

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE MINAS GERAIS

Programa de Pós-Graduação em Direito

Leonardo Goulart Pimenta

DIFÍCIL JUSTIÇA:

a relação entre justiça e direito a partir do pensamento de Emmanuel Lévinas

Belo Horizonte

2011

Leonardo Goulart Pimenta

DIFÍCIL JUSTIÇA:

a relação entre justiça e direito a partir do pensamento de Emmanuel Lévinas

Tese apresentada ao programa de Pós-Graduação em Direito da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, como requisito parcial para obtenção do título de Doutor em Direito.

Orientador: Márcio Antônio de Paiva

Belo Horizonte

2011

FICHA CATALOGRÁFICA

Elaborada pela Biblioteca da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais

P644d Pimenta, Leonardo Goulart
Difícil justiça: a relação entre justiça e direito a partir do pensamento de Emmanuel Lévinas / Leonardo Goulart Pimenta. Belo Horizonte, 2011. 164f.

Orientador: Márcio Antônio de Paiva
Tese (Doutorado) – Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, Programa de Pós-Graduação em Direito.

1. Alteridade. 2. Justiça. 3. Democracia. 4. Lévinas, Emmanuel, 1905-1995. I. Paiva, Márcio Antônio. II. Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais. Programa de Pós-Graduação em Direito. III. Título.

CDU: 340.12

Leonardo Goulart Pimenta

DIFÍCIL JUSTIÇA:

A RELAÇÃO ENTRE JUSTIÇA E DIREITO A PARTIR DO PENSAMENTO DE
EMMANUEL LÉVINAS

Tese apresentada ao programa de Pós-Graduação em Direito da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, como requisito parcial para obtenção o título de Doutor em Direito.

Márcio Antônio de Paiva (orientador) – PUC Minas

Alvaro Ricardo de Souza Cruz – PUC Minas

Lucas Gontijo – PUC Minas

Maria Fernanda Salcêdo Repoles– UFMG

Marta Luzie - UFOP

Belo Horizonte, 07 de outubro de 2011

Aos meus filhos Noan e Anne.

Agradecimentos

Agradeço primeiramente a Deus, fonte primeira de toda vida.

Agradeço a minha amada esposa Damiane, por todo o apoio e toda a paciência nessa jornada.

Agradeço aos meus pais Maria e Vicente, por toda dedicação e amor dispensados.

Agradeço ao meu orientador Márcio Antônio de Paiva por todo o ensinamento, tranquilidade e segurança transmitidos.

“Droit de l’autre homme avant tout.”

(Lévinas. *Entre Nous*, p. 218)

RESUMO

Essa tese investiga a relação entre justiça e direito no pensamento do filósofo lituano-francês Emmanuel Lévinas. Ela pretende mostrar como a partir de uma noção de sofrimento fundamentada na idéia de uma alteridade absoluta, Lévinas apresenta a justiça como responsabilidade e equidade, em uma crítica a postulados da tradição clássica tais como a igualdade, a totalidade e, em especial, a ontologia como filosofia primeira. A idéia de justiça como um compromisso em relação ao sofrimento de outrem faz, do direito, uma ordem de natureza ontológica e política a ser transcendida. Trata de mostrar que o justo é essencialmente ir 'além do direito' instituído, em uma busca infinita pelo humano. Suas referências se concentram nas obras *Totalité et Infinité*, *Entre Nous*, *Autrement qu'êre ou Au-delà de l'essence*, *Hors Sujet*, *Les imprévus de l'histoire*, *Nouvelles lectures talmudiques* e *Quatre lectures talmudiques*.

Palavras-chaves : Alteridade, Justiça, Democracia e Direito

ABSTRACT

This thesis investigates the relationship between justice and law in thought of Lithuanian-French philosopher Emmanuel Levinas. It aims to show how from a notion of suffering based on an idea of otherness absolute, Levinas presents justice as responsibility and fairness, in a critique of assumptions the classical tradition such as equality, all and, in particular, the ontology as first philosophy. The idea of justice as a commitment to suffering of others, makes the law an order of ontological and political nature to be transcended. This to show that the fair is essentially go 'beyond right 'in an endless search for the human. His references focus on the works *Totalité et Infinii*, *Entre Nous*, *Autrement qu'être ou Au-delà de l'essence*, *Hors Sujet*, *Les imprévus de l'histoire Nouvelles lectures talmudiques* and *Quatre lectures talmudiques*.

Key-words : Otherness, Justice, Democracie and Law

LISTA DE ABREVIATURAS

AE – Autrement qu'Être ou Au-delà de l'Essence

AS – Autrement que savoir

AT – Alterité et Transcendance

DEHH – En Découvrant l'Existence avec Husserl et Heidegger

TI – Totalité et Infini

SUMÁRIO

1 - INTRODUÇÃO.....	12
2 . FUNDAMENTOS DA ALTERIDADE	16
2.1 – A ontologia posta em questão.....	16
2.2 – Do Il y à hipóstase: a formação da consciência.	29
2.3 - Do Infinito ao Rosto: a originalidade da alteridade	47
3 - ALTERIDADE E JUSTIÇA	67
3.1 – Justiça como compromisso diante do sofrimento do outro.....	67
3.2 – Justiça, terceiro e equidade – abertura originária da responsabilidade.	84
4 – JUSTIÇA E POLÍTICA.....	95
4.1 - Política e ética fundamental	95
4.2 – A abertura da Transcendência na política.....	105
4.3 - Justiça e democracia	111
5 – JUSTIÇA E DIREITO	119
5.1 - Responsabilidade e Direito.....	119
5.2 - Direito e Equidade	138
6 - CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	151
REFERÊNCIAS.....	155

1 - INTRODUÇÃO

Emmanuel Lévinas (1905 – 1995) é um dos grandes pensadores da ética contemporânea. Responsável por uma extensa obra, tratou de pensar a ética como filosofia primeira, buscando romper com o que ele chamava de primazia da ontologia. Toda sua filosofia é marcada por um engajamento profundo com a procura do humano, com a violência que o cerca e com as possibilidades da razão. Sob o pano de fundo do pós-guerra, do holocausto judeu, das guerras coloniais, das filosofias marxistas e existencialistas, a alteridade é repensada com o escopo de expor os riscos da modernidade e criticar os postulados da tradição clássica tais como a liberdade, a totalidade e a igualdade.

Do pensamento de Lévinas extrai-se um sem número de questões relevantes relacionadas à fenomenologia, à religião, à psicologia, à estética, ao cristianismo etc. No entanto, todo jurista que se depara com os escritos de Lévinas fatalmente levanta a questão: como resta o direito frente à ética da alteridade proposta por Emmanuel Lévinas? Ao ler obras como *Totalidade e Infinito*, *Outramente que ser ou além da essência*, *Entres nós*, *De Deus que vem à idéia*, é inevitável questionar a condição da ordem jurídica. Para a tradição analítica da filosofia do direito, é normal se desdobrar uma teoria do direito de uma teoria ética. Vide assim pensadores fundamentais da filosofia do direito tais como Kant, Hegel e Santo Tomás de Aquino.

Mas, uma possível resposta a essa questão certamente não se mostra clara ou objetiva. Lévinas não trata do direito, raras são as vezes em que o tema aparece em seus escritos. Ainda assim, eles não dizem quais as notas distintivas da juridicidade, como resta a coatividade da ordem estatal, qual o caminho para o direito realizar a ética, se o direito deve ou não ser democrático etc. Tem-se, portanto, um pensamento ético profundo sem uma diretiva para compreensão da estruturação do ordenamento jurídico. A condição do humano, o primado da ética diante da ontologia, a fenomenologia, são pensados sem se relacionarem *a priori* com o Direito. E é exatamente a solução dessa dúvida, dessa questão primeira, o objetivo geral proposto. Em outros termos, essa tese tem por escopo entender o direito a partir da ética da alteridade de Emmanuel Lévinas.

Para realizar o objetivo geral proposto, o primeiro passo foi buscar entender os fundamentos da alteridade. Em função da ausência de uma filosofia sistemática, o objeto destacado pode ser entendido a partir de diversos conceitos. Varias ênfases e leituras são possíveis na obra Lévinas, diversas noções são aptas a basilarem sua compreensão preliminar. Consequentemente, poder-se-ia iniciar ou se enfatizar vários conceitos para uma compreensão primeira da proposta em questão: fenomenologia, Descartes, judaísmo, Hegel. Para essa tese, a noção fundamental selecionada na primeira parte foi a de sofrimento. O objetivo do primeiro capítulo é demonstrar o sofrimento como elemento essencial do humano; apresentar os fundamentos da ética por meio da penúria que marca o indivíduo. Sucessivamente, o sofrimento é apresentado diante da inserção do humano na ordem ontológica, no processo de formação da subjetividade e no encontro com a alteridade absoluta de outrem. Para tanto, abordaram-se conceitos como ontologia, transcendência, infinito, hipóstase, // y a (há); por meio de um diálogo, subjacente ou direto, com autores como Hegel, Heidegger, Hurssel e Descartes. Em outros termos, no primeiro capítulo verifica-se uma tentativa de explicar o humano enquanto ser que sofre, em função de sua sujeição à síntese que a ontologia realiza de sua infinitude.

No segundo capítulo, o sofrimento é colocado como elemento constitutivo da idéia de justiça. O objetivo é demonstrar que a justiça se realiza no compromisso com o sofrimento do outro. Justo é o agir em direção à infinita penúria do humano. Se o primeiro capítulo trata de mostrar o homem como um ser que sofre, o segundo sustenta que o sofrimento se torna substrato da idéia de justiça - conceito que se realiza como responsabilidade absoluta e transcendente à ordem ontológica, e na própria ordem ontológica como equidade por meio da entrada do terceiro. Trata-se de mostrar que Lévinas apresenta o conceito de justiça em dois sentidos: como responsabilidade absoluta e como equidade. Mesmo que não acentuada na tradição analítica levinasiana, essa sutil dualidade no conceito de justiça faz-se essencial na compreensão da questão geral proposta, pois trata de apresentar a tensão entre a transcendência e a generalização da justiça dentro da ontologia.

No terceiro capítulo, o objetivo é mostrar como a justiça se relaciona com a política. Seguindo a análise dual definida no capítulo segundo, a política é entendida primeiramente a partir da idéia de justiça como responsabilidade. Nesse sentido, como reflexo da síntese ontológica sobre o humano, a política se torna algo a ser transcendido em função do sofrimento de outrem. A ética se torna um mandamento

que ultrapassa toda ordem positivada pelo Estado. Trata-se de uma postura radical e inovadora, que coloca a justiça para além da política. No entanto, o segundo capítulo trata também de mostrar como ela pode adentrar a ordem justa por meio da equidade, de como a construção dos preceitos políticos pode realizar a justiça por meio do compromisso com o sofrimento de outrem. Ainda, um tópico especial é dedicado à democracia, buscando demonstrar a potencialidade dessa forma de governo em se realizar a condição do humano. Por meio de Lévinas, é mister observar que a democracia e o estado de direito, tão vangloriados na teoria do direito, não são conquistas estáveis e definitivas dos últimos dois séculos, mas ponto de chegada, sempre provisório e incerto, de um caminho infinitamente mais longo. Mesmo seguindo os pressupostos racionalmente colocados pelo Estado Democrático de Direito, suas decisões ainda devem ser avaliadas do ponto de vista ético. Aos novos povos é preciso saber transmitir - e deles exigir - não apenas o respeito às técnicas e aos mecanismos do sistema democrático, mas em primeiro lugar, a essência do humano, o *humus* que gerou esses mecanismos e essas técnicas. Mesmo em regimes democráticos mais avançados a ameaça provém, de certo modo, 'de dentro', da tendência de sacralizar a política, perdendo de vista aquele dualismo entre a esfera do poder e a esfera da bondade, constitutivos da base da nossa vida coletiva.

O quarto (e último capítulo) é reservado à resposta do problema geral proposto, da relação entre direito e justiça. Relacionamento que, em verdade, não existe para Lévinas. A justiça está centrada em todo agir para além da ordenação político-estatal que possa vir a ser classificada como jurídica. O direito se torna algo a ser transcendido. A justiça intima o sujeito a ir além da reta justiça objetivada nas leis e, a partir daí, nada pode marcar o fim dessa difícil marcha. Por detrás da linha reta da lei a terra da justiça estende-se infinita, com necessidade de todos os recursos de uma presença singular humana. O sujeito se torna, portanto, necessário à justiça como responsável para além de todo limite fixado por uma lei objetiva. A ordem jurídica, enquanto estrutura sintética da (de)ontologia humana, se mantém em toda sua condição original. Perde, no entanto, o potencial de realizar o que infinitamente a transcende. É o 'após-veredito', é a justiça como responsabilidade - tese inovadora ou ao menos estranha na teoria do direito, que sempre espera um caminho de adequar suas normas à ética; que, sob os auspícios da modernidade, nunca espera que sua razão não consiga sintetizar normativamente o que é justo.

Mas justiça também é equidade. E, enquanto tal, trata do dever de individualização do julgamento em função da infinita particularidade que marca o humano em seu sofrimento. A justiça como equidade é uma individuação, um princípio de individuação. Se o humano se apresenta em sua unicidade, a equidade dirige a racionalidade no processo de engajamento com o sofrimento de outrem. Eis aqui o momento em que a ética direciona o direito. Ou seja, ao mesmo tempo em que a justiça transcende o direito com a responsabilidade, por meio da equidade ele direciona seu agir em função da concretude do sofrimento individual.

Cabe aqui uma tentativa de explicar Lévinas de forma ordenada. O que, a princípio, não se coaduna com o próprio autor, o qual busca transmitir uma filosofia sem pretensões sistemáticas. Lévinas não pretendeu apresentar sua tese por meio de argumentos sucessivos, mas com um todo. E um todo que preserve uma uniformidade fundamental, uma repetição e um aprofundamento das mesmas premissas. Mesmo sendo possível identificar alguns períodos no pensamento levinasiano, sempre haverá uma textura unitária. Existe uma grande organicidade no conjunto da obra, cuja variedade de temas tratados não consegue romper. E é essa unidade que esse trabalho pretendeu, ao se basear nos argumentos uniformes e sucessivos. Ato contínuo, apesar de quase toda a obra de Lévinas ter sido investigada, essa tese não tem a pretensão de analisar todos os conceitos, períodos e livros do pensador em questão.

2 . FUNDAMENTOS DA ALTERIDADE

2.1 – A ontologia posta em questão

A filosofia ocidental – e, aliás, a própria civilização ocidental - fundamenta-se na premissa de que, se algo é dado à consciência, se algo se apresenta diante do homem, é função, é dever da razão explicar, atribuir-lhe um sentido. Segundo Lévinas, há uma tendência de reduzir tudo que é fortuito a uma condição de intelegibilidade (LÉVINAS, 1986, p. 77). Caso contrário, se a razão falhar nessa empreitada, algo permanecerá como estranho, fortuito, fantasmagórico. Há uma ojeriza, uma fuga dos segredos obliterados do passado, dos eventos imprevisíveis do futuro e de qualquer coisa que não possa ser ordenada e manipulada racionalmente. É preciso que tudo seja conhecido, compreendido, sintetizado, analisado, utilizado. Se alguma coisa não pode ser captada pela mente racionalista, ela é considerada irrelevante ou um mau presságio, enfim, permanecerá velada, como um segredo. Com efeito, como se dizer algo sobre o que não se entende? O quê fazer com o que não se entende? Se eu não entendo, não posso nada sobre esse algo, como manipulá-lo? Como utilizá-lo se não o entendo? Pense-se, por que uma criança não consegue usar um computador? Porque não o conhece. É preciso fazer com que ela entenda, que o compreenda para que possa usá-lo, para que o domine.

Mas, para que o sujeito possa compreender, deve-se reduzir a estranheza a um lugar comum, universal e, especialmente, conhecido. Só quando se puder apontar para o mundo e dizer: isto é um contrato, isto é uma propriedade, isto é direito, isto é um homem, isto é um cidadão etc., poder-se-á garantir o conhecimento de algo. É preciso que o estranho esteja adequado a um conceito geral.

Dessa forma, o conhecimento sobre algo torna-se nada mais do que a soma de universais que lhe são imputados. Outro exemplo: se alguém pede a uma pessoa para dizer sobre uma bola de futebol - ela é leve, bonita, redonda, sonora, entre tantos outros atributos. Todos estes atributos são universais (leveza, beleza, rotundidade, sonoridade). E, de nada mais se compõe o que se sabe da bola senão essa soma de universais. A explicação do mundo só se completa caso as categorias universais cheguem até cada coisa ou fenômeno, individualmente considerados.

Todas as particularidades, peculiaridades, minúcias, facetas do mundo devem ser investigadas e se encaixar dentro de um padrão universal.

A própria noção clássica de verdade resulta desta estrutura. Nós costumamos definir como verdadeiros os nossos juízos sobre as coisas e fatos da realidade, quando coincidem efetivamente com a situação. Um juízo é verdadeiro quando aquilo que pretende e diz se adequa com a coisa sobre a qual se exprime. Também neste caso, o conceito de verdade se revela como acordo, coincidência, adequação do pensamento com a realidade. A verdade é, pois, no sentido corrente da palavra, a coincidência da coisa com o pensamento e do pensamento à realidade (PAIVA, 1998, p. 139).

Deve-se deixar o mundo/fenômeno completamente despido de suas peculiaridades em uma redução de qualquer forma diferente à uniformidade. Deve-se encontrar um padrão (conceito, idéia, noção, categoria) no qual toda a estranheza faça sentido, em que os segredos possam ser desvendados. Estrutura-se por detrás dessa evidência a idéia de que devo compreender; e compreender é reduzir a um padrão, a um universal, a um conceito. A noção de saber sempre se baseou em um reducionismo, em uma luta para erradicar diferenças a fim de garantir o conhecimento. É um grande esforço abolir a diferença para fazer que coisas diferentes passem a ser semelhantes e, portanto, compreensíveis. Todo o universo deve ser “reduzido à mesma coisa”. A racionalidade entra nessa dinâmica propondo teorias que sirvam para reunir coisas e eventos diferentes sob um conceito.

Com efeito, quanto mais padrões universais sejam possíveis atribuir ao mundo, mais se pode saber sobre ele. Quanto mais padrões universais o sujeito conhece (contrato, piano, cadeira, sol, título de crédito), mais pode dizer sobre o mundo, mais pode compreender, dizer sobre ele e seus fenômenos. Se a razão não realizar essa sua função precípua, manter-se-á como deficiente ou, ao menos, historicamente incompleta.

Mas isto funciona a partir de conceitos que o próprio sujeito descobre ou constrói. O sujeito diz sobre algo, atribui sentido. A razão é doadora de sentido à realidade por meio do Ser: se e eu não digo isto é (...) eu não tenho nada, não tenho sentido a atribuir. Assim, o homem (eu) precisa descobrir um conceito, ou formular um a partir do seu intelecto. A realidade está dependente desse (meu) ato de atribuir um sentido. Pense-se: um objeto pode me dizer algo? Não, eu digo algo sobre ele. Desde a modernidade, a realidade não tem sentido por ela mesma. Um objeto (uma cadeira, uma mesa, uma bola, um homem) não diz nada à razão, a razão diz sobre

ele, dá a ele um conceito, um sentido, um significado. O sujeito acaba por imprimir determinado significado ao que lhe é dado. O objeto se apresenta à reflexão com o sentido que o sujeito representante lhe atribui. É a consciência como repositório de sentido à realidade. O objeto assume o sentido que foi afirmado na razão.

Assim, sendo os conceitos construídos pela própria razão, basta que o sujeito conheça sua própria razão, ou seja, conheça a si mesmo. O objeto do sujeito torna-se o próprio sujeito. Trata-se de uma consciência dirigida sobre o mundo e sobre os objetos, estruturada como intencionalidade; é também indiretamente e, como por acréscimo, consciência dela mesma: consciência do eu-ativo que se representa mundo e objetos, assim como consciência de seus próprios atos de representação, consciência da atividade mental (LÉVINAS, 1986, p. 259). O universo inteiro de coisas não é algo que se ofereça ao conhecimento de uma razão diferente de todas essas coisas. A razão que conhece e mundo que é conhecido (sujeito e objeto) formam uma síntese, uma unidade.

Observa-se nessa parte uma forte referência à fenomenologia hegeliana, teoria que marca profundamente o segundo período do pensamento de Lévinas.

A fenomenologia hegeliana – na qual a consciência de si é a distinção daquilo que não é distinto – exprime a universalidade do mesmo que se identifica na alteridade dos objetos pensados apesar da oposição de si a si. Distingo-me a mim de mim próprio e, neste processo, é imediatamente (evidente) para mim que o é distinto não é distinto. Eu, o homônimo, repilo-me a mim próprio, mas o que foi distinguido e posto como diferente é, enquanto imediatamente distinto, desprovido para mim de toda diferença. A diferença não é uma diferença, o eu, como outro, não é um outro. Não vamos reter dessa citação o caráter provisório que comporta, para Hegel, a evidência imediata. O eu que repele o “si”, vivido como repugnância, o eu preso ao “si”, vivido como aborrecimento – são modos da consciência de si e atestam na ilacerável identidade de eu e de si. A alteridade do eu, que se toma por um outro, pode impressionar a imaginação do poeta, precisamente porque é apenas o jogo do mesmo; a navegação de eu pelo si – é precisamente um dos modos de identificação do eu (LÉVINAS, 1971, 25-26, tradução nossa) ¹.

¹ La phénoménologie hegelienne – ou la conscience de soi est la distinction de ce qui n'est pas distinct – exprime l'universalité du Même s'identifiant dans l'altérité des objets pensés et malgré l'opposition de soi à soi. 'Je me distingue moi-même de moi-même et, dans ce processus, il est immédiatement (évident) pour moi que ce qui est distinct n'est pas distinct. Moi, l'Homonyme, je me repoussé moi-même, mais ce qui a été distingué et pose comme différent est, en tant qu'immédiatement distingué, dépourvu pour moi de toute différence. La différence n'est pas une différence, le je, comme autre, n'est pas un 'Autre'. Nous n'allons pas retenir de cette citation le caractère provisoire que comporte, pour Hegel, l'évidence immédiate. Le moi qui repousse le soi, vécu comme répugnance, le moi rivé à soi, vécu comme ennui – sont des modes de la conscience de soi et reposent sur l'indéchirable identité de moi et de soi. L'altérité du je, qui se prend pour un autre, peut frapper l'imagination du poète, précisément parce qu'elle n'est que le jeu du Même; la négation d'un oi par le soi – est précisément l'un des modes d'identification d'un moi.

O mundo é a própria razão colocada fora de si mesma. O sujeito precisa conhecer a si mesmo, i.e., a sua razão. Saber que define a própria noção de humano: o humano surge do “eu penso”.

Ser eu é, para além de toda a individuação que se pode ter de um sistema de referências, possuir a identidade como conteúdo. O eu não é um ser que se mantém sempre o mesmo, mas o ser cujo existir consiste em identificar-se, em reencontrar a sua identidade através de tudo o que lhe acontece. É a identidade por excelência, a obra original da identificação. O eu é idêntico mesmo nas suas alterações: representa-as e pensa-as para si. A identidade universal em que o heterogêneo pode ser abrangido tem a ossadura de um sujeito, da primeira pessoa. Pensamento universal, é um ‘eu penso’ (LÉVINAS, 1971, p. 25, tradução nossa)².

Conhecer torna-se o que Lévinas chama de “egologia” ou egoísmo. Ou seja, um ser voltado para si mesmo como fonte de todo o conhecimento.

A noção do ato comporta essencialmente uma violência, a da própria transitividade que falta à transcendência do pensamento fechado sobre ele mesmo apesar de todas as aventuras são, afinal de contas, apenas imaginárias ou percorridas como por Ulisses, para retornar a si mesmo (LÉVINAS, 1971, p. 12, tradução nossa)³.

Explica ainda Hutchnes:

O eu é como Ulisses, pois ele viaja para onde quer a fim de voltar para si mesmo, construindo ilusões à medida que viaja, ignorando rotas alternativas até então inexploradas. A farsa cotidiana de sempre refletir sobre si mesmo segundo os mesmos critérios, de obter uma espécie de identidade sempre compreendida antes da própria realização, proíbe a abertura aos elementos espontâneos, elusivos ou radicalmente estranhos em nosso próprio ser (HUTCHENS, 2007, p. 67).

No saber, a exterioridade converter-se em presença, deve estar à disposição e ao alcance do pensante, deve ‘deixar-se-tomar’. Só assim o exterior se torna

As traduções realizadas nessa tese das obras Entre nós, Totalidade e infinito, De Deus que vem à idéia, Humanismo de outro homem, Do sagrado ao Santo, Ética e infinito, Novas interpretações talmúdicas, Quatro leituras talmúdicas, estão apoiadas nas traduções indicadas nas referências bibliográficas.

² Être moi, c’est par-delà toute individuation qu’on peut tenir d’un système de references, avoir l’identité comme contenu. Le moi, ce n’est pas un être qui reste toujours le même, mais l’être dont l’existence consiste à s’identifier, à retrouver son identité à travers tout ce qui lui arrive. Il est l’identité par excellence, l’œuvre originelle de l’identification. Le moi est identique jusque dans ses altérations. Il se les représente et les pense. L’identité universelle ou l’hétérogène peut être embrassé, à l’ossature d’un sujet, de la première personne. Pensée universelle, est un ‘je pense’.

³ La notion d’acte comporte essentiellement une violence, celle de la transitivité qui manque à la transcendance de la pensée, enfermée en elle-même, malgré toutes ses aventures, en fin de compte, purement imaginaires ou parcourues comme Ulysse, pour retourner chez soi.

interioridade e possibilita ao sujeito estar tranqüilo, feliz, satisfeito com sua segurança e compreensão do mundo. A história passa a ser a história do próprio sujeito. O Eu permanece o mesmo fazendo dos acontecimentos mais diversos uma história, ou também, sua história. Lévinas apresenta algumas metáforas para apresentar a definição tradicional de saber, como a cultura da imanência.

Mas o ser do mundo, em sua exposição ao saber, na abertura e na franqueza da presença, é *ipso facto* um dar-se e um deixar-se-tomar, ao qual responde inicialmente a compreensão da verdade. Mas na plenitude do concreto, o “dar-se” da presença, o saber é um “oferecer-se-à-mão-que-toma” e, por consequência, já no próprio saber, a contração muscular da mão que agarra e já dispondo de matéria que ela aperta ou que o dedo da mão aponta. E assim, na percepção que é ainda “teórica”, acusa-se uma “visada”, um referir-se a um propósito, a uma coisa, a “algo”, a um termo, a um ente. O ente pertence à concretude da compreensão do ser. A percepção é “tomada”, é apropriação, aquisição e promessa de satisfação delegada ao homem; surgimento no eu de um sujeito interessado e ativo. Numa cultura da imanência, a satisfação, como hipérbole desta imanência! Metáforas levadas a sério (LÉVINAS, 1991, p. 186, tradução nossa)⁴.

Mas, dessas premissas desdobra-se que uma teoria do conhecimento seja uma teoria sobre o Ser, uma ontologia. Ocorre que se o sujeito sabe algo sobre o mundo, ele pode dizer o que este algo é. Dizer algo sobre alguma coisa é dizer sobre o seu Ser. Dizer que algo é (...), é conhecer. Ser e conhecer são uma e mesma coisa. O conhecer transforma-se assim em nada mais do que uma ontologia.

O Ser entra como um termo médio entre o particular e estranho e o universal. “Essa maneira de privar o ser conhecido da sua alteridade só pode ser levada a cabo se ele for vislumbrado através de um terceiro termo – termo neutro – que em si mesmo não é um ser. Nele viria a amortecer-se o choque do encontro entre o mesmo e o outro” (LÉVINAS, 1971, p. 32, tradução nossa)⁵. A ontologia serve para intermediar a conformação do fortuito, do estranho, do diverso, a uma ordem universal. O Ser acha-se justamente no meio da proposição cognitiva (isto é algo,

⁴ Mais l'être du monde, dans son exposition au savoir, dans l'ouverture et la franchise de la présence, est *ipso facto* un se donner et un se-laisser-prendre auquel répond d'abord la compréhension de la vérité. Mais dans la plenitude du concret, le ‘se donner’ de la présence dans le savoir est un ‘s’offrir-à-main-qui-prend’ et, par conséquent, déjà dans le savoir même, la contraction musculaire de la main qui saisit et déjà disposant de matière qu'elle enserme ou que le doigt de la main montre. Et ainsi dans la perception qui est encore ‘théorique’ s'accuse une ‘visé’, un se référer à un but, à une chose, à une ‘quelque chose’, à un terme, à un étant. L'étant appartient à la concretude de la compréhension de l'être. La perception est ‘prise’, appropriation, acquisition et promesse de satisfaction faite à l'homme; surgissement dans le moi d'un sujet intéressé et actif. Dans une culture de l'immanence, la satisfaction comme hyperbole de cette immanence! Métaphores à prendre au sérieux.

⁵ Cette façon de priver l'être connu de son altérité, ne peut s'accomplir que s'il est visé à travers un troisième terme – terme neutre – qui lui-même n'est pas un être. En lui, viendrait s'amortir le choc de l'encontre entre le même et l'Autre.

isto é um crime, isto é um contrato, isto é democracia etc.). “Não filosofar é ainda filosofar. O discurso do Ocidente reivindica amplitude de um englobamento ou de uma compreensão última. Obriga todo discurso a justificar-se diante da filosofia” (LÉVINAS, 1986, p. 94, tradução nossa)⁶.

Ainda, a ontologia se posta não como uma mera forma de conhecimento entre tantas outras. Antes mesmo de se chegar a atribuir um sentido a um fenômeno, passa-se primeiro sobre o Ser, mesmo que isto ocorra implicitamente. Há um primado da ontologia sobre todas as outras formas de conhecimento. O primeiro passo para desvendar a realidade é definir o que o Ser é, para que toda a realidade possa ser reconduzida a uma ordem universal. Se eu atribuo sentido a qualquer coisa, será sempre por meio do Ser. O Ser é como um conceito neutro a que toda realidade deve necessariamente referir-se em sua pretensão de universalidade e racionalização, é a luz em que os entes se tornam inteligíveis (LÉVINAS, 1971, p. 32).

Essa dignidade de último e real discurso cabe à filosofia ocidental em virtude da coincidência rigorosa ente o pensamento em que a filosofia se mantém e a idéia da realidade em que este pensamento pensa. Para o pensamento, esta coincidência significa: não ter de pensar além daquilo que pertence à “gesta ser” ou pelo menos, não ter de pensar além daquilo que modifica uma prévia pertença à “gesta ser”, com as noções ideais ou formais. Para o ser do real, esta coincidência significa: aclarar o pensamento e o pensado, mostrando-se. Mostrar-se, aclarar-se significa precisamente ter um sentido, ter a inteligibilidade por excelência, subjacente a toda modificação de sentido, conseqüentemente, seria preciso entender a racionalidade da “gesta ser” não como uma eventual característica que lhe seria atribuída quando uma razão viesse a conhecê-la. Que um pensamento venha a conhecê-la, eis precisamente o que é a inteligibilidade. É preciso entender a racionalidade como incessante surgimento do pensamento pela energia da “gesta ser” ou de sua manifestação, é preciso entender a razão a partir desta racionalidade. Pensamento significativo (*sensé*), pensamento do ser - seriam pleonasmos equivalentes, justificados, porém, pelas peripécias e privações às quais esta identificação do pensamento do significativo e do ser, por direito, se expõe (LÉVINAS, 1986, p. 94-95, tradução nossa)⁷.

⁶ Nes pas philosopher, c'est encore philosopher. Le discours philosophique de l'Occident revendique l'amplitude d'un englobement ou d'une compréhension ultime. Il astreint tout autre discours à se justifier devant la philosophie.

⁷ Cette dignité d'último et royal discours, revient à la philosophie occidentale en vertu de la coincidence rigoureuse entre la pensée où la philosophie se tient et l'idée de la réalité où cette pensée pense. Pour la pensée, cette coincidence signifie: ne pas avoir à penser au-delà de ce qui appartient à la 'geste d'être'; ou, du moins, ne pas avoir à penser au-delà de ce qui modifie une préalable appartenance à la 'geste de être', telles les notions idéales ou formelles. Pour l'être du réel, cette coincidence signifie: éclairer la pensée et le pense en se montrant. Se montrer, s'éclairer, c'est cela précisément avoir un sens, c'est cela avoir l'intelligibilité par excellence, sous-jacente à toute modification de sens. Dès lors, il faudrait entendre la rationalité de la 'geste d'être', non pas comme une éventuelle caractéristique qui lui serait attribuée quand une raison viendrait à en connaître. Qu'une pensée vienne à en connaître, c'est précisément cela l'intelligibilité. Il faut entendre la

Todo o conhecimento que se atribui à realidade do mundo passa pela intervenção do Ser. Todo o conhecimento depende da compreensão da ontologia; compreender implica já a compreensão sobre a existência, o Ser de tudo que existe. Todas as coisas participam do Ser. Tudo está disponível a partir do momento que existe. Como afirma Lévinas:

Tudo, num certo sentido, está à minha disposição no fim das contas, mesmo os astros, por pouco que eu faça contas, que eu pense nos outros intermediários ou nos meios. O lugar, ambiente, oferece meios. Tudo está ao alcance, tudo me pertence; tudo é de antemão apanhado com a tomada original do lugar, tudo está com-preendido (LÉVINAS, 1971, p. 26-27, tradução nossa)⁸

Se todo o dizer sobre algo passa pela ontologia, a noção de Ser torna-se o caminho para que toda a realidade possa fazer sentido. Só assim tudo pode ser racionalizado e compreendido. A ontologia é o caminho para a totalidade (todas as vezes em que um evento ocorrer eu poderei dizer algo sobre ele). Teorizar sobre o ser implica uma totalidade. É o caminho para que toda a realidade possa ser desvendada, desvelada, e levada a seu conceito específico. Se algo está fora da ordem do ser, não existe - assim como todos os eventos só farão sentido se eu puder dizer sobre eles. A totalização implica que não haveria nada do eu que pudesse continuar sem ser reduzido e sem se adequar. Explica Lévinas:

Espera-se do homem, em todas as coisas, uma decisão livre e racional. O consentimento seria dado, a decisão estaria tomada, desde o momento em que se toma consciência. Nada pode acontecer ao homem se não for, em um grau qualquer, assumido por ele; nada poderia tocá-lo sem mediação da reflexão. (...) a não-ignorância ou o conhecimento do outro como dado permite superar a finitude: ao elevar-se à Razão, o saber do entendimento estende o seu poder ao infinito e, com a filosofia de Hegel, aspira a não deixar nada que é outro, de fora. O pensamento absoluto seria a coincidência da vontade e do entendimento na Razão. O próprio fato de que essa excelência requer tempo – “como todos nós fomos crianças antes de nos tornar homens” (o que, para Descartes explicaria, sem comprometer a

rationalité comme l'incessant surgissement de la pensée par l'énergie de la 'geste de l'être' ou de sa manifestation et il faut entendre la raison, à partir de cette rationalité. Pensée sensée, pensée de l'être – ce serait là des pléonasmes et des pléonasmes équivalents, justifiés, toutefois, par les péripéties et les privations auxquelles cette identification de la pensée du sensé et de l'être, de droit, s'expose,

⁸ Tout, dans un certain sens est dans mon lieu, tout est à ma disposition en fin de compte, même les astres, pour peu que je fasse des comptes, que je calcule les intermédiaires eu les moyens. Le lieu milieu, offre des moyens. Tout est ici, tout m'appartient; tout à l'avance est pris avec la prise originelle du lieu, tout est compris.

liberdade humana da idade madura, o embaraço, por vezes pitoresco, de nosso mundo) – instaura, em Hegel, a vontade na potência. O processo da história significa um processo de integração da totalidade, dado ao infinito da idéia (LÉVINAS, 1986, p.78- 79, tradução nossa).⁹

Assim, cada coisa, cada fenômeno luta para ser reconhecido dentro de um sistema de conceitos, de referências. Há uma luta para reduzir, para reconhecer, para se entrar na ordem do conhecimento. Luta contra o desconhecido. Luta para reduzir as desigualdades, as diferenças.

Até mesmo o conceito de Deus deve entrar dentro dessa dinâmica. “O discurso filosófico deve, portanto, poder abarcar Deus – de que fala a Bíblia – se esse Deus tiver contudo sentido” (LÉVINAS, 1986, p.95, tradução nossa)¹⁰. O Deus dos filósofos, de Aristóteles à Leibniz, através de Deus dos escolásticos, é um Deus adequado à razão, um Deus compreendido que não poderia perturbar a autonomia da consciência (RIBEIRO JÚNIOR, 2005, p. 215).

Seguindo esta linha de pensamento, buscar-se-ia sempre o instante em que o sujeito conseguiria alcançar toda a realidade em conceitos absolutos, que nada mais seria desconhecido, que tudo restaria ordenado. Que nada mais pareceria difícil, insolúvel ou questionável. Que o mundo seja uma realização da razão, totalmente racionalizado. Nesta perspectiva, pense-se em quanto de segurança, paz e satisfação cabem ao homem. Continuando nesta linha de raciocínio, é em direção a esse ideal que deve caminhar a razão. E, enquanto não se chegar a isto, a razão se mantém falha ou, ao menos, incompleta na sua função.

Evidente que o homem nem sempre consegue realizar essa premissa de totalização¹¹. Algo poderia manter-se fora da razão, da compreensão. Isto é um dado, um fato da vida do homem. “Os casos de deficiência humana – de

⁹ En toutes chose on attend de l'homme une libre et rationnelle decision. Le consentement se donnerait, la decision serait déjà prise, dès la prise conscience. Rien n'arrivé à l'homme qui ne soit, à un degré quelconque, assumé, rien ne saurait le toucher sans la médiation de la réflexion. (...) la non-ignorance ou la connaissance de l'autre comme donnée, permet de surmonter la finitude; le savoir de l'entendement s'élevant à la Raison, étend la puissance à l'infini et, avec la philosophie de Hegel, prétend ne plus rien laisser d'autre dehors. La pensée absolue serait la coincidence de la volonté et de l'entendement dans la Raison. Le fait même que cette excellence demande du temps – ‘comme nous avons tous été enfants avant que d'être homme’ (ce qui, pour Descartes, sans compromettre la liberté humaine de l'âge mûr, expliquerait l'encombrement, parfois pittoresque, de notre monde) – instaure, chez Hegel, la volonté dans la puissance. Le processus de l'histoire signifie un processus de l'intégration de la totalité du donné à l'infini de l'Idée.

¹⁰ Le discours philosophique doit donc pouvoir embrasser Dieu – dont parle la Bible – si toutefois ce Dieu a un sens.

¹¹ Sobre a falha nesta função, ou aquilo que Lévinas chama de deficiência, vide o texto “De la déficience sans souci au sens nouveau - Da deficiência sem preocupação ao sentido novo” em De Dieu qui vient à l'idée (LÉVINAS, 1986).

inferioridade para sua tarefa de homem, em que o homem se acha impotente para responder àquilo que dele se espera – fazem parte da experiência cotidiana” (LÉVINAS, 1986, p. 77)¹². Mas tal estranhamento seria muito bem amenizado ou explicado pelo processo histórico. Como afirma Lévinas, “a decepção que a deficiência humana suscita encontra, assim, um atenuante na evocação da incompletude do processo histórico” (LÉVINAS, 1986, p. 80)¹³. Por isto mesmo, como aponta Heidegger, a filosofia torna-se essencialmente um comportamento, um caminhar em direção ao conhecimento.

Com efeito, conforme afirmou-se no início, quanto mais adequado seu conhecimento e quanto mais reduzidas forem as diferenças da realidade, mais poder sobre a realidade se terá. O eu tem mais poder sobre aquela realidade que ele reduziu e adequou em sua busca por um conhecimento absoluto. Quanto mais a subjetividade humana conhece sua realidade, mais ela assume o poder sobre essa realidade. “Eu penso” redundando em “eu posso” – numa apropriação daquilo que é, numa exploração da realidade. A ontologia como filosofia primeira é uma filosofia do poder (LÉVINAS, 1971, p. 37).

Por conseguinte, assim como cada fenômeno natural terá seu conceito correspondente a uma ordem conceitual, o humano também terá sua ordem. Se os fenômenos naturais devem se adequar a determinadas ordens tais como a física, a química, a biologia etc., o homem (eu) também se determina no seio de uma totalidade. O humano também deve entrar nesse jogo, deve se adequar a uma objetividade.

E a ordem própria do humano, onde ele encontra seus conceitos, é a política. “O conhecimento exige dos atos o domínio da matéria, das almas e das sociedades – uma técnica, uma moral, uma política – procurando a paz necessária no seu exercício puro” (LÉVINAS, 1971, p. 15, tradução nossa)¹⁴. É pela inserção nessa ordem que o sujeito se identifica como tal, como humano. As estruturas teóricas do saber são responsáveis por reduzir o agir do homem ao cálculo da política. O homem também deve ser reduzido a uma ordem, a conceitos que lhe possam ser atribuídos como forma de conhecê-lo. É na política que se diz o que alguém ‘é’. É

¹² Les cas de déficience humaine – de l’infériorité à sa taché d’homme, où l’homme se trouve impuissant à répondre à ce qu’on attend de lui – sont d’expérience quotidienne.

¹³ La déception que suscite la déficience humaine trouve ainsi une atténuation dans l’évocation de l’inachèvement du processus historique.

¹⁴ La connaissance demande aux actes la maîtrise de la matière, des âmes et des sociétés – une technique, une morale, une politique – procurant la paix nécessaire à son exercice pur.

na política que se define o que é um homem, um pai, uma mãe, um cidadão, um escravo, um advogado, um juiz e tudo mais que se possa pensar sobre o humano. “A política tende ao reconhecimento recíproco, isto é, à igualdade; assegura a felicidade. E a lei política completa e consagra a luta pelo reconhecimento” (LÉVINAS, 1971, p. 58, tradução nossa)¹⁵.

A filosofia considera as pessoas individuais como exemplos de um gênero. Uma pessoa é uma instância da classe de pessoas humanas, da humanidade ou de seres humanos. A referência a um termo neutro (humanidade, homem, pessoa), anula as diferenças que as pessoas individuais possuem existencialmente. Cada ser humano existente parece ser o que é quando luta para participar de uma existência que é anônima e o precede. Cada um é “apenas um ser humano” dentre os seres humanos. Se o indivíduo não está, ou ao menos não é reconhecido em uma comunidade política, ele não é um sujeito de direito. Ele sabe o que é e como é, como um ser dentre os seres.

Conhecendo o homem, atribuindo-se-lhe um sentido, torna-se possível dizer o que ele deve fazer, como deve agir, o que é bom para sua existência e o que torna sua vida mais ou menos feliz. Inserindo o homem em uma ordem política, em que ele pode ser identificado como humano (sujeito político, sujeito de direito), torna viável concluir sobre seu agir e de como tornar sua vida feliz. Nesses termos, a condição de realização da felicidade está na vida política. A inserção na ordem tem por fim garantir uma vida feliz ao homem. Nesse sentido, a política é sinônima do pensamento da totalidade, da eficácia e do cálculo pelo saber, é uma filosofia da felicidade do mesmo. De acordo com Lévinas, é possível dizer que, para a filosofia ocidental - essencialmente platônico-aristotélica - a compreensão do homem se esgota na definição de homem político.

Toda filosofia é platônica (...) De Platão a Hegel e até Heidegger o pensador não se encontra senão realizando um grande circuito que o afasta de si. Ele atinge-se em seu conceito objetivo, numa ação, na sua eficácia histórica, em sua obra universal. Ele é para o Estado. E todo o resto é zoologia. O eu determina-se no seio de uma totalidade, torna-se si-mesmo esquecendo-se de sua unicidade. Unicidade de indivíduo, de uma fome, de uma necessidade, de um amor, filho da indigência e da abundância (LÉVINAS, 1976b, p. 135, apud, RIBEIRO JÚNIOR, 2005, p. 214, *grifo nosso*).

¹⁵ La politique tend à la reconnaissance réciproque, c'est-à-dire, à l'égalité; elle assure le bonheur. Et la loi politique achève et consacre la lutte pour la reconnaissance.

Quando o indivíduo entra no sistema, quando o humano passa a ser um dentre os outros, quando pertence ao gênero, quando é igual a todos, ele passa a se referir ao conjunto de normas construídas e resguardadas na política, i.e., aos direitos do homem. Em outros termos, a política ao longo da história caminhou no sentido de reduzir todos os indivíduos a padrões e normas cada vez mais universais. Trata-se da forma de garantir igualdade aos mais diversos seres humanos. Tal pretensão encontrou concretude e positividade nos direitos do homem. Só nessa inserção o homem pode se sentir novamente seguro e confortável, ou seja, feliz. Como afirma Lévinas:

Igualdade à qual o Estado aspira ao longo da história, e em que se promete, através da Razão, para os indivíduos humanos, tão diferentemente dotados pela Natureza, a igualdade formal dos indivíduos num gênero. Os indivíduos humanos no gênero humano oferecem-se ao julgamento e se prestam à objetividade necessária ao exercício da justiça que restabelece eventualmente a paz. Esquema ao qual, para nós europeus, se referem assim originalmente à condição humana e ao famoso direito do homem, princípio e critério de toda justificação. Referência do direito humano ao Estado e à lógica do universal e do particular, o direito do homem é sem dúvida a ordem inelutável na humanização do indivíduo, de sua justiça e de sua paz (LÉVINAS, 1991, p. 197, tradução nossa)¹⁶.

Só no reconhecimento da política pode haver justiça e paz, i.e., a política se torna o lugar da justiça ou da lei, conseqüentemente, o fundamento da ética. A racionalidade política perpassa, sem pudor, todo o contexto da filosofia ocidental, buscando ajustar o fundamento da ética na política (LÉVINAS, 1971, p. 270).

Certamente essa é uma forma reduzida de compreensão da ontologia. Crítica válida mesmo para Lévinas, o qual chega inclusive a afirmar que toda filosofia é platônica (RIBEIRO JÚNIOR, 2005, p. 214). No entanto, dessa ou de outra forma, com maior ou menor profundidade, clássica ou moderna, platônica, aristotélica, kantiana, hegeliana, heideggeriana, a ontologia é um fato, uma evidência, cuja existência não se pode negar. O homem pensa de forma ontológica e precisa pensar

¹⁶ Égalité à laquelle l'État aspire le long de l'histoire, et où se promet, à travers la Raison, pour les individus humains, si différemment doués par la Nature, l'égalité formelle des individus dans un genre. Les individus humains dans le genre humain s'offrent au jugement et se prêtent à l'objectivité nécessaire à l'exercice de la justice qui rétablit éventuellement la paix. Schéma auquel, pour nous autres Européens, se réfèrent ainsi originellement la condition humaine et le fameux droit de l'homme, principe et critère de toute justification. Référence du droit humain à l'État et la logique de l'Universel et du Particulier, le droit de l'homme est sans doute l'ordre inéluctable dans la humanisation de l'individu, de sa justice et de sa paix.

dessa forma. A ontologia é um fato inevitável. O homem se encontra lançado, sujeito inelutavelmente a uma ordem ontológica.

É fundamental perceber que, nesse contexto, quando Lévinas chega a identificar a filosofia ocidental à filosofia platônica, ele tem em mente o caráter reducionista do saber, plenamente identificado ao político desta filosofia. (...) Todas as escolas de filosofia ocidental partilham de alguma forma desse ideal da filosofia platônica, ou seja, todas elas preocupam-se com a felicidade do mesmo, mesmo quando se dizem críticas ou contrárias à razão (RIBEIRO JÚNIOR, 2005, p. 214).

É fundamental compreender que Lévinas não exclui a ontologia como forma de pensamento, não se trata de uma negação da ontologia. A ontologia tem seu lugar, seu sentido e sua utilidade. O que Lévinas trata de combater é a primazia da ontologia, a compreensão de que conhecer é reduzir. Isto porque na ontologia há uma forma de violência, gesta-se nessa maneira de pensar um modo de desconsideração em relação ao humano.

