modular o que está posto como garantias fundamentais e destinação de cada órgão que

compõe o Sistema de Justiça Criminal.

E quando o assunto é práxis policial, Monjardet (2003) aborda o problema por duas vias. A via empírico/descritiva e a via teórico/funcional. Os dois movimentos expostos por Monjardet, demonstram uma preocupação em entender a Polícia como instituição, mas também como um conjunto de tarefas e ações realizadas pelo agente policial. Portanto, é o ponto de vista empírico que aproxima os objetivos da nossa pesquisa ao trabalho de Monjardet (2003). A esse respeito, ele diz que “O sentido empírico trata de compreender seu funcionamento [polícia], desde o recenseamento das normas até a franca exposição das práticas cotidianas de seus agentes” (Monjardet, 2003, p. 14). Esse duplo movimento, que ele chamou de desconstrução e reconstrução da finalidade da polícia, permite fazer um estudo não da instituição policial, mas das ações do agente policial. A esse respeito, Monjardet diz:

Desconstrução e reconstrução se sustentam reciprocamente, no sentido de que cada uma opera como crítica da outra. Assim, a análise empírica do trabalho policial mostra imediatamente que a ação policial é posta em movimento, cotidianamente, numa delegacia, por três fontes: o serviço deve fornecer no dia tal, à hora tal, tantos agentes para uma transferência de detentos, a guarda do departamento ou uma expulsão de vagabundos. Outras são respostas mais ou menos obrigatórias às solicitações do público: notadamente, a apresentação de queixas ou recursos à “Polícia de Resgate”. Outras enfim são de iniciativa policial: tal observação (informação, acontecimento) suscitou o interesse de um policial, ou da patrulha, e ele ou ela acompanha o caso. Esta simples observação permite inferir que o trabalho policial é indissociavelmente: um instrumento do poder, que lhe dá ordens. Um serviço público, suscetível de ser requisitado por todos e uma profissão, que desenvolve seus próprios interesses (Monjardet, 2003, p. 15).

Como podemos observar, no duplo movimento de desconstrução e reconstrução, Monjardet (2003) apresenta uma visão do serviço policial baseado nas três fontes que animam as ações da polícia. Para ele, não há indicação de que a combinação dessas três fontes tenha como resultado uma atividade harmônica. Isso fica evidente quando ele diz:

O funcionamento policial cotidiano é a resultante de tensões perpétuas (conflitos, compromissos) entre essas três lógicas, e em toda ‘teoria’ da polícia (coisa que não falta) que lhe serve de função ou razão, é inválido haver um só desses três termos, pela incapacidade de [sozinho] dar conta do conjunto das práticas observadas. É a mesma polícia, são os mesmos

policiais, que, ao final de uma operação particularmente truculenta de manutenção da ordem, acabam com um engarrafamento, salvam os feridos de um acidente, acolhem e tranquilizam uma mulher agredida, põem fim a um caso com refém, dominam um demente ameaçador, ficham os supostos opositores do poder, e, de dia, fazem funcionar um circuito de motos para os jovens de uma cidade que, à noite, eles perseguirão. Nada é mais enganador do que a distinção entre uma “boa” polícia, que protege, em oposição à “má” polícia, que reprime (Monjardet, 2003, p. 15).

Essa complexidade contida no fenômeno do fazer policial, aventada por Monjardet (2003), se estrutura a partir de uma tensão entre os valores institucionais e os interesses dos agentes. A sua contribuição foi entender que os valores e os interesses estão na mesma dimensão de forças. Isso porque, para ele, a tensão verificada é a condição necessária para que a própria atividade policial não interdite o fluxo social. Monjardet (2003) chegou a essa conclusão quando verificou que através do fenômeno conhecido como *Operação Padrão*²¹ das polícias, quando os agentes operam em estrito cumprimento de todas as ordens institucionais, o resultado é o colapso da dinâmica no território alvo da operação.