Ao longo de sua história, a filosofia esteve tão preocupada com a formulação de conceitos gerais e cada vez mais abstratos pelos quais seria possível abarcar um número cada vez maior de fenômenos - ou mesmo todos - que abdicou da singularidade pertinente a cada fenômeno. A filosofia passou a considerar as pessoas individuais como exemplos de um gênero. Uma pessoa é uma instância da classe de pessoas humanas, da humanidade ou de seres humanos. Explica Lévinas:

O indivíduo humano poderia, em primeiro lugar, ser pensado no quadro formal de sua pertença a um gênero – ao gênero humano. Ele é parte de um todo, dividi-se em espécies e culmina na unidade indivisa, na identidade logicamente última do indivíduo que situa-se entre os dados empíricos, sendo reconhecível por signos determinados do espaço e do tempo e cuja unidade se põe como ‘ente’, em sua particularidade. Segundo Aristóteles, ‘só ela existe’ para além da existência ideal ou abstrata dos gêneros (LÉVINAS, 1991, p.195, tradução nossa)¹⁷

Um termo neutro como “humanidade” anula as diferenças que as pessoas individuais possuem existencialmente. Cada ser humano existente parece ser o que é quando participa de uma existência que o precede. Cada um é “um ser humano” dentre os seres humanos. Ele sabe ‘o que é’ e ‘como é’ como um ‘ser entre os

¹⁷ L'individu humain serait d'abord à penser dans le cadre formel de son appartenance à un genre – au genre humain. Il est partie d'un tout, se divisant en espèces et aboutissant à l'unicité indivisé, à l'identité logiquement ultime de l'individu situé parmi les données empiriques et reconnaissable à des signes déterminés de l'espace et du temps où cette unité se pose comme 'étant', dans sa particularité et qui, selon Aristote, 'seule existe' par-delà l'existence idéale ou abstraite des genres.

seres'. Trata-se da capacidade de se situar no mundo - o indivíduo abriu mão de sua individualidade e de suas peculiaridades para adentrar à ordem do conhecimento sobre si e sobre os outros. "O indivíduo que existe abdica então em favor do geral pensado" (LÉVINAS, 1971, p. 32, tradução nossa)¹⁸. O homem se torna si-mesmo esquecendo-se de sua unicidade, de suas características que o tornam único. Seres humanos, existentes em sua singularidade, modelam-se pelos processos totalizantes da história.

Nesse sentido, Lévinas chama a atenção para a singularidade, a unicidade do humano. O homem é uma singularidade, diferente daquela que se subsume sob um conceito, o humano não é um conteúdo conhecido, qualificado, perceptível a partir de uma idéia geral qualquer e submetido a essa idéia - o eu como ente não corresponde a um conceito (LÉVINAS, 1991, p. 36). Isto porque o próprio contexto da "experiência" de outrem não poderia ser delineado a partir de um trabalho de abstração aplicada a si e que finalizaria no "conceito" do eu (LÉVINAS, 1991, p. 36). A razão não pode esperar encontrar o humano a partir de um sistema conceitual, algo dele vai sempre escapar, evadir-se, inadequar-se às idéias, aos conceitos que lhe sejam imputados. A razão pode dizer o que o humano 'é', mas sempre restará algo exterior. A relação com o humano consiste certamente em querer compreendê-lo, ou seja, o sujeito 'quer' e 'precisa' dizer algo sobre o outro. No entanto, essa relação excede a compreensão. A relação com o humano não nos afeta a partir de um conceito (LÉVINAS, 1991, p. 16). Ele é um indivíduo e deve contar como tal.

A marca do humano está, justamente, em um ir-além, na transcendência. O humano se encontra além de tudo que dele possa ser dito pela razão. A alteridade do humano é um ir além, é uma transcendência. Enfim, a busca pelo humano é a busca pela transcendência, por aquilo que extrapola todos os conceitos totalizantes da história.

Sendo assim, desrespeitar, desconsiderar a individualidade do humano, sua transcendência, é violar, violentar sua condição essencial. Abre-se a possibilidade de violência e de sofrimento - a desconsideração é a violência e o sofrimento. A compreensão, ao se reportar ao ente na abertura do ser, confere-lhe significação a partir do ser (LÉVINAS, 1991, p. 20). Nesse sentido, ela apenas o nomeia. E, assim, comete a seu respeito uma violência, uma negação. Negação parcial que é

¹⁸ L'individu qui existe abdique alors dans le général pensée.

violência. E essa parcialidade descreve-se no fato de que o ente, sem desaparecer, encontra-se em meu poder. A negação parcial, que é violência, nega a independência do ente. (LÉVINAS, 1991, p. 20). Imagine-se: a razão diante de um ser humano diz: você é um jovem aluno, é um cidadão, é um brasileiro, é gentil etc. Conceitos plenamente adequados, que podem nada mais que expressar a verdade sobre alguém, escondem essencialmente um ato de desconsideração, de violência. Aquele que está na sua frente vai infinitamente além do que a razão possa dizer sobre ele. Se eu não buscar tratá-lo como ele mesmo, abrindo-me à sua individualidade e a que suas particularidades me digam algo, eu o estarei violando em sua condição de único, de indivíduo, de humano.

É um sofrimento que não pode ser suspenso, pois a ontologia não pode ser suspensa. Não é possível deixar de pensar ontologicamente. A ontologia é um fato necessário, não há como eliminar dentro do processo de construção do mundo e das relações sociais, os conceitos gerais abstratos. Com efeito, se não se pode superar a ontologia, não se pode interromper o sofrimento. Como o humano está sempre dentro de um sistema ontológico, sempre inserido e compreendido a partir de um sistema conceitual, não é possível superar o sofrimento. Assim como a ontologia é um dado, o sofrimento é constitutivo da condição do humano. Como dito anteriormente, a obra de Lévinas não trata de propor o fim da ontologia, uma vez que desconsiderá-la seria desconsiderar o sofrimento.

2.2 – Do Il y à hipóstase: a formação da consciência.

Como na primeira parte dessa tese a idéia era demonstrar que a inevitável inserção do homem na ontologia implica sofrimento em função do reducionismo da unicidade de humano a conceitos gerais, resta questionar: como é possível se afirmar a unicidade do humano? Por que o homem é único? Como ele se determina em sua singularidade? Se o humano sofre ao ter sua individualidade desconsiderada, ao se determinar como indivíduo, como Eu, irá ele superar o sofrimento? Há como escapar do sofrimento e violência impostos pela ontologia?

O início do enfrentamento dessas questões encontra-se na fenomenologia. Lévinas tem em sua formação uma profunda influência da escola fenomenológica de autores como Husserl, Heidegger, Ponty etc. Tanto assim que uma parte de seus primeiros escritos, elencados por alguns num período ontológico, dedicam-se à

análise dessa corrente filosófica, especialmente das obras de Husserl e Heidegger. Nesse sentido estão escritos como *Sur les 'Ideen' de M. E. Husserl, La théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl, Husserl et la phénoménologie, Martin Heidegger et l'ontologie, Phénoménologie, L'oeuvre d'Edmund Husserl, Petite histoire de l'existentialisme, suivie de: Kafka et Kierkegaard, L'ontologie dans le temporel, En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger.*

Lévinas se apresenta como um grande analítico da fenomenologia. Por vezes, encontra-se a referência de Lévinas como um percussor da fenomenologia na França a partir de um de seus primeiros livros (*En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*). No entanto, não faz da crítica e da análise sua profissão de fé. A fenomenologia surge como um pano de fundo, um arcabouço a ser questionado. Ou seja, ele usa de todo o fundamento fenomenológico para inaugurar suas idéias. Em sua obra pessoal não há passividade, não há um aceitar ou um concordar, mas um ir além de seus mestres. Tal premissa deve ser sempre levada em conta sob pena de não se compreender o aspecto crítico e inovador de Lévinas.

Sob uma perspectiva histórica, a fenomenologia surge de uma polêmica contra os pressupostos da ciência do século XIX, especialmente avessa ao psicologismo. A busca por explicações objetivas de fatos observáveis do mundo a partir dos parâmetros científicos é a marca do pensamento do europeu pré-guerra. A crença no valor inabalável da explicação científica dos fatos oferecia todo o arcabouço de segurança e certeza pretensamente pretendidos pela consciência. Todo conhecimento deve se fundamentar em explicações sobre fatos observáveis, a propósito de que se pode afirmar cientificamente sobre o mundo. Toda conclusão não ancorada em observações factuais e científicas deve ser descartada, ou seja, todo o discurso metafísico da tradição filosófica não deve mais fundamentar qualquer conclusão estável.

No entanto, para Edmund Husserl (1859-1938), tal conclusão ainda é restritiva, pois deixa de lado o significado dos fatos e resulta em um relativismo que oferece tão-somente uma estabilidade provisória. Toda a complexidade do mundo da vida é reduzida a um conjunto de fatos observáveis e, o conteúdo psicológico que deles se desdobra não abarca tudo o que o pensamento cogita. Ainda, a cientificidade do raciocínio não deu conta dos problemas e das questões levantadas pelas grandes guerras européias. Em seu texto póstumo, *A crise das ciências européias e a fenomenologia transcendental*, Husserl argumenta que o pensamento

do século XIX caminhava crente em uma prosperidade que obscurecia as questões cruciais de sua existência, pois via o mundo sob a óptica das ciências positivistas. O conflito mundial abalou essa visão otimista, trazendo com ele um sentimento de angústia em relação ao destino da humanidade. “A ciência dos fatos não possuía o remédio para curar o sintoma da crise européia. O *telos* e a dimensão metafísica haviam se perdido” (TOMÉ, 2010, p. 14). Escreve Husserl:

A exclusividade com que, na segunda metade do século XIX, a visão de conjunto do mundo do homem moderno se deixou deslumbrar pela *prosperity* que daí deriva significou o afastamento dos problemas decisivos para uma autêntica humanidade. As meras ciências de fatos criam meros homens de fato (HUSSERL, 2008, p. 35)¹⁹

Para dar conta da crise e das limitações do conhecimento científico, Husserl cria a fenomenologia a partir da influência de Brentano (1838-1917) e Bolzano (1781-1848). A fenomenologia pretende ser a ciência voltada à análise e à descrição estável das essências. Trata-se de uma perspectiva filosófica fundamentada na descrição e classificação dos fenômenos, a qual se propõe ser uma ciência do subjetivo, dos fenômenos e dos objetos como objetos. Para Husserl a fenomenologia é o estudo daquilo que aparece para nós, para nossa consciência. ‘Fenomenologia vem de grego *phainomena* e *logos*, “palavra, dito, razão etc”. A voz média de *phainein*, “fazer aparecer, mostra”, é “*phainestai*, aparecer, vir à luz”, no sentido tanto de “ser manifesto, evidente” quanto de “paracer”: *(ta) phainomena*, o neutro plural do seu particípio presente significa, portanto, “as coisas que aparecem”, “aquilo que é manifestamente aparentemente o caso” (INWOOD, 1999, p. 65). A fenomenologia tem como objeto de estudo o próprio fenômeno, isto é, ‘as coisas em si mesmas’ (*zu den sachen selbst*), seu lema fundamental, e não o que é enunciado sobre elas. Assim sendo, a investigação fenomenológica busca a consciência do sujeito através da expressão de suas experiências internas. A fenomenologia busca a interpretação do mundo através da consciência do sujeito, formulada com base em suas experiências. O método fenomenológico consiste em mostrar o que é apresentado e esclarecer esse fenômeno. Para a fenomenologia,

¹⁹ L’esclusività con cui, nella seconda metà del XIX secolo, la visione del mondo complessiva dell’uomo moderno accettò di venir determinata dalle scienze positive e si lasciò abbagliare dalla ‘prosperity’ che ne derivava, significò un allontanamento da quei problemi che sono decisivi per un’umanità autentica. Le mere scienze di fatti creano meri uomini di fatto.

um objeto é como o sujeito o percebe, e tudo tem que ser estudado tal como é para o sujeito e sem interferência de qualquer regra de observação. Cabe à abstração da realidade a perda de parte do que é real, pois tendo como objeto de estudo o fenômeno em si, estuda-se, literalmente, o que aparece. Para a fenomenologia um objeto, uma sensação, uma recordação, tudo, enfim, tem que ser estudado tal como significa para o espectador.

Para que a fenomenologia não caia nos riscos de um dogmatismo inato, Husserl busca na intuição eidética a noção preliminar do método fenomenológico. Efetivamente, o conhecimento começa da experiência factual, das coisas existentes. Fatos caracterizados pela sua contingência, pelo que ocorre 'aqui e agora'. Todavia, quando um fato é legado à consciência, é possível retirar desta circunstância uma essência. De um fato sempre se capta uma essência. Quando minha consciência se depara com diversos tipos de som (pino, violino, violão etc), cada momento de percepção do som é único e distinto em termos fáticos, mas neles sempre reconhece algo de comum, uma essência comum à qual agrega todas estas experiências particulares na idéia comum de som. Neste sentido, o individual se anuncia para a consciência por meio de um universal. Ou seja, o som de um piano é um caso particular da essência "som". Não se trata por sua vez de um acontecimento mediato, obtido por meio da comparação de vários fatos como pretendiam os empiristas. Sequenciando o raciocínio de Husserl, para compararmos diversos fatos é pressuposto já se ter captado uma essência, ou seja, um aspecto no qual os fatos são semelhantes. As essências captadas pela consciência distinguem-se do conhecimento dos fatos. As essências não são concretas ou empiricamente determinadas, são conceitos, objetos ideais, os quais, por sua vez, permitem classificar, reconhecer e distinguir fatos particulares. Por isto mesmo Husserl diferencia intuição sobre dados de fatos e intuição sobre essências, as quais, respectivamente, resultam em proposições universais e necessárias de proposições indutivamente deduzidas de fatos. A fenomenologia torna-se neste sentido uma ciência de experiência, mas não uma ciência de dados de fato. O objeto da fenomenologia versam sobre as essências dos dados de fato, são os universais que a consciência intui quando os fenômenos se apresentam a ela - é a ciência das essências.

Lévinas foi grande leitor de Husserl. Desde sua iniciação filosófica na Alemanha, nos seminários de Husserl e Heidegger, até a seus escritos tardios, a

fenomenologia acompanha o pensamento de Lévinas. A intenção de Husserl em formular uma filosofia rigorosa impressionou muito a Lévinas, tal como declara em *Ética e Infinito*.

A fenomenologia é a evocação dos pensamentos – das intenções subentendidas – mal entendidas – do pensamento que prevalece no mundo. Reflexão completa, necessária à verdade, ainda que seu exercício efetivo devesse fazer surgir os seus limites. Presença do filósofo junto das coisas, sem ilusão, sem retórica, no seu verdadeiro estatuto, esclarecendo precisamente este estatuto, o sentido da sua objetividade, de seu ser, não respondendo à pergunta de saber o “que é”?, mas a pergunta “como é que é”, o que significa ser? (LÉVINAS, 1982, p. 20)²⁰

No entanto, a intenção do pensador lituano é de ultrapassar a fenomenologia tão logo ele apresente seu débito com a tradição filosófica moderna. Em outros termos, a fenomenologia é uma grande fonte de inspiração para Lévinas, embora o que ele pretenda afirmar não se encontre em Husserl. Primeiramente, por meio da redução fenomenológica que todo o conhecimento possa estar reduzido à consciência. O idealismo de Husserl deixa o sujeito como lugar onde cada coisa responde por si mesma, como absoluto. Todo o conhecimento é um conhecimento da consciência, do que se opera na consciência. Mas, para Lévinas, na idéia de infinito representada no encontro com o rosto, a consciência abarca mais do que se pode pensar, encara mais do que consegue sintetizar em uma essência. Em Husserl, tudo fica reduzido à consciência. A relação que a consciência estabelece com seu objeto é vista em termos de conhecimento, no ato de conhecer. A consciência é ativa na própria constituição do objeto conhecido. Lévinas concorda que o sujeito cognoscente seja ativo, mas se afasta da concepção tradicional e husserliana de que esta seja a essência do sujeito, do eu. Ou seja, Lévinas busca um significado independente da consciência ou transcendente a ela, algo para além das essências, uma ruptura na noção de intencionalidade. O domínio da realidade pela consciência não esgota a relação do sujeito com a realidade.

²⁰ La phénoménologie est le rappel de ces pensées – de ces intentions – oubliées ; pleine conscience, retour aux intentions sous-entendues – mal entendus – de la pensée qui est au monde. Réflexion complète nécessaire à la vérité, même si son exercice effectif devait en faire apparaître les limites. Présence du philosophe auprès des choses, sans illusion, sans rhétorique, dans leur vrai statut, en éclairant précisément ce statut, le sens de leur objectivité, de leur être, ne répondant pas seulement à la question de savoir ‘qu’est-ce’ ?, mais à la question ‘comment est ce qui est, que signifie qu’il est ?

Não obstante, na análise fenomenológica desta concretude do espírito aparece em Husserl – conforme uma venerável tradição ocidental - um privilégio do teórico, privilégio da representação do saber e, conseqüentemente, do sentido ontológico do ser. [...] – esta a razão pela qual minha reflexão se afasta das últimas posições da filosofia transcendental de Husserl ou, ao menos, de suas formulações. (LÉVINAS, 1991, p. 133)²¹

Uma passagem de *En Découvrant l'Existence avec Husserl et Heidegger* é bastante ilustrativa da perspectiva inquieta de Lévinas diante da fenomenologia de Husserl.

(...) mas a epifania de outrem comporta uma significação própria independente da significação recebida do mundo ... esta significação mundana encontra-se desconcertada e abalada por uma outra presença, abstrata ... o fenômeno que é a aparição de outrem é também rosto .. a epifania do rosto é visitação. Enquanto fenômeno é já imagem, manifestação cativa da sua forma plástica e muda, a epifania do rosto é viva. Sua presença consiste em desnudar-se da forma que todavia se manifesta .. o rosto fala .. Falar é modo de surgir detrás de sua aparência ... uma abertura na abertura (LÉVINAS, 1947 B, p. 194)²²

Esclarece ainda Márcia Eliane Fernandes Tomé em seu texto:

Lévinas percebe a importância dessa nova metodologia. A intencionalidade axiológica não se reduz ao conhecimento teórico. Existe uma possibilidade de desenvolver uma relação ética com o outro como intencionalidade irreduzível, a qual não se insere numa relação prévia de conhecimento. É fundamento e não superestrutura. Descobre-se assim a consciência moral ou ética, forma concreta daquilo que precede a liberdade e que, no entanto, não nos reconduz à violência, nem à confusão daquilo que está separado, nem à necessidade, sequer à fatalidade. Para esse filósofo, a intencionalidade caminha na direção do acolhimento do rosto do outro. A hospitalidade, o acolhimento só se explicam por meio da fenomenologia da intencionalidade que renuncia à tematização (TOMÉ, 2010, p.19)

Outro pensador de grande influência na formação de Lévinas é Heidegger (1889-1976). “Trata-se de uma passagem obrigatória” (LÉVINAS, 2003a, p. 48), diz

²¹ Cependant, dans l'analyse phénoménologique de cette concrétude de l'esprit, apparaît chez Husserl – conformément à une vénérable tradition occidentale – un privilège du théorique, un privilège de la représentation, du savoir ; et, dès lors, du sens ontologique de l'être. (...) est la raison pour laquelle ma réflexion s'écarte des dernières positions de la philosophie transcendantale de Husserl ou, du moins, de ses formulations.

²² Mais l'épiphanie d'Autrui comporte une signification indépendante de cette signification reçue du monde ... cette signification mondaine se trouve dérangée et bousculée par une autre présence, abstraite ... : le phénomène qu'est l'apparition d'Autrui est aussi visage ... l'épiphanie du visage est visitation. Alors que le phénomène est déjà image, manifestation captive de sa forme plastique et muette, l'épiphanie du visage est vivante .. Sa présence consiste à se dévêtir de la forme que cependant le manifeste .. le visage parle .. Parler, c'est cette façon de venir de derrière son apparence .. une ouverture dans l'ouverture

Lévinas em suas últimas lições - *Deus, a morte e o tempo*. A proposta de Heidegger para compreensão do ser passa pela análise da existência do homem enquanto ser no mundo, por uma analítica existencial. Tal premissa decorre do fato de que o homem é o único ente que tem condições de questionar sobre seu ser. A compreensão do Ser deve buscar suas raízes no homem enquanto ente que dispõe do privilégio de colocar em jogo seu próprio ser. Na interpretação das coisas encontra-se sempre a compreensão que o homem tem de si mesmo – no conto está sempre o contador (STRECK, 2003, p. 188-189). Como Heidegger analisa o homem numa perspectiva transcendental, como *Dasein*, a rigor, a via de acesso ao Ser é o *Dasein*.

A pre-sença não é apenas um ente que ocorre entre os outros entes. Ao contrário, do ponto de vista ôntico, ela se distingue pelo privilégio de, em seu ser, isto é, sendo, estar em jogo seu próprio ser. Mas também pertence a essa constituição de ser da pre-sença a característica de, em seu ser, isto é, sendo, estabelecer uma relação de ser com seu próprio ser. Isso significa, explicitamente e de alguma maneira, que a pre-sença se compreende em seu ser, isto é, sendo. É próprio deste ente que seu ser se abra e manifeste como que por meio de seu próprio ser, isto, é sendo. A compreensão do ser é em si mesma uma determinação do ser da pre-sença. O privilégio ôntico que distingue a pre-sença está em ela ser ontológica. (HEIDEGGER, 2002, p. 38).

Como ainda explica bem Lênio Luiz Streck:

O conceito de ser é o mais universal e o mais vazio, resistindo a toda tentativa de definição. Por ser o mais universal dos conceitos, prescinde de definição. Não se pode derivar o ser no sentido de uma definição a partir dos conceitos superiores nem explicá-lo através de conceitos inferiores. Por outro lado, visualizar, compreender, escolher são atitudes constitutivas do questionamento e, ao mesmo tempo, modos de ser de um determinado ente, daquele ente que nós mesmos sempre somos. Elaborar a questão do ser significa tornar transparente um ente em seu ser. Esse ente que cada um de nós somos e que, entre outras, possui em seu ser a possibilidade de questionar, é designado como o termo pre-sença. O ser não pode ser concebido como ente, logo, o ser não é um ente (STRECK, 2003, p. 187).

Contudo, mesmo sendo o lugar onde o Ser se desvela, o sujeito tem como compreender o Ser de todos os demais entes. A totalidade do universo deixa-se tematizar pela mediação de uma análise do homem enquanto ser no mundo. Isto ocorre porque entre o seu Ser e o Ser dos demais entes não há diferença, o Ser é um só; logo, ao compreender seu Ser, ele tem condições de compreender o Ser de todos os demais entes. O *Dasein* existe sempre dentro de uma compreensão do seu

Ser, num estado interpretativo de si mesmo. E, neste referir-se a si mesmo, o homem é capaz de compreender o Ser do ente diverso dele.

Bem, mas qual seria o sentido do Ser? Para Heidegger, a compreensão do Ser se dá sempre no horizonte do tempo. Expliquemos. Primeiramente, a idéia de horizonte implica a idéia de abertura - por definição não existe horizonte fechado. Ao se dar num horizonte, o Ser é um Ser aberto, ou seja, não podemos trancafiar o Ser numa noção definitiva e imutável. Esta abertura, por sua vez, ocorre no tempo, o Ser é aberto no tempo. O Ser se desvela ao longo do tempo sem nunca se deixar fechar numa noção definitiva. O sentido do Ser é tempo – isto quer dizer: Ser não é nada persistente, é algo passageiro, não é nada presente, mas acontecimento (SAFRANSKI, 2000, p. 206). Ou ainda, como a temporalidade fundamenta a historicidade, é possível frizar que o Ser é algo que acontece na história, que toda compreensão sobre o Ser é aberta à sua determinação histórica. Com efeito, todas as asserções do tipo “a vida é isto ...”, “o mundo é aquilo ...”, são apenas falsamente ontológicas, pois o “é” não pode assumir, em uma asserção final, o peso de sua construção e reconstrução no dia a dia.

Antes, o que está a dizer a palavra “horizonte”? Por que falar em horizonte? Tomamos a palavra “horizonte”, que vem de *horizo*, definir, limitar, assimilar os confins de algo no duplo sentido de limitar e condicionar. Ao mesmo tempo em que o horizonte assinala os limites de algo, condiciona as estruturas e o sentido daquilo que é limitado, e desse seu ser limitado é, por sua vez, determinado. Talvez o procedimento de Heidegger fosse completamente outro. Certamente ele imaginaria uma viagem de navio. Quando nos damos conta, já estamos em alto-mar. O que vemos diante dos olhos? A imensidão das águas, que coincide com o firmamento. É isso mesmo, aquilo lá é o horizonte. Porém, depois de algum tempo, continuamos a navegar e o que acontece com aquele horizonte de antes? Parece ter sido englobado num horizonte não completamente igual e não completamente diferente, pois permanece sempre o horizonte da viagem. O horizonte, então, se descortina ao caminhar. Talvez o filósofo tomasse como exemplo o cair da tarde. Lá está ele a contemplar o ocaso do sol e a olhar o horizonte que torna cada vez mais escuro. O exemplo do navio é mais eloqüente. Se consideramos pessoas que estão ali a degustar a viagem e a dialogar, o horizonte assume novas significações, mesmo que no seu limite não venha a mudar praticamente nada. Mas quando o horizonte se torna mais vasto, permanece ainda a noção de horizonte enquanto delimitação. O horizonte é o limite que se descortina como dimensão espaço-temporal, como condição para que algo aconteça (PAIVA, 1990, p. 46).

Em sendo o homem o momento fundamental do desvelamento do Ser, sua existência torna-se aberta ao horizonte do tempo. O sentido do Ser do homem é ser histórico, sua existência significa estar historicamente aberto ao Ser. O homem

existe como ser aberto, i.e., ele nunca está acabado como algo completo, estando em todos os pontos aberto para um futuro. Ao compreender seu Ser como Ser aberto ao tempo, o homem se lança num eterno processo de construção de si mesmo. Sua existência passa a ser entendida como uma atitude em relação a si mesmo. A compreensão do Ser do homem implica um ato de sempre procurar algo além do presente, em descobrir aquilo que ainda não é. Esta atitude, este modo de ser deve se desenvolver em toda e qualquer atividade humana. Todo o agir do homem deve ser compreendido sob o prisma do ser. A compreensão do Ser não supõe apenas uma atitude teórica, mas todo o comportamento humano, ou seja, compreender não corresponde a um simples modo de conhecer, mas a um modo de Ser.

Lévinas subtrai de Heidegger uma lição valiosa sobre o engajamento do homem diante de sua existência, ao captar que compreender o ser é ter de ser, que compreender o ser enquanto ser é existir. O homem tem por ofício próprio o ser a fazer, a realizar, a conduzir segundo seu andamento do ser; a sua essência consiste em ter-de-ser. O homem é o ser a quem, no seu ser, tem lugar seu próprio ser, o ser que apreende o seu ser. Heidegger trata de demonstrar que a consciência adquire uma função ativa diante de suas possibilidades. O *Dasein*, à medida que compreende suas possibilidades, está aberto a construir seu próprio destino, sua própria existência neste mundo. Em Heidegger, a consciência supera sua condição passiva e contemplativa diante de sua existência. Se para Husserl o pensamento possui autonomia absoluta, para Heidegger o eu está engajado na existência, na faticidade.

No entanto, o primado da ontologia, típico da tradição filosófica, é ponto de distanciamento e de crítica de Lévinas em relação a Heidegger. Se em Heidegger compreender o ser particular já é colocar-se além do particular por meio da compreensão do ser, em Lévinas a relação com outrem excede a compreensão do próprio ser. A compreensão e a aproximação de outrem não estão intermediadas pela idéia de ser, pela ontologia. Não é pela compreensão do ser que se compreende a relação do sujeito com outrem. Lévinas afirma no texto *A ontologia é fundamental?*, em que realiza uma breve e profunda análise da ontologia fundamental de Heidegger, que a relação com o outrem, portanto, não é ontologia (LÉVINAS, 1991, p. 19). O aproximar do outrem, ao se reportar ao ente na abertura

do ser, confere-lhe significação a partir do ser, ou seja, apenas o nomeia. Afirma Lévinas:

O encontro com outrem consiste no fato de que, apesar da extensão da minha dominação sobre ele e de sua submissão, não o possuo. Ele não entra inteiramente na abertura do ser em que já me encontro como campo de minha liberdade. Não é a partir do ser em geral que ele vem ao meu encontro. Tudo o que dele me vem a partir do ser em geral se oferece por certo à minha compreensão e posse. Compreendo-o, a partir de sua história, do seu meio, de seus hábitos. O que nele escapa à minha compreensão é ele, o ente (LÉVINAS, 1991, p. 20)²³

Para Lévinas, a hermenêutica do Dasein reduzira toda alteridade ao Mesmo (RIBEIRO JUNIOR, 2005, p. 71). O pensamento heideggeriano reduziu à existência tudo que, de outra maneira, poder-se-ia chamar de relações:

(...) reduziu à temporalidade tudo o que se poderia denominar supratemporal. Esta redução o leva a qualificar o pensamento de Heidegger de Ontologismo. É importante sublinhar esta redução ao tempo, de tudo o que estaríamos tentados a denominar supratemporal, esta redução à existência de tudo o que se queria chamar de relação. (COSTA, 2000, p. 56)

Lévinas estrutura uma resposta ética à ontologia pensada por Heidegger. Se para Heidegger, o ser-com-outrem repousa sobre as bases ontológicas e se desenvolve a partir de uma definição da idéia de ser, para Lévinas o homem só é acessível como rosto. A significância do rosto conduz Lévinas à contestação do primado da ontologia e à defesa da ética como filosofia primeira. À compreensão e à significação, tomadas a partir do horizonte, Lévinas opõe a significância do rosto (EN, p. 33). Observa ainda Maria Eliane Fernandes:

Para o filósofo lituano, a ontologia de Heidegger subordinou à relação com o ser, toda a relação com o ente; isso é dar primazia à liberdade em relação à ética. A liberdade no pensamento de Heidegger não é um livre arbítrio, mas surge a partir de uma obediência ao Ser. É o primado do ser sobre o ente. Para Lévinas, a impossibilidade de fugir à fatalidade do ser torna trágica a existência. Ele nunca deixou de elogiar a novidade da ontologia contemporânea, que supõe na compreensão do ser não só a atitude teórica, mas a própria maneira de ser humano na cotidianidade (TOMÉ, 2010, p. 25)

²³ La rencontre d'autrui consiste dans le fait que malgré l'étendue de ma domination sur lui et de sa soumission, je ne le possède pas. Il n'entre pas entièrement dans l'ouverture de l'être où je me tiens déjà comme dans le champ de ma liberté. Ce n'est pas à partir de l'être en général qu'il vient à ma rencontre. Tout ce qui de lui me vient à partir de l'être en général s'offre à ma compréhension et à ma possession. Je le comprends à partir de son histoire, de son milieu, de ses habitudes. Ce qui en lui échappe à la compréhension, c'est lui, l'étant.

Sintetiza bem Chalier a relação de Lévinas com Husserl e Heidegger.

(...) nem Husserl, nem Heidegger consentem a idéia de uma alteridade que orientasse o pensamento, nem um nem outro renuncia ao ideal da supremacia do sujeito. Se se apaixonam pelos problemas da origem do sentido, eles não admitem a idéia de uma fonte de pensamento estranha à razão filosófica (CHALIER, 1993, p. 37)

Quando Lévinas se utiliza da premissa da fenomenologia - às coisas mesmas - ele propõe que a filosofia assuma o evento tal como se dá, em sua singularidade, sua individualidade, contrapondo-se à noção ontológica da fenomenologia. O filósofo deve se ocupar do instante em que ocorre ou se dá o evento, e não de sua significação em relação ao sistema de referências (LÉVINAS, 1947, p. 42). Uma observação acurada, um efetivo agir em direção ao conhecimento, leva à conclusão de que cada evento é único em sua essência. Ao encarar o fato em si mesmo, o observador se dá conta da singularidade. De que o absoluto do fenômeno escapa ao que é possível dele afirmar por meio de seu sistema de referências.

Após todos os conceitos, todos os nomes que posso afirmar de algo, depois de tudo que é possível dizer que ele é, sobra o há (*il y a*). Ainda há algo. É como se o sujeito já não tivesse nada mais a dizer sobre aquilo, pois a unicidade do fenômeno ultrapassa seu sistema de referências, mas sem ser o nada, pois há algo. Aclara Lévinas:

De fato insisto na impessoalidade do 'há'; 'há', como 'chove' ou 'é de noite'. E não há nem alegria nem abundância: é um ruído que volta depois de toda negação do ruído. Nem nada, nem ser. Emprego, por vezes, a expressão: o terceiro excluído. Não pode dizer-se deste 'há' que persiste, que é um acontecimento do ser. Não pode também dizer que é o nada, ainda que não exista nada. De l'existente à l'existant tenta descrever esta coisa horrível e, aliás, descreve-a como o horror e desvario (LÉVINAS, 1982b, p. 38-39, tradução nossa)²⁴.

Trata-se de um anonimato, visto que o sujeito já não encontra mais nomes ou conceitos para atribuir ao que resta do fenômeno seguido de todo seu sistema de

²⁴ J'insiste en effet sur l'impersonnalité de 'il y a'; 'il y a', comme 'il peut' ou 'il faut nuit'. Et il n'y a ni joie ni abondance; c'est un bruit revenant après toute négation de ce bruit. Ni néant, ni être. J'emploie parfois l'expression; le tiers exclu. On ne peut dire de cet 'il y a' qui persiste que c'est un événement d'être. On ne peut dire non plus que c'est le néant, bien qu'il n'y ait rien. De l'existence à l'existant essaie de décrire cette chose horrible, et d'ailleurs la décrit comme horreur et affolement.

referências. Mas é certo que algo há. Há um ser sem nome, sem conceito. O ser anônimo é *il y a*.

Como pronome da terceira pessoa na forma impessoal do verbo, ele designa (a indeterminação), não um autor desconhecido da ação e sim o caráter dessa própria ação que, de alguma forma, não tem autor, é anônima. É a essa consumação impessoal, anônima, mas inextinguível do ser que murmura no fundo do próprio nada, que atribuímos o termo há (LÉVINAS, 1947, p. 93 -94, tradução nossa)²⁵.

Trata-se de um retorno ao indeterminado, à escuridão, à noite que paira no fenômeno em si mesmo. *Il y a* é o mais completo anonimato essencial, é a experiência da escuridão que preenche todos os espaços e invade todas as possibilidades de ser. O horror da noite é sem dúvida um momento inevitável, instante do nada de ser, de conceitos ou idéias. E isto não é nada mais do que a própria condição do ser e de todos os seres existentes. É a realidade das coisas e do próprio mundo que faz o homem descobrir-se não como uma parte com o mundo, com as coisas e os outros homens, mas um ser existente separado, absolutamente envolvido por alguma coisa que é, algo que constitui a própria conduta do horror de ser. Enuncia Lévinas:

O há em sua recusa de tomar uma forma pessoal, é o ser em geral. (...) Não há isto ou aquilo; não há nada. Mas esta ausência universal é, por sua vez, uma presença, uma presença absolutamente inevitável. (...) há em geral, sem importar o que haja, sem que se possa agregar um substantivo a este termo. O há é uma forma impessoal, como chove ou faz calor (LÉVINAS, 1947, p. 94-95)²⁶.

O existente excede à existência, escapa à dominação do conceito. O sujeito se entende como transcendente²⁷ a tudo, ultrapassando tudo, colocando-se muito além do pluralismo do presente. Como falado na parte anterior, a nota do sujeito

²⁵ Elle désigne comme le pronom de la troisième personne dans la forme impersonnelle du verbe, non point un auteur mal connu de l'action, mais le caractère de cette action elle-même qui, en quelque matière, n'a pas d'auteur, qui est anonyme. Cette 'consumation' impersonnelle, anonyme, mais inextinguible d l'être, celle qui murmure au fond du néant lui-même, nous la fixons par le terme *il y a*.

²⁶ L'*il y a*, dans son refus de prendre une forme personnelle, est l'être en général. (...) Il n'y a plus ceci, ni cela; il n'y a pas 'quelque chose'. Mais cette universelle absence est, à son tour, une présence, une présence absolument inévitable. (...) Il est en général, sans qu'importe ce qu'il y a, sans qu'on puisse accoler un substantif à ce terme. *Il y a* est une forme impersonnelle, comme il peut ou il fait chaud.

²⁷ Observe-se que este conceito proposto de transcendência nada tem de absoluto. Lévinas está muito longe de definir a idéia de transcendência e, por via de consequência, a própria idéia de humano, como um ideal no sentido de Santo Agostinho ou Kant. A idéia de transcendência se funda na noção de infinito.

está justamente em um ir-além, na transcendência. O humano se encontra além de tudo que possa dele ser dito pela razão. A busca pelo humano é a busca pela transcendência, por aquilo que extrapola infinitamente todos os conceitos totalizantes da história em função de todo inominado que permeia sua existência.

Nessa situação, o sujeito não encontra nenhum tipo de satisfação ou segurança. Há algo que o sujeito não pode nomear. O Eu se relaciona com algo que não pode dizer o que é, pois seu sistema de referências não dá conta de sua absoluta singularidade. Trata-se de um caos, um abismo, um horror. O sujeito se expõe à sufocação de um anonimato essencial. Extingue-se assim a possibilidade da felicidade do sujeito e inaugura-se uma luta por sua própria determinação. A segurança e o bem-estar da ontologia se esvaem.

Catherine Chaliier encontra uma relação interessante entre a situação do *il y a* com a solidão e o caos da terra descritos no início do gênesis (Gn 1,2). O momento inicial da criação do mundo seria marcado por esse anonimato, por essa desolação em meio à violência do mal, do mutismo e da obscuridade. Duas palavras do hebraico traduzem essa situação: *tohu* (espanto, estupefação) e *bolu* (vazio, solidão). Segundo Chaliier, ausência de luz pode ser lida, em termos bíblicos, como a iniquidade dos homens. Assim, sem esse momento, trevas, nada nem ninguém poderia emergir para o ser; tanto a certeza quanto a luz são dadas somente como esperança, para permitir que cada ser advenha à plenitude de seu destino (CHALIER, 1993, p. 68).

Confrontar-se com o *il y a*, mesmo que seja com a imaginação, é saber-se assim comprometido, por pura necessidade, com a interrogação fundamental e fundadora de uma criação que se inaugura nas trevas e no silêncio antes de abrir-se à palavra e à luz (Ontologie et Mal, *apud* FABRI, 1997, p. 41).

A partir do momento que adquire a consciência do *il y a*, torna-se, portanto, possível ao sujeito atribuir um sentido à sua existência una, andar rumo ao evento ontológico, em cujo contexto o existente obtém uma existência consciente de sua singularidade. Para essa situação Lévinas utiliza a palavra grega *hipóstase*, do grego *hypostasis*, normalmente traduzida por substância, subsistência, realidade.

Quando o indivíduo se dá conta de que nele há algo que ultrapassa a ontologia de seu sistema de referências, i.e., que os conceitos que o indivíduo tem sobre si mesmo não abarcam sua infinita singularidade, e busca nessa situação um

novo sentido, a isso Lévinas chama de hipóstase. Por isso se pode dizer que o *il y a* é a hipóstase, é o lugar, o contexto onde se ela se produzirá. É a emergência da singularidade do eu (sujeito). Ele irrompe do há para tornar-se algo que 'é'. É o evento pelo qual um ser indeterminado na existência anônima torna-se um ser singular e presente. É uma ação em direção à 'assunção do presente' (LÉVINAS, 1947, p. 48), de tal maneira que o presente se mostre fundamental. Um presente absolutamente particular que assume um sentido dentro do ser, mas consciente da excedência anônima que não se pode abandonar totalmente. É um sentido consciente da escuridão e do murmúrio que o precede e sempre o irá acompanhar. O sujeito nunca extirpa por completo de si mesmo o horror por ser no interior daquele troar da existência anônima. Surge do fundo do ser um ente que se afirma sujeito do verbo ser. Enfim, hipóstase ocorre quando o existente adquire seu próprio conceito, quando o existente adquire seu próprio existir. A hipóstase reintroduz o sujeito dentro da ontologia, da existência. O 'eu-sou' extrai o existente da existência compreendida tal qual um confronto impessoal com a fato nu e cru do ser, de que 'se-é' e de que 'há' e, posteriormente, o reintroduz nessa mesma existência, só que agora compreendida como um confronto pessoal com o fato (já não tão nu e cru) de que 'eu-sou', mesmo que referindo ainda a 'um si-mesmo' (COSTA, 2000, p. 86). A hipóstase proporciona o avanço do "se é" impessoal para o "eu sou" pessoal (COSTA, 2000, p. 86). Trata-se de uma identificação que o indivíduo faz de si mesmo a partir da constatação de sua condição. Há uma superação, uma suspensão do anônimo pelo 'eu-sou'.

Mas a busca da hipóstase, de um nome e um sentido ao há não significa a volta à tragédia da ontologia. Como bem explica Nilo Ribeiro Júnior:

O movimento da evasão coloca um basta à tragicidade do existente completamente assimilado pelo *il y a*. Abriu espaço para que o existente pudesse sair do anonimato. O 'nome' do existente como hipóstase, do interior mesmo do ser o faz ser diferente do ser. Entretanto seria ilusório pensar que, pelo fato do existente haver contraído um nome na existência, tenha sido resolvido o problema dessa perseguição do 'il y a' sobre o nome. Segundo o filósofo, a pensatez do ser sobre o ente, ou essa insistência em reduzir o ente ao seu existir pela verbalidade do ser ou como "eis aí o ser" do ser-aí, continua incontrolável. (RIBEIRO JÚNIOR, 2005, p. 46, grifos do original)

Essa situação de o sujeito buscar sua determinação dentro da trama solitária do *il y a* e da hipóstase é o que Lévinas chama consciência. O sujeito atribui um

sentido a partir do que ele mesmo não tem condição de definir ontologicamente. Isto sim é um tomar consciência, é inaugurar a consciência. Define-se a consciência pelo inconsciente. “O inconsciente, vizinho da consciência, é um recurso da consciência para deixar-se e interromper-se a si mesma, é um recurso contra si mesma” (COSTA, 2000, p. 80).

O paradoxo consiste em definir a consciência pelo inconsciente. Ambos não se confundem. Mas o acontecimento da consciência não se refere à consciência somente como a seu contrário. O que constitui a consciência, em sua oposição ao inconsciente, não é essa oposição, mas essa vizinhança, essa comunicação com seu contrário: em seu próprio impulso, a consciência se cansa e se interrompe, acha um recurso contra si mesma. (...) Ela não é mais sem saída (LÉVINAS, 1947, p. 116, tradução nossa)²⁸.

No entanto, a partir do momento em que o sujeito, consciente do *il y a*, identifica-se em sua particularidade (“eu sou”), ele sai da generalidade em direção à individualidade essencial de sua existência. Assim, essa individualidade acaba por implicar um solipsismo, em solidão. Ou seja, a existência do sujeito passa a única e solitária, não mais se determinando a partir de um conceito geral. Na tentativa de se livrar de apenas existir enquanto conceito geral abstrato, o sujeito retrocede incessantemente contra sua própria anomia e, por essa razão, restará sozinho. Em outros termos, o indivíduo pode chegar a se determinar de tal maneira que se encontrará sozinho em sua existência. O ‘eu’ que ‘é’ na forma do ‘sou’, e que por isso não deixa de ser um ‘si-mesmo’ que, além disso, se move na imediata relação existencial consigo mesmo, está acostado na solidão (COSTA, 2000, p. 86):

A hipóstase, participando do há, reencontra-se como solidão, como o definitivo do encadeamento de um eu a seu si. (...) O eu tem sempre um pé na sua própria existência. (...) esta impossibilidade de o eu não ser se, marca o entranhavelmente trágico do eu, o fato de ele estar ancorado em seu ser (LÉVINAS, 1947, p.142-143, tradução nossa)²⁹.

²⁸ Le paradoxe consiste à définir la conscience par l'inconscient. Ils ne se confondent pas. Mais l'événement de la conscience ne se réfère pas à l'inconscience seulement comme à son contraire. La conscience, dans son opposition, mais de ce voisinage, de cette communication avec son contraire: dans son élan même, la conscience se lasse et s'interrompt, a un recours contre elle-même (...) Elle n'est jamais au pied du mur.

²⁹ L'hypostase, en participant à l'il y a, se retrouve comme solitude, comme de définitif de l'enchaînement d'un moi à son soi. (...) Le je a toujours un pied pris dans sa propre existence (...) Cette impossibilité pour le moi de ne pas être soi, marque le tragique foncier du moi, le fait qu'il est rivé à son être.

Pelo existir, o sujeito é ‘mônada’, enquanto ‘eu-sou’. O ‘eu’ é ‘solidão’ na unidade indissolúvel entre o existente e sua obra de existir (LÉVINAS, 1993b, p. 80). Anuncia-se assim, o surgimento de um ‘eu’ que retorna ao ‘si’ ou ao ‘em si’, embora sem poder romper o ‘definitivo da sua existência una’ (LÉVINAS, 1947, p. 144). O sujeito é solitário porque é uno (LÉVINAS, 1993b, p. 92). Assim, escapa-se da tragédia da existência, em que o indivíduo se vê sujeito e ator de uma trama de nomes e conceitos na qual ele deve se inserir, a uma tragédia do existente em que a consciência do *il y a* o lança numa solidão. Se nenhum nome, nenhum conceito, dá conta do sujeito, ele vai se descobrir como solitário. O eu não se define por um conceito, é intransitivo. O sujeito não é isto ou aquilo, pois nenhum desses conceitos que lhe sejam imputados dará conta do murmúrio do *il y a*.

E é dessa solidão que se extrai o sofrimento do sujeito. “En ele esfuerzo, en el dolor, en el sufrimiento, encontramos en estado puro lo definitivo que constituye la tragedia de la soledad” (LÉVINAS, 1993b, p. 109). Há uma relação essencial entre solidão e sofrimento. O existir do sujeito está sozinho, e o sofrimento representa a própria impossibilidade de reduzir o eu a um conceito. É um sofrimento que não pode ser deixado ou, como disse Lévinas, “o conteúdo do sofrimento se confunde com a impossibilidade de afastar de si o sofrimento” (LÉVINAS, 1993b, p. 109). O sujeito não consegue escapar de sua solidão, não há como escapar, negar ou refugiar. Todo seu esforço ontológico não dá conta do *il y a*. Explica Lévinas:

En el sufrimiento se produce la ausencia de todo refugio. Es el hecho de estar directamente expuesto al ser. Procede de la imposibilidad de huir y de retroceder. Todo el rigor del sufrimiento consiste en esa imposibilidad de distanciamiento. Supone el hecho de estar acorralado por la vida y por el ser. En este sentido, el sufrimiento es la imposibilidad de la nada (LÉVINAS, 1993b, p. 109 – 110).

Observe-se nesse sentido que o sofrimento supõe a exposição do sujeito à ontologia. Como dito no primeiro capítulo, a ontologia é um dado, um fato. E a entrada do sujeito nessa ordem resulta na impossibilidade de se dizer sobre o *il y a* ou, como prefere Lévinas, “el sufrimiento es la imposibilidad de la nada” (LÉVINAS, 1993b, p. 110). Assim, o sofrimento se dá na ontologia, na idéia de que o homem precisa de um conceito, mas embora conceitos não o reduzam ou o determinem em sua totalidade.

Porém, o sofrimento do sujeito, do eu, também está presente no sofrimento pela proximidade da morte. A dor comporta em si mesma uma sorte de paroxismo, como se anunciasse algo ainda mais dilacerante que o sofrimento. Como se, apesar da ausência de espaço algum para as reafecções constitutivas do sofrimento, caísse em um terreno livre para um acontecimento. Como se houvesse algo por que inquietar-se, como se estivesse à espera de um acontecimento (LÉVINAS, 1993b, p. 110). Trata-se de uma dor e um sofrimento que não podem ser traduzidos por conceitos e idéias, refratária de toda luz do saber, além de toda a experiência possível do sujeito. Nenhum conceito consegue definir a totalidade do evento da morte. A incógnita da morte, que não se apresenta de início a não ser relacionada à experiência do nada, não significa que a morte seja o nada, ou seja, algo totalmente desconhecido; a incógnita da morte significa que o sujeito entra em relação com algo que não provém dele, com algo que o transcende - ou como pretendeu Lévinas, com o mistério. O objetivo de Lévinas é contestar a possibilidade de uma totalidade a partir de uma experiência que não pode ser sintetizada pelo sujeito. A experiência da morte desconstitui a possibilidade do pensamento do todo. A condição da mortalidade, inegável para qualquer ser humano, antepõe-se à tentação da filosofia de integrar a morte em um sistema especulativo. Não obstante os esforços de séculos de penetrante pensamento filosófico, o ser humano deve permanecer com o medo da morte que não se deixa racionalizar por nenhum sistema de pensamento. Como pronuncia Lévinas:

(...) na medida em que o indivíduo englobado na totalidade não venceu a angústia da morte nem renunciou ao seu destino particular, não se encontra à vontade na totalidade ou, se quisermos, a totalidade não se consumou (LÉVINAS, 1982b, p. 70, tradução nossa)³⁰.

Nem mesmo a tentativa de identificá-la ao nada pode solucionar o problema pois a morte nega-se à nadificação. Explica Ricardo Timm de Souza:

Mas esta névoa não toma a feição de um triunfo com relação à morte; antes, envolve-se em uma espécie de "Noite do Nada": a origem de sua promulgação: a morte é o nada. A morte, porém, nega-se à nadificação pela via dos conceitos: é, na verdade, Algo, algo que retorna sempre na

³⁰ (...) dans la mesure où l'individu englobe dans la totalité n'a pas vaincu l'angoisse de la mort, ni renoncé à son destin particulier, il ne se trouve pas à l'aise dans la totalité ou, si l'on veut, la totalité n'est pas 'totalité'.

particularidade de cada mortal e que não se neutraliza ontologicamente. Pois o Nada não é nada, é Algo (SOUZA, 1999c, p. 64).

Essa forma de anunciar a morte e o sofrimento para além de toda luz da ontologia, é uma experiência da passividade. A razão não consegue dizer sobre morte, ela se atém à condição de apenas se relacionar com o mistério, sem poder ser ativa sobre ele, ou seja, sem poder declarar sobre o evento.

Esta forma de anunciarse la muerte en el sufrimiento, más allá de toda luz, es una experiencia de la pasividad del sujeto que hasta entonces ha sido activo, que seguía siéndolo incluso cuando era desbordado por su propia naturaleza reservándose su posibilidad de asumir su condición fáctica. Décimos: experiencia de la pasividad. Se trata de una forma de hablar, pues experiencia significa ya siempre conocimiento, luz e iniciativa, así como reintegro del objeto al sujeto. La muerte como misterio supone una quiebra de ese modo de concebir la experiencia. En el saber, toda pasividad deviene actividad por mediación de la luz. El objeto con el que me enfrento es comprendido y, sobre todo, construido por mí; la muerte, en cambio, anuncia un acontecimiento del que el sujeto no es dueño, un acontecimiento respecto del cual el sujeto deja de ser sujeto (LÉVINAS, 1993b, p. 111).

Mas que consequência pode-se extrair dessa análise da morte? Em primeiro lugar, retira-se a primazia da ontologia. Uma observação atenta consta que a morte se converte no limite da razão do sujeito. Com efeito, a consciência do *il y a* e da morte trata de tirar a potência da ontologia como filosofia primeira. Como aponta Lévinas, o primado da ontologia entre as disciplinas do conhecimento repousa sobre uma das mais luminosas evidências. Todo conhecimento das relações que unem ou opõem os seres uns aos outros implica já a compreensão do fato de que esses seres e relações existem (LÉVINAS, 1991, p.12). Articular a significação desse fato – retomar o problema da ontologia – implicitamente resolvido por cada perspectiva filosófica, mesmo que sob a forma de esquecimento – é, ao que parece, edificar um saber fundamental, sem o qual todo conhecimento filosófico, científico ou vulgar permanece ingênuo. A dignidade das investigações ontológicas contemporâneas deriva do caráter imperioso e original dessa evidência. Ao apoiar-se nela, os pensadores elevam-se diretamente acima das “iluminações” dos cenáculos literários para respirar novamente o ar dos grandes diálogos de Platão e da metafísica aristotélica (LÉVINAS, 1991, p.12). No entanto, para além da ontologia, para além dos conceitos, da descoberta do desvelamento de como o mundo é, há algo ao mesmo tempo anterior e posterior a toda a ontologia. Trata-se de se questionar, de se colocar em questão a ontologia como filosofia primeira. Mas deve-se deixar claro

que esta desconstituição não serve para superar o sofrimento do humano. O eu se forma transcendendo a ontologia, em direção ao consciente da noite e do mistério que o cerca. Ainda, não se trata de negar a ontologia, de sustentar sua inutilidade ou seus erros, mas de colocá-la em questão, de sustentar a idéia de um pensamento anterior e, mais além da ontologia, de algo que esteja para além do ser.

Em segundo lugar, ainda como consequência da análise da morte, rompe-se com a solidão do sujeito em direção ao encontro de uma alteridade absoluta. A proximidade da morte indica que estamos em relação com algo que é absolutamente outro, algo que não possui a alteridade com determinação provisional que poderíamos assumir mediante o gozo, algo cuja existência mesma está feita de alteridade (LÉVINAS, 1993b, p. 116). O encontro com a morte não confirma minha solidão; ao contrário, rompe-a. Somente um ser que tenha alcançado a exasperação de sua solidão mediante o sofrimento e a relação com a morte pode situar-se no terreno em que se faz possível a relação com o outro (LÉVINAS, 1993b, p. 117).

2.3 - Do Infinito ao Rosto: a originalidade da alteridade

Como afirmou Lévinas, somente um ser que tenha alcançado a exasperação de sua solidão mediante o sofrimento e a relação com a morte pode situar-se no terreno em que se faz possível a relação com o outro (LÉVINAS, 1993b, p. 117). Mas, o que é esse outro? Quais suas características? Como o outro aparece para o eu? Qual é a condição desse outro? O encontro com o outro torna possível a superação do sofrimento do Eu? O outro também sofre? Em que medida a alteridade de outrem implica sofrimento? Uma subjetividade marcada pelo sofrimento de sua hipóstase ainda se depara com a transcendência e o sofrimento do outro?

A primeira marca do outro é sua alteridade. Mas não se trata apenas de uma alteridade formal que tende a ser superada ao longo da história, tal como pretendeu a tradição filosófica. Trata-se aqui de uma alteridade fundamental, ineliminável, insuperável. Ao se deparar com o evento da morte, o eu passa a ter contato com uma alteridade absoluta, com um outro evento que ultrapassa todo seu sistema de referências. Como dito no item anterior, o sujeito entende essa situação ao ter a morte como objeto de investigação. A morte configura um evento que é absolutamente outro, que transcende a todo conceito, nome ou idéia que a razão

possa construir. A morte trata de mostrar a existência de um evento que não assume o sentido dado pela razão, e que, portanto, mantém sua condição inalienável. Em outros termos, o eu se relaciona com um outro que é absolutamente outro, que escapa aos poderes de síntese e aos conceitos formulados pela razão. A subjetividade que encontrou sua unidade a partir de um processo hipostático tem que se abrir à relação com um evento que ultrapassa todo seu sistema de conceitos, ou seja, que não recebe seu significado a partir do eu. A morte é um outro que se mantém como tal.

Da mesma forma que Lévinas começa a determinar a condição do outro a partir da morte, a idéia de infinito também trata de colocar o sujeito diante de uma alteridade essencial. Assim como a morte, o infinito transborda a razão, apresentando ao eu um conceito que não aliena sua alteridade, que não se deixa reduzir ao pensamento.

No sentido de buscar determinar a idéia de infinito como uma alteridade essencial, Lévinas busca na própria modernidade seu ponto de partida. É na situação que o “eu penso” cartesiano mantém com a idéia de infinito, fixado na terceira de suas meditações, que Lévinas fundamenta sua noção de alteridade.

Na sua busca pelas possibilidades do conhecimento, Descartes busca provar a existência de Deus a partir do princípio de causalidade: só existindo realmente Deus, pode-se explicar a existência de um ser finito e dotado da idéia de infinito. Ao dar início às meditações, Descartes destaca sua situação em relação ao conhecimento. Havendo encontrado em sua análise preliminar mais motivos de dúvida que de certeza em seus pensamentos, propõe-se a investigar a fundo a questão a fim de determinar se há algo verdadeiro no mundo - ou, ao menos, não sendo outra coisa possível - apreender com segurança que não há nada de verdadeiro. Para tanto, recorre ao método da dúvida como critério de certeza e verdade sobre o mundo. Tudo aquilo em que se encontre o menor motivo de dúvida, de que de alguma forma eu possa duvidar, já não torna possível atribuir-lhe certeza e, portanto, verdade. A menor sombra de dúvida, por mais frágil que seja, faz desaparecer a certeza sobre o conhecimento, fazendo-se necessário suspender qualquer juízo sobre tais pensamentos. A certeza constitui-se assim como a segurança de verdade de nossos conhecimentos.

Agora, portanto, que meu espírito se encontra livre de todas as precauções, e que obtive um descanso garantido por uma tranqüila solidão, irei me dedicar com a máxima seriedade e plena liberdade a demolir em geral todas as minhas antigas opiniões. Mas não haverá necessidade, a fim de conseguir esse intento, de demonstrar que todas elas são falsas, o que talvez eu jamais pudesse realizar; porém, contanto que a razão já me convença de que não devo com menor zelo evitar dar crédito às coisas que não são totalmente seguras e incontestáveis, do que àquelas que nos parecem claramente falsas, o menor indício de dúvida que eu nelas encontrar será suficiente para impelir-me a repelir todas. E, para isso, não é indispensável que analise cada uma em particular, o que requereria um esforço imenso; porém, visto que a destruição dos alicerces provoca inevitavelmente o desmoronamento de todo o edifício, no início irei me aplicar nos princípios sobre os quais todas as minhas antigas opiniões estavam assentadas (DESCARTES, 1999, p. 250).

Como todo conhecimento deve passar pelo crivo da dúvida, Descartes investiga os principiais motivos que podem afetar o conhecimento. Nesse sentido, ele põe em xeque os sentidos, os dados sensíveis e mesmo os conhecimentos matemáticos. Obrigado a duvidar da totalidade de seus conhecimentos, do sensível ao inteligível, acaba por dar-se conta de que para ser enganado ele deve necessariamente existir; ou também, não pode duvidar que ele duvida (*cogito*), que ele pensa e que, portanto, ele existe: *ergo sum*. Assim, a afirmativa – penso, logo existo é certa. Aclara Descartes:

Mas eu me convenci de que nada existia no mundo, que não havia céu algum, terra alguma, espíritos alguns, nem corpos alguns; logo, não me convenci também de que eu não existia? Com certeza, não; sem dúvida eu existia, se é que me convencia ou só pensei alguma coisa. Mas existe alguém, não sei quem, enganador muito poderoso e astucioso, que dedica todo seu tempo a enganar-me sempre. Não há, então, dúvida alguma de que existo, se ele me engana; e, por mais que me engane, nunca poderá fazer com que eu nada seja, enquanto eu pensar alguma coisa. De maneira que, depois de haver pensado bastante nisto e analisado cuidadosamente todas as coisas, faz-se necessário concluir e ter certeza por inalterável que esta proposição *eu sou, eu existo*, seja obrigatoriamente verdadeira todas as vezes que a enunciar ou que eu conceber no meu espírito (DESCARTES, 1999, p. 258, grifos do autor).

Uma vez descoberta essa primeira verdade, Descartes propõe-se a reconstruir sobre ela todo o edifício do saber e, por dedução, trata de extrair todas as conseqüências que se seguem dela. Nesse momento de seu itinerário espiritual, Descartes é solipsista. Ele só tem certeza de seu ser, isto é, de seu ser pensante. A solidão é conseqüência inevitável se o inventário das idéias não oferece pelo menos uma idéia que vá além das possibilidades do Eu (PAIVA, 2000, p. 217). O sujeito

reúne em si toda a verdade sobre o mundo, não reconhecendo a existência de qualquer outro ser diferente de si mesmo.

Entretanto, é justamente pelo aprofundamento de sua solidão que se torna possível ao sujeito escapar dessa situação. A superação da solidão a que foi conduzido o *cogito* processa-se por meio da idéia de infinito. Dentre as idéias do meu cogito existe uma, inteiramente extraordinária: a idéia de infinito. Sua nota está em que o sujeito não pode tê-la tirado de si mesmo, visto ser algo finito; nem ter recebido por conta de seus sentidos. Sobre a maneira de se adquirir a idéia de infinito:

(...) pois eu não a recebi pelos sentidos e jamais ela se ofereceu a mim contra minha expectativa como o fazem as idéias das coisas sensíveis, quando se apresentam ou parecem apresentar-se aos órgãos exteriores de meus sentidos (...) também não é uma pura produção ou ficção de meu espírito; pois não está em meu poder diminuir-lhe ou acrescentar-lhe coisa alguma. E, conseqüentemente, nada mais resta a dizer senão que, como a idéia de mim mesmo, ela nasceu e se produziu comigo desde que fui criado (DESCARTES, 1999, p. 288).

Assim, o sujeito que tem a idéia de infinito só pode tê-la recebido de um Ser infinito que o ultrapassa e que é o autor do seu ser. Dessa forma, Descartes encontra seu fundamento de certeza para existência de um outro ser, infinito e diferente de si mesmo. É justamente esse outro ser infinito que Descartes identifica a Deus. Por conseqüência, antes mesmo de reconhecer-se como ser pensante já habitava nele a idéia de infinito, ou seja, a idéia de infinito é preexistente e possibilitadora da idéia de finito. Explica Descartes:

Ainda que a idéia de substância esteja em mim pelo próprio fato de eu ser uma substância, eu não teria, todavia, a idéia de uma substância infinita, eu que sou um ser finito, se ela não tivesse sido colocada em mim por alguma substância que fosse verdadeiramente infinita. E não devo imaginar que não concebo o infinito por uma idéia verdadeira, mas somente pela negação do que é finito, do mesmo modo que compreendo o repouso e as trevas pela negação do movimento e da luz: pois, ao contrário, vejo manifestamente que há mais realidade na substância infinita do que na finita e, portanto, que, de alguma maneira, tenho em mim a noção do infinito anteriormente à do finito, isto é, de Deus antes que de mim mesmo (DESCARTES, 1999, p.189).

Porém mesmo se todas as idéias não necessariamente corresponderem à existência de algo, certamente todas elas encontra-se-ão no meu espírito. De alguma forma meu espírito criou ou tem a idéia de alguma coisa, tenha ela ou não

existência. A partir de um *ideatum* correspondente a determinada realidade - existente ou apenas inventada - posso eu construir uma idéia sobre algo. Contudo, novamente aqui não seria possível a um ser finito constituir uma idéia sobre o infinito. O *ideatum* da idéia de infinito não poderia ser concebido dentro de algo finito, num sujeito finito. Se em todas as idéias pudesse haver uma correspondência exata entre conteúdo e idéia, objeto e forma, *ideatum* e idéia, *noese* e *noema*, tal correspondência não seria viável com a idéia de infinito. Sua extensão infinita impede essa identificação peculiar às demais idéias. E justamente dessa extensão infinita resulta uma excedência não comportada por qualquer idéia. Se o sujeito tentar pensar o infinito, sua compreensão finita conseguirá abarcar apenas parte do que realmente é o infinito, sobrando, excedendo algo do infinito que o sujeito não pôde apreender. Não há como pensar o infinito sem que seu conteúdo exceda a idéia que se tem dele. É o infinito extravasando a idéia do infinito.

Uma boa síntese é aquela apresentada por Ricardo Timm de Souza:

O que é, portanto, a 'Idée de infini' em Descartes? Trata-se novamente de uma "questão de fronteiras". A idéia de infinito que obriga o sujeito a pensar mais do que pode, a pensar *de-mais*, coloca-se exatamente nos limites da coerência racional tradicional, à margem da totalidade pensante. Ela é pura e simplesmente a *última idéia possível*, ou seja, ela é o momento em que o poder racional se embate contra suas fronteiras conaturais – contra sua insuficiência. É o início do espaço de uma *indeterminação* particular – possibilidade talvez de intrusão, na coerência fechada da racionalidade esclarecedora, de algo como uma realidade heterônoma, de algo de *Alteridade* (SOUZA, 1999c, p. 85).

Em acordo ao pensamento cartesiano, para Lévinas o infinito como ente é anterior à idéia de infinito e sua infinidade reside no fato de ele não caber na idéia que dele se tem. O infinito é infinito não pelo fato de que uma subjetividade o pense como tal. É infinito em virtude do fato de que a idéia que se tem dele pensa mais do que pode pensar, pensa um ente que não cabe nela, que a excede. A infinidade está na desproporção entre a idéia do ente e o ente ideado (COSTA, 2000, p. 108), ou seja, a distância que separa *ideatum* e idéia constitui aqui o conteúdo do próprio *ideatum*.

A idéia do infinito tem de excepcional o fato de o seu *ideatum* ultrapassar sua idéia ao passo que, para as coisas, a coincidência total das suas realidades 'objetiva' e 'formal' não está excluída; todas as idéias, que não o

infinito, teríamos podido, com rigor, justificar por nós próprios” (LÉVINAS, 1971, p. 40, grifos do autor, tradução nossa)³¹.

Assim, o infinito não pode ser assimilado em uma idéia sem que algo dele exceda, não pode ser reduzido à esfera da objetividade. Não pode ser objeto de conhecimento, nunca se esgota no registro teórico da consciência. A idéia do infinito é modo de ser – a infinuição do infinito (LÉVINAS, 1971, p. 12). Ainda:

A relação com o infinito não pode, por certo, exprimir-se em termos de experiência – porque o infinito extravasa o pensamento que o pensa. Nesse extravasamento produz-se precisamente a sua própria *infinuição*, de modo que será preciso exprimir a relação com o infinito em termos outros que não nos de experiência objetiva (LÉVINAS, 1971, p. 10, tradução nossa)³².

Mesmo diante da ausência de objetividade o sujeito pensa o infinito.

A relação com o infinito não é de conhecimento, não é possível tratar o infinito como se fosse um objeto. O infinito é o que não pode ser reduzido à esfera da objetividade. Não pode ser objeto de conhecimento. Nunca se esgota no registro teórico da consciência (FABRI, 1997, p. 11).

O conceito de subjetividade em Lévinas liga-se à idéia de que o pensamento e a consciência não se limitam a conter o que eles pensam ou o que é pensado. Em outras palavras, a subjetividade se caracteriza pela capacidade de pensar o que de algum modo ela não pode conter, ou ainda, pelo poder de pensar o que fica sempre exterior ao pensamento (FABRI, 1997, p. 11.). “A subjetividade realiza essas exigências impossíveis: o fato surpreendente de conter mais do que é possível conter. (...) Nela se consuma a idéia de infinito”. (LÉVINAS, 1971, p. 12, tradução nossa)³³

A partir desse ponto Lévinas se apropria da noção de inadequação presente na idéia de infinito e a imprime como fundamento de toda construção das idéias, de todo o saber. “A idéia de infinito que não é, por sua vez, uma representação do infinito é a fonte comum da atividade e da teoria” (LÉVINAS, 1971, p. 13, tradução

³¹ Mais l'idée de l'infini a ceci d'exceptionnel que son *ideatum* dépasse son idée, alors que pour les choses, la coïncidence totale de leurs réalités objectives et formelle n'est pas exclue; de toutes les idées, autres que l'Infini, nous aurions pu, à la rigueur, rendre compte par nous-mêmes.

³² Le rapport avec l'infini ne peut, certes pas, se dire en termes d'expérience – car l'infini déborde la pensée qui le pense. Dans ce débordement, se produit précisément son 'infinition' même, de sorte qu'il faudra dire la relation avec l'infini en d'autres termes qu'en termes d'expérience objective.

³³ La subjectivité réalise ces exigences impossibles; la fait étonnant de contenir plus qu'il n'est possible contenir (...) en elle se consomme l'idée de l'infini.

nossa)³⁴. Toda a formação das idéias padece dessa inadequação, toda a idéia é desproporcional ao seu respectivo ente. Se o saber constitui um conjunto de idéias sobre algum objeto (intencionalidade) e todas as idéias são inadequadas, logo, todo o saber, enquanto intencionalidade, supõe já a idéia de infinito, a inadequação por excelência (LÉVINAS, 1971, p. 12). O saber - enquanto saber de uma “consciência de ...”, intencionada – é, por excelência, inadequado ao seu “de ..” (COSTA, 2000, p. 108). Com efeito, a intencionalidade sob a qual o pensamento permanece adequada ao objeto, não define a consciência ao seu nível fundamental (LÉVINAS, 1971, p. 12). A consciência transforma-se em consciência que se abre à relação com o infinito. E é justamente ao reconhecimento de uma excedência original nas idéias que Lévinas intitula transcendência, ou seja, a irreducibilidade do infinito a uma consciência é sinalizada pela palavra transcendente: “(...) a irreducibilidade do movimento a um jogo interior, a uma simples presença de si a si, é pretendida aqui, se não demonstrada pela palavra transcendente” (LÉVINAS, 1971, p. 24, tradução nossa)³⁵. O sujeito em contato com a idéia do infinito vê-se confrontado, na sua própria subjetividade, com o que não consegue pensar como adequação; confronta-se, no pensamento, com o que transcende o seu pensar, com o qual, no entanto, acha-se em relação (PELIZZOLI, 2002, p. 62). Neste contexto a idéia de infinito surge como transcendência, como aquilo que ultrapassa o subjetivo, impeditivo do seu processo de tematização ou objetivação por meio do qual poder-se-ia ter acesso ao ser. “Ora, a idéia do Infinito é a própria transcendência, o transbordamento de uma idéia adequada” (LÉVINAS, 1971, p. 78, tradução nossa)³⁶. Isto se reflete na interpretação de Lévinas acerca do acesso do sujeito aos fenômenos.

Toda a inadequação presente nas idéias imprime-se como um autêntico obstáculo à inteligibilidade do sujeito. Aquela situação fundamental em que o objeto é desproporcional à idéia faz com que, de certa forma, o fato permaneça “nele mesmo” enquanto problema ante a razão, obstaculizando-se à consciência. Nesse sentido o processo de conhecimento não pode ser ingênuo a ponto de desconsiderar os obstáculos. Eles têm de ser levados a sério, respeitados como condição a fim de que o processo de conhecimento possa seguir. Por conseguinte, a

³⁴ L'idée de infini qui n'est pas à son tour une représentation de l'infini est la source commune de l'activité et de la théorie.

³⁵ (...) l'irréductibilité du mouvement à un jeu intérieur, à une simple présence de soi à soi, est prétendue, sinon démontrée par le mot transcendant.

³⁶ Or, l'idée de infini, c'est la transcendance même, le débordement d'une idée adéquate.

espontaneidade - enquanto autonomia do sujeito ante a construção da realidade - deve ser posta em questão. A possibilidade de o sujeito construir sua realidade a partir do que lhe é dado é questionada na medida em que ele não se detém sobre os obstáculos que a consciência enfrenta nesse caminho, i. e., a excedência presente na realidade. Afirmar apenas que se há obstáculo o fato não mais pode ser conhecido é abandonar uma postura crítica sobre a própria espontaneidade do sujeito, sobre as normas que o próprio sujeito se impõe para edificação do seu mundo. Sustenta Lévinas:

A verdade não se separa, de fato, da intelegibilidade. 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 fato consiste em retirar-lhe o caráter 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 (LÉVINAS, 1971, p. 80, tradução nossa)³⁷.

Especialmente na chamada fase ética, que tem Totalidade e Infinito (de 1961) como obra central, o infinito torna-se uma idéia fundamental na compreensão da chegada e da determinação do outro. Ou seja, Lévinas começa pensando o outro a partir da morte e posteriormente passa a relacioná-lo com o infinito, sem que isto implique qualquer perda de sentido. Lévinas mesmo identifica essa relação no prefácio da segunda edição de um de seus primeiros livros: *De L'Existence à L'Existant*.

Entrever no "existente", no humano – que Heidegger chama de "entidade do ente" – não uma ocultação e uma "dissimulação" do ser, mas uma etapa para o Bem, para relação entre entes, outra coisa que a "metafísica finitizante", não significa que apenas se invertem os termos da famosa diferença heideggeriana a privilegiar assim o ente em detrimento do ser. Essa inversão não poderia ser considerada senão o primeiro passo de um movimento que, ao abrir-se a uma ética mais antiga que a ontologia, deixará significar as significações do para além da diferença ontológica e que talvez seja, afinal de contas, a significação do infinito mesmo (*apud* RIBEIRO JÚNIOR, 2005, p. 40).

³⁷ La vérité, en effet, ne se sépare pas de l'intelligibilité. Connaître, ce n'est pas simplement constater, mais toujours comprendre. On dit aussi, connaître c'est justifier, en faisant intervenir, par analogie avec l'ordre moral, la notion de justice. La justification du fait consiste à lui enlever le caractère de fait, d'accompli, de passé et, par là, d'irrévocable qui, comme tel, met obstacle à notre spontanéité. Mais dire que, obstacle à notre spontanéité, le fait est injuste, c'est supposer que la spontanéité ne se met pas en question, que l'exercice libre n'est pas soumis aux normes, mais est la norme.

Ocorre que Lévinas utiliza essas duas idéias limítrofes da capacidade do sujeito (morte e infinito) para descrever a fenomenologia do encontro com outro na consciência. O encontro com o humano deve ser entendido a partir da idéia de infinito, pois trata-se da própria realização da idéia de outro. “Para mim, Outrem é o outro homem” (LÉVINAS, 1991, p. 120)³⁸. Para Lévinas o humano sempre vai escapar da capacidade de síntese, sendo ele de uma complexidade infinita. Há sempre algo inadequado em qualquer sistema referencial ou conceitual que pode ser atribuído ao humano. O infinito, seja ele na figura do próprio sujeito ou do outro, assume assim o sentido de algo que permanece exterior a mim mesmo, identificando-se à noção de exterioridade.

O que marca o outro não são os conceitos historicamente construídos a ele imputados - o que a razão possa ou não dizer sobre sua condição; mas sua inadequação a qualquer sistema. O humano ultrapassa qualquer sistema conceitual, seja ele entendido como absoluto, relativo, aberto ao tempo, produzido pela razão, fruto da religião ou sob qualquer pressuposto filosófico historicamente determinado. O outro essencialmente transborda, vai além, transcende todo o arcabouço conceitual. O excedente é sempre exterior à totalidade dos conceitos, é sempre um “além”. Como dito anteriormente, na idéia de infinito pensa-se o que fica sempre exterior ao pensamento (LÉVINAS, 1971, p. 10) - como se a totalidade objetiva não preenchesse a verdadeira medida do ser, como se um outro conceito (de infinito) devesse exprimir essa transcendência em relação à totalidade, não-englobável e tão original quanto a totalidade (LÉVINAS, 1971, p. 6-7). Assim o outro, o encontro com o humano, compartilha com a morte e o infinito, a transcendência.

Transcender, passar além de, ultrapassar, ir além de, exceder. A alteridade é a transcendência, é sua marca essencial. O outro ultrapassa todo o sistema conceitual, todos os conceitos. Por mais que a razão se esforce no sentido de compressão do outro, tal tarefa não será mais do que um desejo, um anseio. Pense-se dessa forma: por mais conceitos que se possa imputar a alguém, por mais esforço que a razão concretize em termos ideais, todos sempre serão insuficientes, não conseguirão abarcar a infinita complexidade do fenômeno humano que se apresenta à consciência. Aquele que se põe, que se apresenta à sua frente vai muito além, transcende infinitamente o que foi dito.

³⁸ Pour moi, Autrui c'est l'autre homme.

Observe-se que não se trata de uma incapacidade da razão em conhecer ou, como se disse antes, de uma deficiência da razão, mas de uma condição original do outro. Não se trata de um ceticismo absoluto. A razão atribui conceitos que podem estar plenamente adequados a determinada pessoa e, em primeira instância, essa é sua função. O que for dito sobre uma pessoa pode estar adequado, pode ser mesmo verdade no sentido tradicional. No entanto, aquilo para que Lévinas chama a atenção é que nenhum conceito ou conjunto de conceitos abarca a infinitude do humano e que, portanto, reconhecer essa transcendência, essa estranheza é lidar com o humano. A totalidade do humano não pode ser sintetizada por qualquer conceito. O infinito que fundamenta a noção de transcendência torna inviável a totalização da noção de humanidade.

Essa situação em que a razão encara o outro enquanto outro é o que Lévinas denomina de lidar com o rosto. Rosto é o modo como a relação com o outro se apresenta. O Outro com que o Eu está em relação é rosto, é o que o Eu vê do Outro. O não-sintetizável por excelência é, certamente, a relação entre os homens (LÉVINAS, 1982b, p. 71). Ou seja, a relação com o Outro constitui essencialmente uma relação humana, e rosto é o modo como ele se apresenta. O Outro com que o Eu está em relação, “em contato”, é rosto (PIVATTO, 2001, p. 221), é o que o Eu vê do Outro. Com este termo Lévinas quer denotar o enigma que constitui todo o ser humano para além de todas as idéias e objetivações que dele as ciências elaboram.

Mas a idéia de rosto, na medida em que representa o não englobável da idéia de infinito, não se reduz à sua percepção, à sua representação fenomenológica. O rosto ultrapassa a idéia de Outro em mim, representa a experiência do infinito, ultrapassa os poderes do sujeito. Assim, a relação com um rosto não sendo determinada pela percepção, pelas qualidades sensíveis a descrever e pelo que se vislumbra e identifica, impede-nos falar propriamente de rosto, pois o que lhe é original é justamente o que não se reduz à percepção (PELIZZOLI, 1994, p. 86).
Como esmiúça Catherine Chaliel:

O rosto do homem excede toda a descrição possível, aquele que julga aproximar-se dele acumulando os detalhes – cor do olhos, formato do nariz e da boca, traços expressivos etc - não alcançaria senão uma imagem estranha ao rosto. A precisão desta percepção atesta talvez qualidades de atenção de seu autor, mas prova que ele ignora radicalmente o significado do rosto. Porque perceber um rosto é viver como uma comoção que não dá tempo de o olhar, do mesmo modo com que contemplamos uma imagem, um quadro ou ainda uma paisagem, exceto evidentemente se o “des-

rostizarmos” e assim o destruímos como tal, recusando-nos a encará-lo (CHALIER, 1993, p. 112).

Ou nas palavras do próprio autor:

O modo como o outro se apresenta, ultrapassando a idéia do outro em mim, chamamo-lo, de fato, rosto. Esta maneira não consiste em figurar como o tenha sob o meu olhar, em expor-se como conjunto de qualidades que formam uma imagem. O rosto de Outrem destrói a todo instante e desborda a imagem plástica que ele me deixa, a idéia à minha medida e à medida de seu *ideatum* – a idéia adequada. Ele não se manifesta por suas qualidades, mas *kat'auto*. Ele se exprime (LÉVINAS, 1971, p. 43, tradução nossa)³⁹.

Com efeito, a noção de percepção fenomenológica não será mais suficiente para a compreensão do sentido do rosto. O rosto inaugura e leva a efetivar o acolhimento da idéia de infinito, requerendo uma reflexão para além da fenomenologia, a mais do que é conformado na captação da visão ou na representação. Explica Lévinas:

Não sei se podemos falar de “fenomenologia” do rosto, já que a fenomenologia descreve o que aparece. Assim pergunto-me se podemos falar num olhar voltado para o rosto, porque o olhar é conhecimento, percepção. (...) quando se vê um nariz, os olhos, uma testa, um queixo e se os pode descrever, é que nos voltamos para outrem como para um objeto. A melhor maneira de encontrar outrem é nem sequer atentar na cor dos olhos! Quando se observa a cor dos olhos não se está em relação com outrem. A relação com o rosto pode sem dúvida ser dominada pela percepção, mas o que é especificamente rosto é o que não se reduz a ele (LÉVINAS, 1982b, p. 79-80, tradução nossa)⁴⁰.

O rosto está presente na sua recusa de ser conteúdo. Não pode ser compreendido nem englobado (LÉVINAS, 1971, p. 215). O rosto do outro ser humano é a sua forma de apresentar-se, não de ser representado, diante do Eu que o olha e o toca, mas sem objetivá-lo; é acolhimento.

³⁹ La manière dont se présente l'Autre, dépassant l'idée de l'Autre en moi, nous l'appelons, en effet, visage. Cette façon ne consiste pas à figurer comme thème sous mon regard, à s'étaler comme un ensemble de qualités formant une image. Le visage d'Autrui détruit à tout moment, et l'image plastique qu'il me laisse, l'idée à ma mesure et à la mesure de son *ideatum* – l'idée adéquate. Il ne se manifeste pas par ces qualités, mais *kat'auto*. Il s'exprime.

⁴⁰ Je ne sais si l'on peut parler de 'phénoménologie' du visage, puisque la phénoménologie décrit ce qui apparaît. De même, je me demande si l'on peut parler d'un regard tourné vers le visage, car le regard est connaissance, perception. Je pense plutôt que l'accès au visage d'emblée éthique. C'est lorsque vous voyez un nez, des yeux, un front, un menton, et que vous pouvez les décrire, que vous vous tournez vers autrui comme vers un objet. La meilleure manière de rencontrer autrui, c'est de ne pas même remanquer la couleur de ses yeux! Quand on observe la couleur des yeux, on n'est pas en relation sociale avec autrui. La relation avec le visage peut certes être dominée par la perception, mais ce qui est spécifiquement visage, c'est ce qui ne s'y réduit pas.

A idéia de infinito, o transbordamento do pensamento finito pelo seu conteúdo efetua a relação do pensamento com o que ultrapassa a sua capacidade, com que a todo o momento ele apreende sem ser chocado. Eis aí a situação a que denominamos acolhimento do rosto (LÉVINAS, 1971, p. 215, tradução nossa)⁴¹.

“O rosto recusa-se à posse, aos meus poderes. Na sua epifania, na expressão, o sensível ainda captável transmuta-se em resistência total à apreensão” (LÉVINAS, 1971, p. 215, tradução nossa)⁴². O rosto é a revelação plena do infinito, e “a presença de um ser que não entra na esfera do Mesmo, presença que a extravasa, fixa o seu ‘estatuto’ de infinito” (LÉVINAS, 1971, p. 213, tradução nossa)⁴³. “No rosto, no outro brilha de alguma forma a presença enigmática do infinito” (PIVATTO, 1992, p. 341).

Por estar além da capacidade de percepção do sujeito, o rosto é alheio ao seu contexto. A condição do humano não pode ser determinada por um determinado contexto, seja ele político, religioso, costumeiro etc. O método de encontro com o humano trata-se de uma superação de todo o contexto. Como deslinda o próprio autor:

O rosto é significação sem contexto. Quero dizer que outrem, na retidão do seu rosto, não é um personagem num contexto. Normalmente somos “personagens”: é-se professor na Sorbonne, vice-presidente do Conselho de Estado, filho de fulano, tudo o que está no passaporte, a maneira de se vestir, de se apresentar. E toda a significação, no sentido habitual do termo, é relativa a um contexto: o sentido de alguma coisa está na sua relação com outra coisa. Aqui, pelo contrário, o rosto é sentido só para ele. Tu és tu. Neste sentido pode dizer-se que o rosto não é “visto”. Ele é o que não se pode transformar em conteúdo, o que nosso pensamento abarcaria; é o incontível, leva-nos além. Eis porque o significado do rosto o leva a sair do ser enquanto correlativo de um saber. Pelo contrário, a visão é procura de uma adequação; é aquilo que por excelência absorve o ser (LÉVINAS, 1982b, p. 80-81)⁴⁴.

⁴¹ L'idée de l'infini, le débordement de la pensée finie par son contenu – effectue la relation de la pensée, avec ce qui passe sa capacité, avec ce qu'à tout moment elle apprend sans être heurtée. Voilà la situation que nous appelons accueil du visage.

⁴² Le visage se refuse à la possession, à mes pouvoirs. Dans son épiphanie, dans l'expression, le sensible, encore saisissable se meut en résistance totale à la prise.

⁴³ La présence d'un être n'entrant pas la sphère du Même, présence qui déborde, fixe son statut d'infini.

⁴⁴ Le visage est signification, et signification sans contexte. Je veux dire qu'autrui, dans la rectitude de son visage, n'est pas une personne dans un contexte. D'ordinaire, on est un 'personnage'; on est professeur à la Sorbonne, vice-président du Conseil d'État, fils d'Un tel, tout ce qui est dans le passeport, la manière de se vêtir, de se présenter. Et toute signification, au sens habituel du terme, est relative à un tel contexte: le sens de quelque chose tient dans sa relation à un autre chose. Ici, au contraire, le visage est à lui seul. Toi, c'est toi. En ce sens, on peut dire que le visage n'est pas 'vu'. Il est qui ne peut devenir un contenu, que votre pensée embrasserait; il est l'incontenable, il nous mène

Mas se é certo que o Outro se recusa a ser conteúdo, certo também é que ele está inserido em um sistema ontológico. Com efeito, o Outro acaba por ser desconsiderado, reduzido, conceituado. O outro, como representação do humano, pode não ser passível de sintetização, mas de fato é sintetizado. Ao outro inevitavelmente são atribuídos conceitos. Ele está sempre exposto a conceitos. A condição de resistência do rosto em ser determinado é, ou ao menos pode ser, desconsiderada. O outro é vulnerável a tudo que puder ser dito sobre sua existência, está sujeito a todo conceito e síntese que se possa conceber sobre seu existente. À guisa de Lévinas, uma razão que por toda a modernidade buscou se fortalecer, acaba por compreender o outro apenas como algo a ser determinado. E dessa situação o outro não tem como evadir-se, ele apenas chama e apresenta uma condição impeditiva, sem impedir; pois é fraco. O próprio Lévinas adverte: “há uma relação, não com uma resistência muito grande, mas com alguma coisa de absolutamente Outro; a resistência do que não tem resistência – a resistência ética” (LÉVINAS, 1971, p. 217, tradução nossa)⁴⁵.

Com efeito, dessa desconsideração desdobra-se um desrespeito a uma condição original, a individualidade essencial do humano, ou seja, um sofrer. O outro sofre porque a infinitude que se expressa no seu rosto está inevitavelmente inserida em um sistema ontológico. “O sofrimento é, certamente, na consciência, um dado, um certo conteúdo psicológico, como o vivido da cor, do som, do contato, como qualquer outra sensação” (LÉVINAS, 1991, p.100, tradução nossa)⁴⁶. O sofrimento resulta da recusa em ser sentido, da oposição do transcendente a toda ordem. Como quer Lévinas:

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 da síntese, mas a maneira pela qual a recusa, oposta à reunião de dados em conjunto significativo (*sensé*), se lhe opusesse; a dor é, ao mesmo tempo, o que desordena a ordem e o próprio desordenamento. Não somente consciência de uma rejeição, ou sintoma de rejeição, mas a própria rejeição:

au-delà. C’est en cela que la signification du visage le fait sortir de l’être en tant que corrélatif d’un savoir. Au contraire, la vision est recherche d’une adéquation; elle est ce qui par excellenc absorbe l’être.

⁴⁵ Il y a là une relation non pas avec une résistance très grande, mais avec quelque chose d’absolument Autre: la résistance de ce qui n’a pas de résistance – la résistance éthique.

⁴⁶ La souffrance est, certes, dans la conscience, une donnée, un certain ‘contenu psychologique’, comme le vécu de la couleur, du son, du contact, comme n’importe quelle sensation.

consciência ao avesso, “operando-se” não como “apreensão”, mas como “repulsa” (LÉVINAS, 1991, p. 100, tradução nossa)⁴⁷.

Observe-se atentamente que se trata de um inevitável e infinito sofrimento, uma condição que não pode ser solucionada, um padecer puro, pois, de outra forma, implicaria negar a infinição própria do rosto ou da ontologia que cerca a razão. Em outros termos, admitir a extinção do sofrimento é como negar a existência da ontologia ou da transcendência infinita do humano. Da inserção de um outro absolutamente transcendente dentro de uma ontologia é que resulta o sofrimento. O fato inevitável de ter de se dizer algo sobre o outro - que alguém é judeu, cristão, homem, branco, negro, índio etc. - é um ato de desconsideração, de desrespeito para como o humano que se lhe apresenta. O outro transcende infinitamente, vai infinitamente além do que a razão pode dizer sobre ele. E é dessa desconsideração que se desdobra todo o padecer e sofrimento. É do deixar de ‘ouvir o chamado’, ‘deixar de ver’ que há alguém que não pode ser encerrado dentro de conceitos produzidos dentro da história. Trata-se de um sofrimento inútil que não tem sentido ou que sirva para algo, é o absurdo. “Que no seu fenômeno próprio, intrinsecamente, o sofrimento seja inútil, seja por “nada” o mínimo que dele se possa dizer” (LÉVINAS, 1991, p. 102, tradução nossa)⁴⁸.

Apenas uma ingênua desconsideração de uma dessas condições possibilita admitir a finitude da dor que cerca o humano. Enfim, não se pode fazer nada para superar o sofrimento, e é dessa passividade que ele surge – “o sofrimento é passividade” (LÉVINAS, 1991, p. 101, tradução nossa)⁴⁹. Explica Lévinas:

Em seu apesar-da-consciência, no seu mal, o sofrimento é passividade. Aqui, “tomar consciência” não é mais falar com propriedade, tomar; não é mais fazer ato de consciência, mas na adversidade, sofrer; é até sofrer o sofrer, pois o “conteúdo”, do qual a consciência dolorida é consciente, é precisamente a adversidade mesma do sofrimento, seu mal. Mas aí, ainda, passividade – isto é, uma modalidade – significando como quiddidade e, talvez, como o lugar que a passividade significa originalmente,

⁴⁷ Comme se au ‘je pense’ kantien, capable de reunir en ordre et d’embrasser en sens, sous ses formes a priori, les donnés les plus hétérogènes et le plus disparatés, la souffrance n’était pas seulement une donnée réfractaire à la synthèse, mais la façon dont le refus, opposé au rassemblement de données en ensemble sensé, s’y oppose; à la fois ce qui dérange l’ordre et ce dérangement même. Non seulement conscience d’un rejet ou symptôme de rejet, mais ce rejet même: conscience à rebours, ‘opérant’ non comme ‘prise’, mais comme révolusion.

⁴⁸ Que dans son phénomène, la souffrance soit inutile, qu’elle soit ‘pout rien’, est donc le moins qu’on puisse en dire.

⁴⁹ Le souffrance est passivité.

independentemente de sua oposição conceitual à atividade (LÉVINAS, 1991, p. 101, tradução nossa)⁵⁰.

Observe-se que Lévinas deixa claro que a dor não é fruto de uma inatividade pois, de outro modo, qualquer ação determinada poderia solucionar a questão. Trata-se, como já dito, de um padecer puro. Prossegue Lévinas:

Abstraindo-se de suas condições psico-fisiológicas, na sua pura fenomenologia, a passividade do padecer não é reverso de nenhuma atividade, como seria ainda o efeito correlativo de sua causa, como o 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. No sofrimento, a sensibilidade é vulnerabilidade, mais passiva que a receptividade; ela é provação, mais passiva que a experiência. Precisamente, um mal. Não é verdade que pela passividade se descreve um mal, mas é pelo mal que se compreende o padecer. O sofrer é um padecer puro (LÉVINAS, 1991, p. 101, tradução nossa)⁵¹.

Mas e esse encontro com o outro, torna possível a superação do sofrimento do Eu? A consciência da condição do outro é um caminho para a extinção do sofrimento do sujeito? A alteridade inalienável do humano trata de colocar o eu em contato com o que é completamente estranho. Assim como quando o sujeito conclui seu processo hipostático e se depara com toda estranheza que cerca sua existência, a condição do outro também trata de colocá-lo novamente em contato com o estranho. Como referido no item anterior, nessa situação o sujeito não encontra nenhum tipo de satisfação ou segurança. Há algo que o sujeito não pode nomear. O Eu se relaciona com um outro que não pode dizer o que é, pois seu sistema de referências não dá conta de sua absoluta alteridade. Trata-se de um caos, um abismo, um horror. O sujeito se expõe ao anonimato essencial da alteridade. Ao lidar

⁵⁰ Dans son malgré-la-conscience, dans son mal, la souffrance est passivité. Ici, ‘prendre conscience’, ce n’est plus, à proprement parler, prendre; ce n’est plus faire acte de conscience, mais, dans l’adversité, subir; et même subir le subir, puisque le ‘contenu’ don’t la conscience endolorie est consciente est précisément cette adversité même de la souffrance, son mal. Mais là, encore, passivité – c’est-à-dire une modalité –signifiant comme quiddité et, peut-être, comme le lieu ou passivité signifie originellement, indépendamment de son opposition conceptuelle à l’activité.

⁵¹ Abstracion faite de sés condictions psycho-physiques et psycho-physiologiques, dans sa pure phénoménologie, la passivité du pâtir n’est l’envers d’aucune activité comme le serait encore l’effet corrélatif de sa cause, comme le serait la réceptivité sensorielle corrélatif de l’ob-stance de l’objet qui l’affecte et l’impressionne. La passivité de la souffrance est plus profondément passive que la réceptivité de nos sens qui est déjà activité de l’accueil, qui d’emblée se fait perception. Dans le souffrance, la sensibilité est vulnérabilité, plus passive que la réceptivité; elle est épreuve, plus passive l’expérience. Précisément un mal. Ce n’est pas, à vrai dire, par la passivité que se décrit le mal, c’est par le mal que se comprend le pâtir. Le souffrir est un pâtir pur.

com o estranho, toda a segurança que os conceitos ontologicamente determinados atribuem ao sujeito se esvaem. Extingue-se assim a possibilidade da felicidade do sujeito e inaugura-se uma ineliminável relação com o estranho e com o sofrimento. A segurança e o bem-estar da ontologia se interrompem ante a consciência do outro.

Lévinas tem a intenção de questionar o estatuto da noção de liberdade na história da filosofia. Para melhor compreensão deste objetivo podemos tomar Kant como seu interlocutor. Mesmo que o autor tenha realizado raras aproximações explícitas, ainda consideramos válida a interlocução em função do contributo paradigmático do pensamento kantiano para delimitação da idéia de liberdade na história da filosofia.

Em Kant os aspectos da subjetividade estão sempre correlatos à liberdade do sujeito, seja na razão teórica, seja na razão prática. A tarefa da filosofia kantiana, consistente em explicitar os fundamentos do conhecimento e da ação moral, tem a idéia de liberdade como estrutura. Na teoria do conhecimento, embora passivamente o sujeito receba o conteúdo empírico do seu conhecimento, o entendimento organiza e sintetiza os dados recebidos e ordenados no tempo e no espaço, e a razão realiza a síntese das categorias que são unificadas pela consciência do eu transcendental. Neste sentido a noção de espontaneidade faz referência somente à forma dos objetos e do seu conhecimento, enquanto a matéria tem de ser necessariamente dada. Na teoria do conhecimento Kant distingue dois elementos: o da sensibilidade e o do entendimento. O ponto de partida são as intuições. Da intuição empírica o sujeito reconhece o objeto dado pela sensação - enquanto pelas intuições puras *a priori* ele dá forma a estas sensações. Assim, as intuições puras determinam a capacidade receptiva do sujeito, as condições do conhecimento e lhe ensejam o caráter de necessidade e universalidade. Já pelo entendimento o sujeito produz as representações a partir do recebido pela sensibilidade, sintetizando-as e organizando-as por meio das formas do intelecto – as categorias. Primeiro o objeto é dado, depois pensado.

A matéria do conhecimento é dada pelas sensações, produto da experiência. Mas estas sensações não têm conexão entre si; são um variegado. Neste caso, o nosso pensamento introduz uma ordem, enlaçando uns com outros os conteúdos das sensações, mediante elementos *a priori*; por um lado, mediante as formas da intuição sensível, que são espaço e tempo (os quais tornam possível a experiência, pois não podemos pensar objeto algum sem o situarmos no espaço e no tempo); por outro lado, mediante as formas do intelecto, as categorias (que são em

número de doze, a mais importante delas sendo a causalidade)” (TRUYOL y SERRA, 1992, p. 361).

Há uma autonomia lógica em relação aos fenômenos que transforma o eu transcendental enquanto autoconsciência, no legislador da natureza (KUIAVA, 1999, p. 298). “O mundo em que vivemos é um mundo construído por nós” (TRUYOL y SERRA, 1992, p. 361). Portanto, embora na dimensão empírica praticamente não exista a liberdade, na esfera transcendental o eu é ativo, espontâneo, capaz de construir o conhecimento dos fenômenos. Na razão prática a relação entre liberdade e a determinação do princípio de validação das normas do agir humano é mais clara. A norma ética é resultado da absoluta autonomia do sujeito diante da realidade sensível, ou seja, a norma ética ostenta uma causa puramente racional, plenamente livre de qualquer determinação sensível.