Na verdade, a operação padrão das polícias revela um forte grau de autonomia na atividade policial. A respeito do papel dessa autonomia, Monjardet fala que:

A complexidade do instrumento policial é de outra natureza: toda instituição é primeiro uma reunião de homens e de mulheres, isto é, uma organização de trabalho e um ou vários grupos profissionais. Por essa razão, a instituição apresenta propriedades que a diferenciam radicalmente de um instrumento inerte, por mais sofisticado que ele seja. Os processos de trabalho coletivos, como toda a sociologia das organizações desde Weber e Michels ensina, implicam mecanismos propriamente organizacionais, que não se reduzem apenas à racionalidade de quem os comanda: não há organização formal sem organização informal e, portanto, sem opacidade nem inércia. Do mesmo modo, todo grupo profissional, uma vez definido por ser detentor de competências exclusivas (seja em termos de atribuições ou de saberes), desenvolve interesses e cultura profissional próprios, que constituem outros tantos princípios e capacidades de resistência à instrumentalização por terceiros: não há profissão sem um *quantum* de autonomia. Na prática, nenhuma polícia se resume à realização estrita da

²¹ N. do A. Fizemos a opção por substituir "greve branca" por "Operação Padrão", por entender que no contexto brasileiro, essa expressão é mais utilizada para caracterizar o que pretende Monjardet, quando diz: "... é ilustrada pela prática comum da greve branca, notadamente nas organizações cujos empregados não dispõem do direito de greve. Tal greve, como se sabe, consiste em respeitar ao pé da letra todos os regulamentos que se aplicam ao trabalho, tendo como resultado imediato o bloqueio completo do funcionamento da organização. O transporte aéreo para se os controladores do ar aplicam escrupulosamente todas as instruções de segurança; a fronteira se fecha quando os aduaneiros empregam sistematicamente todos os procedimentos de controle; as prestações de Segurança Social não são mais pagas se quem apura as contas procede a todas as verificações prescritas" (Monjardet, 2003, p. 41).

intenção daqueles que a instituem e têm autoridade sobre ela, à pura instrumentalidade. Há sempre um intervalo, mais ou menos extenso, mais ou menos controlado, mas jamais nulo (Monjardet, 2003, p. 23).

Monjardet (2003) defende que a atividade policial é, por natureza, complexa. Essa complexidade se deve à tensão entre o conjunto de normas e o interesse do grupo de profissionais, caracterizados por ele como representações, respectivamente, do lado formal e informal da organização. Essa resistência aplicada pelo lado informal revela uma margem esfumada, onde os grupos profissionais podem exercer certo grau de autonomia. A essa tensão, Monjardet (2003, p. 29) deu o nome de “zona de sombra”. Logo, sendo a zona de sombra parte da natureza da atividade policial, é possível dizer que a disputa entre as normas e a prática não pode ser eliminada da atividade policial. Portanto, o papel da discricionariedade torna-se, na mesma medida, fundamental para a práxis policial.

Nesse ponto, defendemos que é no caso jurídico caracterizado pela concessão da discricionariedade que se revela o espaço de possibilidade de disputa entre a violência e a ética levinasiana. Vejamos agora em que consiste a discricionariedade do ponto de vista sociológico. Segundo Monjardet:

A autonomia ou poder discricionário designaria uma capacidade de tomar liberdades com a regra, a disciplina e a hierarquia ou de deixar seus subordinados fazê-lo, em suma, de fazer o que bem lhes parecesse, de agir a seu bel-prazer; de algum modo ela seria testemunho de um enquadramento enfraquecido. Mais ainda, o termo inglês *discretion* conota em francês uma “discricionariedade”, evocadora por sua vez de uma arbitrariedade, imputação particularmente grave contra aquele que supostamente deve utilizar com neutralidade regras universais e impessoais (Monjardet, 2003, p. 44).

Mais adiante, ele diz:

Tem-se aí, na fronteira do que fazer e do modo como fazê-lo, um dos mecanismos essenciais do processo: o fato de uma parte considerável das atividades policiais requerer de seus executantes um mínimo de adesão ao princípio da atividade e um mínimo de autonomia na execução, pois, sem isso, múltiplos procedimentos poderão impedir que tal atividade seja executada ou torná-la sem qualquer eficácia ou significado. De resto, essa característica é em grande parte reconhecida, uma vez que inúmeras atividades policiais, das mais rotineiras às mais significativas, comportam explicitamente, ao mesmo tempo, uma parte ou face prescritiva e uma parte

ou face discricionária (Monjardet, 2003, p. 52).

Para Monjardet (2003), a discricionariedade se caracteriza a partir de uma liberdade de ação em relação às regras. A discricionariedade decorre de uma análise informal do cenário realizada pelo policial no instante em que se depara com os problemas rotineiros da sua atividade profissional. Ao que ele sugere, seria uma autonomia que se opera na fronteira entre os passos prescritos pelos manuais e o bom senso em empregá-los. Essa liberdade, para Monjardet (2003), demonstra a fragilidade na ideia de neutralidade e impessoalidade das instituições.

Do ponto de vista jurídico, Cretella Júnior (1985) apresenta a discricionariedade do modo que se segue:

A legislação que pretendesse regular de antemão todos os atos da polícia seria impraticável e desastrosa. Esse *arbitrio*, sem dúvida, não é absoluto; move-se no quadro das leis e a *polícia* não deve lesar ou violar *direitos adquiridos*, sem que haja verdadeira necessidade. Entretanto, a *atividade da polícia* não é *arbitrária*, mas *discricionária*, isto é, sujeita a limites jurídicos intransponíveis. Não se trata, pois, de "arbitrio", mas de "discrção". (Cretella Júnior, 1985, p. 15-16).

Através da abordagem jurídica, fica mais claro reconhecer um problema no elemento discricionário da ação policial. O problema seria a impossibilidade do legislador em catalogar todos os atos da polícia. Essa informação revela uma parcela de incompatibilidade entre a discricionariedade e o elemento orgânico (monopólio estatal) constante da definição de polícia. Quando o Estado admite, através do instituto da discricionariedade, sua impossibilidade de regular a atividade policial por completo, estamos diante da condição de possibilidade do fenômeno da indecisão policial, que é uma expressão do modo do Outro como infinito. Vejamos o que Cretella Júnior (1985) fala mais adiante, quando se ocupa das limitações legais nos atos da polícia.

Não basta que a lei possibilite a ação coercitiva da autoridade para justificação do ato de polícia. É necessário, ainda, que se objetivem condições materiais que solicitem ou recomendem a sua inovação. A

coexistência da liberdade individual e do poder público repousa na conciliação entre a necessidade de respeitar essa liberdade e a de assegurar a ordem social (Cretella Júnior, 1985, p. 31).

Esse impasse jurídico, demonstrado por Cretella Júnior (1985), pode ser um modo de entender que existe um caráter imediato e que ele é fundamental para o debate sobre a ação do policial, porque dele deriva nosso entendimento a respeito da indecisão como fenômeno privilegiado da atividade de polícia ostensiva. Isso porque, no seu entendimento, o ordenamento jurídico deve vir acompanhado de condições materiais objetivas para o uso da força pelos policiais. Nesse sentido, podemos creditar tanto ao impasse jurídico quanto à indecisão, o impulso do agente de segurança para resolver o problema do seu modo, dentro dos limites da discricionariedade. Todavia, o perigo encontra-se na imperiosa observância das condições materiais a que Cretella Júnior (1985) faz referência. É possível observar que a fórmula comumente adotada pelos policiais para tentar justificar suas ações (quaisquer que sejam elas) no contexto dos direitos fundamentais, é assumir uma definição apressada do Outro como infrator. Dessa forma, o agente dá um respaldo legal a suas ações, na perspectiva de fidelidade aos direitos fundamentais, ao tempo em que apresenta as condições de possibilidades para a ação, alcançando o equilíbrio entre o respeito à liberdade individual e o interesse público. Isso nos permite dizer que, no embate entre violência policial e ética, nem sempre a justificativa no direito para as ações dos agentes policiais estarão inteiramente alinhadas com os fundamentos éticos, mesmo que encontrem na legislação uma justificativa para seus atos.