Em síntese, o que é possível identificar em Kant como expressão da filosofia ocidental é que, sem a liberdade, o conhecimento e a ética ruiam, fracassariam. Se a liberdade é de alguma forma limitada, o conhecimento e a ética não mais seriam possíveis. Lévinas quer destacar a constituição na história da filosofia de uma premissa de intocabilidade da liberdade sob pena de qualquer empreendimento humano fracassar.

Pode distinguir-se no pensamento europeu o predomínio de uma tradição que subordina a indignidade ao fracasso, a própria generosidade moral às necessidades do pensamento objetivo. A espontaneidade da liberdade não se põe em questão. Só sua limitação seria trágica e suscitaria escândalo (LÉVINAS, 1971, p. 81)⁵².

E é justamente contra esta premissa de intocabilidade da liberdade que Lévinas se volta a partir da idéia de infinito. Como o infinito extravasa a idéia do infinito e como esta inadequação se coloca como pressuposto do saber e definidora da noção de transcendência e subjetividade. Nosso objetivo agora é demonstrar como a partir deste mesmo pressuposto Lévinas põe em causa um dos pilares do pensamento filosófico ocidental: a liberdade espontânea do sujeito.

Primeiramente, toda a inadequação presente nas idéias coloca-se como um autêntico obstáculo à inteligibilidade do sujeito. Aquela situação fundamental em que

⁵² On peut distinguer dans la pensée européenne la prédominance d’une tradition qui subordonne l’indignité à l’échec, la générosité morale elle-même, aux nécessités de la pensée objective. La spontanéité de la liberté ne se met pas en question. Sa limitation seule serait tragique et ferait scandale.

o objeto é desproporcional à idéia faz com que, de certa forma, o fato permaneça “nele mesmo” enquanto problema ante a razão, tornando-se obstáculo à consciência. Neste sentido, o processo de conhecimento não pode ser ingênuo a ponto de desconsiderar os obstáculos. Eles têm de ser levados a sério, respeitados como condição para que o processo de conhecimento possa seguir. Por conseguinte, a espontaneidade enquanto autonomia do sujeito ante a construção da realidade deve ser posta em questão. “A quebra de espontaneidade é condição para que o processo de conhecimento possa seguir” (SOUZA, 2001, p. 267). A possibilidade de o sujeito construir sua realidade a partir do que lhe é dado é questionada na medida em que não se detém sobre os obstáculos que a consciência enfrenta neste caminho, i. e., a excedência presente na realidade. Afirmar apenas que se há obstáculo o fato não mais pode ser conhecido é abandonar uma postura crítica sobre a própria espontaneidade do sujeito, sobre as normas que o próprio sujeito se impõe para edificação do seu mundo.

Como a desproporção tem a noção de infinito como fundamento, o infinito é o fundamento ou mesmo o próprio obstáculo à inteligibilidade e à autonomia do sujeito. É a partir do infinito que se percebe o modo pelo qual a consciência monológica, fonte de todo o sentido, destituí-se do seu poder de autonomia. Como situa Lévinas:

O infinito extravasando a idéia de infinito põe em causa a liberdade espontânea em nós. Dirige-a, julga-a e a conduz à sua verdade. A análise da idéia de infinito, à qual só se tem acesso a partir de um Eu, culminará com a ultrapassagem do subjetivo (LÉVINAS, 1971, p. 44)⁵³

Isto implica que a liberdade não pode mais ser compreendida como espontaneidade. A noção de infinito expôs à luz uma dimensão de precariedade da espontaneidade que rompe com quaisquer projeções de onisciência aptas a provir de um impulso de liberdade ingênua (SOUZA, 2001, p. 267). Tal situação indica uma certa “reserva de liberdade” que não segue a lógica da espontaneidade da liberdade que, por sua vez, induz a uma certa consciência do fracasso.

A famosa suspensão do ato, que tornaria a teoria possível, deve-se a uma reserva da liberdade que não se entrega aos seus impulsos, aos seus

⁵³ L'infini débordant l'idée de l'infini, met en cause la liberté spontanée en vous. Il la commande et la juge et l'amène à sa vérité. L'analyse de l'Infini à laquelle on n'accède qu'à partir d'un Moi, se terminera par le dépassement du sujetif

movimentos repentistas e que 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 fato se, ao mesmo tempo, for crítico, se se puser em questão, se remontar além da sua origem (movimento contra a natureza que consiste em procurar muito antes da sua origem e que atesta ou descreve uma liberdade criada). Esta crítica de si pode compreender-se, quer como uma descoberta da sua fraqueza, quer como uma descoberta da 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 (LÉVINAS, 1971, p. 81)⁵⁴.

O sujeito passa a desconfiar de si próprio a partir do reconhecimento da distância infinita que o separa da realidade, sua liberdade passa a ter vergonha de si própria.

Esta maneira de se confrontar com a perfeição do infinito não é, pois, uma consideração teórica. Realiza-se como vergonha onde a liberdade se descobre mortífera no seu próprio exercício. Cumpre-se na vergonha onde a liberdade ao mesmo tempo que se descobre na consciência da vergonha esconde-se na própria vergonha. A vergonha não tem a estrutura da consciência e da clareza, orientando-se ao invés (LÉVINAS, 1971, p. 82)⁵⁵.

Veja-se, no entanto, que não se trata de superar os obstáculos, as distâncias, mas de reconhecê-las e respeitá-las. Como determina o próprio autor:

A preocupação com intelegibilidade distingue-se fundamentalmente de uma atitude que gera uma ação sem consideração pelo obstáculo. Significa, pelo contrário, um certo respeito pelo obstáculo (LÉVINAS, 1971, p. 80)⁵⁶.

Ainda Lévinas:

⁵⁴ La fameuse suspension de l'acte qui rendrait la théorie possible, tient à une réserve de la liberté qui ne se livre pas à ses élans, à ses mouvements primesautiers et garde les distances. La théorie où surgit la vérité, est l'attitude d'un être qui se méfie de soi. La savoir ne devient savoir d'un fait que si, e n même temps, il est critique, s'il se met en question, remonte au-delà de son origine (mouvement contre nature, qui consiste à quérir plus haut que son origine et qui atteste ou décrit une liberté créé). Cette critique de soi peut se comprendre, soit comme une découverte de sa faiblesse, soit comme une découverte de son indignité: c'est-a-dire, soit comme une conscience de l'échec, soit comme une conscience de la culpabilité. Dans le dernier cas, justifier la liberté, ce n'est pas la prouver, mais la rendre juste.

⁵⁵ Cette façon de se mesurer à la perfection de l'infini, n'est donc pas une considération théorétique. Elle s'accomplit comme honte où la liberté se découvre meurtrière dans son exercice même. Elle s'accomplit dans la honte où la liberté, en même temps qu'elle se découvre dans la conscience de la honte, se cache dans la honte même. La honte n'a pas la structure de la conscience et de la clarté, mais est orientée à l'envers.

⁵⁶ Le souci d'intelligibilité se distingue foncièrement d'une attitude qui engendre une action sans égard pour l'obstacle. Il signifie, au contraire, un certain respect de l'objet

A existência em realidade não está condenada à liberdade, mas investida em liberdade. A liberdade não está nua. Filosofar é remontar aquém da liberdade, descobrir a investidura que liberta a liberdade do arbitrário (LÉVINAS, 1971, p.83)⁵⁷.

Assim, a noção de liberdade em Lévinas relaciona-se ao fato de o sujeito ser livre para não permanecer afeito à espontaneidade de sua liberdade, à possibilidade de questionar sua própria liberdade ingênua. É ainda liberdade, mas liberdade lúcida, liberdade investida, que possibilita se conhecer o suficiente para saber até que ponto pode prosseguir. Por sua vez, o questionamento do estatuto da liberdade nos leva a um redimensionamento da própria idéia de filosofia. Não se trataria mais, simplesmente, de um exercício ingênuo da liberdade, mas lucidez suficiente para se perceber o quanto de arbitrário e violento repousa no âmago da própria liberdade (SOUZA, 2001, p. 271).

⁵⁷ l'existence en réalité, n'est pas condamné à la liberté, mais est investie comme liberté. La liberté, n'est pas nue. Philosopher, c'est remonter en deçà de la liberté, découvrir l'investiture qui libère la liberté de l'arbitraire.

3 - ALTERIDADE E JUSTIÇA

3.1 – Justiça como compromisso diante do sofrimento do outro

Restou dito no primeiro capítulo que o homem é um ser que sofre em função da tensão entre sua transcendência e a ordem ontológica que o cerca - situação de pobreza da qual o humano não consegue escapar. Sendo assim, restaria questionar: o que se deve fazer? Diante da penúria, da nudez, da vulnerabilidade que inelutável e infinitamente cercam o humano, qual o comportamento ético a se desenvolver? Qual o bem a ser realizado? O que é certo a se fazer? Como agir? Qual o sentido da ética? Há justificativa ética para sofrer consentidamente? Há justificativa ética para causar sofrimento?

Sendo o humano marcado pelo sofrimento, a ética se transforma num agir em função do sofrimento de outrem. É uma prática diante da infinita situação de penúria de outrem. O único valor absoluto é a possibilidade humana de dar, em relação a si, prioridade ao outro (LÉVINAS, 1991, p. 119). Comprometer-se com o humano: ética e razão indicam compromisso. Atenção ao sofrimento de outrem que, através das crueldades e, por causa delas – pode afirmar-se como o próprio nó da subjetividade humana a ponto de se ver elevado a um supremo princípio ético – o único não possível de contestar – e até a comandar as esperanças e a disciplina prática de vastos agrupamentos humanos (LÉVINAS, 1991, p. 104). A morada (*ethos*) é marcada por um sofrimento e, em um lugar de sofrimento, a ação demandada vai em direção a esse sofrer, em se comprometer e agir diante dele.

O mal do sofrimento – passividade extrema, impotência, abandono, solidão – não é ele também o inassumível e, assim, por sua não-integração na unidade de uma ordem e de um sentido, a possibilidade de uma cobertura e, mais precisamente, daquela em que passa uma queixa, um grito, um gemido ou um suspiro, apelo original por auxílio, por socorro curativo, pelo socorro do outro eu, cuja alteridade, cuja exterioridade promete salvação? Abertura original em direção àquele que socorre onde vem se impor – através de um pedido de analgesia mais imperioso, mais urgente no gemido que um pedido de consolação ou do adiamento da morte – a categoria antropológica do medical, primordial e irreduzível, ético. Para o sofrimento puro, intrinsecamente insano e condenado, sem saída, a si mesmo, delinea-se um além no inter-humano (LÉVINAS, 1991, p. 103)⁵⁸.

⁵⁸ Le mal de la souffrance – passivité extrême, impuissance, abandon et solitude – n'est-il aussi l'inassumable et, ainsi, de par sa non-intégration dans l'unicité d'un sens, la possibilité d'une couverture et, plus précisément, de celle où passe une plainte, un cri, un gémissement ou un soupir, appel originel à l'aide, au secours curatif, au secours de l'autre moi dont l'altérité, dont l'extériorité

O encontro com o outro, ou seja, assumir a condição do outro, ter consciência da condição do outro, transforma-se em um apelo; é se deparar com uma norma que ordena agir em função do sofrer. É uma norma não determinada pelo próprio sujeito – ‘por mim mesmo’. A norma parte do outro, é posta pelo outro. A penúria do outro indica a ação. Ordem advinda do outro, de sua situação de pobreza. Trata-se de um abrir-se ao chamado daquele que sofre. É o que Lévinas chama de se abrir ao chamado do rosto. A pobreza do rosto se apresenta como um pedido, uma provocação.

Mas essa súplica é exigência (LÉVINAS, 1993b, p. 60). “O rosto pede-me, ordena-me” (LÉVINAS, 1982b, p. 94, tradução nossa)⁵⁹. Apelo que é também norma. “Há no parecer do rosto um mandamento, como se algum Senhor me falasse” (LÉVINAS, 1982b, p. 83, tradução nossa)⁶⁰. Por mais paradoxal que possa parecer, a súplica é também uma ordem. O rosto é ao mesmo tempo interdito e súplica, majestade e indignação. Lévinas analisa a relação inter-humana como se, na proximidade com Outrem – para além da imagem que faço de outro homem – o seu rosto, o expressivo no Outro, fosse aquilo que me manda servi-lo (LÉVINAS, 1982b, p. 94). A ordem é, assim, a própria significância do rosto. O rosto daquele que sofre me impõe uma ação.

Sua significação é uma ordem significada. Eu preciso que, se o rosto significa uma ordem a meu respeito, não é da maneira de um signo qualquer significar; essa ordem é a própria significância do rosto (LÉVINAS, 1982b, p. 94)⁶¹.

Trata-se de uma relação alheia a qualquer noção tradicional de poder. É uma ordem que não se sustenta em qualquer tipo de força. A responsabilidade consiste numa relação que advém de uma resistência do rosto em relação ao Eu. Mas é uma resistência ética, que não desafia os poderes do sujeito. Como sustenta Catherine Chalié, a resistência do rosto, de resto impotente para se proteger efetivamente da

promettent le salut? Ouverture originelle vers le secourable où vient s'imposer – à travers une demande d'une analgésie plus impérieuse, plus urgente dans le gémissement qu'une demande de consolation ou d'ajournement de la mort – la catégorie anthropologique du médicalm primordiale, irréductible, éthique. Pour la souffrance pure, intrinsèquement insensée et condamnée, sans issue, à elle-même, se dessine un au-delà dans inter-humain.

⁵⁹ Le visage me demande et m'ordonne.

⁶⁰ Il y a dans l'apparition du visage un commandement, comme si un maître me parlait.

⁶¹ Sa signification est un ordre signifie. Je précise que si le visage signifie un ordre à mon égard, ce n'est pas le manière dont un signe quelconque signifié; cet ordre est la signifiante même du visage.

violência que o ameaça é, sem dúvida, de ordem outra (CHALIER, 1993, p. 115). O rosto não desafia a fraqueza dos poderes do sujeito, mas seu poder de poder (LÉVINAS, 1971, p. 215). Ele se dirige ao sujeito convidando-o a uma relação sem comparação com um poder que se exerce (LÉVINAS, 1971, p. 216). “O humano só se oferece a uma relação que não é poder” (LÉVINAS, 1991, p. 22, tradução nossa)⁶². O Outro faz frente aos poderes do Eu e o convida a uma relação para além das capacidades de síntese e redução do sujeito, para uma relação que Lévinas nomeia de frente a frente (LÉVINAS, 1971, p. 78-79). Nesse sentido, surge a responsabilidade não como uma retirada do poder do sujeito, mas como uma relação de não indiferença ao apelo, que se instaura com o acolhimento de Outrem. A humanidade da consciência não se insere absolutamente nos poderes do sujeito, mas na sua responsabilidade. Diante do fraco ‘eu’ posso tudo; mas o que se pode/deve fazer, é reconhecer sua fraqueza. O sujeito tem a capacidade de deixar seu poder de fazer tudo e fazer tudo pelo sofrer do outro. “Nossa humanidade consiste em poder reconhecer a proeminência do outro” (LÉVINAS, 1994a, p. 179, tradução nossa)⁶³. Assim deslinda Lévinas:

Esse infinito, mais forte do que o assassinio, nos resiste de pronto em seu rosto e, em seu rosto, eis a expressão original, a primeira palavra: ‘não cometerás assassinio’. O infinito paralisa o poder pela sua infinita resistência ao assassinio que, dura e intransponível, brilha no rosto de outrem, na nudez total dos seus olhos, sem defesa, na nudez da abertura absoluta do Transcendente (LÉVINAS, 1971, p. 217, tradução nossa)⁶⁴.

Ainda:

A humanidade da consciência não se acha absolutamente nos seus poderes mas na sua responsabilidade. Na passividade, no acolhimento, na obrigação a respeito de outrem: é o outro que é primeiro, e aí a questão da minha consciência soberana não é mais a primeira questão. Preconizo, é o título de um de meus livros, o humanismo de outro homem (LÉVINAS, 1991, p.122, tradução nossa)⁶⁵.

⁶² L’humain ne s’offre qu’à une relation qui n’est pas un pouvoir.

⁶³ Notre humanité consiste à pouvoir reconnaître cette priorité de l’autre.

⁶⁴ Cet infini, plus fort que le meurtre, nous resiste déjà dans son visage, est son visage, est l’*expression* originelle, est le premier mot: “tu ne commettras pas meurtre”. L’*infini* paralyse le pouvoir par sa résistance infinie au meurtre, qui, dure et insurmontable, luit dans le visage d’autrui, dans la nudité totale de ses yeux, sans défense, dans la nudité de l’ouverture absolue du Transcendant.

⁶⁵ L’humanité de la conscience n’est pas du tout dans ses pouvoirs mais dans sa responsabilité. Dans la passivité, dans l’accueil, dans l’obligation à l’égard d’autrui; c’est l’autre qui est premier, et, là, la question de ma conscience souveraine n’est plus la première question. Je préconise, c’est le titre de l’un de mes livres, ‘l’humanisme de l’autre homme’.

A obrigação ética é responder a este chamado. Eu tenho responsabilidade pelo sofrimento de outrem. Relacionar-se com Outrem é já assumir responsabilidade por Outrem, ou seja, se o sujeito não assumir sua responsabilidade, ele deixa de acolher Outrem em sua absoluta alteridade e humanidade. Como bem disse Lévinas: “o laço com outrem só se apresenta como responsabilidade” (LÉVINAS, 1982b, p. 93, tradução nossa)⁶⁶. Reconhecer a alteridade é reconhecer Outrem como meu próximo, como aquele por quem sou responsável. Lévinas, ao distanciar-se da ontologia, recorre à noção de proximidade no sentido de contato não equacionado intelectualmente, como termo que expressa a própria relação original entre eu e outrem.

A esta maneira de passar neste perturbador presente sem ser investido pelos arquétipos da consciência, marcando com estrias a clareza do ostensivo, chamamos traço. Anarquicamente, proximidade é um relacionamento com uma singularidade sem princípio, sem ideal. Especificamente, a esta descrição corresponde minha relação com o próximo (LÉVINAS, 1978, p. 158-159, tradução nossa)⁶⁷.

Por via de conseqüência, o reconhecimento de Outro e a assunção de responsabilidade implicam uma atitude de caridade, de amor, de doação. A relação com o humano só se apresenta como responsabilidade, quer seja essa, aliás, aceita ou rejeitada, quer se saiba ou não como assumi-la, quer se possa ou não fazer qualquer coisa de concreto por outrem. Dar: ser espírito humano é isso (LÉVINAS, 1982b, p. 93). Explica Lévinas:

O olhar que suplica e exige – que só pode suplicar porque exige – privado de tudo porque tendo direito a tudo e que se reconhece dando (tal como ‘se põem as coisas em questão dando’) - esse olhar é precisamente a epifania do rosto como rosto. A nudez do rosto é penúria. Reconhecer outrem é reconhecer uma fonte, reconhecer outrem – é dar. Mas é dar ao mestre, ao senhor, àquele que se aborda como ‘o senhor’ numa dimensão de altura (LÉVINAS, 1971, p. 73, tradução nossa)⁶⁸.

⁶⁶ La lieu avec autrui ne se noue que comme responsabilité.

⁶⁷ Cette façon de passer en inquiétant le présent sans se laisser investir par l’arché de la conscience, en stritant de raies la clarté de l’ostensible, nous l’avons appelée trace. Anarquiquement la proximité est ainsi une relation avec une singularité sans d’aucun principe, d’aucune idéalité. Concrètement, à cette description correspond ma relation avec le prochain.

⁶⁸ Ce regard qui supplie et exige – qui ne peut que supplier parce qu’il exige – privé de tout parce que ayant droit à tout et qu’on reconnaît en donnant (tout comme on met les choses en question en donnant) – ce regard est précisément l’épiphanie du visage comme visage. La nudité du visage est déneusement. Reconnaître autrui, c’est reconnaître une faim. Reconnaître Autrui – c’est donner. Mais c’est donner au maître, au seigneur, à celui que l’on aborde comme vous dans une dimension de hauteur.

Logo, ao se responsabilizar por Outrem o Eu acaba por submeter-se ao seu interdito, à sua ordem. Quem acata a ordem reconhece Outrem como seu mestre, como seu Senhor. Como infere Lévinas: “a consciência primeira da minha imoralidade não é minha subordinação ao fato, mas a outrem, ao infinito (...) é o acolhimento de Outrem, o começo da consciência moral, que põe em questão a minha liberdade” (LÉVINAS, 1971, p. 82, tradução nossa)⁶⁹.

Desvenda ainda Lévinas a singularidade da ordem ética:

A consciência de responsabilidade de imediato obrigada, por certo, não está no nominativo, está antes no acusativo. Ela é ‘ordenada’, e a palavra ‘ordenar’ é muito boa em francês: quem se torna padre, é ordenado, mas na realidade recebe poderes. A palavra ‘ordenar’, em francês significa ao mesmo tempo ter recebido a ordem e ser consagrado. É neste sentido que posso dizer que a consciência, a subjetividade não tem mais, em sua relação com o outro, o primeiro lugar (LÉVINAS, 1991, p. 121, tradução nossa)⁷⁰.

Esse ato de comprometimento, de responsabilidade com o sofrimento humano aparece tanto na prática quanto na obra levinasiana, sob diversas alcunhas: solidariedade, bondade, fraternidade, caridade, amor e, no que mais interessa aqui, justiça. A noção de justiça assume então a idéia de reação ao sofrimento, independentemente de qualquer diferenciação semântica possível. É sempre a partir do rosto, a partir da responsabilidade por Outrem que ‘nasce’ a justiça (LÉVINAS, 1991, p. 114). Justiça, amor, solidariedade, bondade, consistem em reconhecer em Outrem o meu mestre (LÉVINAS, 1971, p. 68). Como visto, acolher Outrem, responsabilidade, é acolher sua ordem, reconhecê-lo como meu senhor. Mas é um mestre que só é mestre porque é nudez e despojamento (LÉVINAS, 1971, p. 73). E é a esse acolhimento de frente que Lévinas nomeia justiça.

É a idéia de responsabilidade como amor. Mas, apesar de corrente em seus textos, Lévinas não gosta da palavra amor dada a ambigüidade de seu sentido.

O encontro com outrem é imediatamente minha responsabilidade por ele. A responsabilidade pelo próximo é, sem dúvida, o nome grave do que se

⁶⁹ La conscience première de mon immoralité, n’est pas ma subordination au fait, mais à autrui, à l’Infini. (...) c’est l’accueil d’Autrui, le commencement de la conscience morale, qui met en question ma liberté.

⁷⁰ La conscience de responsabilité d’emblée obligée n’est certes pas au nominatif, elle est plutôt à accusatif. Elle est ‘ordonnée’, et le mot ‘ordonner’ est très bon en français; quand on devient prêtre, on est ordonné, mais en réalité on reçoit des pouvoirs. Le mot ‘ordonner’ en français signifie à la fois avoir reçu l’ordre et être consacré. Ce’est dans ce sens-là que je peux dire que la conscience, la subjectivité n’a plus dans sa relation à l’autre la première place.

chama amor ao próximo, amor sem Eros, caridade, amor em que o momento ético domina o momento passional, amor sem concupiscência. Não gosto muito da palavra amor, que está gasta e adulterada. Falemos duma assunção do destino de outrem. É isto a visão do rosto, e se aplica ao primeiro que aparece (LÉVINAS, 1991, p. 113, tradução nossa)⁷¹.

A consciência moral só se inicia com esse acolhimento, a partir de uma recusa do sujeito em usar seus poderes frente a um rosto nu e indefeso. A consciência moral apresenta-se como um Eu que rejeita, que deixa de usar seus poderes em relação ao Outro, daí aceitando sua responsabilidade. Como bem disse Lévinas: “(...) e eu, que sou eu, mas enquanto ‘primeira pessoa’, sou aquele que encontra processos para responder ao apelo” (LÉVINAS, 1982b, p.83, tradução nossa)⁷². O Eu tem de esquecer seus poderes e reconhecer o Outro como sofredor, despojado, i.e., o Eu deve rejeitar o livre exercício de sua consciência, acolhendo o Outro como pobre e se responsabilizando por ele, não se lhe mostrando indiferente. Se a consciência formou-se a partir do reconhecimento da unicidade infinita de outrem, aqui nasce a consciência moral: na escuta, na obediência, na aceitação da responsabilidade (PAIVA, 2000, p. 223). “A humanidade da consciência não está absolutamente nos seus poderes mas na sua responsabilidade” (LÉVINAS, 1991, p. 123, tradução nossa)⁷³. Moral é subordinação a outrem, é o reconhecimento do privilégio da exterioridade, do sofrimento. Para agir moralmente, eu de início tenho de pensar sobre o sofrimento de outrem, aí eu encontro o caminho para o agir moral. A autenticidade do eu seria essa escuta do primeiro chamado, essa atenção ao outro (LÉVINAS, 1991, p. 239). Trata-se daquilo para o que Lévinas chama a atenção, especialmente em seus últimos livros, com a situação do refém e da substituição. Ressalta Nilo Ribeiro Junior:

Nesse estágio, a aproximação do primeiro a vir (DEHH 284) como perseguição sobre o mesmo suscita uma espécie de “hemorragia do Ser” (AE 147). Ela é vivida como des-inter-essamento incessante de seu ser. Ela des-norteia a “lógica da temporalidade do Ser” (AE 19 n.1). Essa dinâmica realiza-se como uma espécie de obsessão. A subjetividade sente-se cercada por todos os lados pelo outro. Nessa situação hemorrágica, o eu se torna refém do outro sem que ele seja aprisionado pelo outro. Não se trata

⁷¹ La rencontre d’Autrui est d’emblée ma responsabilité pour lui. La responsabilité pour le prochain qui est, sans doute, le nom serve de ce qu’ôn appelle l’amour du prochain, amour sans Eros, charité, amour où le moment éthique domine le moment passionnel, amour sans concupiscence. Je n’aime pas beaucoup le mot amour qui est usé et frelaté. Parlons d’une prise sur soi du destin d’autrui. C’est cela la ‘vision’ du visage, et cela s’applique au premier venu.

⁷² (...) et moi, qui que je sois, mais en tant que ‘première personne’, je suis celui qui se trouve des ressources pour répondre à l’appel.

⁷³ L’humanité de la conscience n’est pas du tout dans ses pouvoirs mais dans sa responsabilité.

de uma prisão, porque o eu não se autocompreende senão referido ao acercamento do outro em sua proximidade. O eu não pode escapar da perseguição do outro porque a condição primeira de eu é estar numa relação sem relação, isto é, é encontrar-se num estado de passividade da passividade. Finalmente, o eu declina-se dramaticamente na substituição. Ele é encarregado de carregar todas as dores, os sofrimentos e até mesmo as culpas do próximo (RIBEIRO JUNIOR, 2008, p. 79).

Observe-se que a ética encontra-se dentro de uma contradição, de uma ambigüidade (LÉVINAS, 1991, p. 67), de uma tensão entre duas posturas – a passividade e a atividade. Ante o encontro com o outro o eu se apresenta passivo e ativo, ao mesmo tempo. O sujeito deve se apresentar passivo, vez que se deve sujeitar à ordem imposta pelo rosto, cujo sentido parte da condição do outro, do sofrimento de outrem. Trata-se de um agir diante do chamado. O sujeito não participa do processo de determinação da norma; sua razão não determina o sentido da ética. Passivo, por ter de se subordinar à condição do outro. No entanto a passividade na determinação do conteúdo da ordem implica a resposta a esse chamado só podendo se realizar por meio de um agir positivo. Só se responde ao chamado por meio de um agir, de um fazer, de uma postura ativa sobre a violência que perpassa inegavelmente o outro. Enfim, trata-se da passividade mais ativa.

Tal atividade é própria de uma filosofia prática, de uma racionalidade que implica pensar a ação do homem, de como afetá-la. A ação humana tem um sentido e não se pode furtar de discuti-la, de avaliá-la, sob pena de se aceitar qualquer parâmetro axiológico ou mesmo de negar a capacidade de a razão refletir sobre valores e sentidos. Mas pensar aqui não deve denotar apenas uma atitude teórica. Não consiste numa questão de se descobrir um sentido último do agir que deve ser desvendado pela razão. Pensar e agir presumem sentidos interligados. A compreensão não supõe apenas uma atitude abstrata, mas todo um comportamento humano. Não basta à consciência moral acostar-se meditativa sobre o processo de criação de normas abstratas ou concretas, uma vez que a moral só se realiza em um 'fazer' diante daquele que sofre. Se Heidegger bem ensinou que 'eu compreendo o ser existindo', a idéia aqui é dizer que 'eu compreendo o humano agindo em direção ao humano'. Pensar o humano configura agir em função do humano. A filosofia prática assume aqui antes de tudo o sentido de um agir.

Mas, agir como? Há uma ação ou ações determinadas para se responder ao chamado do outro? A filosofia da alteridade pode ser entendida como um moralismo? A teoria de Lévinas não pode ser entendida como um conjunto objetivo

e determinado de ações e preceitos que possam ordenar e valorar a ação do homem como justa ou injusta. Positivar a quantidade de ações seria listar a quantidade de sofrimentos por que pode passar o homem. Com efeito, estar-se-ia deixando de entender a infinitude que perpassa a condição do outro. A pobreza na qual o outro se apresenta determina a ação, o compromisso com o sofrimento do outro tem o condão de determinar uma infinitude de comportamentos particulares em direção a esse fenômeno. Se o agir ético é um agir solidário, faz-se necessário entender que há infinitas formas particulares de se realizar esse comando normativo. Tudo o que puder ser dito pode ser desdito e dito novamente, no sentido de realização da solidariedade e da justiça. Como sustenta Lévinas: “a moral, com efeito, tem má fama. Confundem-na ao moralismo. O que há de essencial na ética se dilui frequentemente nesse moralismo reduzido a um conjunto de obrigações particulares” (LÉVINAS, 1994a, p. 178, tradução nossa)⁷⁴.

A responsabilidade, ou justiça, não deixa de passar pela formação da consciência. Ao se descobrir único, o homem entende a unicidade e a infinitude do outro. “Homem único no mundo – é responsável por todo o universo” (LÉVINAS, 1991, p. 225, tradução nossa)⁷⁵. O eu consciente se abre à responsabilidade, entende e compartilha o sofrimento do humano.

Sofrendo o fardo do outro homem, o eu é apelado à unicidade pela responsabilidade. A super-indivuação do eu consiste no fato de ele estar na sua pele sem partilhar o *conatus essendi* de todos os seres que estão em si. Sou em relação a tudo quanto é, porque sou por relação a tudo o que é. O eu, que expia por todo o ser, é uma expiação originária, anterior à iniciativa da vontade. Com se a unicidade do eu fosse a gravidade do peso do outro sobre mim (LÉVINAS, 2003a, p. 192).

Com efeito Lévinas chama a atenção para o indeclinável e irrecusável da responsabilidade. O contato com o sofrimento ocorre, é um fato. O homem nasce em um mundo de relacionamentos sociais que não escolheu e não pode ignorar. E há uma re-ação a ele, mesmo que o ignorando. O sofrimento está lá, nossa responsabilidade, presente, mesmo que não se queira assumir. ‘Eu não posso evitar ter uma reação ao outro’, mesmo que de ignorância ou brutalidade. Em todas as ocasiões em que ocorre uma reação a alguém, se está sendo responsável para com

⁷⁴ La morale a, en effet, une mauvaise réputation. On la confond avec moralisme. Ce qu’il y a d’essentielle dans l’éthique se perd souvent dans ce moralisme réduit à un ensemble d’obligations particulières.

⁷⁵ Homme unique au monde – est responsable de l’univers tout entier.

ele. Ainda, a responsabilidade diante do sofrimento do outro não pode ser subrogada, transferida ou declinada. O encontro como rosto do outro é absolutamente individual, único. Todo humano se relaciona com o outro, com o rosto em sua pobreza e penúria. Transferir a responsabilidade significa transferir o contato com o humano. Admitir que a responsabilidade não é individual é aceitar que o sofrimento aparece só para alguns. “Ela consiste em fazer o que se tem vocação para fazer, em fazer aquilo que mais ninguém, para além de mim, pode fazer” (LÉVINAS, 2003a, p. 194). Como condensou Lévinas em uma pequena síntese de seu pensamento:

A unicidade me parece tomar sentido a partir da impermutabilidade que vem do eu, ou a ele é devida, na concretude de uma responsabilidade por outrem; responsabilidade que lhe incumbiria imediatamente na própria percepção de outrem, mas como se nesta representação, nesta presença, ela já precedesse esta percepção, como se ela já estivesse aí, mais velha que o presente, e, por isso, responsabilidade indeclinável, numa ordem estranha ao saber; como se, de toda a eternidade, o eu fosse o primeiro chamado a esta responsabilidade; impermutável e assim único, assim eu, refém eleito, o eleito. Ética do encontro, sociabilidade. Desde toda a eternidade um homem responde por um outro. De único a único. Que ele me olhe ou não, “ele me diz respeito”; devo responder por ele. Chamo rosto o que, assim, em outrem, diz respeito ao eu – me concerne – lembrando, por detrás da postura que exhibe em seu retrato, seu abandono, seu desamparo e sua mortalidade, e seu apelo à minha antiga responsabilidade, como se ele fosse único no mundo – amado. Apelo do rosto do próximo que, em sua urgência ética, adia ou apaga as obrigações que o eu interpelado deve a si próprio e onde a preocupação pela morte de outrem pode, no entanto, ser mais importante para o eu do que a preocupação consigo. A autenticidade do eu seria esta escuta de primeiro chamado, esta atenção ao outro sem sub-rogação e, assim, já, a fidelidade aos valores malgrado sua própria mortalidade. Possibilidade do sacrifício humano como sentido da aventura humana! (LÉVINAS, 1991, p.239, tradução nossa)⁷⁶.

A responsabilidade por Outrem vem a ser uma responsabilidade que vai além das atitudes do sujeito. Habitualmente se é responsável por aquilo que

⁷⁶ La unicité me semble prendre sens à partir de l'impermutabilité qui vient ou qui revient au moi dans la concrétude d'une responsabilité pour autrui: responsabilité qui d'emblée lui incomberait dans la perception même d'autrui, mais comme si dans cette représentation, dans cette présence, elle précédait déjà cette perception. Comme si déjà elle y était plus vieille le present et, dès lors, responsabilité indeclinable, d'un ordre étrange au savoir; comme si, de toute éternité, le moi était le premier appelé à cette responsabilité; impermutable et ainsi, unique, ainsi moi, otage, élu, l'élu. Éthique de rencontre, socialité. De toute éternité un homme répond d'un autre. D'unique à unique. Qu'il me regarde ou non, 'il me regarde'; j'ai à répondre de lui. J'appelle visage ce qui, ainsi, en autrui, regarde le moi – me regarde – en rappelant, de derrière la contenance qu'il se donne dans son portrait, son abandon, son sans-défense et sa mortalité, et son appel à mon antique responsabilité, comme s'il était unique au monde – aimé. Appel du visage du prochain qui, dans son urgence éthique, ajourne ou efface les obligations que le 'moi interpellé' se doit à lui-même et où le souci de la mort d'autrui peut pourtant importer au moi avant son souci de moi pour soi. L'authenticité du moi, ce serait cette écoute de premier appelé. Cette attention à l'autre sans subrogation et, ainsi, déjà, la fidélité aux valeurs en dépit de sa propre mortalité. Possibilité du sacrifice humain comme sens de l'aventure humaine!

pessoalmente se constrói. As tradições clássicas e modernas sustentam que o sujeito só é responsável por aquilo que causa – se é responsável pelo filho que se gera, pelo dano que se causa, pela violência que se faz, pelo crime que se comete. No entanto, Lévinas ensina que a responsabilidade condiz inicialmente com um ‘por outrem’. Isto vale dizer que se é responsável pela própria responsabilidade (LÉVINAS, 1982b, p. 92). Independentemente de ter sido ou não decorrência de meus atos – ‘somos responsáveis por mais do que nossos atos’. A consciência é um descobrir-se sempre em dívida – uma dívida que jamais se contraiu. A transcendência do outro não resulta numa afirmação racional do sujeito, nem numa imposição do eu sobre o outro. É um fato que deve ser reconhecido, e não imputado. A condição de o outro ser ele mesmo não foi intuída pela razão. O outro sofre apesar de tudo aquilo que o sujeito lhe possa ter causado. Como a condição transcendente de outrem - fundamento primeiro de seu sofrimento - não é posta pelo sujeito ainda que o sujeito deva se deter sobre ele, cabe concluir que ele se torna responsável por aquilo que não causou – não é o Eu que determina a infinitude do outro, a impossibilidade de se sintetizar a condição humana. Responsabilidade pelo que não se fez, pagar por uma dívida que jamais se contraiu (LÉVINAS, 1991, p. 243), isto exige a ética. Lévinas busca decifrar tal situação:

A comédia começa com o mais simples de nossos gestos. Todos eles comportam uma inevitável falta de habilidade. Ao estender a mão para aproximar uma cadeira, dobrei a manga do meu casaco, risquei o parque, deixei cair a cinza do meu cigarro. Ao fazer aquilo que queria fazer, fiz mil coisas que não queria. O ato não foi puro, deixei vestígios. Ao apagar esses vestígios, deixei outros. Sherlock Holmes aplicará sua ciência a essa grosseria irreduzível de cada uma de minhas iniciativas e, por aí, a comédia evolui para tragédia.. Quando a imperícia do ato se volta contra o fim buscado, estamos em plena tragédia. Laio, para frustrar as predições funestas, desencadeara exatamente o necessário para que elas se cumprissem. Édipo, pelo fato de conseguir êxito, operara para sua infelicidade. É como a caça que, na planície coberta de neve, foge em linha reta do barulho dos caçadores, e, desta feita, acaba por deixar precisamente os vestígios que levarão à sua morte. É assim que somos responsáveis para além de nossas intenções (LÉVINAS, 1991, p. 14, tradução nossa)⁷⁷.

⁷⁷ La comédie commence avec le plus simple de nos gestes. Ils comportent tous une maladresse inévitable. En tendant la main pour approcher une chaise, j’ai plissé la manche de mon veston, j’ai rayé le parquet, j’ai laissé tomber le cendre de ma cigarette. En faisant ce que que j’ai voulu faire, j’ai fait mille choses que je n’avais pas voulues. L’acte n’a pas été pur, j’ai laissé des traces. En essuyant ces traces, j’en ai laissé d’autres. Sherlock Holmes appliquera sa science à cette grossièreté irréductible de chacune de mes initiatives, et, par là, la comédie pourra tourner au tragique. Lorsque la maladresse de l’acte se retourne contre le but poursuivi, nous sommes en pleine tragédie. Laios, pour déjouer les prédictions funestes, entreprendra ce qui est exactement nécessaire pour qu’elles s’accomplissent. Edipe, en réussissant, travaille à son fuit en ligne droite le bruit des laisse

É evidente que se pode omitir, que cabe não fazer nada diante desse chamado, desse encontro com o outro. Abrir-se-ia assim a possibilidade de toda realização do mal moral. O abandono do humano ao sofrimento, a indiferença à sua situação de penúria, fome, guerra. Lévinas vivenciou essa realização do mal em Auschwitz. Como cidadão francês, apesar de ter nascido em Kovno (República da Lituânia), habilitado para o serviço militar, ofereceu-se para participar da Segunda Guerra Mundial como intérprete de alemão e de russo. Não demorou muito foi aprisionado pelos alemães juntamente com outros soldados, em Rennes, durante a ocupação da França. Tempos depois foi transferido para Hannover, na Alemanha, onde permaneceu no cativeiro de Stammlager. No cativeiro foi declarado judeu, sendo separado dos demais franceses e colocado junto com os demais judeus. Sua família, residente na Lituânia, foi igualmente presa e quase toda massacrada, no decorrer da ocupação nazista.

Esse episódio, apenas um exemplo, um momento de desconsideração do humano pelo humano, marcou profundamente o pensamento de Lévinas. Blanchot observou bem que a questão do filosofar sobre o sofrimento do Holocausto ou de lembrar sobre o que está enterrado ao redor dos crematórios exorta-nos a não esquecer, “é a base de toda a filosofia de Lévinas” (HUTCHENS, 2004, p. 116). Uma de suas principais obras, *Outramente que Ser ou Além da Essência*, principia com uma dedicatória significativa:

À memória daqueles mais próximos dentre os seis milhões assassinados pelos nacionais socialistas e os milhões sobre milhões de todos os credos e todas as nações, vítimas do mesmo ódio do Outro, o mesmo anti-semitismo (LÉVINAS, 1978)⁷⁸.

Mas, até aonde se conduziria minha responsabilidade pela humanidade? Para se responder a essa questão, pode-se utilizar um princípio básico muito conhecido do jurista: a extensão da responsabilidade está relacionada à extensão do dano. É um princípio tido como fundamental desde o Direito Romano. E até aonde vai o dano, o sofrimento, a penúria de outrem? Será que a condição de sofrer tem fim?

précisément ainsi les traces qui feront sa perte. Nous sommes ainsi responsables au-delà de nos intentions.

⁷⁸A la mémoire des êtres les plus proches parmi les six millions d'assassinés par les nationaux-socialistes, à côté des millions et des millions d'humains de toutes confessions et de toutes nations, victimes de la même haine de l'autre homme, du même antisémitisme.

Sempre haverá sofrimento, sempre haverá o chamado do rosto. Seja pelas condições que a própria natureza impõe ao homem, seja pela imposição de um modo ontológico a que o humano está exposto. A responsabilidade para com o outro é infinita. Não há sentido no pensar em que uma conduta, que uma ação do humano ou da política irá dar cabo do sofrimento humano. Não é mais que uma ilusão ou mesmo uma negação do humano pensar no fim ou na resolução do sofrimento. O humano é marcado, maculado por essa condição. A existência de um sofrimento infinito implica, portanto, uma responsabilidade infinita.

Todavia essa extensão do agir ético deveria atingir qualquer ser humano? Até mesmo o mais bruto, cruel, e assassino? Até o humano bruto para com o próprio sujeito? A resposta não pode deixar de ser afirmativa. Por mais doloroso que seja, ter que reconhecer a humanidade do bruto, do crápula, do assassino, do culpado, é o que demanda a ética, o bem. Ultrapassar tudo o que foi dito, todo o contexto. O encontro com o humano se descontextualiza, não depende do 'que' ou de 'quem' se vê, pois o rosto paira sem contexto. É um agir não pelo que o homem 'é', pelo que foi dito sobre ele. Em uma de suas várias entrevistas Lévinas chegou a responder a uma questão como essa:

'A ética seria a evocação desta famosa dívida que eu jamais contraí'. O senhor desenvolveu a idéia de que minha responsabilidade me é lembrada no rosto do outro homem. Mas todo homem é este 'outro' homem? Não há, por vezes, defecção do sentido, rostos de brutos? – Jean-Toussaint Desanti perguntava a um jovem japonês que comentava meus trabalhos por ocasião de uma defesa de tese, se um SS que eu entendo por rosto, questão perturbadora que postula, a meu juízo, uma resposta afirmativa. Resposta afirmativa mas de qualquer modo, dolorosa! Mesmo em relação àqueles cuja crueldade jamais passou por um tribunal, a justiça continua a ser exercida. O acusado considerado inocente tem o direito a uma defesa, a atenções. É admirável que a justiça tenha funcionado desta maneira, apesar da atmosfera apocalíptica (LÉVINAS, 1991, p. 243-244, tradução nossa)⁷⁹.

Lembremo-nos de que tudo o que puder ser dito do homem, mesmo que se tratem de conceitos ruins, não resume sua condição. O humano do bruto

⁷⁹ 'L'éthique serait le rappel de cette fameuse dette que je n'ai jamais contractée'. Vous avez développé cette idée que ma responsabilité m'est rappelée dans le visage de l'autre homme. Mais tout homme est-il cet 'autre' homme? N'ya-t-il pas, parfois, défection du sens, des visages de brutes? – Jean-Toussaint Desanti demandait à un jeune japonais qui commentait mêt travaux au cours d'une soutenance de thèse, si un SS a ce j'entends par un visage. Question bien troublante qui appelle, à mon sens, une réponse affirmative. Réponse affirmative chaque fois douloureuse! J'ai pu dire, lors de l'affaire Barbie : Honneur à l'Occident! Même à l'égard de ceux dont la 'cruauté' n'a jamais passe par le tribunal, la justice continue d'être exercée. Le prévenu considere comme innocent a droit à une défense, à des égards. Il est admirable que la justice ait fonctionné de cette manière-là, malgré l'atmosphère apocalyptique.

está muito além do que puder ser dito sobre ele – sua humanidade transcende sua brutalidade. E a ética é justamente conseguir ir além, transcender tudo o que foi dito sobre ele. Todo o dito está na ordem do ser, na ontologia, no poder sobre aquele que se sujeita a um julgamento. Se o sujeito fizer depender sua ação de qualquer conceito que possa ser imputado ao outro, estar-se-ia novamente subordinando a ética à ontologia, restabelecendo seu primado. Ou seja, se a consciência tem como necessário primeiro pensar, conceituar, sintetizar determinada pessoa como bruto, gentil, arrogante, livre, cidadão, negro, cristão, brasileiro etc., para em seguida encontrar a direção do agir ético, a ontologia encontra novamente seu lugar de pensamento primeiro. E, em sendo assim, correm-se todos os riscos de uma filosofia do poder, da síntese e da desconsideração. Definir alguém por sua brutalidade é uma negação - negação parcial que significa violência. A humanidade não reside na brutalidade do bruto, mas no infinito que transcende sua própria brutalidade. O bruto não é apenas um bruto, mas um humano que se apresenta por meio de seu rosto como outrem que sofre. A ética levinasiana fundamenta-se justamente nesse transcender, em um agir em função de um além do que foi dito. Portanto, se a ética estabelece o dever de se entender o humano para além de todos os conceitos, isto inclui todos aqueles definidos ou determinados como axiologicamente negativos, ruins, horríveis, terríveis etc. Explica Lévinas:

Não por causa da qualidade moral da humanidade que, aliás, de modo algum quero contestar, mas por causa de sua maneira de ser que é, talvez, a fonte de todo valor moral. Manifestar-se como humilde, como aliado ao vencido, ao pobre, ao banido – é precisamente não entrar na ordem. Neste derrotismo, nesta timidez que não ousa ousar, por esta solicitação que não tem a menção de solicitar e que é a própria não-audácia, por esta solicitação de mendigo e de apátrida que não tem onde pousar sua cabeça – à mercê do sim ou do não daquele que acolhe – a humildade desconcerta absolutamente; não é deste mundo. A humildade e a pobreza são maneiras de se manter no ser – um modo ontológico (ou não ontológico) – e não uma condição social. Apresentar-se nesta pobreza de exilado é interromper-se a coerência do universo; é praticar uma abertura na imanência sem nela se ordenar (LÉVINAS, 1991, p.66, tradução nossa)⁸⁰

⁸⁰ Non pas à cause de la qualité morale de l'humilité que je ne veux d'ailleurs nullement contester, mais à cause de sa façon d'être qui est peut-être la source de sa valeur morale. Se manifester comme humble, comme allié au vaincu, au pauvre, au pourchassé – c'est précisément ne pas rentrer dans l'ordre. Dans ce défaitisme, dans cette timidité n'osant pas oser, par cette sollicitation qui n'a pas le front de solliciter et qui est la non-audace même, par cette sollicitation de mendiant et d'apatride n'ayant pas ou poser sa tête – à la merci du oui ou du non de celui qui accueille – l'humilié dérange absolument; il n'est pas du monde. L'humilité et la pauvreté sont une façon de se tenir dans l'être – un mode ontologique (ou ne-ontologique) – et non pas une condition sociale. Se présenter dans cette pauvreté d'exilé, c'est interrompre la cohérence de l'univers. Percer l'imanence sans s'y ordonner.

Parece que o maior espanto de Lévinas é encontrar justificativas, fundamentos, para o sofrimento. A filosofia, o pensamento, pode não nos assegurar nada. “Abertura do humano na barbárie do ser, mesmo que filosofia alguma da história se nos assegure contra o retorno da barbárie” (LÉVINAS, 1991, p. 194, tradução nossa)⁸¹. No entanto, desde que a filosofia consiga fornecer justificativas para essas catástrofes, deixando de lado o quão sério é o sofrimento de outrem, ela se torna cúmplice de toda tragédia. Toda e qualquer justificativa para a violência encontra-se na ontologia. O sujeito mata, castiga, humilha, desconsidera e violenta porque alguém ‘é’ ou porque ‘é’ alguém.

Importante lembrar que não há reciprocidade nesse relacionamento. O agir ético é um agir sem esperar nada em troca. A justiça deve constituir-se como um agir totalmente desinteressado. Pois se qualquer fim, qualquer objetivo se puser, como o amor do outro por quem age, a ação não se volta efetivamente para o humano, mas sim para o amor que o humano lhe possa oferecer. O fim já não é mais fazer pelo sofrimento e sim ‘fazer pelo amor do outro’. Ainda, não é dizer que o sofrimento do ‘eu’ seja tão emblemático para outra pessoa quanto o daquela outra pessoa para o eu. Não se conhece nada da visão que a outra pessoa tem do nosso sofrimento, daquele que age eticamente, e não se pode esperar que o outro se responsabilize por ele. Essa é totalmente nossa responsabilidade, indeclinável e insubstituível. O eu é que envolve um movimento a mais nessa direção, seu sofrimento sendo a cinosura de todos os sofrimentos – e de todos os erros, mesmo do erro de meus perseguidores – o que se resume em sofrer a última perseguição, em sofrer absolutamente (LÉVINAS, 1978, p. 196-197).

Contudo, tão grave severidade e uma tão profunda desigualdade, não serão elas exageradas? Não seria difícil pensar assim - ainda mais entre os leitores da Bíblia - que encontram argumento no versículo: “ama a teu próximo como a ti mesmo” (Levítico, 19.18), a favor da reciprocidade e, cada vez mais, de uma maior medida na exigência ética. Se esse próximo não me ama e por outra me faz mal, não estarei eu desobrigado para com ele? Não devo pensar em mim também? Não me está prescrito que também me ame? Lévinas conhece, evidentemente, essas objeções. No entanto, mantém a sua tese da assimetria ética, a única capaz, segundo ele, de fazer entrar um pouco de humanidade num mundo exposto aos

⁸¹ Percée de l’humain dans la barbarie de l’être, même si aucune philosophie de l’histoire ne nous garantit contre le retour de la barbarie.

mais dilacerantes ódios. “É na perspectiva inter-humana de minha responsabilidade pelo outro homem, sem preocupação com a reciprocidade, é no meu apelo a seu socorro gratuito, é na assimetria da relação de um ao outro que procurei analisar o fenômeno da dor inútil” (LÉVINAS, 1991, p.112, tradução nossa)⁸². Como analisa Catherine Chaliier:

Como se fosse necessário saber abrir uma brecha na rivalidade mimética que tão freqüentemente aprisiona os homens, não hesitando em consentir à bondade, em primeiro lugar, sem garantia quanto à reação de outrem, suscetível, com efeito, de confundir esta bondade com uma fraqueza e de se aproveitar disso. Contudo, se este risco detém aquele que não subtrai a ética a um cálculo de interesses, ele permanece sem pertinência para uma filosofia cuja originalidade consiste, precisamente, em mostrar como a ética adquire sentido no desinteresse, ou ainda como ela ratifica uma vocação de santidade (CHALIER, 1993, p. 124).

Sendo que o agir ético impõe que se deva atuar sobre todos sem mesmo ter de esperar algo em troca, torna-se fácil concluir que não se trata de uma ética da felicidade ou da segurança. Atuar sobre e em direção ao assassino não dá felicidade, não dá alento ou mesmo um bom sentimento de justiça para quem atuou. É, como afirma Lévinas, um chamado ao sacrifício (LÉVINAS, 1991, p. 239). Nesse sentido, a ética da alteridade afasta-se radicalmente de toda tradição filosófica grega. Desde Sócrates, Platão e, especialmente em Aristóteles, o pensamento grego vincula ética e felicidade (*eudaimonia*) por meio da excelência (*arete*). *Eudaimonia* (εὐδαιμονία) é uma palavra grega clássica comumente traduzida por felicidade. Etimologicamente é constituída pela palavra "eu" ("bom" ou "bem-estar") e "daimon" ("espírito" ou "divindade menor", usado por extensão, a média de um lote ou da fortuna). Em muitos casos, de modo a se evitar uma conotação subjetiva da noção de felicidade, utiliza-se a construção 'florescimento humano' no lugar, com o intuito de destacar o caráter objetivo do termo. No contexto grego o comportamento virtuoso contribui para o florescimento de um lugar adequado, bom para o desenvolvimento de todo potencial humano. A idéia básica de bem-estar adquire-se-á quando uma criatura desenvolver as suas capacidades corretamente e isso é claramente uma capacidade humana. Daqui resulta que a felicidade (*eudaimonia*) para um ser humano envolve a realização da excelência (*Arete*), por meio da razão.

⁸² C'est dans la perspective interhumaine de ma responsabilité pour l'autre homme, sans souci de réciprocité, c'est dans mon appel à son secours gratuit, c'est dans l'asymétrie de la relation de l'un à l'autre que nous avons essayé d'analyser le phénomène de la douleur inutile.

Mas, qual o fim último da ordem ética, cuja culminância se encontra na organização política? Qual o sentido e a razão de ser da *pólis*, afinal? Para Platão a Aristóteles, a resposta a essa indagação capital é bem clara. A finalidade última do Estado só pode ser a realização da felicidade plena para todos os homens, sem exclusões ou restrições. A felicidade é, com efeito, o fim supremo da vida humana, aquele que basta a si mesmo. Todos os outros bens da vida não passam de meios para se atingir essa finalidade última (COMPARATO, 2006, p. 102).

Acrescenta ainda Aristóteles:

Quem for conhecedor de um assunto específico é bom juiz nesse assunto, quem tiver formação geral é bom juiz em geral. É em torno da experiência que giram as discussões éticas. O fim da política é o conhecimento da prática e não especulativo. A investigação ética ajuda a quem quer agir por um princípio racional e não por paixões. Todos dizem ser a felicidade, o bem agir e viver, o fim da ciência política. Mas há divergências sobre o que seja a felicidade (ARISTÓTELES, 1974, p. 34)

A formulação de uma teoria que vincule moral e felicidade, especificando a relação entre esses dois conceitos constitui uma das preocupações centrais da antiga ética. No entanto, o chamado ao sacrifício e à solidariedade não tem por fim a felicidade. O fim do agir ético em Lévinas torna-se o próprio outro, sem que em qualquer momento isto signifique vislumbrar-se a superação da dor. Um lugar onde exista sofrimento e onde a ética demande um agir infinito e não recíproco sobre a condição do outro, não se coaduna à idéia de bem estar. Não se trata de agir para se proporcionar uma condição excelente para o desenvolvimento de todo potencial humano, mas de um agir sobre o mais indeclinável e terrível sofrimento sem que qualquer ação seja suficiente para estancá-lo.

Possibilidade do sacrifício humano como sentido da aventura humana! (LÉVINAS, 1991, p. 239). Trata-se de se encontrar aquilo que essencialmente consistiria no bem em relação ao humano. Lembre-se do que foi dito no primeiro capítulo: atuar sobre o humano é lidar com a noite, com o inexplicado e o inesperado.

O movimento para o outro, em vez de me completar ou contentar, implica-me uma conjuntura que, por um lado, não me concerne e deveria deixar-me indiferente: como é que me fui meter nesta enrascada? De onde me vem este choque quando passo indiferente sob o olhar do outro? A relação com outro questiona-me, esvazia-me de mim mesmo e não cessa de esvaziarme, descobrindo-me possibilidades sempre novas. Não me sabia tão rico, mas não tenho o direito de guardar coisa alguma (LÉVINAS, 1993b, p. 56).

Ante toda essa situação, resta concluir que a justiça implica um sofrimento ao indivíduo que já sofre. O sujeito, o eu, que já sofre em função de todo processo de determinação de sua subjetividade, ainda encontra mais sofrimento ao ter de se comprometer com a dor de outrem. Tal severidade, no entanto, configura a única forma de se atribuir sentido ao sofrimento do indivíduo. “O sofrimento, muitas vezes inútil, ganha sentido a partir do meu sofrimento pelo outro” (FABRI, 1997, p.162).

Nesta perspectiva, estabelece-se uma diferença radical entre o sofrimento em outrem na qual é, para mim, imperdoável e me solicita e me chama, e o sofrimento em mim, minha própria aventura do sofrimento, cuja inutilidade constitucional ou congênita pode tomar um sentido, o único a que o sofrimento de alguém seja suscetível, mesmo inexorável (LÉVINAS, 1991, p.104, tradução nossa)⁸³.

Considerar o bruto, abrir-se e se comprometer ao seu chamado, pode ser difícil, doloroso, ou mesmo absurdo, mas não impossível. Não há nada além do próprio pensamento que impeça essa ação de responsabilidade e comprometimento. Não se trata de uma impossibilidade absoluta, como não morrer, correr à velocidade da luz, ir de ônibus para o sol etc. Trata-se apenas de uma forma de se encarar o humano. Nada impede que o eu se comprometa com a humanidade do outro a não ser todo seu sistema conceitual de objetivação. Não há nada de fantasmagórico no sofrimento de outrem, é algo que se dá em frente a todos. A fome, o abandono, a crueldade, a dor, a tortura não são assombrações para aquele que se submete. Muito menos é ilusão toda a dedicação dos muitos, ou talvez de alguns que se comprometem com a penúria de outrem. Aquele que deixa sua própria vida para amparar outrem a quem nem mesmo conhece, concretiza o próprio sentido do humano e da justiça. A experiência do compromisso, da doação pode ser vivida; o encontro com o outro pode vir a ocorrer.

O respeito fundamental do ser beira à preocupação que todo ser particular sente por seu próprio ser. As plantas, os animais, o conjunto de viventes se entrincheiram em sua existência. Para cada um deles, trata-se da luta pela vida. E a matéria em sua essencial dureza, não será cerração e conflito? E é justamente aí que encontramos no humano a provável aparição de um

⁸³ Dans cette perspective se fait une différence radicale entre la souffrance en autrui ou elle est, pour moi imperdonnable et me sollicite et m'appelle, et la souffrance en moi, ma propre aventure de la souffrance dont l'inutilité constitutionnelle ou congénitale peut prendre un sens, le seul dont la souffrance soit susceptible, en devenant une souffrance pour la souffrance, fût-elle inexorable, de quelqu'un d'autre.

absurdo ontológico: a preocupação pelo outro, acima do cuidado consigo próprio. Isto é o que denomino santidade (LÉVINAS, 1994a, p. 178-179, tradução nossa)⁸⁴.

Como propõe Lévinas em uma de suas entrevistas:

O eu enquanto sujeito da ética é responsável por tudo em relação a todos, e sua responsabilidade infinita. Não será dizendo que a situação é inviável para o sujeito e para o outro que ponho em risco aterrorizar por meu voluntarismo ético? Não haverá aí então uma impotência da ética na sua vontade de fazer o bem? Não sei se esta situação é inviável. Ela não é o que se chama de agradável, certamente não é divertida, mas representa o bem. O que é muito importante – e posso sustentar isto sem mesmo ser santo ou não me considerar santo – é poder dizer que o homem verdadeiramente homem, no sentido europeu do termo, procedente dos gregos e da bíblia, é o homem que compreende a santidade como valor último, como valor inatacável. Evidentemente que é muito difícil pregar isto, e, não sendo muito popular fazer pregação, acaba-se por fazer rir a sociedade evoluída (LÉVINAS, 1991, p.222, tradução nossa)⁸⁵.

A ‘impossibilidade’ de se encontrar uma relação solidária nos termos levinasianos decorre da própria incapacidade de se determinar os valores para além da ontologia e da razão forjada na tradição filosófica. Em outros termos, preocupar-se com o outro acima de si mesmo é um absurdo possível.

3.2 – Justiça, terceiro e equidade – abertura originária da responsabilidade.

Mas, se devo agir em função de qualquer um, mesmo em função do bruto, certo é também que não apenas o bruto aparece em frente ao sujeito. Não há apenas ‘Eu’ e o Outro no mundo. Outrem nunca vai estar sozinho perante o Eu. Se houvesse apenas o outro, eu teria que demandar toda minha ação em função dele. Se o rosto fosse o único interlocutor do sujeito, o Eu só teria obrigações (LÉVINAS,

⁸⁴ Le trait fondamental de l'être est la préoccupation que tout être particulier a de son être même. Les plantes, les animaux, l'ensemble des vivants s'accrochent à leur existence. Pour chacun, c'est la lutte pour la vie. Et la matière dans son essentielle dureté n'est-elle pas fermeture et choc? Et voilà dans l'humain l'apparition possible d'une absurdité ontologique; le souci d'autrui l'emportant sur le souci de soi. C'est cela que j'appelle 'sainteté'.

⁸⁵ Le moi, en tant que sujet de l'éthique, est-reponsable de tout pour tous, sa responsabilité est infinie. N'est-ce pas dire que la situation est inviable pour le sujet lui-même, et pour l'autre que je risque de terroriser par mon volontarisme éthique? N'y a-t-il pas dès lors une impuissance de l'éthique dans sa volonté à faire le bien? – je ne sais pas si cette situation est inviable. Elle n'est pas ce qu'on appelle l'agréable, certes, elle n'est pas plaisante, mais elle est le bien. Ce qui est très important – et je peux soutenir cela sans être moi-même un saint, et je ne me donne pas pour saint – c'est de pouvoir dire que l'homme véritablement homme, au sens européen du terme, issu des Grecs et de la bible, c'est l'homme qui comprend la sainteté comme ultime valeur, comme valeur inataquable. Bien sûr, c'est très difficile de prêcher cela, ce n'est pas très populaire que de prêcher et fait même rire la société évoluée.

1991, p. 113). Se fossem dois no mundo, não haveria problema. Como disse Lévinas: “se o eu estivesse sozinho com outrem, dever-lhe-ia tudo” (LÉVINAS, 1982b, p.84, tradução nossa)⁸⁶. Contudo, o que ocorre quando o eu adentra a complexidade da vida social? E quando não se apresenta à consciência apenas o bruto? O que acontece quando o sujeito se depara com a pluralidade da sociedade?

Na complexidade de uma comunidade coabitam vários tipos de pessoas e comportamentos. Há brutos, bondosos, infames, indiferentes, assassinos, santos, benevolentes. Valorações que a própria comunidade trata de estabelecer. Na sociedade há valoração, julgamento e padrões. Há a inegável ordem do ‘ser’, na qual se diz o que alguém ‘é’ ou, o que mais nos interessa aqui, se valora o que alguém ‘é’. É a inegável ordem ontológica que cerca o homem, e da qual nem mesmo os valores estão imunes. E aqui não nos interessa saber como são criados esses valores, pois, a princípio, o encontro com o outro me ordena a ir além desses valores, atuando sobre todos. Ou seja, não se acha em questão como a axiologia funciona, ou também como funciona a ontologia dos valores. Não é intenção da ética levinasiana estabelecer uma discussão com a ontologia, mas transcender qualquer de suas conclusões. A ética transcende os valores da comunidade, ou seja, a própria ética. É a proposta de um julgamento da ética, i.e., a ética da ética.

Mas se é certo que faticamente a ação do homem não pode alcançar a todos, ou seja, que na universalidade e na comunhão da sociedade não se torna mais possível atuar sobre o sofrimento de todos, o sujeito acaba por ter escolher sobre quem atuar. Julgar sobre quem agir, comparar incomparáveis. É possível julgar, comparar o bruto e o bondoso, o que faz o mal e quem faz o bem. É possível escolher sobre quem agir - se em função do bruto, do assassino, do abandonado, da criança, do enfermo, da viúva. Quando me deparo com dois humanos tenho que escolher de alguma forma, tenho que julgar a prioridade da direção do meu agir. Eu estou obrigado a traçar limites à minha responsabilidade infinita por Outrem, uma vez que se faz necessário ter em conta todos os outros, resistir a um para salvar a outro, escolher entres eles (CHALIER, 1993, p. 134).

Na inserção do sujeito na sociedade cabe uma série de questionamentos: o que realmente vem a ser um bruto? O bruto fez mal a quem? Há outro alguém responsável por ele? Ele mesmo é responsável por alguém? Ele fez mal a mim ou a

⁸⁶ Si je suis seul avec l'autre, je lui dois tout.

um terceiro? Todos eles, certamente, influenciam na direção do agir, mesmo do agir ético. Trata-se de contextualizar a ética, trazendo a discussão da transcendência para dentro da ordem ontológica na qual o homem se encontra. Negar a existência ou mesmo a pertinência dessas questões seria negar todo o sistema conceitual em que o sujeito se insere.

Essa complexidade da entrada da ética da responsabilidade em um mundo plural, é o que Lévinas chama a atenção com a questão do terceiro. Ora, o frente a frente não permite, a priori, pensar a construção de uma sociedade humana, por tratar-se de uma relação transcendente ao contexto, pensada apenas entre o Eu e o Outrem. Mas a comunidade existe; “na realidade, a relação com outrem nunca é apenas relação com outrem: desde já o terceiro vem representado em outrem; na própria aparição do outro o terceiro já está a me olhar” (LÉVINAS, 1986, p. 133, tradução nossa)⁸⁷. A inserção do terceiro na trama da responsabilidade trata de relembrar a consciência de todo contexto que cerca o encontro com o outro. Mesmo que o humano seja marcado pela transcendência infinita, ele pertence, está lançado em um sistema conceitual ontológico.

Marcelo L. Pelizzoli ainda vai mais longe:

Fato é que, se não houvesse a intervenção do terceiro, se a intriga fosse entre o eu e o outro absolutamente, estaríamos dentro de um contexto, em primeiro lugar, sem contexto, ou seja, apenas antes do ser; âmbito da imediatez, antes do mundo e da linguagem. A dívida seria absoluta e a substituição “completa” (PELIZZOLI, 2002, p. 209).

Assim sendo, Lévinas trata de buscar uma postura mais realista, que venha a dar conta da multiplicidade da humanidade em sua inteireza. Nesse sentido, visando a refletir sobre a edificação de uma cidade ou a construção de uma ordem política, necessário faz-se cogitar nos parâmetros que respeitem e organizem a pluralidade humana, i.e, é preciso introduzir a possibilidade de uma relação trilateral, de um terceiro na relação entre Eu e Outro.

Trata-se um dos momentos mais complexos e inexplorados da filosofia levinasiana. Cabe bem aqui a advertência de Paulo C. Nodari:

Dito isso, cabe apresentar alguns elementos acerca da compreensão levinasiana de justiça e a quem cabe o terceiro. Para começar, é bom

⁸⁷ Mais en réalité la relation avec autrui n'est jamais uniquement la relation avec autrui: d'ores et déjà dans autrui le tiers est représenté; dans l'apparition même d'autrui me regarde déjà le tiers.

registrar que Lévinas não detalhou, pormenorizadamente, com todas as suas implicações e conseqüências, tais questões. Esta opção assumida por Lévinas por um lado tranquiliza e acomoda, porque há muito o que dizer além da relação entre o eu e o outro, mas por outro lado desafia e inquieta, porque aqui talvez se encontre a tarefa principal dos estudiosos do pensamento da Lévinas, convocando a pensar e a ver como, e se é possível efetivar a passagem da compreensão levinasiana da relação eu-outro-terceiro para os níveis cultural, social, político, econômico e ecológico (NODARI, 2000, p. 215-216).

Primeiramente, o terceiro também é meu próximo (LÉVINAS, 1986, p. 133). Ou também, “o terceiro é o Outro distinto do próximo, também um outro próximo e também um próximo do outro e não simplesmente seu semelhante” (LÉVINAS, 1978, p. 245, tradução nossa)⁸⁸. Com efeito, a relação interpessoal que o Eu estabelece com Outrem, também deve-se estabelecer com o terceiro, com os outros homens (LÉVINAS, 1982b, p. 84). Mesmo que indiretamente, o Eu deve também responder pelo terceiro ao seu “lado”, independentemente do que ele seja. O eu tem responsabilidade para com todos. A chegada do terceiro não pode conduzir o sujeito à irresponsabilidade.

A novidade da pluralidade exige, pois, novos modos de relacionamento para fazer justiça, que incluam a igualdade de todos sem diminuir a desigualdade na qual sou responsável por todos (SUSIN, 1984, p. 411). A relação de responsabilidade por Outrem deve servir de fundamento a uma relação entre o sujeito e toda a humanidade. “Minha relação com o outro como próximo confere sentido às minhas relações com todos os outros. Todas as relações humanas, enquanto humanas, procedem do desinteresse” (LÉVINAS, 1978, p. 247)⁸⁹.

Destarte, com a entrada do terceiro, a consciência se abre à humanização e à universalidade. Mas, como se disse anteriormente, essa situação de responsabilidade por todos é faticamente inviável para o Eu. Logo, a partir do reconhecimento do terceiro como meu próximo, a relação torna-se problemática.

Se a proximidade me ordenasse apenas ao outro, ‘não haveria problema’ em nenhum sentido, nem sequer no sentido mais geral do termo. Não haveria nascido o problema, nem a consciência, nem a consciência de si. A responsabilidade para com o outro é uma imediatez anterior ao problema, é

⁸⁸ Le tiers est autre que le prochain, mais aussi un autre prochain, mais aussi un prochain de l’Autre et non pas simplement son semblable.

⁸⁹ Ma relation avec autrui en tant que prochain donne le sens à mes relations avec tous les autres. Toutes les relations humaines en tant qu’humaines procèdent du désintéressement.

precisamente proximidade. É turvada e resulta em problema desde a entrada do terceiro (LÉVINAS, 1978, p. 245, tradução nossa)⁹⁰.

O sujeito encara o problema de ser responsável por toda a humanidade, vê-se obrigado a repartir sua responsabilidade entre muitos ou, ao menos, a pensar em como reparti-la. A vinda do terceiro perturba a obrigatoriedade de sentido único da proximidade, no sentido de reivindicar o estabelecimento de um novo patamar de relações (PELIZZOLI, 2002, p. 208; LÉVINAS, 1978, p. 245-246). Nilo Ribeiro Junior atenta bem para essa situação:

O fato é que a filosofia da alteridade não despreza o caráter razoável ou justificável da ética. Há no bojo da relação ética um caráter eminentemente social. É necessário assegurar que o homem, desinteressado e dedicado ao outro com bondade e santidade, possa ver viabilizada sua vida virtuosa em consonância à universalidade da lei. A imposição que a moral recebe da filosofia da alteridade depende da compreensão da eticidade pensada segundo “a assimetria da relação com o rosto do outro” (JUNIOR, 2008, 91).

Nessa situação o Eu busca refletir sobre sua condição a partir de um questionamento da relação entre Outrem, o terceiro e consigo próprio, i.e., ele busca compreender como deve ocorrer a relação ética a partir da intervenção do terceiro.

Primeiramente, o Eu busca refletir sobre a questão da prioridade sobre a precedência de um em relação a outro:

Quem são, portanto, o outro e o terceiro, um pelo outro? Que fizeram um ao outro? Quem tem precedência sobre o outro? O Outro mantém-se numa relação com o terceiro – sobre quem não posso responder inteiramente mesmo que eu respondo sozinho – antes de toda questão – por meu próximo (LÉVINAS, 1978, p. 245, tradução nossa)⁹¹.

Surge a necessidade de comparar Outrem com o terceiro e de refletir sobre a igualdade entre as pessoas. O Outro, incomparável e incontornável, equipara-se com o terceiro, com todos os outros.

Mas, para comparar é preciso contextualizar, visualizar, ter uma visualidade dos rostos, o que exige participação da consciência, do saber como critério, como

⁹⁰ Si la proximité ne m'ordonnait qu'autrui tout seul, il n'y aurait pas eu de problème – dans aucun sens, même le plus général, du terme. La question ne serait pas née, ni la conscience, ni la conscience de soi. La responsabilité pour l'autre est une immédiate antérieure à la question: précisément proximité. Elle est troublée et se fait problème dès l'entrée du tiers.

⁹¹ Que sont-ils donc l'autre et le tiers, l'un-pour-l'autre? Qu'ont-ils fait l'un à l'autre? Lequel passe avant l'autre? L'autre se tient dans une relation avec le tiers – don't je ne peux répondre entièrement même si je reponds – avant toute question – de mon prochain tout seul.

forma de mensuração. Toda essa questão de comparação traz à tona a necessidade de visualização do rosto, de consciência e do saber como fundamentos da justiça. Preciso ter cons-ciência (saber) dos valores que cercam o eu, os valores que a própria comunidade colocou. O que não deixa de ser uma entrada na ordem do ser. Mas um saber e uma consciência éticos, pois têm na responsabilidade sua estrutura fundamental e primeira – uma sabedoria do amor (LÉVINAS, 1991, p. 114). A entrada do terceiro provoca a consciência no sentido de uma incessante correção da assimetria, introduz com ela a questão da justiça - como no processo hipostático em que a consciência se vê inserida dentro de uma ordem ontológica e se determina nessa ordem; a entrada do terceiro implica se inserir ou ver-se inserido o outro dentro de um sistema conceitual.

Ainda como conseqüência de todo o questionamento realizado a partir da intervenção do terceiro, o sujeito busca compreender qual a relação entre o terceiro e seu próximo: “Saberei eu o que é meu próximo relativamente ao terceiro? Saberei eu se o terceiro está de acordo com ele ou é sua vítima? Quem é meu próximo? Por conseqüência, é necessário pesar, pensar, julgar, comparando o incomparável” (LÉVINAS, 1982b, p.84)⁹².

Nesse processo de reflexão, o Eu acaba por encontrar uma relação de proximidade entre o terceiro e Outrem. Como já se observa no próprio conceito, o terceiro também é próximo em relação a Outrem (LÉVINAS, 1978, p. 245) quer dizer, o terceiro é um próximo em relação não só ao Eu, como também ao Outro. O estatuto do terceiro é ambíguo, pois é, ao mesmo tempo, Outrem para meu próximo e o igual de Outrem para mim (PIVATTO, 2001, p. 226). Isto implica que, ao encontrar o Outro como também responsável, o Eu passa a se comparar a ele a partir do critério da responsabilidade - comparação absolutamente estranha na relação do frente a frente, em que não cabe comparação. Eu sou tão responsável pelo terceiro quanto pelo meu próximo. Por sua vez, na relação de responsabilidade o Eu que era descrito como único responsável pelo Outro pode agora, em relação de reciprocidade e igualdade, ser “um com os outros” (LÉVINAS, 1978, p. 205), calcular, compor, procurar lugar *entre* e *como* os outros. O Eu questiona com vistas a uma condição mais adequada e viável frente à sua responsabilidade. “Minha

⁹² Est-ce que je sais ce que mon prochain est-il par rapport au tiers? Est-ce que je sais si le tiers est en intelligence avec lui ou sa victime? Qui est mon prochain? Il faut par conséquent peser, penser, juger, en comparant l'incomparable.

condição importa” (LÉVINAS, 1978, p. 205), afirma Lévinas ao se referir ao Eu. O valor que o eu atribui aos outros importa. Há como uma reconversão do “Eu”, sempre em relação assimétrica não recíproca, em um Eu com os outros, com quem é mister se preocupar e de quem se cuidar.

Em síntese, o terceiro é um próximo tanto do Eu quanto de Outrem. Nesses termos, o sujeito passa a comparar o terceiro com Outrem (com vistas a saber a quem salvar) e Outrem consigo mesmo (com vistas a encontrar outro também responsável).

Toda essa teia que Lévinas tece mediante a entrada do terceiro se apoia sobre questões de comparação e igualdade. O que se propõe é aproximar a noção de responsabilidade à comparação e igualdade entre o que não se compara, ou seja, à equidade. Sintetiza Lévinas essa situação:

O terceiro introduz uma contradição dentro do dizer, cuja significação frente ao outro marchava até agora em sentido único. É por isso mesmo um limite da responsabilidade, nascimento da questão: o que deve ser a justiça? Questão de consciência. Faz-se necessária a justiça, quer dizer, a comparação, a coexistência, a contemporaneidade, a reunião, a ordem, a tematização, a visibilidade dos rostos e, portanto, a intencionalidade e o intelecto, a inteligibilidade do sistema; por conseguinte, também uma co-presença sobre um pé de igualdade diante de uma corte de justiça (LÉVINAS, 1978, p. 245, tradução nossa)⁹³.

Tudo isto, por sua vez, decorre em formas de correção da responsabilidade do Eu com relação ao terceiro, quer dizer, o reconhecimento do terceiro sugere uma incessante correção da assimetria própria da relação com o rosto. Como disse Lévinas: “A relação com o terceiro é uma incessante correção da assimetria da proximidade, na qual o rosto se desfigura” (LÉVINAS, 1978, p. 246, tradução nossa)⁹⁴. Mas é uma correção que implica um enfraquecimento, uma moderação. Precisamente em nome dos deveres absolutos para com o próximo, urge um certo abandono da obrigação absoluta que ele postula (LÉVINAS, 1991, p. 221). O eu já

⁹³ Le tiers introduit une contradiction dans le Dire dont la signification devant l’autre allait, jusqu’alors, dans un sens unique. C’est, de soi, limite de la responsabilité naissance de la question: q’ai-je faire avec justice? Question de conscience. Il faut la justice c’est-à-dire la comparaison, la coexistence, la contemporanéité, le rassemble, l’ordre, la thématization, la visibilité des visages et, par là, l’intentionnalité et l’intellect et, l’intelligibilité du système et, par là, aussi une coprésence sur un pied d’égalité comme devant une justice.

⁹⁴ La relation avec le tiers est une incessante correction de l’asymétrie de la proximité où le visage se dé-visage.

não atua sobre qualquer um – ele pensa, julga, de imediato, e, ainda, não mais está sozinho. Como bem expõe Pergentino Pivatto:

Parece que tudo se passa como se o irrepresentável da responsabilidade por Outrem se representasse na comunidade dos homens, assegurando sua fraternidade como se a relação ética, para vigorar na esfera ampla da sociedade, precisasse como que enfraquecer, como se ela sofresse certa correção em sua desmesura (PIVATTO, 2001, p. 227).

Lévinas sustenta que essa moderação, esse enfraquecimento, não retrata uma diminuição, uma degradação da ética. Ou seja, ainda se é responsável, mas sobre todo um contexto sujeito à reflexão. É um moderar sem diminuir. A responsabilidade pensada ainda se mantém infinita. É uma relação difícil de entender. Se o sujeito escolhe sobre quem agir, sobre o santo ou o bruto, ele não deixa de realizar a justiça. Mesmo que seja para ‘um’ e não ‘para outro’, mesmo que haja escolha, se ainda houver uma ação solidária, haverá justiça. A justiça é essencialmente um agir em direção ao humano – ao outro, ao terceiro, ao bruto, ao santo, ao enfermo etc. E, note-se, sempre haverá um limite, sempre haverá por ‘um’ e não ‘por outro’, pois é inviável um ‘para todos’. A escolha, a mensuração, a contextualização delineia uma situação inevitável. Em decorrência, se há um ato de responsabilidade do indivíduo e também outro responsável a quem o indivíduo possa se comparar e se avaliar, isto também não vai deixar de ser solidariedade e justiça. A individualidade da responsabilidade não implica que ela não possa ser realizada por alguém diferente de si mesmo. Trata-se de um processo de universalização da justiça. De um integrar a noção de solidariedade a um contexto social e político. Enfim, mesmo que sobre um ou outro, mesmo que igual a outro, o sujeito agindo em direção ao humano já há justiça. Se há um agir, não há que se falar em diminuição. Reflete Lévinas:

De maneira alguma a justiça é uma degradação da obsessão, uma degradação do para o outro, uma diminuição, uma limitação da responsabilidade anárquica, uma ‘neutralização’ da glória do Infinito, degeneração que se produz em parte e na medida em que, por razões empíricas, o duo inicial converter-se-ia em trio. Mas a contemporaneidade do múltiplo se desenvolve em torno da *dia-cronia* de dois: a justiça não é justiça senão numa sociedade em que não há distinção entre próximos e distantes, mas, ao mesmo tempo, em que é impossível passar ao lado do mais próximo; em que a igualdade de todos é alinhada por minha desigualdade, pelo excedente de meus deveres em relação aos meus

direitos. O esquecimento de si mesmo emudece a justiça (LÉVINAS, 1978, p. 248, tradução nossa)⁹⁵.

De qualquer forma, a toda essa complexa situação com vistas à correção da responsabilidade do Eu, Lévinas intitula, novamente, justiça (LÉVINAS, 1982b, p. 84). Justiça é a contínua correção da assimetria, é equidade. Ou seja, justiça é a moderação da responsabilidade que o Eu sobrepõe a si mesmo, a qual só se torna possível a partir da multiplicidade dos homens e da presença do terceiro ao lado de Outrem (LÉVINAS, 1982b, p. 84). Como expõe Lévinas:

Mas não vivo num mundo onde só há um "primeiro a chegar"; sempre há no mundo um terceiro: ele também é meu outro, meu próximo. Por conseguinte, importa-me saber qual dos dois passa à frente: um não é perseguidor do outro? Os homens, os incomparáveis, não devem eles ser comparados? Neste caso a justiça é, pois, anterior à assunção do destino do outro. Devo emitir juízo ali onde deveria antes de tudo assumir responsabilidades. Ali está a origem do teórico, ali nasce a preocupação com a justiça que é fundamento do teórico. Mas é sempre a partir do rosto, a partir da responsabilidade por outrem, que surge a justiça, que comporta julgamento e comparação, comparação daquilo que, em princípio, é incomparável, pois cada ser é único; todo outrem é único. Nesta necessidade de se ocupar com a justiça aparece esta idéia de equidade, sobre a qual está fundada a idéia de objetividade. Há, em certo momento, necessidade de uma pesagem, duma comparação, dum pensamento, e a filosofia seria, nesse sentido, a aparição da sabedoria a partir do âmago desta caridade inicial; ela seria – e não brinco com as palavras – a sabedoria desta caridade, sabedoria do amor (LÉVINAS, 1991, p. 114, tradução nossa)⁹⁶.

⁹⁵ En aucune façon la justice n'est qu'une dégradation de l'obsession, une dégénérescence du pour l'autre, une diminution, une limitation de la responsabilité anarchique, une neutralisation de la gloire de l'Infini, dégénérescence qui se produit au fur et à mesure où, pour des raisons empiriques, le duo initial deviendrait trio. Mais la contemporanéité du multiple se noue autour de la dia-chronie de deux: la justice ne demeure justice que dans une société où il n'y a pas de distinction entre proches et lointains, mais où demeure aussi l'impossible de passer à cote du plus proche; où l'égalité de tous est portée par mon inégalité, par le surplus de mes devoirs sur mes droits. L'oubli de soi meut la justice.

⁹⁶ Mais je ne vis pas un monde où il n'y a qu'un seul 'premier venu'; il y a à toujours dans le monde un tiers; il est aussi mon autre, mon prochain. Dès lors, il m'importe de savoir qui d'entre les deux passe avant; l'un n'est-il pas persécuteur de l'autre? Les hommes, les incomparables, ne doivent-ils pas être comparés? À la prise sur soi du destin de l'autre est donc antérieure ici la justice. Je dois porter jugement là où je devais d'abord prendre des responsabilités. Là est la naissance du théo-éthique, là naît le souci de la justice qui est le foment du théorétique. Mais 'est toujours à partir du Visage, à partir de la responsabilité pour autrui, qu'apparaît la justice, qui comporte jugement et comparaison, comparaison de ce qui est en principe incomparable, car chaque être est unique; tout autrui est unique. Dans cette nécessité de s'occuper de la justice apparaît cette idée d'équité, sur laquelle l'idée d'objectivité est fondée. Il y a à un certain moment nécessité d'une 'pesée', d'une comparaison, d'une pensée, et la philosophie serait dans ce sens-là l'apparition d'une sagesse du fond de cette charité initiale; elle serait – et je ne joue pas sur les mots – la sagesse de cette charité, la sagesse de l'amour.

Note-se assim que, a rigor, a palavra justiça é usada em dois sentidos na obra levinasiana: como a responsabilidade em relação a Outrem e como a correção da assimetria a partir da inserção do terceiro. A distinção (...) é justa, sem deixar de ser verdadeira a proximidade entre os termos (LÉVINAS, 1986, p. 133). Como questiona Lévinas:

Seriam a justiça e a doçura dimensões estranhas uma à outra? – Elas são bastante próximas. Tentei fazer esta dedução; a própria justiça nasce da caridade. Podem parecer estranhas, quando apresentadas como etapas sucessivas; na realidade, são inseparáveis e simultâneas, salvo se estivermos numa ilha deserta, sem humanidade, sem terceiro (LÉVINAS, 1991, p. 117, tradução nossa)⁹⁷.

Especialmente na obra *Totalité et Infini*, o termo justiça é usado para definir a relação primordial entre o Eu e Outro, no sentido de responsabilidade. Já em suas obras posteriores, como *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, *Éthique et Infini* e *Entre Nous*, justiça aparece correlata ao reconhecimento do terceiro, ou equidade, forma que o próprio autor considera mais adequada. Essa definição de justiça como responsabilidade leva intérpretes balizados a preferirem o uso apenas do termo responsabilidade. Nesse sentido cabe a acurada observação de Pergentino Pivatto:

Lévinas, na obra *Totalidade e Infinito*, fez uso do termo justiça para definir a relação primordial (sobretudo p. 54-75). Mas justiça faz apelo à equidade, portanto, à comparação e vista de igualdade. Por isso, o termo justiça que aparece com frequência nesta obra parece ser usado como equivalente a responsabilidade, sem tomar em consideração as diferenças que intervêm. Melhor convém o termo responsabilidade, já que se trata de relação assimétrica não recíproca. O próprio autor reconhece a ambigüidade da expressão (PIVATTO, 2001, p. 225).

Mesmo Lévinas chega a dar preferência a essa construção semântica ao afirmar: “o termo justiça, com efeito, situa-se bem melhor onde se requer a ‘equidade’ e não minha ‘subordinação’ a outrem. Se é mister equidade, requerer comparação e igualdade: igualdade entre o que não se compara” (LÉVINAS, 1986, p.132)⁹⁸.

⁹⁷ La justice et la douceur seraient-elles des dimensions étrangères l'une à l'autre? Elles sont toutes proches. J'ai essayé de faire cette déduction: la justice naît elle-même de la charité. Elles peuvent paraître étrangères quand on les présente comme étapes successives; en réalité, elles sont inséparables et simultanées, sauf si on est sur une île déserte, sans humanité, sans tiers.

⁹⁸ Le mot justice est en effet beaucoup plus à sa place là où il faut non pas ma subordination à autrui, mais l'équité. S'il faut l'équité il faut la comparaison et l'égalité: l'égalité entre ce qui ne se compare pas.

No entanto, para efeitos dessa tese, a justiça assume tanto a noção de responsabilidade por alguém que sofre, quanto o juízo de equidade entre a multiplicidade da comunidade. Tal posicionamento deriva, primeiramente, do fato de que as distinções semânticas (equidade, justiça, amor, solidariedade, fraternidade) não são ênfase nem de Lévinas, sequer deste trabalho. O que importa é pensar o caminho em direção ao humano, independente do nome que a assunção da responsabilidade possa adquirir. Qualquer estruturação analítica é substancialmente menor diante do agir que se realiza tanto na responsabilidade original quanto na equidade. Em segundo lugar, a divisão é importante para efeitos de se entender como a política e o direito podem vir a ser entendidos a partir de uma noção de justiça mais abrangente, a qual compreenda igualmente a noção de fundamental de ética e a equidade. Sem essa diferenciação a relação da ética levinasiana com política e com o direito corre o risco de ficar prejudicada, ou no mínimo, limitada.

4 – JUSTIÇA E POLÍTICA

4.1 - Política e ética fundamental

Diante da transcendência essencial do humano, fundamento da noção de justiça como responsabilidade, restariam algumas questões: como fica a situação do humano defronte a política e o Estado? A ética resulta da política? Pode-se abdicar do Estado? O Estado é a realização do mal? A ética da responsabilidade advém de uma frustração com a política? O Estado deve perder sua força com a chegada do outro? É a política que faz o homem sofrer? O Estado é o único a ser responsável pelo humano? Para se ter um comportamento ético, o sujeito depende do Estado? Há subordinação da política em relação à moral? Caso o Estado atinja um 'ponto ótimo', a responsabilidade para com o outro termina? Interessa a forma de estruturação do Estado? A política tem de realizar a ética? A democracia será suficiente para a realização do humano? O Estado deve assumir necessariamente a forma democrática para que haja justiça?

Em primeira instância, o homem é um ser político; ele se insere dentro de uma política⁹⁹, e certamente, dela recebe significados. Ainda mais em termos modernos e contemporâneos, é inviável não se considerar essa situação – tanto em termos fáticos quanto teóricos. Ignorar a existência e importância da política no processo de discussão da ética incorre em ingenuidade.

E, como dito no primeiro capítulo, cabe à política a função de dizer o que 'é' o homem. É a ordem própria do humano, na qual ele encontra seus conceitos e se encontra. É pela inserção nessa ordem que o sujeito se identifica como tal, como

⁹⁹ A política em Lévinas é uma derivação da ontologia, portanto, da mesma forma em que o homem se insere dentro de uma ordem ontológica, ele também se sujeita a uma ordem política. Observe-se que não há que se remontar um conceito explícito de política em Lévinas, pois discorrer sobre política é falar sobre ontologia. A idéia de política é uma expressão da idéia de ontologia e se expressa tão somente como um conjunto de conceitos sobre o homem. Toda conclusão sobre o homem é uma conclusão política e, por via reflexa, é uma conclusão ontológica. Todo totalitarismo político repousa sobre um totalitarismo ontológico. Quando Lévinas diz sobre política, diz em verdade sobre um momento da ontologia. Por conseqüência, não há um conceito autônomo e elaborado de política em Lévinas nos termos que encontramos em Aristóteles, Habermas ou Rawls. Os termos em que Lévinas trabalha com a idéia não são correlatos aos da tradição contemporânea. Em função desta imprecisão ou mesmo ausência de um conceito de política, poder-se-ia até mesmo se questionar sobre a possibilidade da teoria levinasiana comportar uma análise do problema. No entanto, apesar de escassas, o próprio autor fazer referência às questões políticas, e, certamente, grande parte do sentido de uma teoria ética perde o sentido se não oferecer um arcabouço teórico para se questionar o sentido da política. Em outros termos, qual o sentido de um pensamento ético, se não pode analisar a *polis* a partir de seus pressupostos?

humano. Seja por intermédio da cultura, dos hábitos, da razão, do diálogo, certo é que a política diz o que alguém 'é'. É na política que se define o que é um homem, uma mulher, um pai, uma mãe, um cidadão, um escravo, um advogado, um juiz e tudo mais que se possa ser dito a propósito do humano. Com efeito, nesse momento é que o homem se reduz a um cálculo racional, a padrões e conceitos universais, desconsiderada toda sua individualidade e transcendência. À guisa de Lévinas, as estruturas teóricas do saber são responsáveis por reduzir o agir do homem ao cálculo da política.

As relações entre os homens que constituem a ordem social, as forças que dirigem esta ordem, excedem em potência, em eficácia e em se colocar como as forças da natureza. Os elementos se inclinam sobre nós através da sociedade e do Estado, emprestando-nos um significado (LÉVINAS, 1994a, p. 142, tradução nossa)¹⁰⁰.

Ao se cogitar sobre a política em questão, certamente que o Estado entra nessa dinâmica. Pensar a política é também pensar o Estado, são conceitos vinculados. Derivado do grego antigo *πολιτεία* (*politéia*), o termo sinaliza todos os procedimentos relativos à pólis, ou cidade-Estado. Refere-se ao urbano, ao que é civil e social, ao que é público, ou seja, relaciona-se com a cidade e a tudo que lhe diz respeito. Por extensão, poderia significar tanto cidade-Estado quanto sociedade, comunidade, coletividade e demais definições referentes à vida urbana e social. O termo é reconhecido como a nomenclatura das reflexões e significados de tudo aquilo que venha a gerar questionamentos ou esclarecer qualquer pauta em função do governo, especialmente do Estado propriamente dito. Mesmo que a idéia de política não se restrinja à noção de Estado, ele entra como um de seus atores fundamentais, fazendo com que a discussão sobre política se torne, v.g., uma discussão sobre o Estado.

E o homem não pode negar esta situação. Negar o fato de o homem se inserir na política é o mesmo que negar a ontologia. A razão tem a função de dizer o que 'é' o mundo. O homem pensa de forma ontológica, necessária e indispensavelmente. Via de conseqüência, a razão diz o que o homem 'é'. Por mais que ela se aproxime de toda a individualidade do humano, ainda assim a razão diz sobre o Ser do humano. Mesmo que abandone o 'se é' para o 'eu sou', a ordenação conceitual do

¹⁰⁰ Las rapports qui constituent l'ordre social, les forces qui dirigent cet ordre, dépassent dès lors en puissance, en efficacité, en être les forces de la nature. Les éléments se déversent sur nous à travers la société et l'État et leur empruntent une signification.

homem, função essencial da política, ainda se faz presente. Enfim, no processo de definição do humano, a política entra como um momento fundamental, i.e., para se dizer o que o homem 'é', usa-se a política.

Sendo assim, não se trata, de forma alguma, de negar a política. A ética da responsabilidade não nega a política e a inserção do homem nessa ordem. Como disse Lévinas: "Não contestei o direito nem o político – o que tentei foi deduzir sua necessidade dele" (LÉVINAS, 1991, p. 222, tradução nossa)¹⁰¹. O homem está sujeito a uma ordem conceitual. Há um sistema de conceitos que tem por objeto o humano. E essa ordem conceitual, como dito no primeiro capítulo, chama-se, de acordo com Lévinas, política. A ordem própria do humano, na qual ele encontra seus conceitos, é a política (LÉVINAS, 1971, p.15), e não admiti-la seria não admitir a ontologia. Tanto a política quanto a ontologia são inegáveis, sendo uma, consequência ou reflexo da outra. Se o homem está inelutavelmente sujeito a uma ordem conceitual, ele está sujeito à política. Com efeito, assim como a ontologia e a política, não se trata de negar o Estado.

Ocorre no entanto que, em sendo a política e o Estado responsáveis pela definição ontológica do homem, ambos se tornam o lugar onde o homem sofre. A inserção de um ser essencial e infinitamente transcendente dentro de um sistema político é o fundamento de toda sua penúria e sofrimento. Em outros termos, o homem é um ser político, i.e., encontra-se dentro de um contexto político, dentro de uma ordem estatal cuja função é sintetizar conceitos sobre a realidade humana. No entanto, a partir do momento em que se reconhece a infinitude própria do humano, sua inserção nessa ordem indelével constitui todo o fundamento da dor. Observe-se, no entanto, que isto não quer dizer que é a política que faz o homem sofrer. Não é a política que definiu a transcendência do homem, nem foi quem estabeleceu a necessidade de uma ordem ontológica, da qual o Estado é apenas um de seus momentos. Essencialmente, urge entender que o sofrimento não é culpa da política.

Com efeito, não é caso também de dizer que o Estado seja 'um mal necessário', tal como sustenta Tocqueville (LÉVINAS, 1991, p. 224). O Estado não deve ser tratado essencialmente como uma idéia devotada ao mal. Como levantado no primeiro capítulo, o sofrimento é uma condição ineliminável, inarredável, e advém da inserção da transcendência na ontologia, i.e., do humano na política. Nem a

¹⁰¹ Je n'ai contesté le droit, ni le politique – j'ai même essayé d'en déduire la nécessité.

política nem a transcendência do homem podem ser negados. Pense-se ainda que se o sofrimento fosse causado pela política, seria o caso de se propor eliminar a política e o Estado; ou, ao menos, de sustentar-se uma indiferença à política como proposta por Epicuro e o Estoicismo.

Ainda, mesmo que cerebrina, a hipótese da não participação do homem na política causaria sofrimento. A política diz o que o homem 'é' para lhe dar segurança, para que o sujeito desfrute de toda a certeza e previsibilidade que a ontologia pode proporcionar dentro das relações humanas. A razão acaba por reduzir alguém a um conceito para não ter que encarar toda a estranheza e particularidade de outrem. Proporcionar tranqüilidade, certeza, segurança, paz, felicidade; seguindo Lévinas, a política tem a função de assegurar a vida boa (LÉVINAS, 1971, p. 58). Em síntese, ainda que política não tenha por fim fazer sofrer, o homem todavia sofre na política.