5. CONCLUSÃO

Essa dissertação teve como desafio aproximar as teses do filósofo Emmanuel Levinas da prática policial, destacando a proposição ética como elemento central da atividade de polícia ostensiva. O seu objetivo geral foi verificar se os fundamentos da ética levinasiana seriam capazes de promover uma barreira de contenção da violência policial nas ações de resolução de conflitos, sem que, com isso, ocorra uma descaracterização das funções próprias das instituições de segurança pública. Acreditamos que a posição defendida por Emmanuel Levinas é perfeitamente compatível com uma possibilidade de renovação do ponto de vista das ações policiais, uma vez que os fundamentos dessa filosofia apresentam modos de evitar o risco de substituir a ação legítima da polícia pela violência.

Ocorre que, para defender a aplicação dos princípios éticos na atividade policial, foi preciso, antes de tudo, identificar uma superfície de contato capaz de acomodar, de forma satisfatória, os conceitos do filósofo na cultura institucional dos policiais. E nos pareceu viável acreditar que esse ponto de intercessão se estrutura a partir de dois aspectos intrínsecos à atividade de policiamento ostensivo. Que são o seu papel segundo a teoria do Sistema de Justiça Criminal, relacionado com a ideia jurídica de discricionariedade. A comprovação dessa relação revelou a condição de possibilidade de promoção da justiça segundo a filosofia de Emmanuel Levinas, que alinha-se, antes de tudo, com o zelo pela vida.

Para apresentar as implicações do problema da ética na prática da Segurança Pública, cotejamos as ideias de Mal e Justiça, segundo a perspectiva de Levinas, com a práxis policial. Pretendemos com isso, propor uma alternativa para inclusão do elemento ético no cotidiano das instituições policiais, que se compatibilize com uma perspectiva de respeito à diferença. Nesse sentido, é fundamental que se promova uma reflexão perene sobre o que move o agir do sujeito policial no instante em que esse agente depara-se com um ato injusto. Tendo como fator de destaque a fração de tempo necessária para a tomada de decisão pelo policial militar, acreditamos que as categorias levinasianas de responsabilidade, justiça e liberdade, quando reconhecidas em sua importância pelas instituições de segurança pública, podem ser de grande valia para o processo de segurança pública. Contudo, nesse processo, não se permite esquecer o grau de atenção necessário para o sucesso dessa proposta. Como nos ensinou Sayão (2023), a

vigília ética só é possível de se alcançar com um nível de comprometimento mental elevado.

Defendemos que, para que a proposta de aproximação das ideias de Emmanuel Levinas à atividade do sujeito policial alcance sucesso, é necessário que todo processo de formação e capacitação dos policiais imbuídos da atividade de policiamento preventivo reconheça a semelhança entre a responsabilidade intrínseca daquela práxis e a responsabilidade, segundo o ponto de vista levinasiano. Essa aproximação é possível, através da análise das origens das forças de segurança pública. Como bem falou Foucault (1997) e Pivatto (2003), a ideia de uma instituição voltada para a segurança interna surge com o desfazimento da responsabilidade coletiva, já na origem do Estado, na modernidade. O resultado alcançado por Foucault (1997) e Pivatto (2003), pode ser interpretado como uma delegação estatal para que a questão da responsabilidade fosse da incumbência das instituições policiais.