É certo também que a política pode potencializar o sofrimento mesmo não tendo por fim, essencialmente, o desejo de causá-lo. A política pode aumentar o sofrimento, pode debandar para o mal. Claro está que permanecem os perigos de derrapagem do poder político ao totalitarismo e a justificações do Estado em favor da violência. No jogo de forças de um Estado hobbesiano ou maquiavélico, a violência facilmente se justifica (PIVATTO, 2001, p. 228). Cabe bem o testemunho de Lévinas acerca do sofrimento que um Estado pode causar:

O fato mais revolucionário de nossa consciência do século XX – mas também um acontecimento da história sagrada – talvez seja o da destruição de todo equilíbrio entre a teodicéia explícita e implícita do pensamento ocidental e as formas que o sofrimento e seu mal assumem no próprio desenrolar deste século. Século que, em trinta anos, conheceu duas guerras mundiais, os totalitarismos de direita e de esquerda, hitlerismo e stalinismo, Hiroshima, o Goulag, os genocídios de Auschwitz e de Camboja. Século que finda na obsessão do retorno de tudo o que estes nomes bárbaros significam. Sofrimento e mal impostos de maneira deliberada, mas que nenhuma razão limitava na exasperação da razão tornada política e desligada de toda ética. Que, entre esses acontecimentos, o holocausto do povo judeu, sob o reino de Hitler, nos pareça o paradigma do sofrimento humano gratuito em que o mal apareceu no seu horror diabólico, talvez não seja um sentimento subjetivo. A desproporção entre o sofrimento e toda a teodicéia mostra-se em Auchwitz com uma clareza que ofusca os olhos (LÉVINAS, 1991, p. 107, tradução nossa)¹⁰².

¹⁰² C'est peut-être le fait le plus révolutionnaire de notre conscience du XX siècle – mais aussi un événement de l'Histoire Sainte – que la destruction de tout équilibre entre la théodicée explicite et implicite de la pensée occidentale et les formes que la souffrance et son mal puisent dans le déroulement même de ce siècle. Siècle qui en trente ans a connu deux guerres mondiales, les totalitarismes de droite et de gauche, hitlérime et stalinisme, Hiroshima, le Goulag, les génocides d'Auchwitz et du Cambodge. Siècle qui s'achève dans la hantise du retour de tout ce que ces noms

Explica ainda Lévinas no prefácio de *Totalidade e Infinito*.

A lucidez – abertura de espírito ao verdadeiro – não consiste ela em entrever a possibilidade permanente da guerra? E estado de guerra suspende a moral; despoja as instituições às obrigações eternas da sua eternidade e, por conseguinte, anula, no provisório, os imperativos incondicionais. Projeta antecipadamente a sua sombra sobre os atos dos homens. A guerra não se classifica apenas como a maior entre as provas de que vive a moral. Torna-se irrisória – impõe-se, então, como o próprio exercício da razão. A política opõe-se à moral como a filosofia à ingenuidade (LÉVINAS, 1971, p. 5)¹⁰³.

Se o homem não consegue escapar da política, seria ela capaz de superar o sofrimento? O Estado é capaz de por fim à penúria do humano? A dor, a pobreza, o abandono que cercam o homem podem ser excluídos por uma ação política ou estatal? Uma resposta positiva a essas questões pressupõe que o sofrimento que cerca o humano é finito, e que a história e a razão ainda não encontram formas eficientes de eliminá-lo. Em outros termos, a causa do sofrimento advém de uma falha ou deficiência da razão ou da realização efetiva dessa racionalidade na política. O homem deve pensar melhor ou agir melhor, pois assim o sofrimento terá ponto final.

No entanto, o que se tentou demonstrar no primeiro capítulo é que o sofrimento humano é infinito. Não se trata de uma deficiência da razão, de sua prática ou da política. A transcendência infinita do homem frente à ontologia que o cerca coloca-o sempre em uma posição de inferioridade, de vulnerabilidade. Sempre houve e sempre haverá o sofrimento, pois, em termos levinasianos, o rosto de outro estará sempre descoberto aos poderes e à violência do eu.

barbares signifient. Souffrance et mal imposés de façon délibérée, mais qu'aucune raison ne limitait dans l'exaspération de la raison deviene politique et détachée de toute éthique. Que parmi ces événements, l'Holocauste du peuple juif sous le règne de Hitler nous paraisse le paradigme de cette souffrance humaine gratuite ou le mal apparait dans son horreur diabolique n'est peut-être pas un sentiment subjectif. La disproportion entre la souffrance et toute théodicée se montra à Auschwitz avec une clarté qui crève le yeux.

¹⁰³ La lucité – ouverture de l'esprit sur le vrai – ne consiste-t-elle, pas à entrevoir la possibilité permanente de la guerre ? L'état de guerre suspend la morale ; il dépouille les institutions et les obligations éternelles de leur éternité et, dès lors, annule, dans le provisoire, les inconditionnels impératifs. Il projet d'avance son ombre sur les actes des hommes. La guerre ne se pas seulement – comme la plus grande – parmi les épreuves dont vit la morale. Elle la rend dérisoire. La'art de prévoir et de gagner par tous les moyens la guerre – la politique –s'impose, dès lors, comme l'exercice même de la raison. La politique s'oppose à la morale, comme la philosophie à la maïveté.

Via de conseqüência, em qualquer tipo de estruturação política, formação de Estado ou forma de governo haverá sofrimento. Anarquismo, Comunismo, Democracia, Monarquia, Nazismo, Oligarquia, Parlamentarismo, Presidencialismo, Feudalismo, República, Sociocracia, Federalismo, Tecocracia, Teocracia, Totalitarismo. Muitas páginas são dedicadas à definição de qual dessas formas é a melhor ou mais adequada, conquanto todas elas, pensadas e experimentadas, não dêem cabo da penúria. Por maior que se mostre o esforço da razão no sentido de estruturar sua polis, por mais sofisticada e profunda que se projete a teoria política, não há como superar o sofrimento, uma vez que não há como se superar o encontro com o infinito do outro. A filosofia da alteridade trata de colocar em questão o pressuposto de que se o Estado estiver otimamente composto, seja democrática ou totalitariamente, o sofrimento terá fim, visto que ele não está sujeito a uma otimização da estrutura política. É claro que aqui não se está comparando um Estado democrático com o totalitarismo – é outra ordem de argumentação.

E não se trata aqui de uma incapacidade da razão mas sim da condição de seu objeto – a infinitude do humano. A razão não consegue suspender o sofrimento visto a impossibilidade de não conseguir suspender o infinito da relação do frente e frente. E negar essa situação apenas potencializa o sofrimento no sentido de uma totalidade violenta da política, pressupondo-se que o sofrimento possa ser sintetizado a um cálculo racional.

Não se trata de uma frustração aos modelos políticos, mas de reconhecer que o sofrimento vai além deles. E, dado que o sofrimento vai além de qualquer modelo, a ética deve também deslocar-se para além da política - um transcender, i.e., ir além daquilo que a política e a ontologia definem e impõem. O clamor do sofrimento de outrem ainda se faz presente, malgrado qualquer situação ou arcabouço estatal que contextualizem a relação com o outro. Vide que o encontro com o rosto do outro é sem contexto, se deve atuar independentemente do que alguém seja, do que se defina sobre ele. Pode o Estado sentenciar que alguém é ruim, culpado, bruto, bandido, mas ainda assim ele se manterá objeto da atuação ética. Além de qualquer conceito, há um sujeito humano. Para além do fato de alguém ser um bandido - situação politicamente definida, ele ainda é um humano que sofre e, portanto, que clama, demanda por uma atuação responsável.

Com efeito, o sujeito não carece da política de modo a ter um comportamento justo. O compromisso com o sofrimento não demanda uma autorização, uma ordem

ou um reconhecimento da política. Em qualquer contexto político cabe um agir justo, solidário. Com efeito, pode-se ser justo em qualquer Estado, apesar de nem todo Estado ser justo. Posso ser solidário em um Estado bruto ou que mesmo julgue mal. A brutalidade ou a injustiça do Estado não impedem a ação solidária. Não é a política que define a ética, mas o 'ir além' da política enquanto sistema de racionalização do humano. Hora é de transcender a política.

E trata-se de uma responsabilidade que pertence a todos, a cada humano em relação a seu semelhante. Dostoievski, em uma frase bastante citada por Lévinas, relatou: "somos todos culpados de tudo e de todos, e eu, mais do que todos os outros". O encontro com o outro em sua penúria não pode ser evitado, todos se sujeitam ao encontro e ao apelo do rosto. O sofrimento não se desvela apenas para alguns, não se restringe a um tipo de pessoa, não se mostra como ética apenas para o nobre, para o rico, para o ilustrado e, em especial, para o Estado.

A responsabilidade pela realização da justiça não é exclusiva do Estado. A justiça não está nas mãos do Estado, não é de sua propriedade. Não é necessário um terceiro para se ter um comportamento solidário - seja outro homem, o Estado, um imperador, um senhor feudal. A justiça é realizada de um homem ao outro, sem intermediários - o que Lévinas propõe, quando entende que a responsabilidade é individual e intransferível; quando coloca a justiça 'nas mãos' de cada indivíduo. Cada um é absolutamente responsável por fazer atuar a solidariedade. Ou seja, Lévinas sustenta a idéia de uma justiça pelas próprias mãos. É um fazer de indivíduo para indivíduo, no frente a frente.

Observe-se, contudo quão longe da reciprocidade da Lei de Talião acha-se a justiça de Lévinas. Em qualquer momento há uma justificação do mal pelo mal – se alguém causa um mal é justo que se lhe cause um mal equivalente ou idêntico. A violência e o mal não podem encontrar justificativas dentro da relação com outrem. Como inferido no capítulo anterior, toda justificativa da violência constitui uma redução da infinitude do outro à ontologia. Assim, na ética levinasiana não se autoriza realizar o mal, mesmo que como paga de outro mal. Trata-se do reconhecimento de uma relação desproporcional e não recíproca.

Face a tudo que foi dito, a idéia hobbesiana de que o Estado assume a função de realizar a justiça própria do homem, em função da condição de insegurança e medo que naturalmente marcaria a sociabilidade humana, não cabe aqui (FARAGO, 2002, p. 197). Hobbes afirma que o Estado surge da necessidade

de limitar a agressividade natural dos homens. Cada indivíduo é movido unicamente pelo desejo de ampliar o seu poder, ainda que em detrimento da existência de Outrem. Ninguém hesita, pela força ou pela astúcia, em vencer seu vizinho caso a ocasião se mostre propícia à realização de suas necessidades pessoais. O homem, levado por suas paixões, precisa conquistar o bem, as comodidades da vida, aquilo que resulta em prazer e, para tanto, não descarta o uso da força como forma de subjugar ou destruir seu igual. Cada homem é responsável por si e tem o direito de tudo realizar para sobreviver. Ora, como Hobbes sustenta que todos são iguais por natureza, que todos são igualmente capazes de atingirem seus fins, se dois homens desejam a mesma coisa num mesmo momento em que é impossível que ela seja gozada por ambos, eles se tornam inimigos e envederam pelo campo da guerra de um contra o outro (HOBBS, 1999, p.107). Observe-se que Hobbes não formula um juízo positivo sobre a igualdade:

Diferentemente dos teóricos do igualitarismo, Hobbes não formula sobre a igualdade natural um juízo positivo; ao contrário, considera a igualdade material dos homens, tal como se verifica no Estado de natureza, uma das causas do *bellum omnium contra omnes*, que torna intolerável a permanência naquele Estado e obriga os homens a criarem a sociedade civil (BOBBIO, 1991, p. 37).

Essa é a condição natural da humanidade, o Estado de natureza no qual o homem é o lobo do homem. Contudo, como a violência traz medo e prejuízo a todos faz-se necessário encontrar um meio de deter sua ameaça. Explica Hobbes:

Com isso torna-se manifesto que, durante o tempo em que os homens vivem sem poder comum capaz de os manter a todos em respeito, eles se encontram naquela condição a que se chama guerra; e uma guerra que é de todos os homens contra todos os homens. Pois a guerra não consiste apenas na batalha, ou no ato de lutar, mas naquele lapso de tempo durante o qual a vontade de travar batalha é suficientemente conhecida. Portanto, tudo aquilo que é válido para um tempo de guerra, em que todo homem é inimigo de todo homem, o mesmo é válido também para o tempo durante o qual os homens vivem sem outra segurança senão a que lhes pode ser oferecida por sua própria força e invenção. Numa tal situação não há lugar para a indústria, pois seu futuro é incerto; conseqüentemente, não há cultivo de terra, nem navegação, nem uso das mercadorias que podem ser importadas pelo mar; não há construções confortáveis nem instrumentos para mover e remover as coisas que precisam de grande força; não há conhecimento da face da terra, nem cômputo do tempo, nem letras; não há sociedade; e o que é pior do que tudo, eis-nos sob um constante temor e perigo de morte violenta. E a vida mostra-se solitária, pobre, sórdida, embrutecida e curta (HOBBS, 1999, p.109).

A guerra priva de futuro, condiciona toda a segurança e toda a esperança de paz, levando o homem a encontrar um modo de superar essa sua condição original. Nesse sentido os homens convencionam transferir seu direito de se auto-governarem a uma outra pessoa, ou seja, o Estado (HOBBS, 1999, p.144), o que vale dizer, impondo uma restrição a si mesmos como forma de superar toda a condição de beligerância natural.

O fim último, causa final e desígnio dos homens (que amam naturalmente a liberdade e o domínio sobre os outros), ao introduzir tal restrição sobre si mesmos sob a qual os vemos viver nos Estados, é o cuidado com sua própria conservação e com uma vida mais satisfeita. Quer dizer, o desejo de sair daquela mísera condição de guerra que é a consequência necessária (conforme se mostrou) das paixões naturais dos homens, quando não há um poder capaz de os manter em respeito, forçando-os, por medo do castigo, ao cumprimento de seus pactos e ao respeito àquelas leis de natureza que foram expostas nos capítulos décimo-quarto e décimo-quinto (HOBBS, 1999, p.141).

Institui-se um poder comum, atribuindo toda a força e poder a um ser soberano que possa reduzir as diversas vontades a uma só e, dessa forma, conferir toda a segurança necessária ao desenvolvimento humano. Enfim, o Estado não existe por natureza e sim, por convenção. Precisamente porque satisfaz uma exigência elementar do homem, são os próprios homens que o desejam e lhe dão vida através de um acordo recíproco. Na base do Estado, portanto, Hobbes insere a hipótese contratualista a partir do medo de um em relação a outro, e de uma impossibilidade original de convivência pacífica entre os indivíduos.

Em primeiro lugar, não é possível transferir a responsabilidade, pois sua estrutura é anterior à política. Não é possível se esquivar do encontro com outro - 'o sofrimento está na minha frente'. O apelo se faz sempre presente no encontro com o outro. Mas, essa situação não geraria uma enorme insegurança? É certo que sim. A justiça não é o âmbito da segurança e do conforto, é lugar do estranho, do inexplicável, do não reconhecimento. O Estado e a ontologia têm por fim a segurança e a tranqüilidade. Já a ética de Lévinas determina um agir não recíproco diante de um sofrimento, i.e., indica um descompromisso com a vida boa – eudaimonia.

Outrossim, afirmar que o Estado tem condição de aplacar a totalidade do sofrimento humano é uma ilusão do pensamento ontológico totalitário. É como afirmar que se pode conhecer tudo de um ser humano por meio de um referencial

teórico. O Estado não realiza o absoluto como pretendia Hegel (SALGADO, 1996, p. 402). Apenas se ele desse conta da infinitude do encontro com o humano poder-se-ia pensar na possibilidade de o Estado tomar para si a responsabilidade da realização da justiça em sua totalidade.

Nesse momento, cabe-nos concluir que a ética da responsabilidade trata de tirar a força do Estado? Deve o Estado abdicar da coação para adentrar à moral? A ética da alteridade propõe despotencializar o Estado? Como já dito, não se trata de negar o Estado. Com bem disse Habermas:

O Estado é necessário como poder de organização, de sanção e de execução, porque os direitos têm que ser implantados, porque a comunidade de direito necessita de uma jurisdição organizada e de uma força para estabilizar a identidade, e porque a formação política cria programas que têm de ser implementados (HABERMAS, 2003, p.171).

Por via de conseqüência suas funções primordiais também devem ser mantidas. Ou seja, cabe ao Estado manter a ordem, a segurança, garantir o bem-estar, dar eficácia aos direitos humanos, à liberdade, à igualdade dentre demais finalidades que possam vir a surgir ao longo da história ou da teoria política.

Bom exemplo desses objetivos propostos inclui-se no artigo 1º da Constituição da República Federativa do Brasil de 1988:

Art. 1º - A República Federativa do Brasil, formada pela união indissolúvel dos Estados e Municípios e do Distrito Federal, constitui-se em Estado Democrático de Direito e tem como fundamentos:
I - a soberania;
II - a cidadania;
III - a dignidade da pessoa humana;
IV - os valores sociais do trabalho e da livre iniciativa;
V - o pluralismo político.

Para dar eficácia e garantir todos esses fundamentos, certo é que o Estado precisa de força. Há uma violência, uma força necessária no âmbito da política. O próprio Lévinas admite essa situação: “há no Estado uma parte de violência” (LÉVINAS, 1991, p.115)¹⁰⁴. E a política é o lugar da força, de como utilizá-la, quais seus pressupostos, seus limites, seus agentes, de como legitimá-la. Como não se pode e nem mesmo se pretende acabar com o Estado, não se pretende acabar com a força que lhe é pertinente. No entanto, força é uma expressão de poder, e a ética

¹⁰⁴ Il y a une partie de violence dans l'État.

da alteridade não se baseia em um poder, mas sim em um 'deixar de poder'. Tal situação faz com que o Estado não seja o *locus* original da solidariedade. O lugar da ética está para além do Estado, em um segmento onde não há garantias para determinado comportamento, onde não se obriga a partir da força, mas por um compromisso anterior à política.

O Estado se utiliza da força e deve encontrar meios de justificá-la a partir de uma ordem conceitual ontológica. No entanto, a solidariedade se realiza justamente no momento em que se transcende a toda ordem, a toda justificativa, abrindo-se mão da coação em direção a um atuar sobre a dor de outrem - seja qual for a ordem política, qual a origem a dor e, essencialmente, seja para quem for.

4.2 – A abertura da Transcendência na política

Se a justiça em um sentido primeiro, como compromisso absoluto com o sofrimento do outro, ultrapassa a política, com a entrada do terceiro caberiam alguns questionamentos significativos: se a ética é transcendente, a política não teria nenhum compromisso com o humano? O Estado não deve fazer nada? Sua força e estrutura, seus julgamentos não têm nenhuma relação com a ética? A política tem que realizar a ética? A justiça não ajuda em nada a direcionar o Estado? Não é possível algum acordo entre ética e Estado? A ética da responsabilidade pretende lançar o Estado em uma situação de prostração?

Para responder a essas questões é preciso, antes de qualquer argumento, pensar a situação do Estado. E se a condição do Estado é pensada, já entra no campo da avaliação, do julgamento. Já exige um medir, um saber o que o Estado 'é', suas características, sua influência, seu poder, sua extensão.

Em sendo assim, abre-se a necessidade de se pensar justiça como equidade. E avaliar a condição do Estado frente à ética levinasiana implica trazer à baila o segundo sentido de justiça tratado anteriormente. Em se entender a inserção do Estado dentro de uma ontologia e de uma relação que inclua o terceiro. Dessa forma, a questão do Estado insere-se no processo de universalização da idéia de justiça como equidade.

Primeiramente, como participante do jogo da vida, o Estado deve se comprometer como qualquer outro. A fome e a penúria do outrem são de responsabilidade de todos, inclusive do Estado. A política, ao realizar aquilo que lhe

é próprio, deve atuar de forma ética e responsável. A solidariedade, o amor, a fraternidade constituem os parâmetros éticos para a atuação estatal. Se não cabe interromper ou negar a política, é mister inseri-la dentro de um contexto ético.

É a hora da justiça, da comparação dos incomparáveis 'juntando-se' em espécies e gêneros humanos. É a hora das instituições habilitadas a julgar, e a hora da lei universal que é sempre *dura Lex*, e a hora dos cidadãos iguais perante a lei (LÉVINAS, 1991, p. 241, tradução nossa)¹⁰⁵.

Frise-se que o que se sustentou no item anterior foi a não exclusividade do Estado diante da responsabilidade, conquanto ele deve se compromissar também com a vida e o sofrimento do outro. A responsabilidade é dever de cada um individualmente, inclusive do Estado. O que se propõe é um Estado sempre inquieto por seu atraso em relação à exigência do rosto de outrem (LÉVINAS, 1991, p.221). O Estado é chamado a responder como garantidor da ordem da justiça contra a violência, contra o arbitrário da liberdade do Eu (PIVATTO, 2001, p. 228). É dever do Estado intervir de forma a trazer justiça às relações humanas. Um questionamento apresentado a Lévinas ilustra bem a situação: “Em que medida o político pode preservar o “arrebato ético” ou, ao contrário, destruir o “des-interessamento”? Sim, sendo ele completamente moral” (LÉVINAS, 1991, p. 224, tradução nossa)¹⁰⁶.

Explica Catherine Chaliier:

A filosofia do “de-diferente-modo-do-ser” dissocia, portanto, a questão política de todo o compromisso com o utilitarismo. O político não constitui o instrumento indispensável para o crescimento do ser de cada um – crescimento favorecido pelas instituições que garantem a paz e a segurança -, mas responde à exigência de limitar a responsabilidade infinita para com Outrem sob pena de pervertê-la. (CHALIER, 1993, p. 140).

Avança ainda Nilo Ribeiro Júnior:

O Estado justo deve promover e garantir os deveres e os direitos de todos, deixando, no entanto, transparecer sua tarefa radicada na eticidade que nasce do amor como responsabilidade. A justiça não pode ser estabelecida a não ser que o eu, como humilde, se mantenha na condição pré-original de

¹⁰⁵ L'heure de la justice, de la comparaison des incomparables se 'rassemblant' en espèces et genres humains. Est l'heure des institutions habilitées à juger et l'heure des États où les institutions se consolident et l'heure de la Loi universelle qui est toujours la *dura lex* et l'heure des citoyens égaux devant la loi.

¹⁰⁶ Dans quelle mesure le politique peut-il préserver le 'ravisement éthique' ou au contraire détruit-il le 'désintéressement'? Le droit peut-il être un accomplissement de la relation éthique? – Oui, s'il est complètement moral.

des-tituição e de-situação e des-igualdade que advém da relação com o rosto. No des-enraizamento ou na des-instalação aquém do ser, o eu adquire seu estatuto de “outro pelos outros”(AE 250), não o contrário. A política, cuja meta é instituir a justiça por intermédio da universalidade da lei, não pode deixar de garantir o sentido pré-original da fraternidade do um-para-o-outro ou da substituição sobre a qual se constrói a igualdade do direito. (JUNIOR, 2008, p. 99)

Dessa forma, o Estado deixa de ser um mero garantidor da ordem, como pretendia Hobbes, para se encaixar dentro de uma dinâmica ética. Trata-se de um Estado que sempre se põe em questão (LÉVINAS, 1991, p. 224), consciente de que sempre está atrás da ética, que sempre é devedor. De um Estado que sabe que sempre deixa a desejar. É dessa atuação comprometida que o Estado tira sua legitimidade.

(...) é a partir da relação com o rosto ou de mim diante de outrem que se pode cogitar da legitimidade do Estado ou de sua não-legitimidade. Um Estado em que a relação interpessoal é impossível, em que ele é por antecipação dirigido pelo determinismo próprio do Estado, é um Estado totalitário. Há pois limite para o Estado. Quando, como na visão de Hobbes, em que o Estado sai, não da limitação da caridade, mas da limitação da violência - não se podendo pois fixar limite para o Estado (LÉVINAS, 1991, p.115, tradução nossa)¹⁰⁷.

Como aventado anteriormente, Lévinas não se preocupa em denunciar a política enquanto tal, em considerar o Estado como fatalmente um mal necessário. Procura, sim, refletir de um modo radicalmente diverso ao dos teóricos do contrato social, os que pensam a necessidade do político como imposta ao pensamento em termos da constatação de uma impossibilidade em sobreviver sem lançar mão de um contrato (CHALIER, 1993, p. 137). O Estado não pode ser considerado uma forma de limitação da violência, não vem responder à angústia do indivíduo que procura o modo de viver em segurança de maneira a ser defendido por seus semelhantes.

Lévinas parte da premissa de que a reflexão sobre o poder político pode ser profundamente iluminada e repensada a partir da subjetividade ética que se defronta com a pluralidade, a partir do terceiro (PIVATTO, 2001, p. 228). Como o próprio autor lembra:

¹⁰⁷(...) c'est à partir de la relation avec le Visage ou de moi devant autrui qu'on peut parler de la légitimité de l'État ou de sa non-légitimité. Un État où la relation interpersonnelle est impossible, où elle d'avance est dirigée par le déterminisme propre de L'État, est un État totalitaire. Il y a donc limite à l'État. Alors que dans la vision de Hobbes – où l'État sort non pas de la limitation de la charité mais de la limitation de la violence – on ne peut fixer de limite à l'État.

É extremamente importante saber se a sociedade, no sentido corrente do termo, é resultado de uma limitação do princípio de que o homem é um lobo para o homem ou se, pelo contrário, resulta da limitação do princípio de que o homem é *para* o homem. O social, com as suas instituições, suas leis, deriva de se terem limitado as conseqüências da guerra entre os homens, ou de se ter limitado o infinito que se abre na relação ética do homem com o homem? (LÉVINAS, 1982b, p.74-75, tradução nossa)¹⁰⁸.

Logicamente, que Lévinas opta pela segunda opção, propondo uma submissão do político à ética (FARAGO, 2002, p. 197). A política deve poder sempre ser controlada e criticada a partir da ética (LÉVINAS, 1982b, p. 75) “Tanto a justiça do Estado, quanto a justiça política exigem a retidão ética como condição” (REA, 2002, p. 102, tradução nossa)¹⁰⁹. O encontro e reconhecimento do outro é o modo de o Estado preservar a ética. Estende-se Lévinas:

Esta análise da relação interpessoal que procurava mostrar a significância original do direito do indivíduo na proximidade e unicidade do outro homem não é, de modo algum, um desconhecimento do político. Algumas palavras, que terminam por indicar como este direito original conduz ao Estado liberal, à justiça política, pela pluralidade dos indivíduos, pertencem à “extensão” do gênero humano; mas também para dizerem como a referência ao rosto de outrem preserva a ética deste Estado (LÉVINAS, 1991, p. 201, tradução nossa)¹¹⁰.

E é nesse sentido que o indivíduo encontra parâmetro para julgar a própria atuação do Estado.

As instituições e o próprio Estado podem ser reencontrados a partir do terceiro, intervindo na relação de proximidade. Podemos nós deduzir as instituições a partir da definição do homem lobo do homem em vez de as deduzirmos do homem refém do outro homem? Que diferença existirá entre as instituições que nascem de uma limitação da violência, e as que nascem de uma limitação da responsabilidade? Pelo menos esta; no segundo caso, podemos revoltar-nos contra as instituições em nome daquilo que as faz nascer (LÉVINAS, 2003a, p. 199, tradução nossa)

¹⁰⁸ Il est extrêmement important de savoir si la société au sens courant du terme est le résultat d'une limitation du principe que l'homme est un loup pour l'homme, ou si au contraire elle résulte de la limitation du principe que l'homme est pour l'homme. Le social, avec ses institutions, ses formes universelles, ses lois, provient-il de ce qu'on limite les conséquences de la guerre entre les hommes, ou de ce qu'on a limité l'infini qui s'ouvre dans la relation éthique de l'homme à l'homme?

¹⁰⁹ La justice de l'état ou justice politique exigent la rectitude éthique en tant que la condition.

¹¹⁰ Cette analyse du rapport interpersonnel qui tendait à montrer la signification originelle du droit de l'individu dans la proximité et l'unicité de l'autre homme, n'est, en aucune façon, une néconnaissance du politique. Quelques mots, en terminant pour indiquer comment ce droit originel conduit, lui-même, à l'état libéral, à la justice politique, de par la pluralité des individus appartenant à l'extension du genre humain; mais aussi pour dire comment la référence au visage d'autrui préserve l'éthique de cet état.

Mas, nesse sentido, sofrem a justiça e a ética a diminuição da entrada do terceiro? Sendo o Estado justo, isto acaba limitando a responsabilidade individual? Lembre-se que, a partir da entrada do terceiro, o sujeito passa a se entender como “um com os outros”, todos solidários. A complexidade da entrada do terceiro na relação do frente a frente faz com que o sujeito possa encontrar outro também responsável e, portanto, possa se comparar e se localizar na complexidade do mundo. No entanto, a entrada do Estado na relação de solidariedade não pode implicar passividade do sujeito para com outrem. Não se trata de jogar o indivíduo em uma inação pela entrada do Estado na relação de solidariedade. Um Estado responsável não se pode desdobrar em passividade por parte do sujeito, em um não reconhecimento de sua responsabilidade. É necessário entender que mesmo um Estado justo não dá conta da universalidade e infinitude do sofrimento humano. O Estado não realiza o infinito, não consegue abarcar a totalidade do humano, da penúria e da pobreza que, inelutavelmente, persistem no mundo. Não pode haver diminuição porque mesmo o Estado justo não abarca a totalidade do sofrimento. Não há formação política que dê conta de toda a penúria. Portanto, o eu ainda tem de se ver como responsável. Tanto o sujeito quanto o Estado, para adentrarem à trama da ética, têm de se compreenderem como devedores de uma dívida que nunca tem fim, que nunca poderá ser solucionada. A matriz da atuação ética estatal é o eu-para-o-outro.

Até mesmo o poder, a força que qualifica o Estado deve ser entendida de acordo com a equidade. Se a figura do Estado não trata de ser negada, não cabe também negar qualquer de seus elementos constitutivos e, nesse sentido, a coação entra como um deles. Em outros termos, não sendo possível negar o Estado, não é possível negar também a força que efetivamente marca sua existência. No entanto, seus elementos devem ser entendidos à luz da ética. Se essencialmente a ética fundamental transcende o poder, isto não quer dizer que ele não possa ser iluminado pela ética; que o poder que efetivamente qualifica o Estado não possa ser direcionado ao bem, e ao sofrimento. No entanto, como entender a possibilidade do uso da força para evitar o sofrimento? A simples utilização da força já não causaria sofrimento? É possível conjugar solidariedade e força? Aí cabe a equidade, a inserção de ética dentro do contexto da política e da ontologia. Só por meio da visualização dos rostos qualquer resposta torna-se compreensível, ou seja, é preciso equidade. Um exemplo: é justo afastar o bruto que ameaça a vida do inocente,

mesmo que isto envolva certa dose de violência. Devo salvar um do outro, devo atuar sobre o sofrimento maior, mesmo que às custas de uma mensuração, de um dizer politicamente determinado. Já há um qualificar (bruto e inocente), um medir, um escolher. E é a partir desse contexto que surge a equidade, a justiça. Uma justiça que fundamente e legitime a força. Violência comprometida com a dor. Ou seja, uma força legítima. Explica Lévinas:

Há uma certa medida da violência necessária a partir da justiça; mas, se falamos de justiça, é necessário admitir juízes, é necessário admitir instituições como o Estado; viver num mundo de cidadãos, e não só na ordem do face-a-face. (...) será, pois, o Estado, sempre aceitação de uma ordem de violência? Há no Estado uma parte de violência que, todavia, pode comportar a justiça. Isto não quer dizer que não seja necessário evitá-la, na medida do possível; tudo o que a substitui na vida entre os Estados, tudo o que se pode deixar para a negociação, para a palavra, é absolutamente essencial, mas não se pode dizer que não haja nenhuma violência que seja legítima (LÉVINAS, 1991, p.116, tradução nossa)¹¹¹.

Veja-se ainda que se o Estado não consegue atuar sobre todos, ele também deve julgar sobre quem atuar. Diante da complexidade do humano a política julga, diz, afirma, qualifica, denomina, insere a infinitude do humano em uma ordem. E é em função desse julgamento que sua atuação se determina. Aí entra toda a capacidade de se julgar, de se comparar, de se individualizar, ou seja, abre-se todo o caminho da justiça como equidade. Aquilo que Lévinas chama de sabedoria do amor, tratado no capítulo anterior, também cabe à política. Assim como ocorre com a entrada do terceiro na relação do frente a frente, corrompendo a relação única entre eu e outrem, o Estado também acaba por ter de escolher sobre que atuar.

Por fim, observe-se que um dos objetivos desse capítulo é demonstrar que a condição da política e do Estado têm de ser questionadas tendo em vista os dois conceitos de justiça apontados no capítulo anterior. Em outros termos, o que se propõe é entender a relação entre ética e política na filosofia de Lévinas a partir dos dois tipos de justiça, e não apenas relacionada à entrada do terceiro. Ocorre que o próprio autor não trata diretamente da relação entre Estado e sua ética fundamental

¹¹¹ Il y a une certaine mesure de la violence nécessaire à partir de la justice; mais si on parle de justice il faut admettre des juges, il faut admettre des institutions avec l'État; vivre un monde de citoyens, et non seulement dans l'ordre du face à face (...) L'État est-il donc toujours acceptation d'un ordre de violence? Il y a une partie de violence dans l'État, mais qui peut comporter la justice. Cela ne veut pas dire qu'il ne faut pas l'éviter, dans la mesure du possible; tout ce qui la remplace dans la vie entre les États, tout ce qu'on peut laisser à la négociation, à la parole, est absolument essentiel, mais on ne peut pas dire qu'il n'y ait aucune violence qui ne soit légitime.

ou justiça no primeiro sentido, aprofundando-se, em outro sentido, na construção de uma relação entre equidade e Estado, i.e., na entrada do Estado na ordem ontológica. Vide assim toda a discussão sobre a condição do terceiro em obras como *Entre Nós, Outramente que Ser ou Além da Essência, Deus, a Morte e o Tempo*. Sem qualquer escopo crítico, a maior parte das discussões de Lévinas sobre a política está relacionada à entrada do terceiro na relação do frente a frente. E tal ênfase é seguida por grande parte dos analíticos na obra levinasiana (Pergentino Pivatto, Catherine Chaliel, Andréa Rea, Nilo Ribeiro Júnior, Ricardo Timm de Souza, Marcelo Fabri). Ocorre que essa diferença é essencial para a compreensão das questões colocadas nessa tese. A não compreensão dessa diferença implica que questões fundamentais não podem ser respondidas de forma satisfatória, especialmente aquelas relacionadas à forma do Estado, à coação estatal, à ética e democracia e à condição do direito frente à ética. Sendo assim, mesmo que Lévinas dê privilégio a outras questões em relação à política ou a relacione especialmente à equidade, a diferença entre as concepções de justiça é essencial.

4.3 - Justiça e democracia

A partir do momento em que a ética fundamental transcende a política e essa por sua vez pode se inserir na ética a partir da idéia de equidade, cabe uma discussão muito produtiva com os teóricos do Estado democrático de direito no sentido de se compreender os limites e as possibilidades dessa forma política. Em termos contemporâneos, muito se discute sobre a superação dos paradigmas do Estado liberal e do Estado social por meio de uma estrutura política de natureza processual que, reconhecendo a pluralidade de interesses dentro de uma comunidade, busca possibilitar um consenso racional. Trata-se da discussão sobre o Estado Democrático de Direito, a qual se encontra bastante avançada dentro do pensamento jurídico e político.

Certamente que um dos grandes responsáveis por essa condição seja o pensador alemão Jürgen Habermas. Com uma perspectiva bastante acurada e de influência na filosofia de Kant, Apel, e da Escola de Frankfurt, a teoria de Habermas é uma profunda análise das condições de um Estado Democrático de Direito (CRUZ, 2004, p. 219). O conceito de democracia passa a implicar uma auto-legislação dos

cidadãos, por um processo no qual quem elabora as normas é, concomitantemente, autor e destinatário (auto-legislação). Como se depreende do seguinte trecho de sua obra *Direito e Democracia: entre facticidade e validade, in verbis*:

Uma ordem jurídica não pode limitar-se apenas a garantir que toda pessoa seja reconhecida em seus direitos por todas as demais pessoas; o reconhecimento recíproco dos direitos de cada um por todos os outros deve apoiar-se, além disso, em leis legítimas que garantam a cada um liberdades iguais, de modo que “a liberdade do arbítrio de cada um possa manter-se junto com a liberdade de todos”. As leis morais preenchem esta condição *per se*; no caso das regras do direito positivo, no entanto, essa condição precisa ser preenchida pelo legislador político. No sistema jurídico, o processo da legislação constitui, pois, o lugar propriamente dito da integração social. Por isso temos que supor que os participantes do processo de legislação saiam do papel de sujeitos privados do direito e assumam, através de seu papel de cidadãos, a perspectiva de membros de uma comunidade jurídica livremente associada, na qual um acordo sobre os princípios normativos da regulamentação da convivência já esteja assegurado através da tradição ou possa ser obtido através de um entendimento segundo regras reconhecidas normativamente (HABERMAS, 2003, p. 52-53).

A teoria de Jürgen Habermas apresenta-se especialmente em obras como *Direito e Democracia: entre Facticidade e Validade, Teoria do Agir Comunicativo, Entre Fatos e Normas, Consciência Moral e Agir Comunicativo, a Inclusão do Outro*. Centrado na análise do agir comunicativo dos discursos sociais, Habermas propõe uma sofisticada relação entre política, racionalidade e discurso como forma de estabelecer uma metodologia de se pensar a validade, a legitimidade e a eficácia do Direito. Nesses termos, trata de lançar as bases de uma estrutura jurídica democrática fundada sobre as possibilidades de existência de um consenso racional entre os membros de uma comunidade como forma de legitimação e validação das decisões estatais. Ainda, nesse momento, o vínculo entre Ética, Justiça e Direito deve ser apresentado como elemento estruturador da Democracia. Pois, nos dizeres do próprio Habermas, o Direito deve permanecer presente como uma fonte de Justiça, i.e., a força legitimadora do Direito só se mantém se ele se operar como “fonte de justiça” (CATTONI, 2006, p. 507).

Precisamente como o poder político conserva os instrumentos de coerção aquartelados na reserva como uma fonte de poder-violência, o direito também deve permanecer presente como uma fonte de justiça. Mas tal fonte seca rapidamente se o Direito torna-se disponível tão só para qualquer razão de Estado (HABERMAS, 2003, p.217).

O que se deve observar, antes de mais nada, é que não se trata de se construir uma oposição direta a qualquer desses argumentos do Estado democrático ou da teoria habermasiana. A sofisticação e o detalhamento fazem com que qualquer crítica interna demande uma profundidade considerável de suas implicações e pressupostos. Não é o caso de se atacar Habermas ou qualquer outro defensor da forma democrática. Nem mesmo de se assumir uma postura a favor ou contra, de apontar erros e acertos.

No entanto, as questões que devem ser levantadas diante de todo o exposto são: a democracia será o bastante para a realização do humano? O estado democrático consegue aplacar o sofrimento humano? A existência de um consenso racional tem condições de superar a penúria? Normas legítimas, válidas e eficazes dão cabo ao apelo do rosto? É dispensável pensar em deveres para além daqueles definidos democraticamente a partir de um consenso racional? O próprio Lévinas questiona: a democracia aí, será ela suficiente? (LÉVINAS, 1991, p. 224, tradução nossa)¹¹². Parte-se do pressuposto de que para todas essas questões a resposta seja negativa. O sofrimento é infinito e vai muito além dessa estruturação política. Os ideais de realização do humano não passam apenas pelo processo político. O sofrimento não tem fim na realização ou na inserção do humano na democracia. Por mais que tal estrutura garanta os direitos fundamentais e a dignidade da pessoa, ainda restará algo de humano, alguma penúria, algum sofrimento que ultrapasse qualquer forma de discussão política democrática. Admitir a hipótese contrária é inserir a democracia e o estado democrático dentro do pensamento totalizante e desumano.

Há uma justiça, ou ao menos um compromisso com a justiça, no Estado democrático de Direito; mas a verdadeira justiça está para além dele. Há uma justiça não produzida no contexto e no processo político. Por mais que a razão tente inseri-la dentro da democracia, a justiça é sempre ausente; assim como o humano é sempre ausente em qualquer contexto. Veja-se dessa forma: se a política define alguém como culpado, de forma adequada, aberta, legítima, eficaz, enfim, democrática, à ética cabe justamente transcender o que foi definido pela política, é um atuar independente do que foi dito. É ser solidário com o culpado. Ser responsável pela dor do culpado democraticamente definido. É um dever não

¹¹² La démocratie y suffit-elle?

sintetizado pela política. Não é o Estado qualificado como democrático que deve ser justo, antes mesmo de ele escolher sua forma, ele é responsável. A justiça não deriva da democracia. Lévinas explica essa tipologia estatal pré-estrutural:

Em nome precisamente dos deveres absolutos para com o próximo, impõe-se um certo abandono da obrigação absoluta que ele postula. Eis o problema de uma nova ordem para a qual se faz mister instituições e uma política, todo o aparelho do Estado. Mas um estado liberal, sempre inquieto por seu atraso em relação à exigência do rosto de outrem. Estado liberal – categoria constitutiva do Estado – e não possibilidade empírica contingente; Estado que admite, para além de suas instituições, a legitimidade, mesmo que ela seja transpolítica, da busca e da defesa dos direitos do homem. Estado que estende para além do estado. Para além da justiça, lembrança imperiosa de tudo o que, em seus rigores necessários, deve ser acrescido provenientes da unicidade humana em cada um dos cidadãos reunidos em nação, provenientes dos recursos não dedutíveis e irredutíveis às generalidades de uma legislação. Recursos da caridade que não terão desaparecido sob a estrutura política das instituições: sopro religioso ou espírito profético no homem (LÉVINAS, 1991, p. 221 -222, tradução nossa)¹¹³.

A idéia se baseia em simplesmente reconhecer limites ao Estado democrático, de admitir que ele não dá conta da infinita penúria em que se encontra o humano. É preciso mais do que estruturar uma forma democrática, é preciso se abrir ao infinito apelo do sofrimento, transcendendo, portanto, toda ordem estatal. A fonte da justiça não se encontra na política, é sim transcendente a qualquer de suas formas. A fonte da justiça situa-se em uma atuação efetiva sobre o sofrimento.

Sendo assim, não é caso de se buscar um consenso entre a teoria da responsabilidade e a teoria do estado democrático. São âmbitos distintos, não havendo acordo entre a responsabilidade infinita por outrem e a democracia. É o caso se de ir além da democracia, de avaliar seus limites, de compreender a existência de algo além de um modo de compreensão determinado pela política.

Enfim, a ordem ética é para além da política. E essa transcendência da ética em relação à política é uma das principais teses aqui expostas. É uma perspectiva

¹¹³ Ao nom même des devoirs absolus à l'égard du prochain, il faut un certain abandon de l'allégeance absolue qu'il appelle. Voici le problème d'un ordre nouveau pour lequel il faut des institutions et une politique, toute l'armature de l'État. Mais d'e un État liberal: toujours inquiet de son retard sur l'exigence du visage d'autrui. État liberal – catégorie constitutive de l'État – et non point une contigente possibilité empirique; État qui admet au-délà de ses intuitions la légitimité, fût-elle transpolitique, de la recherche et de la défense des droits de l'homme. État qui s'étend au-delà de l'État. Par-delà la justice, rappel imperieux de tout ce qui, à ses rigueurs, nécessaires, doit s'ajouter provenant de l'unicité humaine dans chacun des citoyens reunis en nation, provenant des ressources non déductibles et irréductibles aux généralités d'une législation. Ressources de la charité qui n'auront pas disparu sous la structure politique des institutions; souffle religieux ou esprit prophétique dans l'homme.

que tem por pano de fundo o pensamento de Lévinas, tendo em vista o fato de ele não ter aprofundado qualquer idéia nesse sentido, ou mesmo se preocupado em se contrapor a qualquer teórico contemporâneo do estado democrático. A idéia de que a ética seja transcendente à democracia não pode ser retirada explicitamente dos textos de Lévinas. Nem mesmo daqueles em que o autor trata diretamente da ordem política - *direito do homem e boa vontade, diálogo sobre o pensar-no-outro, o outro, utopia e justiça, o sofrimento inútil, algumas reflexões sobre a filosofia do hitlerismo, sobre o espírito de Genebra, o laicismo e o pensamento de Israel*. As questões sobre a política e o Estado não configuram a maior preocupação de Lévinas. Certamente isso não é uma crítica, primeiramente por tratar-se de um pensador muito mais dedicado a pensar a formação da subjetividade ética no contexto da modernidade e da ontologia, do que propriamente se embater com questões da teoria política. Em um segundo momento, a partir da ética da responsabilidade, não importa qual o sistema político em que o humano esteja inserido. A justiça é cabível, é possível em sistemas totalitários, imperiais, feudais, democráticos, fascistas etc. Em outros termos, caso o sofrimento apresente-se em qualquer forma política, e em qualquer forma seja possível o engajamento com o sofrimento de outrem, a justiça pode se realizar em qualquer sistema político. Um exemplo: em um sistema fascista, há sofrimento? Só no fascismo há sofrimento? É só por que há uma estrutura fascista que o homem sofre? Enfim, em um sistema fascista eu posso atuar sobre a condição de outrem? O fundamento da justiça e seu conteúdo, respectivamente, o sofrimento e o agir responsável pelo sofrer, não variam em função da forma política, transcendem a qualquer conceito que possa ser usado. Assim, ele não estabeleceu, ao menos de forma explícita, a relação da política com a ética da alteridade absoluta.

O que os textos de Lévinas comumente fazem é relacionar a política com a segunda noção de justiça estabelecida no capítulo anterior. Ou seja, a justiça como equidade, a qual se estabelece com a entrada do terceiro. É a partir da noção de justiça como equidade que se pode questionar a propósito de como a política pode ser pensada a partir da ética da alteridade. A entrada do terceiro abre a ética da alteridade para a universalidade e à possibilidade da estruturação da política. A equidade insere o estado dentro da trama de responsabilidade, colocando-o como um dentro da relação entre o Eu, o outro e o terceiro. Faz com que o estado possa realizar a justiça e se legitimar em termos éticos quando se compromete com o

sofrimento. Um estado pode preservar o arrebatamento ético na medida em que assume o dever ético de atuar sobre o sofrimento do humano, tornando-se capaz de colocar-se sempre em questão (LÉVINAS, 1991, p. 224). Esse estado, subordinado e consciente de sua dívida, concilia-se bem à democracia.

Ao se propor como um projeto em construção e comprometido com a dignidade e os direitos fundamentais, a democracia se afina com a idéia de responsabilidade. Um paradigma que tem na dignidade da pessoa humana sua força motriz, uma democracia que saiba que não é tão boa quanto o bem que a fundamenta, é uma política em direção ao justo. Como apresenta bem Lévinas:

Talvez esteja aí a própria excelência da democracia cujo intrínseco liberalismo corresponde ao incessante remorso profundo da justiça: legislação sempre inacabada, sempre retomada, legislação aberta ao melhor. Ela atesta uma excelência ética e sua origem na bondade, da qual a distanciam todavia – talvez cada dia um pouco menos – os necessários cálculos que uma socialidade múltipla impõe, cálculos que recomeçam sem cessar. Haveria assim – na vivência do bem sob a liberdade das revisões – progresso da razão. Má consciência da justiça! Ela sabe que não é tão justa quanto é boa a bondade que a suscita. Contudo, quando ela a esquece, corre o risco de soçobrar num regime totalitário e stalinista, e de perder, nas deduções ideológicas, o dom da invenção de formas novas de humana coexistência (LÉVINAS, 1991, p.242, tradução nossa)¹¹⁴.