Adotando como verdade os estudos de Foucault (1997) e Pivatto (2003), faz-se necessário repensar os fundamentos da segurança pública. Nesse sentido, entendemos que esse novo paradigma da responsabilidade, e por consequência de justiça, que deve ser adotado pelas Academias de formação policial, só trará efeitos concretos se for planejado e vivenciado de modo transversal às demais disciplinas da matriz curricular, ao mesmo tempo em que privilegie a escuta do Outro. Isso porque, como apontamos anteriormente, é necessário que o sujeito policial esteja preparado para a exigência profissional de aplicar, de forma imediata, outra ideia de justiça, que considera a responsabilidade para com o Outro um ponto inegociável na vigília ética. Nesse processo, é importante lembrar sempre do que nos ensinou Cretella Júnior (1985), aliado a Derrida (2018) quando destacam que, o principal elemento que dificulta uma justificativa ética para o uso dos recursos pelo agente policial consiste em conciliar a autoridade revestida pelo Estado com a imediatidade temporal, sem desprezar a legalidade nas ações, nem desconsiderar o caráter de imprevisibilidade característico das próprias relações humanas.

Verifica-se que, na atividade policial, o dado empírico tem mostrado que, quando o agente encontra-se diante de um cenário de indecisão, assumindo a ideia de indecisão conforme foi trabalhada nessa pesquisa, ele sente o peso insuportável da vulnerabilidade e geralmente tem feito a opção, mesmo que intuitiva, pela

primazia da ontologia. Devemos recordar que essa prática equivale ao fenômeno observado por Levinas, quando trabalhou o conceito do Mal Elementar. Então, como forma de evitar que sua ação desemboque no mal, quando está diante de uma situação que necessite de uma intervenção, o policial não deveria fazer determinações. Ao contrário, ele precisa agir para estancar a violência que gerou seu acionamento. Logo, se nesse instante o agente de segurança fundamenta sua ação caracterizado pelo domínio ontológico, ele incorre em uma falha, de acordo com os princípios da ética levinasiana.

Quando analisamos o problema da segurança pública à luz da filosofia ética de Emmanuel Levinas, verificamos que não são poucos os relatos de que o agente de segurança, recorrentemente, fundamenta a sua decisão em marcadores étnicos como principal critério de escolha de quem deve ser definido como inimigo. Desse modo, o policial caracteriza sua prática na antecipação da ontologia, em detrimento da ética. O que para Levinas, seria a condição de possibilidade para o mal. Esse fato abriga ainda outra questão que torna mais destruidora a escolha feita pelo policial. O que é possível verificar nesse movimento, é que na relação do policial com o Outro, caracterizada pelo fato de sua adesão incondicional à totalidade, o policial ratifica um padrão de referência do Mesmo da totalidade. Mas, esse padrão exclui a ele próprio. Ou seja, de acordo com essa perspectiva, é possível dizer que esse detalhe revela que o agente policial, no limite, foi treinado para negar a si, em nome de um projeto de higienização social. Logo, pelo fenômeno da indecisão, é possível observar a aderência do policial à violência da totalidade, que assume uma dimensão exponencial quando, sem se dar conta, o objeto de violência também passa a ser ele próprio, uma vez que os agentes de segurança, em sua maioria, não fazem parte do grupo dominante. O agente policial deve ter sempre consigo o entendimento de que o encontro das diferenças é traumático e que as instituições, inclusive as instituições que detenham o monopólio do uso da força, surgem como as balizas para que a crise gerada pelo trauma seja solucionada de modo a preservar a dignidade de todos. Então, é possível afirmar que as respostas dadas pelo policial devem sintonizar todos com a Responsabilidade. As soluções devem ter como base os critérios éticos e não por determinações.

Como resultado da pesquisa, acreditamos que para conferir o sentido levinasiano à ação policial e aplacar o incômodo causado pela indecisão e, ao

mesmo tempo, abandonar o padrão ontológico como fundamento da atividade de polícia; é necessário que, desde o processo de formação e capacitação, o policial seja apresentado à ética fundamental de Emmanuel Levinas e, a partir desse princípio, ele reconheça que:

1. O pensamento de Emmanuel Levinas é compatível com a ideia de um sentido de impertinência da atividade policial aos limites legais, decorrente da discricionariedade da praxis do policiamento ostensivo.
2. A discricionariedade é uma janela de oportunidades, tanto para o exercício da violência, quanto para a prática da ética. Portanto, manter-se firme no sentido de humanidade proposto por Levinas seria um modo de evitar o decaimento da segurança em violência.
3. A discricionariedade e a indecisão revelam o status metafísico do Outro e podem ser apropriadas pela prática policial como forma de estruturar uma saída ética, calcadas no conceito da Vigília Ética.
4. A necessidade de repensar estratégias para uma política de segurança pública compatível com os fundamentos democráticos que tenha como ponto de partida o sentido ético que aproxime a técnica da Obra (no sentido atribuído por Emmanuel Levinas) para, partindo desse ponto, reconheça os limites do direito, ao mesmo tempo em que admita a justiça na perspectiva do humanismo de Emmanuel Levinas, como novo fundamento da prática do policiamento ostensivo.

Acreditamos que, atendidos os pontos acima, a hipótese da pesquisa estaria aceita. Pois, se considerarmos a posição da polícia ostensiva no Sistema de Justiça Criminal e a necessária imediatidade requerida nas suas ações, bem como conjugar essa posição com a ideia de justiça desenvolvida por Emmanuel Levinas que é calcada na responsabilidade para com o Outrem; é possível reconhecer a viabilidade da proposta, pois essa ideia de justiça ética em nada interfere no poder de combate das instituições policiais, ao passo que é um escudo que impede a substituição do uso da força pela violência.

Por último, é importante reconhecer que as relações da atividade policial e o pensamento do filósofo Emmanuel Levinas e suas repercussões nas estruturas coercitivas do Estado, apenas foram abordadas de forma introdutória neste trabalho.

Isso porque, à medida em que avançamos na pesquisa, novas possibilidades de compreender a relação entre o papel do agente policial e a perspectiva de justiça fundada na responsabilidade para com o Outro foram se descortinando. Porém, pretendemos retomar o tema a partir das novas possibilidades e explorar essas questões em uma pesquisa futura.

REFERÊNCIAS

ABENSOUR, Miguel. **Le mal élémental**. In: Levinas, Emmanuel. Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme, suivi d'un essai de Miguel Abensour. Paris, Rivages poche, Petite Bibliothèque, p. 27-103, 1997.

AGAMBEN, Giorgio. **Como a obsessão por segurança muda a democracia**. Revista Diplomatie, 06 jan 2014. Disponível em: <<https://diplomatie.org.br/como-a-obsessao-por-seguranca-muda-a-democracia/>> Acesso em: 16 dez 2024.

AGOSTINHO, Santo. **Sobre a ordem**. Trad. Souza Campos, E. L. de. Teodoro Editora. Niterói, 2018.

_____. **Sobre o livre arbítrio**. Trad. Everton Toresim. 1ª Ed. Cedet, Campinas, 2019.

BRASIL. **Constituição da República Federativa do Brasil de 1988**. Brasília, DF. Disponível em: <https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm> Acesso em: 12 set. 2024.

CARRARA, O. V. **Verdade e Justiça em Emmanuel Levinas**. Filosofia Unisinos, São Leopoldo, v. 24, n. 3, p. 1–11, 2023. DOI: 10.4013/fsu.2023.243.08. Disponível em: <<https://revistas.unisinos.br/index.php/filosofia/article/view/25923>>. Acesso em: 07 jan. 2025.

CERQUEIRA, Hugo E. A. da Gama. **Ockham e o problema dos Universais: Um comentário ao argumento da Summa Logicae**. Veritas (Porto Alegre), [S. l.], v. 48, n. 3, p. 441–454, 2003. DOI: 10.15448/1984-6746.2003.3.34812. Disponível em: <https://revistaseletronicas.pucrs.br/veritas/article/view/34812>. Acesso em: 12 jan. 2025.

CINTRA, Rychard Klysman de Arruda. **Subjetividade irreduzível: desejo e modos de identificação na metafísica Levinasiana**. [Dissertação], Mestrado em filosofia, Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2020.