Lévinas chega mesmo a defender a democracia, especialmente quanto à abertura do processo ao seu tempo e à possibilidade de transformação e inserção da diversidade no cálculo racional da política. O potencial de inserção da diversidade é uma forma de se buscar a unidade, ou ao menos, as particularidades que caracterizam o humano. Em outros termos, quanto maior o reconhecimento e a aproximação da diversidade que compõem a sociedade, maior a aproximação da unidade que compõe o humano. No entanto, esse processo de reconhecimento da diversidade só adquire sentido ético quando o sujeito político não apenas reconhece a condição e a liberdade do outro, mas se compromete com sua alteridade essencial. Não se trata de o indivíduo apenas buscar o reconhecimento de sua

¹¹⁴ C'est peut-être là l'excellence même de la démocratie dont le foncier libéralisme correspond à l'incessant remord profond de la justice; législation toujours inachavée, toujours reprisé, législation ouverte au mieux. Elle atteste une excellence éthique et son origine dans la bonté, l'éloignent pourtant – toujours un peu moins peut-être – les nécessaires calcus qu'impose une socialité multiple, calcus qui recommencent sans cesse. Il y aurait ainsi – dans le vécu du bien sous la liberté des révisions – progrès de la Raison. Mauvaise conscience de la justice! Elle sait qu'elle n'est pas juste autant que la bonté qui la suscite est bonne. Pourtant quand elle l'oublie, elle risque de sombrer dans un regime totalitaire et stalinien et de perdre, dans les déductions idéologiques, le don de l'invention des formes neuves d'humaine coexistence.

liberdade e de seus interesses dentro da política, mas usar a política, a abertura incessante da democracia para se defender o direito alheio, de outrem, de alguém que sofre mais. A inserção da democracia na ética transfigura-se na exigência do indivíduo em superar sua posição inicial (RAWLS, 2000), para buscar atuar sobre a condição do outro; na possibilidade de a liberdade democrática se realizar no incessante agir sobre o sofrimento do outro, cuja transcendência exigida pela responsabilidade pode se adentrar no cálculo racional da política. Transcender, ir além de sua própria situação de sujeito político e participe do processo de legitimação. Reconhecer na atividade legiferante típica do Estado que outrem tem uma condição pior, que suporta um sofrimento maior e que, portanto, a política lhe deve mais em função dessa situação. Potencial de um consenso que tenha por objeto o sofrimento. O acordo democrático só tem sentido ético se compromissado com o infinito sofrimento de outro. Explica Lévinas:

Mas o ódio que pode ser entendido de um modo mais profundo, como um grau elevado de crítica e de controle em relação a um poder político em si justificável, mas ao qual uma coletividade humana, por sua própria multiplicidade – esperando melhor, é pragmaticamente sujeitada. Crítica e controle sem piedade, sobre os quais essa autoridade política de fato, injustificável mas inevitável, pode exercer seu poder de fato. Mas poder sempre revogável e provisório, e submetido a incessantes e regulares remanejamentos. Não é assim, por acaso, que se desenham, nessa recusa ao político puramente tirânico, os traços da democracia, quer dizer, de um Estado aberto ao melhor, sempre alerta, sempre voltado para a renovação, sempre pronto a voltar para as pessoas livres que lhe delegam, sem dele afastarem a liberdade submetida à razão? E a palavra exagerada “ódio” – ódio pelo poder e pela autoridade política de coação – não significa acaso o Estado democrático de direito fazendo precisamente exceção à regra tirânica do poder político que, segundo os anciãos de Neguev, só mereceria ódio? Mas que caminho difícil! Que lógica trabalhosa! (LÉVINAS, 1996, p. 64-65, tradução nossa)¹¹⁵.

¹¹⁵ Mais le shaine qui peut s'entendre d'une façon plus profonde, comme un degré élevé de critique et de controle à l'égard d'un pouvoir politique en soi injustifiable, mais auquel une collectivité humaine, par sa multiplicité même – en attendant mieux -, est pragmatiquement astreinte. Critique et controle sans merci par lesquels cette autorité politique de fait, injustifiable mais inévitable, peut exercer son pouvoir de fait. Mais pouvoir toujours révocable et provisoire et soumis à d'incessants et réguliers remaniements. N'est-ce pas ainsi que se dessinent, dans ce refus du politique de pure tyrannie, les linéaments de la démocratie, c'est-à-dire d'un État ouvert au mieux, toujours sur le qui-vive, toujours à rénover, toujours en train de retourner aux personnes libres qui lui délèguent, sans s'en séparer, leur liberté soumise à la raison? Et le mot excessif de 'haine' – haine du pouvoir et de l'autorité politique de contrainte – ne signifie-t-il pas l'État démocratique comme faisant précisément exception à la règle tyrannique du pouvoir politique qui, d'après les anciens du Néguev, ne mériterait que haine? Mais quelle voie difficile! Quelle logique labourieuse!

Em síntese, num sentido fundamental, a justiça não deriva da democracia. Essencialmente a justiça transcende a democracia, pois é justamente um transcender à ordem. No entanto o estado democrático pode ser justo, admitindo uma responsabilidade que se acha para além de sua próprias decisões, admitindo que sempre é devedor. Sempre aberto e responsável pelo sofrimento do homem; sempre aberto ao melhor.

5 – JUSTIÇA E DIREITO

5.1 - Responsabilidade e Direito

O direito é justo? O direito precisa ser justo? O direito é eficaz? O direito deve ser democrático? Em que consistem os direitos fundamentais? O direito é fruto de sua história? Qual a importância dos princípios para a compreensão e aplicação do direito? Com se deve estruturar um processo de aplicação concreta das normas jurídicas? A coação é essencial ao direito? O que diferencia o direito da moral? Qual relação o direito deve ter com a moral? O direito admite ou deve admitir a desobediência civil? Como interpretar o direito? Qual o fundamento de validade do ordenamento jurídico?

Em termos contemporâneos, essas e um outro sem número de questões conexas são enfrentadas com muita propriedade pelos teóricos da filosofia jurídica. Vide assim as obras de Ronald Dworkin, Robert Alexy, Richard Posner, John Rawls. É muito comum uma tese sobre teoria do direito enfrentar direta ou indiretamente alguma questão minimamente relacionada às que foram propostas. Sendo assim, sendo Lévinas um influente teórico sobre a ética e a moral, é cabível questionar: a quais dessas questões ele pretendeu responder? Como ele enfrentou os problemas essenciais da teoria do direito? Como a ética da responsabilidade trata de todas as singulares do mundo jurídico? Do ponto de vista da teoria da responsabilidade, Lévinas não responde de forma direta ou profunda a qualquer das questões elencadas, i.e., ele não trata de construir uma teoria sobre o direito. Há que se advertir que Lévinas 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 Lévinas, sobre o direito esse número mostra-se menor ainda. Raramente Lévinas 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. Ele não faz como Kant (*Metafísica dos Costumes*) ou Hegel (*Princípios da Filosofia do Direito*), os quais desenvolvem pressupostos gerais sobre filosofia e ética e desdobram de suas conclusões toda uma reflexão sobre o direito. Não sem motivos, não há na obra de Lévinas um tratado sobre filosofia do direito. Segue-se dessa situação a advertência do próprio título dessa tese, qual seja: não há

propriamente que se tratar de uma filosofia do direito dentro do pensamento de Lévinas, mas de uma filosofia do direito *a partir* de Lévinas. Das raras passagens podemos destacar os textos como *O Outro, Utopia e Justiça; Le Droits de l'homme et les droits d'autrui, Direitos do Homem e Boa Vontade; Ioma: com respeito ao outro; Judaísmo e revolução, O laicismo e o pensamento de Israel*. Em obras fundamentais como *Totalidade e Infinito* ou *Outramente que ser ou Além da essência*, não há praticamente nada sobre o direito.

Mas, por que Lévinas não desenvolve uma teoria do direito? Por que nenhuma das perguntas apresentadas é ponto central de seu pensamento? Se o direito é eminentemente problematizado sob o pano de fundo da moral e da ética, por que não refletir sobre suas particularidades? Simplesmente porque, para a Ética da responsabilidade o direito não consegue realizar a ética. Em um nível fundamental da formulação da teoria da responsabilidade, qual seja, justiça no primeiro sentido apresentado no segundo capítulo dessa tese, não importa saber se o direito é justo, se é democrático, se é eficaz, quais são suas qualidades, como se relaciona com a economia, etc. Para a justiça como responsabilidade, não importa como é o direito.

Para compreender essa postura, é necessário demonstrar o pressuposto de que o direito é um desdobramento da política e, por via reflexa, da ontologia. Seguindo o pensamento de Lévinas, a tradição entende o direito como uma estrutura conceitual de natureza política e ontológica. Como se buscou demonstrar no capítulo anterior, a política tem a função de dizer o que 'é' o humano, de sintetizar conceitos sobre o homem. A política é a ordem na qual o homem se encontra e se determina. Se a política diz o que é o humano, o direito é uma síntese de obrigações e deveres que dessa condição se desdobram. Quando a política define conceitos e idéias relativas ao humano, define conjuntamente deveres em função dessa situação. Quando a política define o que é um pai, define também seus deveres, aos quais ele se encontra sujeito em função de ser um pai, e para ser um pai. Observe-se, um pai só tem obrigação de cuidar de seu filho a partir do momento que 'é' pai. 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.

Alguns desses deveres compõem o que em determinada ordem política deve ser entendido como direito. Tendo critérios mais ou menos definidos, torna-se possível identificar que um determinado dever é direito, i.e., a razão deve definir características que possam ser atribuídas a determinado dever no sentido de qualificá-lo como jurídico. Assim funcionam características como heteronomia, coercibilidade, bilateralidade, atributividade, eficácia, validade, constitucionalidade. No entanto, independentemente de quais sejam esses critérios ou o quanto certos, adequados ou legítimos eles sejam, a idéia é demonstrar que o direito é um desdobramento da política e, por via reflexa, da ontologia. Não interessa quais as características que determinado dever deve apresentar para ser entendido como direito, pela razão. Basta, para atingir o objetivo proposto, observar que de acordo com a interpretação levinasiana sobre a modernidade, do Ser se desdobra o Dever Ser; da ontologia, a deontologia. Se não fosse possível atribuir qualquer conceito a um indivíduo não haveria qualquer dever ou direito. Para se definir os deveres, é preciso ter por certo o seu sujeito, o sujeito de direito (RICOUER, 2008). Se não se sabe *quem*, não se sabe quais seus deveres. Só depois que se é uma criança, um adolescente, um cidadão, um idoso, um juiz, uma mulher, é possível determinar seus respectivos deveres. O direito precisa do sujeito de direito. Por tal motivo, todos devem estar adequados a um conceito. A razão deve buscar inserir todos dentro do sistema, atribuindo deveres e direitos à totalidade dos indivíduos. Só assim seria possível atribuir sentido ao humano e se caminhar em direção a uma igualdade de conceitos e deveres dentro da política. Como sustentado no primeiro capítulo dessa tese, a noção de saber sempre se baseou em um reducionismo, em uma luta para erradicar diferenças a fim de garantir o conhecimento. Exemplo: todo aquele que tem um filho deve ser classificado como pai e, portanto, deve ter os mesmos direitos e deveres de todos os demais pais. Só assim se afastariam todas as particularidades em favor de uma idéia, de um conceito pensado. A redução das individualidades em favor de um conceito geral pensado evita que um pai tenha mais ou menos deveres do que outro pai; que um cidadão tenha mais ou menos direitos que seu semelhante; que um indivíduo possa mais ou menos dentro da política, em função de características que são absolutamente individuais e não universalizáveis, ou seja, não adequadas a qualquer conceito. É a ontologia como forma de se alcançar igualdade e universalidade, pressupostos do cálculo racional e dos sistemas políticos e jurídicos pensados como adequados na modernidade.

Destarte, caso um objetivo da ontologia seja o de que tudo deva permanecer em ordem, para que nada fique sem explicação, i.e., os fenômenos só tenham sentido caso adequados a conceitos, tal situação acaba por se refletir no direito. É preciso manter um sistema em que os conceitos sejam aplicados e os deveres que dele se desdobram, igualmente imputados. Ao nascer um filho é preciso que alguém seja classificado como pai, e, v.g., respeite o que o direito impõe em função dessa nova situação. Se o conceito não é atribuído ou os deveres imputados, o sistema perde o sentido. A condição do indivíduo e seus deveres não podem se manter velados, obscuros. É preciso lutar para que tudo permaneça em ordem, que tudo tenha uma explicação, um conceito, um sentido. Só assim se pode esperar segurança – condição *sine qua non* de uma vida boa e feliz. É um grande esforço abolir a diferença para fazer que indivíduos infinitamente diferentes passem a ser semelhantes, pertinentes à mesma categoria.

Esse esforço de manutenção da ordem, essa busca pela segurança demanda força. É justamente dessa natureza ontológica que o direito justifica a coercibilidade que lhe é peculiar. Como examinado no primeiro capítulo, a ontologia é uma teoria do poder. A partir do momento em que se conceitua o que se ‘é’, desdobra-se um poder. Quanto mais adequado o conhecimento e quanto mais reduzidas forem as diferenças da realidade, mais poder sobre a realidade se vai ter. O sujeito vem a estar ao mesmo tempo separado da realidade e tendo mais poder sobre aquela realidade que ele reduziu e ajustou em sua busca por um conhecimento absoluto (HUTCHENS, 2007, p. 31). Da ontologia deriva uma justificativa da violência. E é função do direito determinar, constituir e delimitar essas justificativas. Como afirma Kant na *Metafísica dos Costumes*: “O direito está ligado à competência de exercer coerção” (KANT, 2003, p.77). A idéia de Direito está ligada à idéia de poder, de força. Como afirmou Derrida, não há direito que não implique a possibilidade de ser aplicado pela força (DERRIDA, 2007, p. 8) Um exemplo: na medida em que um criminoso é desobediente, um policial pode empurrá-lo para a cela, pode usar de força, de violência contra aquele indivíduo. E certamente o policial o faz porque ele é um policial, porque o outro é um criminoso, porque o criminoso é desobediente. A partir dessas definições, um deve empurrar e o outro deve aceitar ser empurrado. Como apresenta o próprio Lévinas ao comentar um texto do tratado de Baba Mertsia: “O oficial de polícia não tem tempo de se perguntar onde está o bem e onde está o mal; faz parte do poder constituído ... Faz parte do Estado, que lhe confiou

funções. Não cuida de metafísica, trata de *ser polícia*” (LÉVINAS, 2001, p. 43, grifo nosso)

Da formação e adequação dos indivíduos aos conceitos seria mesmo possível matar. Bastaria para tanto se subsumir a uma das definições que o direito determina¹¹⁶ - legítima defesa, estrito cumprimento do dever legal, pena de morte, guerra declarada. Conceituar é o caminho no sentido de se justificar a violência. Independentemente de se tratar de justificativas legítimas, democráticas, jurídicas, eficazes etc. Na ontologia, na política, a força encontra suas razões. A coação encontra suas justificativas nas definições do direito. A violência torna-se poder quando encontra suas justificativas.

E não há por que se pensar em numa política ou uma ordem jurídica sem a existência e delimitação de poderes. A razão deve caminhar no sentido de construção de uma ordem não violenta e segura. Deve direcionar o sujeito no sentido da necessidade de se viver em um mundo de definições e de ordem. E é a função do direito, da política, garantir essa segurança, essa boa vida. O próprio Lévinas afirma o caráter indispensável do poder – ‘é preciso determinar quem detém o poder, suas razões’ (LÉVINAS, 1991, p. 202). É absolutamente importante observar que não se trata de desmerecer a ordem jurídica garantida pelo Estado. Explica Nilo:

Mas, se a racionalidade política perpassa, sem pudor, todo o contexto da filosofia ocidental, buscando colocar o fundamento da ética na política (TI 270), Lévinas, ao apresentar sua *filosofia como ética* aquém da política, não tem pretensão de fazer oposição gratuita à filosofia ocidental, e nem sequer desmerecer a importância da normatividade jurídica que assegure a vida social e que é garantida pelo estado moderno. (JUNIOR, 2005, p.211 - grifo do original)

Porém pode-se, de alguma forma, ser justo usando a violência ou a força contra alguém? Há uma violência justa ou, ao menos, uma força justa? Realiza-se a humanidade por meio da força? Em um nível fundamental da ética da responsabilidade de Lévinas, ou da justiça no primeiro sentido apresentado no Capítulo 2, não há razão ética para violência ou para a força. Qualquer justificativa

¹¹⁶ Se presente qualquer causa relacionada no ordenamento jurídico, a conduta deixa de ser contrária ao direito. Trata-se da faculdade do ordenamento definir se uma relação determinada é contrária ao direito ou está de acordo com ele. Para se saber se é lícito ou ilícito, basta se adequar aos conceitos do ordenamento jurídico. Ou seja, se a conduta de um sujeito encontra-se adequada ao conceito de estrito cumprimento do dever legal, o ordenamento permite que ele até mesmo mate outrem. Basta para tanto uma adequação do comportamento ao conceito do ordenamento jurídico.

da violência é ontológica. A justiça é a ordem imposta pelo rosto no sentido de se atuar sobre a infinita penúria do humano; e não uma justificativa para se usar a força. Usar violência ou força é provocar *sofrimento*, e a justiça é agir sobre o *sofrimento*. Mesmo se a coação estiver de acordo com o direito, ainda será injusta. Mesmo que um indivíduo seja um criminoso, um excluído, um condenado, ainda assim a violência, mesmo que travestida de força, não se coaduna ao justo. A coação pode ser elemento do direito, mas não do justo. Toda justificativa da violência é da política, é do direito.

Tal incompatibilidade entre direito, força e justiça, ocorre pela natureza transcendente do humano. Como se buscou demonstrar logo no primeiro capítulo dessa tese, o humano transcende a toda ordem ontológica na qual se encontra. O homem vai além de todo sistema conceitual que lhe possa ser imputado. Com efeito, para se volver em direção ao humano e, portanto, da justiça, é imperioso transcender a ordem no sentido de atuar sobre todo o sofrimento que a pertinência do homem ao sistema ontológico possa causar. Consistindo o direito uma ordem conceitual, seja dos deveres ou do próprio sujeito de direito, a justiça constitui-se exatamente em transcender ao direito. Se essencialmente o humano transcende a toda ordem, a justiça está justamente em ir além do que foi definido pela ordem jurídica. Só reside justiça na medida em que, como acontecimento, o indivíduo excede ao cálculo, às regras, aos programas, às antecipações etc. (DERRIDA, 2007, p. 55). Nos outros termos, justo é fazer mais do que o direito impõe. Se o direito determina um dever, justo é fazer mais do que a ordem impõe. A ética da responsabilidade trata de demonstrar que a humanidade do criminoso está além do fato de o direito conceituá-lo como criminoso. O direito pode mandar prendê-lo, pode ordenar torturá-lo, reeducá-lo, espancá-lo; mas a responsabilidade sobre sua humanidade está em compreendê-lo como um ser que sofre e, portanto, que ordena o indivíduo (Eu) - no sentido de se comprometer com seu essencial sofrimento - atuar sobre sua penúria, apesar de sua categoria, de toda a dureza da lei. “Trata-se de não ignorar o sofrimento de outrem” (LÉVINAS, 1991, p.202, tradução nossa)¹¹⁷, de ir ao encontro daquele que sofre os rigores da lei.

À humildade se acrescentem o sentido de justiça e o impulso para a bondade desinteressada, mas a estrita justiça, mesmo ao lado da bondade

¹¹⁷ Il s'agit de n'ignorer pas la souffrance d'autrui.

desinteressada e da humildade, não basta para formar um judeu. É preciso que a própria justiça já esteja mesclada à bondade – e é essa combinação que está prevista na palavra *Rahmin*, que nós traduzimos mal por piedade. Trata-se dessa forma especial de piedade, que vai ao encontro daquele que sofre os rigores da lei (LÉVINAS, 1968, p. 62-63, tradução nossa)¹¹⁸.

Ser refém do criminoso, do pobre, do indigente, do órfão, do desamparado, do crápula, do proletário, do burguês. Relação sem força, sem ameaça, sem violência ou coação. A ética é um chamado, uma súplica para o ‘agir’ ante o sofrimento. Não apenas a fria exigência jurídica, é mais do que o dever imposto pelo direito. Comenta Lévinas:

Partindo desta retidão entre outrem e o eu, foi-nos possível escrever, outrora, que o rosto é para mim ao mesmo tempo tentação de matar e o não matar, que já o acusa em suspeita, e o proíbe, porém já me intimando, suplicando. A proximidade do próximo é a responsabilidade do eu por um outro. A responsabilidade pelo outro homem, a impossibilidade pelo outro homem, a impossibilidade de abandoná-lo sozinho com o mistério da morte é, concretamente, perpassando todas as modalidades do dar, a susceptão do dom último de morrer por outrem. A responsabilidade não é aqui uma fria exigência jurídica. É toda a gravidade do amor do próximo – do amor sem concupiscência – gravidade na qual se apóia a significância congênita desta palavra desgastada e que é pressuposta por toda a cultura literária, por todas as bibliotecas e toda a bíblia, onde se relata sua sublimação e sua profanação (LÉVINAS, 1991, p. 192 – 193, tradução nossa)¹¹⁹.

Ainda Lévinas em *Totalidade e Infinito*:

A justiça intima-me a ir além da reta justiça e, a partir daí, nada pode marcar o fim dessa marcha; por detrás da linha reta da lei, a terra da bondade estende-se infinita e inexplorada, tendo necessidade de todos os recursos de uma presença singular. Sou, portanto, necessário para a justiça como um responsável para além de todo limite fixado por uma lei objetiva (LÉVINAS, 1971, p.274, tradução nossa)¹²⁰

¹¹⁸ À l’humilité s’ajoutent le sens de justice et l’élan de bonté gratuite. Mais la justice stricte, même flanquée de bonté gratuite et d’humilité, ne suffit pas à faire un Juif. Il faut que la justice elle-même soit déjà mêlée de bonté – et c’est ce mélange que désigne le mot *Rahmin* que nous avons mal traduit par pitié. Il s’agit de cette forme spéciale de pitié qui va vers celui qui subit les rigueurs de la loi.

¹¹⁹ En partant de cette droiture entre autrui et le moi nous avons pu écrire autrefois que le visage est pour moi à la fois, la tentation de tuer et le “tu ne tueras point” qui déjà l’accuse, en soupçonné et l’interdit, mais déjà me réclame et me demande. La proximité du prochain est la responsabilité du moi pour un autre. La responsabilité pour l’autre homme, l’impossibilité pour l’autre homme, l’impossibilité de le laisser seul au mystère de la mort, c’est, concrètement, à travers toutes les modalités du donner, la susceptation du don ultime de mourir pour autrui. La responsabilité n’est pas ici une froide exigence juridique. C’est toute la gravité de l’amour du prochain – de l’amour sans concupiscence – à laquelle s’appuie la signification congénitale de ce mot usé et que présuppose toute la culture littéraire, toutes les bibliothèques et toute la bible, où se raconte sa sublimation et sa profanation.

¹²⁰ La justice me somme d’aller au-delà de la ligne droite de la justice, et rien ne peut marquer dès lors la fin de cette marche: derrière la ligne droite de la loi, la terre de la bonté s’étend infinie et inexplorée, nécessitant toutes les ressources d’une présence singulière. Je suis donc nécessaire à la justice comme responsable au-delà de toute limite fixée par une loi objective.

Paul Ricouer, em seu ensaio de análise semântica do conceito de responsabilidade, chama a atenção para essa forma bem além dos limites atribuídos pelo direito, sustentada por Lévinas.

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

Observe-se que não está em questão se o conceito imputado por uma decisão é ou não adequado, eficaz, legítimo, democrático; se a sentença é ou não cabível ou verdadeira.

É em nome da responsabilidade por outrem, da misericórdia, da bondade às quais apela o rosto do outro homem que todo o discurso da justiça se põe em movimento, sejam quais forem as limitações e os rigores da *dura lex* que ele terá trazido à infinita benevolência para com outrem (LÉVINAS, 1991, p. 241, tradução nossa)¹²¹.

Lévinas, ao comentar um diálogo de Alexandre da Macedônia com anciãos de Neguev, diferencia o que racionalmente é válido do ponto de vista da política e justiça enquanto responsabilidade, ou seja, uma justiça autêntica:

Nosso texto afirma uma diferença radical entre todas as coisas possivelmente válidas em uma política racional, de um lado, e a justiça autêntica, de outro. Quer dizer, a misericórdia, a caridade, o *hessed*, que é o fogo ardente delas, a Torá, que é fonte de suas chamadas, e o estudo em que essa fonte de suas chamadas esguicha. A justiça se opõe ao desejo do político nascido do olhar insaciável na direção de longínquos horizontes,

¹²¹ C'est au nom de la responsabilité pour autrui, de la miséricorde, de la bonté auxquelles appelle le visage de l'autre homme que tout le discours de justice se met en mouvement, quelles que soient les limitations et les rigueurs de la *dura lex* qu'il aura apportées à l'infinie bienveillance envers autrui.

opõe-se a esse infinito gosto do político, a essa horizontalidade tratada no início, julgada pelo essencial do existir (LÉVINAS, 1996, p. 76, tradução nossa)¹²².

Qualquer que seja a decisão, a solidariedade é ir além, fazer mais, infinitamente mais do que a ordem jurídica impõe.

Seguindo esse raciocínio, quando o sujeito cumpre o direito posto, ele ainda não é justo. A justiça não se concretiza no gesto de apenas cumprir a norma que a política define como justa. O infinito da responsabilidade não traduz a sua imensidade atual, mas um aumento da responsabilidade; à medida que ela se assume, os deveres alargam-se à medida que se cumprem (LÉVINAS, 1971, p. 274). Mesmo obedecendo a todo o direito posto, a todos os deveres sintetizados pela política, ainda restaria um infinito sofrimento, i.e., a súplica do rosto ainda se faria presente. Ser justo é admitir a idéia de um direito infinito (LÉVINAS, 2001, p. 21), ou seja, que se é infinitamente responsável pela vida, pelo sofrimento do Outro. Como afirma Lévinas: “nossos deveres não têm limites” (LÉVINAS, 2001, p. 22). “A extensão das obrigações para com os homens plenamente homens não tem limites” (LÉVINAS, 2001, p. 24). “Quanto melhor cumpro o meu dever, tantos menos direitos tenho; quanto mais justo sou, mais culpado sou” (LÉVINAS, 1971, p.274, tradução nossa)¹²³. Uma passagem do tratado Baba Metsia, 83a-83b, oferece as indicações sobre a extensão do direito do outro:

Um dia, o rabi João ben Matias disse a seu filho: “Vá, contrate operários”. O filho incluiu a alimentação entre as condições. Quando voltou, o pai disse: “Meu filho, mesmo que você lhes preparasse um refeição igual à que o rei Salomão servia, não estaria quite com eles, porque estes são os descendentes de Abraão, de Issac e de Jacó. Enquanto eles não começarem o trabalho, vá e especifique: vocês só poderão ter pão e legumes secos”. (LÉVINAS, 2001, p. 21)

Ao se considerar o fato de que a ética da responsabilidade levinasiana resulta em um direito infinito, é possível concluir que mesmo todo o esforço, todo o agir em direção ao sofrimento ainda não seriam suficientes. Tudo o que o sujeito (Eu) puder fazer para responder ao clamor do rosto não resulta em superação da pobreza de

¹²² Notre texte affirme une différence radicale entre tout ce qu'il peut y avoir de valide dans une politique raisonnable, d'une part et la justice authentique, de l'autre. C'est-à-dire la miséricorde, la charité, le 'hessed' qui en est le foyer ardent, la Thora qui est la source de ses flammes et l'étude où cette jaillit. La justice s'oppose à ce désir du politique, né du regard insatiable vers les lointains horizons, à cet infini goût du politique, à cette horizontalité dont il était question au début, prise pour l'essentiel de l'exister.

¹²³ Mieux j'accomplis mon devoir, moins j'ai de droits; plus je suis juste et plus je suis coupable.

outrem. Nem toda a riqueza seria suficiente para aplacar o infinito sofrimento do outro. É para o que Lévinas chama atenção, quando comenta o supracitado texto do tratado Baba Metsia.

A descendência de Abraão: homens a quem o ancestral legou uma condição difícil de deveres e, na relação com o outro, nunca completada, uma ordem que nunca cumprimos totalmente, mas com a qual o dever toma antes de tudo a forma de obrigações a respeito do corpo, o dever de alimentar e de abrigar. Assim definida, a descendência de Abraão é de qualquer nação, todo homem verdadeiramente homem é, com muita propriedade, da descendência de Abraão . Por isso mesmo é que o rabi João bem Matias teme pelo contrato que parece deixar o filho tão satisfeito: “eu não poderia jamais cumprir com as obrigações que você estabeleceu. Mesmo oferecendo aos operários contratados as refeições do rei Salomão, eu não estaria quite com eles” (LÉVINAS, 2001, p. 23).

Desta forma a justiça é maior que o direito: impõe um dever infinitamente maior que todos os deveres imputados pela política. É um excesso sobre o direito, é o cálculo, um transbordamento do inapresentável sobre o determinável (DERRIDA, 2007, p. 55). “A busca do perdão não termina jamais” (LÉVINAS, 1968, p. 53, tradução nossa)¹²⁴. A justiça encerra em si um valor maior do que o direito, pois impõe um dever maior, infinitamente maior. Explica Lévinas:

Nessa misericórdia ou nessa graça, confia-se de maneira cinco vezes cêntupla em relação à justiça que se liga ao rigor puro. E, na verdade, o segundo argumento do rabi Ananias ben Gamaliel (alínea II do nosso texto retrocitado), *a fortiori*, baseia-se implicitamente nessa confiança. Acaso não está escrito: (Êxodo 34, 7): “O eterno mantém seu favor para milhares de gerações. Ele suporta o crime, a rebelião, o pecado, mas absolutamente não os absolve. Ele mantém o malefício dos pais sobre os filhos, sobre os netos, até a terceira e quarta descendência ...” E os rabinos glosam; milhares de gerações, duas mil, pelo menos. Durante duas mil gerações, pelo menos, transmite-se o favor concedido ao mérito, durante quatro gerações o malefício pede justiça. A misericórdia divina é, portanto, quinhentas vezes, pelo menos, mais forte do que seu rigor. Por trás da aritmética teológica, um otimismo moral; da vitória conseguida sobre o mal nunca se perde nada, uma vez que a vitória do mal tem apenas um tempo. A partir de então, o rabi Ananias dirá: Se a transgressão de uma proibição pode “cercear” um humano de seu povo, com maior razão o cumprimento de um mandamento deve devolver a vida àquele que é passível de *karet*, e restituí-lo a seu povo. Ora, suportar a flagelação decidida pelo tribunal é, objetivamente, cumprir a lei à qual o culpado se vê obrigado (LÉVINAS, 1996, p. 21-22, tradução nossa)¹²⁵.

¹²⁴ La recherche du pardon n'est jamais consommée.

¹²⁵ A cette miséricorde ou à cette grace est faite une confiance cinq fois centuple de celle qui s'attache à la rigueur pure. Et, en effet, le deuxième argument de Rabbi Hanania ben Gamliel (II), un *a fortiori*, et implicitement basé sur cette confiance. N'est-il pas écrit (Exode 34, 7); ‘l’Eternel conserve sa faveur à des milliers de générations, Il supporte le crime, la rébellion, la faute, mais je ne les absout point. Il poursuit le méfait des pères sur les enfants, sur les petits-enfants, jusqu’à la troisième et la quatrième de générations – deux mille, au moins. Pendant deux mille générations, au moins, se transmet la

Depois de decidido qual o direito, qual a ordem, qual o dever, é possível ir além com a responsabilidade, a solidariedade, o perdão, a caridade, compaixão, o fazer em função do clamor do rosto. “A justiça não se resolve na condição que ela instaura ou restaura. O sistema imanente das leis fica mais pesado e sempre transborda por exigência vinda de fora” (LÉVINAS, 1996, p. 28, tradução nossa)¹²⁶. É o que Lévinas chegou a chamar de ‘após 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; Deuteronômio 10, 17 e Número 6, 25. O primeiro texto ensinaria 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 luminosa de Deus voltada para o homem submetido a julgamento, iluminando-o com sua luz, acolhendo-o em sua graça. A contradição resolver-se-ia na sabedoria do Rabi Aquiba. De acordo com este eminente Doutor rabínico, o primeiro texto concerniria à justiça, tal qual se desenrola antes do veredicto, e o segundo precisa as possibilidades do após-veredicto. Justiça e caridade. Este após-veredicto, com suas possibilidades de misericórdia, pertence à ainda inteiramente – de pleno direito – obra da justiça. Não se deveria pensar, em decorrência disso, que a pena de morte pertence, pelo mesmo título, às categorias da justiça? (LÉVINAS, 1991, p. 242-243, tradução nossa)¹²⁷

No entanto, 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. “Há uma inevitável hora da justiça, a qual a

faveur accordée à la mérite, pendant quatre générations le méfait crie justice. La miséricorde divine et donc cent fois, au moins, plus forte que sa rigueur. Derrière cette arithmétique théologique, un optimisme moral; de la victoire remportée sur le mal rien n’est jamais perdu, alors que la victoire du mal n’a qu’un temps. Dès lors, Rabbi Hanania dira: Si la transgression d’un interdit a pu ‘retrancher’ un humain à son peuple, à plus forte raison l’accomplissement d’un commandement doit rendre la vie à celui qui est passible de *Kareth* et le restituer à son peuple. Or, subir la flagellation décidée par le tribunal c’est, objectivement, un accomplissement de la loi auquel le coupable se trouve sujet.

¹²⁶ La justice ne se résout pas en ordre qu’elle instaure ou restaure. Le système immanent des lois est alourdi et toujours débordé par l’exigence venant d’ailleurs.

¹²⁷ J’ai toujours admiré l’apologue talmudique qui, au traité Roch Hachana, 17 b, se présente comme essai de réduire la contradiction apparente entre deux versets de l’Écriture: Detéronome, 10, 17 et Nombres, 6, 25. Le premier texte enseignerait la riger et l’impartialité stricte de la justice voulue par Dieu : en est exclu toute acception du visage. Le verset nombres, 6, 25 tient un autre langage. Il prévoit la face lumineuse de Dieu tournée vers l’homme soumis au jugement, l’éclairant de sa lumière, l’accueillant dans la grace. La contradiction se résoudrait dans la sagesse de Rabbi Aquiba. D’après ce docteur rabbinique éminent, le premier texte concernerait la justice telle qu’elle se déroule avant le veredict et le deuxième précise les possibles de l’après-verdict. Justice et charité. Cet après-verdict, avec ses possibilités de miséricorde, appartient encore pleinement – de plein droit – à l’ouvre de la justice. Fraudrait-il dès lors penser que la peine de mort n’appartient pas au même titre aux catégories de la justice?

própria caridade exige” (LÉVINAS, 1991, p. 241)¹²⁸. Só no tribunal, na ordem dos conceitos e dos deveres, a justiça é possível. Pois só depois da decisão é possível ser caridoso, responsável, solidário. Só em vista de o homem estar sujeito a um sistema ontológico é que se faz possível a justiça. A própria justiça divina exigiria sua manifestação no tribunal terrestre para se revestir de fraternidade humana (LÉVINAS, 1996, p. 21). Completa Lévinas:

É uma razão e uma definição da justiça. Ato sem espírito de vingança, de desprezo ou de ódio – ato sem paixão, com certeza. Mas, positivamente, ato fraternal. Procede de uma responsabilidade em relação ao outro. Ser responsável pelo próximo, ser guardião de outro – contrariando a visão cainésca (de Caim) do mundo, define a fraternidade. É no tribunal - que discute e que pesa - que o amor ao próximo será possível. Exagero cujo sentido é visível; nenhuma indulgência é gratuita. É sempre paga à revelia por algum inocente (LÉVINAS, 1968, p. 19-20, tradução nossa)¹²⁹.

Mas a ordem jurídica não é o lugar do justo. O direito não é o lugar original da solidariedade, da compaixão. A existência da ordem jurídica impele o homem a superá-la, i.e., o direito não é tão justo quanto é boa a bondade que a suscita (LÉVINAS, 1991, p. 242). Não há como o direito obrigar a ser solidário, a ter compaixão, a ser bondoso, a ser justo. Todos esses conceitos transcendem o direito. O indivíduo pode mesmo requerer a fria aplicação da lei ao caso, mesmo levando em conta qualquer efeito sobre o outro, seu agir contudo ainda distante do justo.

Lévinas comenta: “a uma vítima que clamasse por justiça, mesmo que essa justiça lhe fosse cruel, David não poderia resistir. Àquele que exige ‘vida por vida”, David responde ‘eu darei” (LÉVINAS, 1968, p. 61, tradução nossa)¹³⁰. Ainda nesse sentido: “o *Talmud* ensina que não se pode obrigar os homens que exigem a justiça de talião, ao perdão. Ele nos ensina que Israel não contesta esse direito imprescindível aos outros” (LÉVINAS, 1968, p. 63, tradução nossa)¹³¹.

¹²⁸ Voici l’heure da la Justice inévitable qu’exige pourtant la charité elle-même.

¹²⁹ C’est une raison et une définition de la justice. Acte sans esprit de vengeance, de mépris ni haine – acte sans passion, certes. Mais, positivement, acte fraternel. Il procede d’une responsabilité pour autrui. Être responsable pour le prochain, être gardien d’autrui – contrairement à la vision cainésque du monde - définit la fraternité. C’est au tribunal, qui raisonne et qui pese, que l’amour du prochain serait possible. Outrance dont le sens est visible; aucune indulgence n’est gratuite. Elle est toujours payée par quelque innocent à son insu.

¹³⁰ À une victime qui crie justice, même si cette justice est cruelle, David ne saurait résister. A celui qui exige ‘vie pour vie’, David répond ‘donnerai’

¹³¹ Le Talmud nous enseigne qu’on ne peut pas obliger au pardon les hommes qui exigent la justice de talion. Il nous enseigne qu’Israël ne conteste pas aux autres ce droit imprescriptible.

Nesse sentido fundamental, a justiça deixa de ser um conceito a que o direito deve ou pode buscar se adequar. Não se trata mais de se determinar um conceito de justiça - o que é a justiça, para posteriormente se pensar a possibilidade de adaptar a ordem jurídica à idéia pensada. O direito não pode se adequar à justiça, pois ela o transcende; assim como o humano transcende todas as categorias que lhe possam ser imputadas.

Mas a quem se dirige esse direito infinito? Quem deve responder ao chamado do rosto? Só quem tem poder pode ser justo? Qualquer indivíduo pode transcender o direito? Qualquer homem pode ser justo? Primeiramente, a ordem imposta pelo rosto aparece indelevelmente a todos. O sofrimento é vivenciado por qualquer humano, seja em si mesmo ou no outro. Toda relação humana já é um chamado. O sofrimento aparece a todos; portanto, a todos o dever de justiça é imposto. Como disse Lévinas, todos são descendentes de Abraão (LÉVINAS, 2001, p. 21-22).

Ainda, a responsabilidade, o agir solidário não demanda força. Não é preciso ter poder para realizar a justiça. Não é preciso força ou autoridade para oferecer pão, para ajudar o enfermo, para dar ao miserável, para oferecer abrigo, para amparar ou consolar a quem sofre. Trata-se do cuidar, não do impor. E todos os homens, de infinitas formas, podem agir sobre o infinito sofrimento do humano. “O instrumento do perdão está em minhas mãos” (LÉVINAS, 1968, p.36, tradução nossa)¹³². Como já dito, justiça não é justificativa para o poder, não é do Estado, é de cada um. A justiça, a responsabilidade pelo sofrimento não é exclusiva do Estado. “Não é pelo Estado e pelo progresso político da humanidade que se satisfará a pessoa” (LÉVINAS, 2001, p. 24). O Estado pode ser o único a atuar o direito, por ter o monopólio do uso da força, mas não detém a exclusividade da justiça. Assim, mesmo um juiz, no exercício de suas atribuições, não tem como realizar a justiça. Explica Lévinas:

O juiz, quando fala ao acusado, ainda não fala. O acusado tem, certamente, o direito à palavra. Mas é uma palavra antes da palavra: o acusado ainda fala somente para adquirir o direito à verdadeira palavra. Escuta-se e se o vê falar. Ele é acusado, ou seja, já está em uma categoria. Não é interlocutor na reciprocidade (LÉVINAS, 1991, p.44, tradução nossa)¹³³.

¹³² L'instrument du pardon est entre mes mains.

¹³³ Le juge parlant à l'accusé ne parle pas encore. L'accusé a, certes, droit à la parole. Mais c'est une parole avant la parole; l'accusé parle pour acquérir seulement droit à la vraie parole. On l'écoute, mais on le regarde parler. Il est accusé, c'est-à-dire déjà sous une catégorie. Il n'est pas interlocuteur dans la réciprocité.

A atividade do juiz é a de impor uma definição e um dever em função de sua autoridade e com poderes suficientes para fazer realizar sua decisão. Mas nada disso ainda é ser responsável. Enquanto o juiz não transcender suas funções, sua própria categoria, ainda lhe faltará a justiça. Só indo além de suas competências, por sua conta própria, como humano, indo além do que se é, o caminho em direção ao justo poderá ser trilhado. Aplicando o direito o juiz não será justo, por mais íntegro, equânime e democrático em que, na sua função, possa se mostrar. O juiz não deve se preocupar com a categoria que a política lhe determina, mas com sua condição enquanto humano, na qual pode encontrar infinitos meios de responder ao chamado do rosto - “o homem integralmente homem não tem que se ocupar com política, deve ser ocupar com moral” (LÉVINAS, 2001, p. 48). O tribunal só assume toda a responsabilidade quando está animado de responsabilidade por outro que não ele mesmo (LÉVINAS, 1996, p. 29). A justiça não é permitida ao juiz pessoalmente, a não ser que ele assuma o ônus (LÉVINAS, 1996, p. 20). Explica Lévinas:

Mas a grandeza da justiça de que trata esta parte final da Michna, e que condiciona uma vida obediente a mandamentos múltiplos, é também a glória dos tribunais e dos juízes. Tornar a doutrina gloriosa: só os juízes, praticando eles próprios os mandamentos múltiplos, podem formar a gloriosa assembléia em que se quer a vontade de Deus. O juiz não é somente um especialista em leis que aplica, sendo o estudo das leis também a forma essencial dessa obediência. É necessária uma tal situação para que a violência da flagelação reduza o “cerceamento”, para que possam as responsabilidades de um para com o outro e as estruturas – ontologicamente estranhas – assumir, infligindo uma punição, o ser do outro; somente assim é possível um valor anterior à liberdade que não destrói a liberdade, o que provavelmente é o primeiro significado da palavra excepcional: Deus (LÉVINAS, 1996, p. 25-26, tradução nossa)¹³⁴

Em uma nota Lévinas apresenta um pequeno e paradigmático exemplo das suas idéias extraído do Tratado Sinédrio: “o juiz pronunciou o julgamento, absolveu o inocente e o condenou culpado, e percebeu que é um pobre homem que deve

¹³⁴ Mais la grandeur de la justice dont il est question dans cette partie finale de la Michna, et que conditionne une vie obéissant à des commandements multiples, est aussi la gloire du tribunal et des juges. Rendre la doctrine glorieuse; seuls des juges pratiquant eux-mêmes les commandements multiples peuvent former la glorieuse assemblée ou la volonté de Dieu se veut. Le juge n’est pas seulement un juriste expert en lois; il obéit à ces lois qu’il applique, et l’étude des lois est aussi la forme essentielle de cette obéissance. Il faut une telle situation pour que la violence de la flagellation réduise le ‘retranchement’, pour que se puissent les responsabilités de l’un pour l’autre et les structures – ontologiquement étranges – assumer, en infligeant une sanction, l’être d’autrui; c’est ainsi seulement que se peut une valeur antérieure à la liberté qui ne détruit pas la liberté, ce qui est probablement la première signification du mot exceptionnel: Dieu.

pagar, então o reembolsou com seu próprio dinheiro. Isso é justiça e caridade (...) ” (LÉVINAS, 1996, p. 20, tradução nossa)¹³⁵.

Mas pode a ordem jurídica impedir a responsabilidade? Seria possível imaginar um sistema totalmente injusto, no qual toda solidariedade fosse proibida? Certamente que qualquer ação humana pode tender ao mal. Filosofia alguma da história nos assegura contra o retorno da barbárie (LÉVINAS, 1991, p. 194). Portanto, o sistema jurídico pode se direcionar no sentido de impedir qualquer forma de solidariedade, não havendo, no entanto, como impedir todas as formas de solidariedade. O infinito que marca a essência do humano faz com que o sofrimento se apresente de infinitas formas. Com efeito, haverá infinitas formas de se atuar sobre o humano. Qualquer proibição política à responsabilidade não conseguirá abarcar a infinitude do sofrimento que se apresenta no rosto do humano. Ou seja, o sistema jurídico pode tentar proibir a ação responsável, mas não será mais do que uma tentativa de abarcar a totalidade do sofrimento humano dentro de uma norma de agir. O direito pode tentar, mas não há como impedir todas as formas de solidariedade. Desse modo, o direito pode proibir de ajudar um brasileiro, um gay, um negro, ou um judeu, no entanto, primeiramente, não há só brasileiros, gays, negros ou judeus e, sobretudo, as normas jurídicas não conseguiriam definir todas as infinitas formas de se ajudar alguém. A vida vivida historicamente escapa ao controle e domínio institucional.

Mas, pode o direito ir em direção à responsabilidade? Certamente a ordem jurídica pode buscar realizar preceitos de solidariedade e humanidade, buscando atribuir ao homem uma condição que o exclua de sofrimentos ou mantenha sua própria vida. A política, o Estado e as instituições do direito têm valor insofismável na medida em que asseguram a dignidade humana (RIBEIRO JÚNIOR, 2008, p. 387). A formação dos direitos humanos é certamente um marco essencial da consciência ética e jurídica ocidental, e Lévinas reconhece a importância dessa ordem normativa:

A descoberta dos direitos que, sob o título de direitos do homem, se relacionam à própria condição de ser homem, independentemente de qualidades como nível social, força física, intelectual e moral, virtudes e talentos, pelos quais os homens diferem entre si, e a elevação destes ao

¹³⁵ Le juge a prononcé son jugement, il lui a acquitté innocent et il a condamné coupable, et il s'est aperçu que c'est un pauvre homme qui doit payer et il a alors remboursé avec son argent personnel. C'est cela, justice et charité (...).

nível de princípios fundamentais da legislação e da ordem social, certamente marcam um momento essencial da consciência ocidental. Mesmo que os imperativos bíblicos: “não matarás” e “amarás o estrangeiro” estivessem, há milênios, esperando a entrada dos direitos ligados à humanidade do homem, no discurso jurídico primordial de nossa civilização, o homem, enquanto homem, teria direito a um lugar excepcional no ser e, por isso mesmo, exterior ao determinismo dos fenômenos; seria o direito à independência ou à liberdade de cada um, reconhecida por cada um. Direito a uma posição premunida contra a ordem imediata das necessidades inscritas nas leis naturais que comandam as coisas, os viventes e os pensantes de uma Natureza que, entretanto, em certo sentido também concerne aos humanos e os engloba. Lugar excepcional, direito à livre vontade, garantido e protegido pelas leis já instituídas pelo homem. Direito que se revela nas leis já instituídas pelo homem. Direito que se revela na obrigação – e que incumbe, no entanto, os próprios homens livres – de poupar ao homem uma dependência na qual ele não seria senão puro meio de uma finalidade da qual não seria, de modo nenhum, o fim. Obrigação de poupar aos homens os constrangimentos e as humilhações da miséria, da errância, e mesmo da dor e da tortura que a própria sucessão dos fenômenos naturais – físicos e psicológicos – a violência e a crueldade das más intenções do seres vivos, ainda comportam. A essência formal dos direitos do homem, percebida a partir do lugar excepcional do homem no determinismo do real, dando abertura diretamente a uma vontade livre, recebe assim, uma característica concreta e um conteúdo. (LÉVINAS, 1991, p. 215-216, tradução nossa)¹³⁶.