COSTA, Marcos Roberto Nunes. **O Problema do mal na polêmica antimaniquêia de Santo Agostinho**. [Tese], Doutorado em filosofia, Pontifícia Universidade

Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2000.

CRETELLA JÚNIOR, J. **Polícia e poder de polícia**. Revista de Direito Administrativo, [S. l.], v. 162, p. 10–34, 1985. DOI: 10.12660/rda.v162.1985.44771. Disponível em: <https://periodicos.fgv.br/rda/article/view/44771>. Acesso em: 05 nov. 2024.

DERRIDA, Jacques. **Adeus a Emmanuel Levinas**. Trad. Fábio Landa e Eva Landa. São Paulo, Ed. Perspectiva, 2015.

_____. **Força de Lei: O fundamento místico da autoridade**. Trad. Leyla Perrone-Moisés. 3ª Ed. São Paulo, Ed. Martins Fontes, 2018.

FOUCAULT, Michel. **Segurança, território e População. Resumo dos cursos do College de France, 1970-1982**. 1a Ed., Rio de Janeiro, Zaha, 1997.

LEVINAS, Emmanuel. **Difficile liberté. Essais sur le judaïsme**, 3ª Ed, Paris, Ed. Albin Michel, 1976.

_____. **Humanismo do outro homem**. Trad. Pergentino S. Pivatto (Coord.) Petrópolis, Ed. Vozes, 2ª Edição, 1993.

_____. **Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme**. Suivi d'un essai de Miguel Abensour, Rivages poche, Petite Bibliothèque, 1997.

_____. **De l'évasion**, Paris, Ed. Livre de Poche, 1998.

_____. **Entre nós, ensaios sobre a alteridade**. Trad. Pergentino S. Pivatto (Coord.) Petrópolis, Ed. Vozes, 5ª Edição, 2010.

_____. **De outro modo que Ser, ou para lá da essência**. Trad. José Luis Pérez e Lavínia Leal Pereira. Lisboa, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, Coleção Translata 7, 2011.

_____. **Totalidade e Infinito**. Trad. José Pinto Ribeiro. Lisboa, 3ª Edição, Ed. Edições 70, 2016.

MONJARDET, Dominique. **O que faz a polícia: sociologia da força pública**. Trad. Mary Amazonas Leite de Barros. Ed. Editora da Universidade de São Paulo, São Paulo, 2003.

MORA, José Ferrer. **Dicionário de filosofia**. Trad. Roberto Leal Ferreira e Álvaro Cabral. 3ª ed. São Paulo, Martins Fontes, 1998.

PAIVA, Márcio Antônio de; DIAS, Luiz Fernando Pires. **O enigma do mal no pensamento de Emmanuel Levinas**. Filosofia Unisinos, v. 13 n. 2, p. 134 a 150, mai/ago 2012. Disponível em: <<https://doi.org/10.4013/fsu.2012.132.03>> Acesso em: 30 jun 2024.

PÉREZ, José Luis. PEREIRA, Lavínia Leal. *In* **De outro modo que Ser, ou para lá da essência**. Trad. José Luis Pérez e Lavínia Leal Pereira. Lisboa, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, Coleção Translata 7, 2011.

PERNAMBUCO. **Portaria Normativa do Comando Geral nº 397**. *in* Suplemento Normativo nº 046. Disponível em:<<https://www.pm.pe.gov.br/suplemento-normativo/>> acesso em: 01 out 2024.

PESSANHA, José Américo Motta. **Santo Agostinho, vida e obra**. *in* AGOSTINHO, Santo. **Os pensadores**. Trad. J. Oliveira Santos; A. Ambrósio de Pina; e Ângelo Ricci. 2. ed. — São Paulo : Abril Cultural, 1980. p. 5-32.

PIMENTA, Leonardo Goulart. **Responsabilidade e direito na teoria de Emmanuel Levinas**. Revista Eletrônica Direito e Política, Programa de Pós-Graduação Stricto Sensu em Ciência Jurídica da UNIVALI, Itajaí, v.7, n.2, 2º quadrimestre de 2012. Disponível em: < periodicos.univali.br/index.php/rdp/article/view/5628/3030 > Acesso em: 10 set 2024.

PIVATTO, Pergentino Stefano. **Responsabilidade e Justiça em Levinas**. Revista Perspectiva Filosófica, UFPE, X, n.19, jan/jun, 2003. p 73-93.

POIRIÉ, François. **Emmanuel Levinas: ensaio e entrevistas**. Trad. J. Guinsburg, Marcio Honorio de Godoy e Thiago Blumenthal. São Paulo, Perspectiva, 2007.

RIBEIRO, Leonardo Meirelles. **Amor e justiça em Levinas**. *In* Ribeiro Jr, Nilo [et al.] (Org). **Amor e justiça em Levinas**. 1ª Ed. São Paulo, Ed. Perspectiva, 2018.

RIBEIRO, Ludmila e Silva Klarissa. **Fluxo do Sistema de Justiça Criminal Brasileiro: Um balanço da literatura**. Cadernos de Segurança Pública, n. 1, Instituto de Segurança Pública do Rio de Janeiro , Rio de Janeiro, 2010. Disponível

em:<https://d1wqtxts1xzle7.cloudfront.net/45832465/artigo_Cadernos_de_Seguranca_Publica-libre.pdf?1463841022=&response-content-disposition=inline%3B+filename%3DFluxo_do_sistema_de_justica_brasileiro_u.pdf&Expires=1737232238&Signature=HdUkzFjK19pZsHt7Aqf8~5ZBpiRorHtbJqTNihvCGsx8kqla36xndLMOoW4cvHXRGR1y4oxW4r040UhOO~6iWi5yZmAf9f1z1fxF1jjPwa5gB5u1bfDGfziTMBB4UhCbCLTCwzI46BdYEMB5qVGoxQli-ULmq3x7MYK-lbyo7wDngmOrCb2D8Y-nJNFnPmnZZqCKPmhC4yhA8RZe7a149rT8Dy6BfdOlg1yY6qJh4Rs2ktPENpUkCldt40ZuJd9ypCYvtM0WrV1ZnOeulkyR~ctSOV3HDDPvu0b6I-7LvKTIY1DSqRXGaoRNZTVb1EO1V3loVfOIJLzeP5ChVqJCmw__&Key-Pair-Id=APKAJLOHF5GGSLRBV4ZA> Acesso em: 15 nov 2024.

SAYÃO, Sandro Cozza. **Ética e sentido em Humanismo do outro homem de Emmanuel Levinas**. *Perspectiva Filosófica*, v. IX, n. 17, jan-jun, 2002.

SAYÃO, Sandro Cozza. ACIOLY, Dimitri. **Vigilância ética: O trabalho policial e a salvaguarda da vida**. *In*: SAYÃO, Sandro Cozza. ACIOLY, Dimitri (Org.) *Defesa Social, Segurança Pública e Direitos Humanos*. pp 224-244. Programa Virtus em Artigos Selecionados. Editora UFPE, 2023.

SANTOS, Flavio Tito Cundari da Rocha. **Da história genealógica como esvaziamento do presente: uma análise dos cursos de Michel Foucault no Collège de France (1970-1984)**. 2022. Tese (Doutorado) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2022. Disponível em: <https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/48/48135/tde-01092022-111845/>. Acesso em: 13 set 2024.

SOUZA, José Tadeu Batista. OLIVEIRA, Manoel Carlos Uchôa de. **Performatividade e direito: Uma análise derridiana do fundamento místico da autoridade em Força de Lei**. *Basíliade – Revista de Filosofia, Curitiba*, v. 5, n. 10, p. 123-148, jul./dez. 2023.

TORESIM, Everton. **Apresentação do Livre Arbítrio**. *In* AGOSTINHO, Santo. **Sobre o livre arbítrio**. Trad. Everton Toresim. 1ª Ed. Cedet, Campinas, 2019.