Os direitos do homem configuram-se assim como uma tentativa de se estruturar uma ordem comprometida com o outro, de se obrigar o Estado, e a qualquer outro ator político, a poupar o homem dos sofrimentos que a sua pertinência ao mundo pode causar. Os direitos do homem mostram-se assim como a essência formal da responsabilidade, de uma obrigação de se dar ao homem as condições primordiais de sua própria humanidade contra qualquer condição

¹³⁶ La découverte des droits qui sous le titre de droits de l'homme s'attachent à la condition même d'être homme, indépendamment de qualités telles que rang social, force physique, intellectuelle et morale, vertu et talents, par lesquels les hommes diffèrent les uns des autres, et l'élévation de ces droits au rang de principes fondamentaux de la législation et de l'ordre social, marquent certainement un moment essentiel de la conscience occidentale. Même si les impératifs bibliques ; 'tu ne tueras point' et 'tu aimeras l'étranger', attendaient, depuis des millénaires, l'entrée des droits, attachés à l'humanité de l'homme, dans le discours juridique primordial de notre civilisation. L'homme en tant qu'homme aurait droit à une place exceptionnelle dans l'être et, par là même extérieur au déterminisme des phénomènes, il serait le droit à une indépendance ou à la liberté de chacun reconnue par chacun. Droit à une position prémunie contre l'ordre immédiat des nécessités inscrites dans les lois naturelles qui commandent les choses, les vivants et les pensants d'une Nature laquelle, en un sens aussi cependant, concerne et englobe les humains. Place exceptionnelle, droit au vouloir libre, garanti et protégé dans les lois désormais instituées par l'homme. Droit se révélant dans l'obligation – incombant pourtant aux hommes libres eux-mêmes – d'épargner à l'homme une dépendance où il ne serait que pur moyen d'une finalité dont il ne serait aucunement la fin. Obligation d'épargner à l'homme les contraintes et les humiliations de la misère, de l'errance et même de la douleur et de torture que comportent encore les enchaînements des phénomènes naturels – physiques et psychologiques – la violence et la cruauté des intentions méchantes des vivants. L'essence formelle des droits de l'homme aperçue à partir de la place exceptionnelle de l'homme dans le déterminisme du réel, ouvrant droit à une volonté libre, reçoit ainsi une caractéristique concrète et un contenu.

desfavorável, natural ou humana, que lhe seja imposta. São os direitos do homem manifestando-se à consciência como o direito do Outro. “Os direitos do homem manifestando-se na consciência como direito de outrem, os quais toca a mim responder” (SCILLITANI, 2000, p. 372, tradução nossa)¹³⁷. Servem como delimitador da própria justiça de uma legislação, são anteriores a qualquer qualificativo que se possa atribuir ao homem. Direitos do homem manifestam a unidade ou o absoluto da personalidade apesar de sua pertinência ao gênero humano ou por causa dessa adesão. Explica Lévinas:

Os direitos reivindicados como direitos humanos – no sentido rigoroso e quase terminológico que esta expressão tem assumido desde o século XVIII - direitos a respeito da dignidade humana em cada um, da vida, e da liberdade, da igualdade de todos os homens perante a lei, repousam em uma consciência original do direito ou consciência do direito original. E isso, independentemente da cronologia das causas ou processos psicológicos e das mudanças sociais do contingente crescente desses direitos à luz do pensamento. Com efeito, para a mentalidade de hoje, são direitos mais legítimos que em qualquer outra legislação, mais justos do que qualquer justificação. E provavelmente atuam - alguns complexos que são aplicados aos fenômenos jurídicos – na extensão/delimitação de quaisquer direitos e, sem dúvida, de sua ética. Os direitos humanos, em qualquer caso, um dos princípios latentes cuja voz - às vezes muito elevada, às vezes, sufocada pelas necessidades da realidade, por vezes interrompendo e quebrando – se estendem ao longo da história, desde o despertar da consciência, desde o homem. Direitos, nesse sentido, a priori, independentes de qualquer força, seriam o lote inicial de cada ser humano dentro da distribuição cega da energia da natureza e das influências da sociedade, mas também independentes dos méritos que um indivíduo humano adquiriu através de seus esforços e de suas virtudes, anteriores a qualquer concessão: a toda tradição, a toda jurisprudência, a toda distribuição de privilégios, de dignidades ou de títulos, a toda consagração de uma vontade que se pretenda abusivamente racional. A menos que a sua, a priori, não possa significar uma autoridade indeclinável, mas mais antiga e mais alta do que aquela que já tem dividido em vontade e razão e exigido pela alternância de violência e de verdade que é, pode ser - mas, acima de toda a teologia - em relação aos direitos do homem que recebe o original de Deus para a idéia de homem (LÉVINAS, 1987b, p. 159- 160, tradução nossa)¹³⁸.

¹³⁷ I diritti dell'uomo manifestandosi alla coscienza come diritto altrui, di cui a me spetta rispondere.

¹³⁸ Les droits revendiqués à titre de droits de l'homme – au sens rigoureux et presque terminologique que cette expression a pris depuis le XVIII siècle -, les droits au respect de la dignité humaine en chacun, de la vie, et de la liberté, à égalité de tous les hommes devant la loi, reposent sur une conscience originelle du droit ou la conscience d'un droit originel. Et cela, indépendamment de la chronologie des causes ou du processus psychologique et social et des variations contingentes de la montée de ces droits à la lumière de la pensée. Il s'agit en effet là, pour la mentalité d'aujourd'hui, de droits plus légitimes que toute législation, plus justes que toute justification. Il agit probablement – quelque complexe qu'en soit l'application aux phénomènes juridiques – de la mesure de tout droit et, sans doute, de son éthique. Les droits de l'homme en sont, en tout cas, l'un des principes latents dont la voix – tantôt très haute, tantôt étouffé par des nécessités du réel, tantôt les interrompant et les rompant – s'entend le long de l'histoire depuis l'éveil de la conscience, depuis l'homme. Droits, en ce sens a priori ; indépendants de toute force qui serait le lot initial de chaque être humain dans la distribution aveugle de l'énergie de la nature et des influences du corps social, mais aussi

Continua ainda Lévinas sobre inalienabilidade dos Direitos Humanos:

Estes direitos, portanto, que não têm que ser conferidos, são, inalienáveis e irrenunciáveis. Direitos que na sua independência em relação a qualquer colação, expressa de cada homem a alteridade ou o absoluto, sendo suspensa qualquer referência: arrebatamento da ordem para determinar a natureza e o corpo social ou de outra forma, obviamente, em que todos estão envolvidos; alteridade do único e incomparável, devido à pertinência de cada um à humanidade, que, ipso facto e, paradoxalmente, desaparece, justamente para permitir cada homem único em seu gênero. Arrebatamento e suspensão - ou a liberdade - que não se trata de uma abstração qualquer. Ela marca a identidade absoluta da pessoa, ou seja, a não intercambiável, incomparável e única. Unidade, além da individualidade de tantas pessoas em seu gênero. Singularidade, não devido a qualquer sinal distintivo que o diferencie, específica ou individualize. Unidade antes de qualquer distintivo original, unicidade logicamente indistinguível do eu da primeira pessoa. Singularidade que não é esquecida em todas as limitações do Ser, mas formas históricas e lógicas que a encerram. Ela é precisamente concreta por meio de vários direitos humanos, reivindicados, incondicionalmente, nas necessidades diferentes da realidade como vários modos de liberdade. Ele dirá adiante sobre a fenomenologia da presente reclamação, a estrutura da consciência a que chamará concreta. Direitos do homem manifestam a unidade ou o absoluto da personalidade apesar de sua pertinência ao gênero humano ou por causa dessa adesão. Paradoxo ou mistério ou ainda novidade do humano dentro do ser, que apenas o ser sublinhou. Parece-nos sugerido por uma fábula notável talmúdica que nós mesmos reproduzimos. (LÉVINAS, 1987b, p. 159- 160, tradução nossa)¹³⁹.

indépendants des mérites que l'individu humain aurait acquis par ses efforts et même par ses vertus; antérieurs à tout octroi: à tout tradition, à tout jurisprudence, à tout distribution de privilèges, de dignités ou de titres, à tout consécration par une volonté qui se prétendrait abusivement raison. A moins que soi a priori ne puisse signifier une autorité indéclinable, mais plus ancienne et plus haute que celle qui déjà se scinde en volonté et raison et s'impose selon l'alternance de la violence et de vérité; celle qui est, peut-être – mais avant toute théologie – dans le respect même des droits d l'homme, l'originelle venu de Dieu à l'idée de l'homme.

¹³⁹ Ces droits de l'homme qui n'ont donc pas à être conférés, seraient ainsi irrévocables et inaliénables. Droits qui, dans leur indépendance à l'égard de toute collation, expriment de chaque homme l'altérité ou l'absolu, la suspension de toute référence: arrachement à l'ordre déterminant de la nature et du corps social ou, par ailleurs et de toute évidence, chacun est impliqué; altérité de l'unique et de l'incomparable, à cause de l'appartenance de chacun au genre humain, laquelle, ipso facto et paradoxalement, s'annulerait, précisément pour laisser chaque homme unique dans son genre. Arrachement et suspension – ou liberté – qui n'est pas une quelconque abstraction. Elle marque l'identité absolue de la personne, c'est-à-dire du non-interchangeable, incomparable et unique. Unicité, par-delà l'individualité d'individus multiples dans leur genre. Unicité non pas en raison de quelque signe distinctif qui servirait de différence spécifique ou individuante. Unité d'avant tout signe distinctif, unicité logiquement indiscernable du je de la première personne. Unicité qui ne s'oublie pas sous toutes les contraintes de l'Être, de l'histoire et des formes logiques qui l'encerrent. Elle reste précisément concrète en guise des divers droits de l'homme revendiqués, inconditionnellement, sous les diverses nécessités du réel comme modes divers de la liberté. Il faudra dire plus loin la phénoménologie de cette revendication, la structure de la conscience où elle se dessine concrète. Droits de l'homme manifestant l'unicité ou l'absolu de la personne malgré son appartenance au genre humain ou à cause de cette appartenance. Paradoxe ou mystère ou nouveauté de l'humain dans l'être, qui vient d'être souligné. Il nous semble suggéré par un remarquable apologue talmudique que nous reproduisons.

Com efeito, na perspectiva de Lévinas, os direitos do homem não podem ser vistos por uma ótica individual. Logo, a estrutura normativa do direito, o dever ser, pode ser entendido como um dever ser para o outro. A obrigação imposta pelo direito é uma obrigação para com Outrem, para com o humano. Os direitos do homem não são garantias ao indivíduo como pretendeu a modernidade¹⁴⁰, nem mesmo ‘um escudo’ contra a atuação de qualquer ente político, especialmente o Estado. Os direitos humanos são deveres, são obrigações impostas ao indivíduo em relação ao outro. Exemplo: o direito à vida, não é um direito ‘meu’, que todos devem respeitar, mas um dever que me foi imposto no sentido de atuar e me comprometer com a vida de outrem. Os direitos humanos não são essencialmente direitos do indivíduo, são obrigações, deveres para com outrem - ‘o direito não é meu, é do outro’. “O homem cujos deveres devem ser defendidos é, em primeiro lugar, o outro homem, não é inicialmente o eu. Não é o conceito de homem que está na base desse humanismo, é o outro” (LÉVINAS, 2001, p. 21). Não se trata de um direito do indivíduo a ter o seu sofrimento aplacado, mas de um dever de agir diante do sofrimento do outro. Como sintetiza Lévinas: “direito do outro homem antes de tudo” (LÉVINAS, 1991, p. 218, tradução nossa)¹⁴¹.

Mas observe-se bem que os direitos do homem não são a essência da ética. A tentativa da ordem jurídica no sentido de estruturar uma ordem justa padece do problema da tentativa de proibir a responsabilidade. Não se pode compreender os direitos humanos com uma síntese da humanidade ou da justiça. Mesmo que a possibilidade da concretude e da expansão dos direitos do homem, ligada ao progresso científico da modernidade, nos pareça explicar o caráter relativamente recente de sua atualidade e cuja origem profunda parece adquirida, como disse, desde o início de nosso destino ocidental, a questão da justificação ou do próprio dever ser desse direito, permanece aberta (LÉVINAS, 1991, p. 216). Não se pode esquecer em nenhum momento que a essência do justo está em ir além, mesmo daquilo que a ordem dos direitos do homem possa ter apresentado. Lévinas faz essa advertência:

¹⁴⁰ Com sintetiza Henrique Vaz: “O pensamento político moderno assume como sua tarefa primordial propor a solução analiticamente satisfatória ao problema da associação dos indivíduos, tendo como alvo assegurar a satisfação de suas necessidades vitais. A prioridade tanto lógica como ontológica é aqui deferida ao indivíduo em sua particularidade psicobiológica, que se apresenta como elemento simples que se supõe inicialmente independente em sua suficiência de ser-para-si” (VAZ, 2002, p. 228).

¹⁴¹ Droit de l'autre homme avant tout.

Os indivíduos do gênero humano oferecem-se ao julgamento e se prestam à objetividade necessária ao exercício da justiça que restabelece eventualmente a paz. Esquema ao qual, para nós europeus, se referem assim originalmente à condição humana e o famoso direito do homem, princípio e critério de toda justificação. Referência do direito humano ao Estado e à lógica do Universal e do Particular, o direito do homem é sem dúvida a ordem inelutável na humanização do indivíduo, de sua justiça e de sua paz. Estará ali, no entanto, o momento original desta humanização do indivíduo? Sua destinação política, assentando a paz particular e repousando nela, não terá que se recordar de outra colação de direito e de uma modalidade de paz mais antiga? É este o meu problema (LÉVINAS, 1991, p. 196-197, tradução nossa)¹⁴²

Enfim, poder-se-ia questionar: por que se deve fazer mais do que o direito impõe? Esse seria o caminho para a paz, para a vida boa, para o reconhecimento? Nada desses efeitos são reflexos do agir solidário. Não há qualquer razão estratégica subjacente ao clamor do rosto. A ação responsável configura-se tão somente como um agir não recíproco, desinteressado. Só é possível afirmar que o homem, ao agir de forma justa, dará sentido ao seu próprio sofrimento. Sendo justo, a dor a que o indivíduo (Eu) inelutavelmente se encontra deixa de ser inútil. Trata-se de um sofrer pelo outro, pela vida de outrem. É na perspectiva inter-humana da responsabilidade por outro homem, sem preocupação com reciprocidade, é no apelo a seu socorro gratuito, é na assimetria da relação de um ao outro que Lévinas analisa o fenômeno da dor inútil (LÉVINAS, 1991, p. 112). Esse é o sentido do transcender ao direito.

5.2 - Direito e Equidade

A idéia de justiça como responsabilidade se revelou inapreensível pela ordem jurídica em função da natureza infinitamente transcendente do humano. No entanto, é absolutamente necessário lembrar que Lévinas apresenta um segundo sentido para a idéia de justiça – a equidade. A partir dessa polaridade, cabe questionar:

¹⁴² Les Individus humains dans le genre humain s'offrent au jugement et se prêtent à l'objectivité nécessaire à l'exercice de la justice qui rétablit éventuellement la paix. Schéma auquel, pour nous autres Européens, se réfèrent ainsi originellement la condition humaine et le fameux droit de l'homme, principe et critère de toute justification. Référence du droit humain à l'État et à la logique de l'Universel et du Particulier, le droit de l'homme est sans doute l'ordre inéluctable dans l'humanisation de l'individu, de sa justice et de sa paix. Est-ce là, pour autant, le moment originel de cette humanisation de l'individu? Sa destineeé politique en posant et se reosant dans la paix du particulier, n'a-t-elle pas à se souvenir d'une autre collation de droit et d'une plus ancienne modalité de paix? Ce'est cela mon problème.

como restaria a equidade diante do direito? Como pensar a ordem jurídica no processo de universalização da responsabilidade? Como julgar com equidade? A ordem jurídica pode realizar a equidade?

Como demonstrado anteriormente, a partir da entrada do terceiro, a razão abre-se à pluralidade da sociedade. O sujeito encontra-se diante de uma comunidade formada por diversos tipos de pessoas, comportamentos e sofrimentos. O indivíduo (Eu) se vê inserido dentro de uma trama que envolve sua situação, a condição do outro com absolutamente outro, do terceiro como outro, como outro de outrem, ou mesmo como seu refém ou carrasco. Como o agir ético não dá conta da universalidade do sofrimento, a razão passa a contextualizar toda essa complexa situação, a considerá-la sob um pano de fundo ontológico. O sujeito passa a julgar o outro e o terceiro que se apresentam, a conceituá-los. Se a ação justa não dá conta de todos, é preciso escolher, comparar incomparáveis. É preciso visualizar os rostos, mensurar o sofrimento. A entrada do terceiro, que impele a ética da responsabilidade a encontrar parâmetros universais, faz com que o sujeito encontre formas de definir quem sofre mais, quem tem sua vida mais ameaçada, quem suporta uma penúria maior. E, em função desse julgamento, o sujeito determina o sentido do seu próprio agir justo. Ou seja, alguém que sofre mais demanda um agir prioritário ou maior. Da inserção da relação ética fundamental em uma comunidade desdobra-se o dever de atuar sobre quem mais sofre. E a razão só pode saber quem sofre mais quando há uma comparação, um julgamento. A partir da entrada do terceiro, a ética da responsabilidade passa a determinar um agir privilegiado em relação ao miserável, ao desabrigado, ao órfão, ao faminto. É o problema de ordem prática de se estabelecer uma ordem de urgência¹⁴³ para esses direitos concretos (LÉVINAS, 1991, p. 216).

Toda essa situação acaba por se refletir na ordem jurídica. Como tratado no item anterior, o direito pode realizar preceitos de solidariedade e humanidade, buscando atribuir ao homem uma condição que o exclua de sofrimentos ou mantenha sua própria vida. O direito deve realizar o humano, atuar sobre seu infinito sofrimento. Sendo a ordem jurídica um desdobramento da responsabilidade em relação ao sofrimento do outro dentro de uma comunidade, em relação àquele que

¹⁴³ A idéia de uma 'ordem de urgência' parece significar que o sujeito, como não consegue atuar sobre todos, precisa escalonar, mensurar, comparar para saber que tem maior urgência no agir, sobre quem se deve atuar primeiro. Diante de uma multidão em que todos sofrem, a razão tem de refletir sobre a ordem do agir, sobre quem tem o privilégio do agir.

sofre mais, o sujeito arcará com mais deveres. Quanto maior o sofrimento, maior o dever, maior a responsabilidade do sujeito (Eu) em relação ao outro. Com efeito, as obrigações para com quem mais sofre são maiores, ou também, quem mais sofre deve ter mais direitos. A entrada do terceiro determina, delimita o sujeito passivo da responsabilidade - o sujeito de direito. A comparação, a atribuição dos conceitos resulta na determinação dos deveres. Só se sabe a quem se deve mais depois de nomear, comparar.

Com efeito, a ética levinasiana trata de sustentar que o sistema jurídico, ao impor suas obrigações, deve se apoiar sob a premissa de desigualdade. “O outro mais desprotegido, em condição de maior vulnerabilidade, merece um tratamento desigual na distribuição da justiça” (JUNIOR, 2008, p. 387). É uma desigualdade justa, em função do sofrimento de um humano ser maior do que o de um terceiro, de um outro outrem. É a realização do clássico *suum cuique tribuere* de Ulpiano e Tomás de Aquino; interpretado em função da ética da responsabilidade.

Em sua atuação legiferante, a política, incluindo o Estado, insere-se na trama ética quando se compromete com esse julgar e obrigar diante do sofrimento. É uma diretiva no processo de criação das normas. A política deve tratar de julgar e mensurar a complexidade do humano, no sentido de atribuir um sentido ao agir ético. Trata-se de se definir o que é o pobre, o enfermo, o órfão, o rico, o saudável etc., para se privilegiar aquele que mais sofre. As normas jurídicas, as leis devem dar privilégio a quem suporta uma dor maior, só assim irão em direção ao humano, atenderão ao norte gerado pelos direitos do homem.

A contemporaneidade do múltiplo que se desenvolve em torno da *dia-cronia* de dois: a justiça não é justiça senão numa sociedade em que não há distinção entre próximos e distantes, mas, ao mesmo tempo, em que é impossível passar ao lado do mais próximo; em que a igualdade de todos é carregada por minha desigualdade, pelo esquecimento de meus deveres em relação aos meus direitos (LÉVINAS, 1978, p. 248, tradução nossa)¹⁴⁴.

Mas isso não significaria um retorno à forma moderna de composição dos direitos? Um retorno à ontologia como fundamento da deontologia? Quando há um definir, há certamente um retorno à forma clássica e moderna de pensar, a

¹⁴⁴ Mais la contemporanéité du multiple se noue autour de la dia-chronie de deux: la justice ne demeure justice que dans une société où il n’y a pas de distinction entre proches et lointains, mais où demeure aussi l’impossible de passer à côté du plus proche; où l’égalité de tous est portée par mon inégalité, par le surplus de mes devoirs sur mes droits. L’oubli de soi meut la justice.

ontologia. É o começo da sabedoria grega (AT 112 *apud* JUNIOR, 2008, p. 390). Ocorre que não é caso de se excluir ou mesmo negar essa forma de pensamento. A ontologia, os conceitos, as categorias constituem um fato. No entanto, o que Lévinas propõe é considerar os conceitos a partir de uma ética da responsabilidade, i.e., conceituar para direcionar o agir ético, para determinar a prioridade do agir solidário. Adverte Nilo Ribeiro Junior para essa sutil nuance:

Pode-se até pensar num deslocamento na ênfase do político sobre o ético no sentido de voltar a atenção para o julgamento, a comparação, as instituições que constituem a vida social, mas, de novo, não se pode desvincular a política, o social, da alteridade do outro. Deste modo, a comparação, a tematização da justiça, só acontecem porque a intriga da alteridade (outro, próximo e distante) nasce antes do saber. Mas o contrário também se mostra verdadeiro. Um vez considerada a existência original desta intriga não se pode mais negar que, a partir do terceiro, se está diante de uma pluralidade humana (...) (JUNIOR, 2008, p. 390)

A entrada do sujeito (Eu), do outro, do terceiro na ontologia é uma situação inescapável. Resta à sabedoria a incumbência de identificar que os conceitos não podem se configurar como fundamento da ética, mas sim o oposto, uma subordinação da ontologia à ética. Contrariando a ordem clássica de matriz grega, é a ontologia iluminada pela ética.

Nesse sentido, quando Habermas propõe compreender o direito como um espaço apto a gerar, processual e democraticamente, consensos, restaria ainda estabelecer uma diretiva ética levinasiana para tal conclusão. Como forma de superar todo o dogmatismo da tradição clássica e medieval sem se deixar arrastar para o relativismo da pós-modernidade, Habermas coloca na possibilidade do consenso o fundamento de estabilidade e universalidade das interações sociais. “Para concepção habermasiana, a sociedade atual, multicultural e racionalista, rejeita tanto a metafísica religiosa dos antigos, quanto o apelo à legalidade/discricionariedade do positivismo, como mecanismos de legitimação do direito” (CRUZ, 2006, p.129). Por apostar na razão enquanto consenso, Habermas investiga as formas de interação entre os indivíduos em sociedade que levem à superação de conflitos (CRUZ, 2004, p. 217). Para tanto, identifica no espaço público, na democracia e no direito, formas excelentes de construção de procedimentos e conclusões universalizáveis. A razão se apresenta não como uma verdade imposta ou fundante de um relativismo absoluto, mas como uma abertura ao consenso. Ao mesmo tempo em que as ditaduras, e o direito que delas deriva,

podem arrogar verdades absolutas, as quais passam a impor sobre os indivíduos; a renúncia à possibilidade de acordos mínimos gera individualismos exarcebados que acarretam fragmentação social. Assim, uma síntese política superior entre a inflexibilidade e o esgarçamento se apresenta, para Habermas, em instituições de caráter flexível porém, ao mesmo tempo minimamente respeitáveis, sendo o direito o grande instrumento político desse projeto. Ao invés do arbítrio revolucionário e ao invés da guerra de todos contra todos, o direito é o espaço que reduz atritos e gera processualmente consensos.

Nas condições do pensamento pós-metafísico que representa atualmente a única alternativa convincente – apesar dos fundamentalismos que reagem às perdas promovidas pela modernização – o Estado perdeu sua substância sagrada. Ora, o processo de secularização das bases espirituais do poder do Estado sofre de deficiências que precisam ser compensadas através de uma democratização progressiva, a fim de que o Estado de direito não venha a correr perigo. (...) Todo aquele que tenha de enfrentar perspectivas reformistas, servindo-se apenas dos argumentos triviais que destacam a complexidade, confunde legitimidade com eficiência e desconhece o fato de que as instituições do Estado de direito não visam simplesmente reduzir a complexidade, procurando mantê-la através de uma contra regulamentação, a fim de estabilizar a tensão que se instaura entre faticidade e validade (HABERMAS, 1997, p.188).

Pretende Habermas fazer com que o direito permita a realiza-se a ética na medida em que sua construção e realização se dão por meio de um espaço de interação comunicativa que demanda, ao mesmo tempo, um agir democrático e uma amarração institucional de garantias (MASCARO, 2010, p. 367). A norma ética em Habermas não se revela ética por meio de algum esforço racional, é o procedimento geral de interação entre sociedade e direito que permite um eticização da vida social contemporânea.

Se discursos (e, como veremos, negociações cujos procedimentos são fundamentados discursivamente) constituem o lugar no qual se pode formar uma vontade racional, a legitimidade do direito apoia-se, em última instância, num arranjo comunicativo: enquanto participantes de discursos racionais, os parceiros do direito devem poder examinar se uma norma controvertida encontra ou poderia encontrar o assentimento de todos os possíveis atingidos. Por conseguinte, o almejado nexos interno entre soberania popular e direitos humanos só se estabelecerá caso o sistema dos direitos apresentar as condições exatas sob as quais as formas de comunicação – necessárias para uma legislação política autônoma – puderem ser institucionalizados juridicamente. (HABERMAS, 2003, p.138)

Mas, com bem aponta Marcio Paiva, a ética do discurso e a busca pelo consenso como fim último da racionalidade ética ainda é passível de questionamentos essenciais.

A radical abertura do sistema jurídico ao mundo da vida conduz à análise da racionalidade das justificativas de meios jurídicos e políticos de coerção. Entretanto, em que medida a racionalidade de processos jurídicos é assegurada pela índole reflexiva e comunicativa desses mecanismos institucionais? Com que grau de fidelidade as instituições parlamentares, judiciais, educacionais, de imprensa e formas técnicas de informação correspondem e atendem à imensidão e à imprevisibilidade desse universo inacabado e pulsante que Apel e Habermas chamam de mundo da vida? A análise da aplicabilidade de normas jurídicas a situações fáticas específicas reabre e amplia a discussão da validade *a priori* de regras e princípios jurídicos, mesmo que adequadamente à máxima aproximação da comunidade discursiva real às culminâncias da comunidade ideal de discurso. *A transcendência própria à cultura passa despercebida*, pois os autores da ética do Discurso, ocupados em alterar o método kantiano pela filosofia da linguagem ou superestimam o poder da racionalidade comunicativa ou ignoram a metalinguagem da diferença e universalidade em prol da razoabilidade, adequação cética a pragmática do sistema de direitos minimamente justificado à realidade. Assim, a concepção, pela Ética do Discurso, de verdade como devir, processo, gerúndio sempre à busca de se fazer partícipio, dado o apego à fundamentação auto-referente (a seus pressupostos), perverte-se na rançosa noção latina de *adequatio*, morte do sujeito no objeto. (PAIVA, OLIVEIRA, RIBEIRO, MARTINS, 2007, p. 549, *grifo nosso*)

Mesmo sem qualquer diálogo direto entre Habermas e Lévinas, a partir da idéia de equidade levinasiana é possível concluir que a existência do consenso como forma de determinação de conceitos universalizáveis só realizar-se-ia a ética quando direcionado ao sofrimento de outrem. O consenso torna-se ético quando equânime, quando visa definir as categorias mais susceptíveis ao sofrimento e às ordens que devem derivar dessa condição, ou seja, quando tiver por escopo a determinação daqueles que têm o privilégio do agir. As práticas sociais que podem encontrar assentimento dos diversos participantes não realizam a condição humana por si mesmas, mas apenas quando os participantes do consenso considerem as diversas formas de penúria. Em si mesmo, o consenso não garante a humanidade¹⁴⁵. O procedimento de construção do direito deve fundamentar-se não

¹⁴⁵ Não significa dizer que a teoria habermasiana não seja ética. Em termos levinasianos, trata-se apenas de demonstrar que só se pode afirmar que Habermas constrói uma teoria ética ou propicia conclusões éticas, tendo por parâmetros analíticos os conceitos da tradição filosófica. A teoria de Habermas pode ser considerada ética, porém, dentro do contexto da racionalidade moderna tão criticada por Lévinas. Os próprios fundamentos de conclusão acerca do que é ético são colocados em questão por Lévinas.

apenas na sua abertura ao consenso, mas em uma abertura ao consenso referente à condição do sofrimento no mundo da vida. A equidade é um chamado para se inserir a condição de pobreza do outro na processualidade democrática de busca pelo consenso. Observe-se, não se trata de uma ética dogmática ou de uma verdade absoluta insensível ao tempo, à dialética e à história. Quando a equidade se torna imperativa no processo de definição de categorias, toda a abertura ao infinito deve ser trazida à baila. As definições sobre o sofrimento devem ser abertas, infinitamente abertas às suas possibilidades. Quando Lévinas aponta a metafísica como fundamento da ética, todo o dogmatismo da filosofia clássica deve ser afastado. A metafísica de Lévinas não implica dogmatismo, mas uma abertura ao infinito.

No entanto, não é a criação da norma abstrata que preocupa Lévinas no processo de realização da justiça como equidade. A criação das leis gerais ainda não seria a realização do justo, pois não passam de preceitos e abstrações, mesmo que direcionadas ao sofrimento. A preocupação de Lévinas com a reflexão sobre a equidade está em aproximar-se da unidade do sofrer, com a unicidade do humano. A justiça como equidade não se realiza essencialmente na criação de leis abstratas, por mais comprometidas que sejam elas com a responsabilidade. Como refletido anteriormente, tratar-se-ia ainda de um retorno à modernidade, à definição, à ordem ontológica. Uma volta da mera subsunção do humano a um preceito geral. Por mais responsável que possa ser a formulação desses conceitos, ainda continuariam preceitos e abstrações. Assim, a idéia de justiça como equidade se coaduna precisamente à idéia de aplicação concreta da norma, encontra seu *locus* no julgamento.

Tal tese decorre do fato de que no julgamento é possível uma aproximação da unidade do sofrimento humano, de suas particularidades, de sua infinitude. A concretude dos elementos de um caso e a necessidade de imposição de uma norma individual possibilitam uma aproximação do direito abstrato à infinitude do humano que compõe a demanda. Em outros termos, trata-se de uma defesa de um 'sistema casuístico', em que as necessidades do caso indicam norma justa a ser imposta. O infinito que marca o humano faz com que ele escape da forma abstrata da norma. E, quanto mais o aplicador se utiliza da pura abstração da norma, mais desconsidera essa situação indelével, mais ele se afasta do humano.

Na modernidade sustentou-se que as leis refletiam um sistema universal sob o qual um caso específico deveria se enquadrar. A premissa é de que, quando o caso particular surge, simplesmente basta procurar a lei geral e abstrata apropriada, imputando os deveres e padrões gerais à unicidade do caso, reduzindo-o às descrições da lei. O caso particular fica, portanto, subordinado ao universal. Com efeito, até mesmo as necessidades mais urgentes de casos particulares da lei estão subordinados a esses universais. A lei, então, é apenas uma questão da aplicação de leis gerais a casos particulares com a universalidade das primeiras sempre tendo prioridade sobre as especificidades dos segundos. A lei universal da ética é a lei da equidade.

No entanto, sob a perspectiva levinasiana, a mera aplicação da abstração normativa significa violência, uma desconsideração para com o humano. Faz-se violência contra o particular se ele está apenas subordinado e incluído sob os parâmetros universais da lei. Todo o infinito do humano é desconsiderado, reduzido.

Afinal, não há nenhuma lei de necessidade que nos permita determinar se a lei particular é o tipo correto de particular para aquele universal. Leis particulares devem ser coletadas de forma justa e as condições da aplicação das leis universais devem ser determinadas antes que a justiça possa ser feita com relação ao caso particular (HUTCHNES, 2007, p. 151).

A equidade trata de um dever de individualização do julgamento em função da infinita particularidade que marca o humano. A equidade trata a responsabilidade como uma individuação, da ciência de que qualquer universalidade não dá conta do humano. Como diz Lévinas: “a responsabilidade é uma individuação, um princípio de individuação” (LÉVINAS, 1991, p.118, tradução nossa)¹⁴⁶. Vem a ser a otimização da aplicação concreta da lei por meio do exercício de dar o que é justo a cada um, segundo sua unidade e nome próprio (JUNIOR, 2008, p. 393). A justiça trata de lembrar a quem julga, que há mais do que um cidadão, que um pai, um juiz, um bandido. É a tentativa de preservar a subjetividade do risco de ser aniquilada no interior do sistema político. Relembrar a quem maneja o poder, a humanidade para além dos conceitos. E um chamado, uma súplica, como se fossem vozes a clamar pela transcendência, a superação do julgar, a responsabilidade, o fazer sobre o sofrimento.

¹⁴⁶ La responsabilité est une individuation, un principe d'individuation.

Mas a própria justiça não conseguiria fazer esquecer a origem do direito e a unicidade de outrem que recobrem doravante a particularidade e a generalidade do humano. Ela não poderia abandonar esta unicidade à história política que se encontra engajada no determinismo dos poderes, das razões do Estado, das tentações e das facilidades totalitárias. Ela aguarda as vozes que relembram aos julgamentos dos juízes e dos homens de estado, o rosto humano dissimulado sob as identidades de cidadãos. Estas seriam as “vozes proféticas (LÉVINAS, 1991, p. 202, tradução nossa)¹⁴⁷

Como bem lembra Sean Hand, a equidade compõe-se como a realização do preceito talmúdico que exige o estudo do caso particular.

O particular deve ser visto no direito como um princípio que é independente da universalidade que cada lei específica reflete. É precisamente o aspecto concreto e particular do direito e as circunstâncias de sua aplicação que fazem surgir a dialética talmúdica: a lei oral é um sistema de casuística. Ela está interessada na passagem de um princípio geral incorporado no direito para suas execuções possíveis e seus efeitos concretos. Se essa passagem fosse simplesmente dedutível, o direito, em sua forma específica, não teria exigido uma adesão separada. Mas o fato é que o princípio geral e os princípios generosos podem ser invertidos no curso de sua aplicação. Todos os pensamentos generosos são ameaçados pelo seu próprio stalinismo. O grande poder da casuística talmúdica é que ela é a disciplina especial que estuda o caso particular a fim de identificar o momento exato nele em que o princípio geral está ameaçado de se transformar em seu oposto; ela examina o geral da posição vantajosa do particular (HAND, 1989, p. 220, tradução nossa)¹⁴⁸.

Observe-se que a equidade ocorre dentro da ontologia, pois é aplicação do conceito definido na política. A equidade é aplicação da norma da jurídica, mas atenta ao infinito do outro a quem ela se aplica. Em outras palavras, a justiça é equidade, pois ela dedica, ao mesmo tempo, atenção à lei universal do Estado e à singularidade do próximo (JUNIOR, 2008, p. 393).

¹⁴⁷ Mais, la justice elle-même ne saurait faire oublier l'origine du droit et l'unicité d'autrui que recouvrent désormais la particularité et la généralité de l'humain. Elle ne saurait abandonner cette unicité à l'histoire politique qui se trouve engagée dans le déterminisme des pouvoirs, des raisons d'État, des tentations et des facilités totalitaires. Elle attend les voix qui rappellent aux jugements des juges et des hommes d'État, le visage humain dissimulé sous les identités de citoyens. Ce serait peut-être cela les 'voix prophétiques'.

¹⁴⁸ (...) the particular should be seen within the Law as a principle which is independent of the universality that every particular law reflects. It is precisely the concrete and particular aspect of the Law and the circumstances of its application which give rise to the Talmudic dialectic: the oral law is a system of Casuistry. It is concerned with the passage from the general principle embodied in the Law to its possible execution, its concrete effects. If this passage were simply deducible, the Law, in its particular form, would not have demanded a separate adherence. But the fact is that general principles and generous principles can be inverted in the course of their application. All generous thought is threatened by its own Stalinism. The great strength of the Talmud's casuistry is that it is the special discipline which studies the particular case in order to identify the precise moment within it when the general principle is at risk of turning into its opposite; it surveys the general from the standpoint of the particular.

É necessário comparar as incomparáveis singularidades e restituir os únicos que me interpelam pelo rosto (...) é necessário julgar e decidir, é necessário fazer justiça numa lógica do gênero e das espécies. Momento importante da responsabilidade pelo outro, e do humano que *autrement qu'etre* e que, tendo passado do si para si ao para o outro, apela em seu amor de único em sua caridade e sua misericórdia, à generalidade e às divisões em espécie e, em indivíduos, à lógica e à política (AS, p. 61 *apud* JUNIOR, 2008, p. 393)

Nesse sentido, faz-se necessária uma certa liberdade ao julgador no processo de aplicação da norma. Não se trata de uma liberdade fundamental e monológica como a idealizada por Kant, mas uma liberdade subordinada à condição do outro. Em outros termos, a noção de liberdade em Lévinas relaciona-se ao fato de o sujeito ser livre para não permanecer afeito à espontaneidade de sua liberdade, à possibilidade de questionar sua própria liberdade ingênua. É ainda liberdade, mas liberdade lúcida; liberdade investida, que se conhece o suficiente para saber até que ponto pode prosseguir. “Na realidade, a existência não está condenada à liberdade, mas é investida como liberdade. A liberdade não está nua. Filosofar é remontar a quem da liberdade, descobrir a investidura que libera a liberdade do arbitrário” (LÉVINAS, 1971, p. 83, tradução nossa)¹⁴⁹.

Inspirando-se na tradição talmúdica, Lévinas requer uma perspectiva que inverte as prioridades da lei. Ele se refere a essa perspectiva como “sistema de casuística”. Ela permite certa generosidade com o caso particular, permitindo que a lei seja interpretada e aplicada com alguma liberalidade. Ela “examina o geral das posições vantajosas do particular”. Uma lei universal elaborada a *priori* para o particular, seguindo julgamentos determinados, é uma subordinação derogatória a não ser que o universal seja lido à luz do particular. Faz-se violência ao particular se ele está apenas subordinado e incluído sob os universais como descrito por Kant. Afinal, não há nenhuma lei de necessidade que nos permita determinar se a lei particular é o tipo correto de particular para aquele universal. Leis particulares devem ser coletadas de forma justa e as condições da aplicação das leis universais devem ser determinadas antes que a justiça possa ser feita com relação ao caso particular. Em suma, a casuística examina as necessidades do caso particular: que tipo de lei esse caso exige? Essas leis se aplicam de forma justa a esse caso? A lei geral abriga as necessidades desse caso de forma adequada ou o resultado seria injusto se a aplicássemos? O que pensariam os legisladores do princípio universal sobre este caso? (HUTCHENS, 2007, p. 151)

¹⁴⁹ L’existence, en réalité, n’est pas condamné à la liberté, mais est investie comme liberté. La liberté, n’est pas nue. Philosopher, c’est remonter en deçà de la liberté, découvrir l’investiture qui libère la liberté de l’arbitraire.

Mas cabe aqui um questionamento: será a equidade levinasiana apenas uma releitura da clássica equidade aristotélica? Lévinas estaria propondo uma retomada de um conceito da filosofia clássica grega? Aristóteles, no livro V da *Ética a Nicômaco*, defende que a equidade é uma correção do justo legal quando essa é deficiente em razão de sua universalidade. Explica Aristóteles:

O que origina o problema é o fato de o eqüitativo ser justo, porém não o legalmente justo, e sim uma correção da justiça legal. A razão disto é que toda lei é universal, mas não é possível fazer uma afirmação universal que seja correta em relação a certos casos particulares. Nos casos, portanto, em que é necessário falar do universal, mas não é possível fazê-lo corretamente, a lei leva em consideração o caso mais freqüente, embora não ignore a possibilidade de erro em consequência dessa circunstância. E nem por isso esse procedimento deixa de ser correto, pois o erro não está na lei nem no legislador, e sim na natureza do caso particular, já que os assuntos práticos são, por natureza, dessa espécie. Por conseguinte, quando a lei estabelece uma lei geral e surge um acaso que não é abarcado por essa regra, então é correto, (visto que o legislador falhou e errou por excesso de simplicidade), corrigir a omissão, dizendo o que o próprio legislador teria dito se estivesse presente, e que teria incluído na lei se tivesse previsto o caso em pauta. Por isto o eqüitativo é justo e superior a uma espécie de justiça, embora não seja superior à justiça absoluta, e sim ao erro decorrente do caráter absoluto da disposição legal. Desse modo, a natureza do eqüitativo é uma correção da lei quando esta é deficiente em razão da sua universalidade. (ARISTÓTELES, 1974, p. 55)

A discussão de Aristóteles sobre a justiça na obra *Ética a Nicômaco* culmina em uma exaltação da idéia de equidade. Acima da justiça da lei, há a justiça do caso concreto, o adequado julgamento de cada situação. Quando Aristóteles refere-se à idéia de lei, seu sentido não pode ser apreendido de acordo com a concepção moderna. Nos textos aristotélicos, o sentido de lei é outro. A lei é, no sentido geral, justa e boa. Na estrutura política ateniense, ao tempo da democracia, a lei sedimentava-se sobre uma manifestação básica da unificação da vontade dos cidadãos, os quais, em função de suas intenções concretas, deliberavam diretamente sobre o conteúdo das normas. No entanto, a lei é sempre geral, não consegue atender às exceções e particularidades que se estendem pela realidade humana – trata-se da importância dada à idéia de acaso (*τυχη*). Pode-se dizer, comparativamente, que assim como Aristóteles vê no discurso em geral uma desvantagem que lhe é inerente (palavras em número finito para coisas infinitas – *Metaf.*, Z, 15, 1040 a 1), o que não se assemelha tanto a uma conquista da linguagem, mas a uma limitação, do mesmo modo à lei escrita, que é universal, revela-se uma imposição da prudência legislativa aos múltiplos particulares da

ordem humana (FERRAZ JÚNIOR., 2002, p. 204). Vislumbra-se uma limitação ao processo de construção das normas, ao justo legal em sua universalidade e abstração. O legislador, em função típica, é falho, limitado, lacunoso, diante da realidade concreta na qual suas decisões devem ser aplicadas. Em sua abstração, a lei não deixa de ser justa, conquanto adequada ao caso, de modo a conseguir realizar a justiça no caso concreto. Aristóteles compara o ofício do juiz àquele de quem julga conforme a régua de *Lesbos*, pela qual os construtores se valiam de uma régua flexível para mensurarem superfícies irregulares. A equidade também demanda do juiz certa flexibilidade. Não pode o homem justo ser um mero cumpridor cego das normas, sem atentar para as especificidades de cada caso (MASCARO, 2010, p. 78). Não se trata de negação ou oposição, mas de corretivo, de uma retificação do justo estritamente legal.

A noção de justiça universal sofre, dessa maneira, um último esclarecimento. Ela não pode ser compreendida como o que é conforme à lei, em sua atualidade jurisprudencial, que versa sobre questões referentes às relações políticas, quer reguladas por leis particulares, quer naturais, podendo ambas ser escritas ou costumeiras, mas à medida que todo esse complexo se acha informado pela equidade (FERRAZ Jr., 2002, p. 204).

Mais que qualquer outro conceito de equidade, a proximidade entre as idéias de equidade em Aristóteles e Lévinas é significativa, pelo fato de ambas criticarem a mera aplicação irrefletida da norma geral ao caso particular. E a aproximação não deixa de ser salutar, para que se esclareça bem até aonde pode chegar o sentido de equidade levinasiano. Quando se observa o sentido de equidade em Lévinas, pode-se inclusive pensar no deslocamento na ênfase da racionalidade sobre a ética, no sentido de voltar a tentação ao julgamento, à comparação, às instituições que constituem a vida social. No entanto, não se pode desvincular o julgamento, a política, o social, da alteridade do outro, do seu sofrimento infinito. A equidade de Lévinas não é apenas um aproximar da particularidade no sentido aristotélico, mas um aproximar ético, um aproximar da unidade do sofrer. Não se trata apenas de se observar o caso concreto no sentido de se otimizar a aplicação da norma, mas de se aproximar do sofrimento do concreto como forma de se privilegiar e de se atuar sobre quem mais sofre. “A questão da equidade recorda sempre a necessária dimensão caritativa que a justiça não contempla” (JUNIOR, 2008, p. 393). Sem a dimensão da responsabilidade, a equidade perderia seu sentido ético essencial,

distanciar-se-ia da idéia de responsabilidade. Em Lévinas, o julgamento justo privilegia o concreto, busca na particularidade do caso, quem sofre mais. Mas só é possível se fazer-se isto transcendendo os conceitos gerais, a lei geral. Não se trata de questionar sobre a correção ou incorreção da lei, mas de uma ordem ética de transcender aos seus comandos. Quando Aristóteles parte da regra geral em direção ao particular, quando lê o particular de acordo com o geral, não escapa da primazia da ontologia. Há um privilégio do geral; uma adequação, correção do geral, mas ainda geral. Em Aristóteles, a regra deve ser adequada, corrigida, não transcendida, pois ainda é justa. Utilizando a metáfora dos construtores, em Lévinas, cabe que a equidade é a possibilidade de não se usar régua, é lembrar que a redução de uma situação concreta aos números de uma régua não dá conta de todo infinito. Não flexibilizar a régua, investindo-se na possibilidade de não usar a régua para se medir, entendendo que a situação transcende qualquer parâmetro que a régua possa oferecer. O julgador não vai atingir o humano por meio de uma régua (= regra geral), por mais flexível que se mostre. A adequação pode não ser suficiente. Apenas assim o aplicador respeitaria o sentido metafísico que a lei exige, o espírito da lei.

6 - CONSIDERAÇÕES FINAIS

Com base no pensamento de Lévinas e na concatenação dos capítulos e itens dessa tese, é possível alinhar algumas conclusões sintéticas:

- a inserção do homem na ontologia implica sofrimento, pois trata de reduzir o infinito que marca o humano ao sistema ontológico;

- no processo de formação da subjetividade já há sofrimento tendo em vista a configuração da idéia do *il y a* e do processo hipostático a que a individualidade se sujeita;

- a alteridade absoluta de outrem, calcada na idéia de infinito, implica sofrimento;

- diante da transcendência do humano, a justiça torna-se o agir diante do sofrimento do outro;

- com a entrada do terceiro, configura-se a noção de justiça como equidade, inserindo a idéia de responsabilidade dentro da pluralidade social;

- a ética fundamental, ou justiça como responsabilidade, não se relaciona com a política, pois se fundamenta na idéia de transcendência;

- a política se insere dentro da dinâmica ética com a idéia de equidade, a partir do momento em que se compromete com o sofrimento e sua categorização;

- a teoria do Estado democrático se relaciona com a idéia de justiça como equidade, quando o processo democrático abre-se ao compromisso com a penúria de outrem;

- o direito não se relaciona com a justiça como responsabilidade, pois trata de 'ordenar mais do que o direito ordena';

- a idéia de equidade se relaciona com o direito a partir do momento que ordena uma aproximação da unicidade do sofrimento do humano.

Dessas sintéticas assertivas observa-se que uma investigação sobre o pensamento de Lévinas deixa à guisa de encerramento a idéia de que, por mais conceitos que se possa sintetizar sobre o homem, por mais perfeita que seja a ordem conceitual racionalmente construída, ainda assim restará algo sobre o humano para além de toda categoria. Tudo o que possa ser dito sobre o homem não dá conta de esgotar toda a infinita complexidade que marca cada um dos sujeitos que compõem a multiplicidade do mundo social. O humano vai infinitamente além de

tudo que possa ser dito sobre ele, transcende toda ordem, todo conceito, toda idéia, toda categoria. E ter consciência dessa situação é saber que por detrás de todo conceito atribuído ao indivíduo há um ato de desconsideração. Há um desrespeito, uma violação à condição do homem quando se pensa que uma ordem conceitual pode esgotar a humanidade de cada um, a unicidade infinita de toda pessoa. Desconsideração, violência que gera um infinito e inelutável sofrimento. O homem, como ser infinito inserido em uma ordem conceitual, apresenta-se como um ser que sofre. Apesar de todo o esforço da razão, a penúria é inescapável, pois não se pode negar a infinitude do sujeito nem sequer a ontologia que o cerca.

Se o homem se apresenta como um ser que sofre, dá-se aí o substrato essencial do ato justo, da ética, da bondade, da solidariedade - agir sobre o sofrimento, responsabilizar-se - sobre a dor do outro – mas, um comportamento que transcenda exatamente a ordem em que o humano se insere. Se o homem está para além dos conceitos, o encontro com o humano dar-se-á para além das categorias. Transcender tudo o que possa ser dito sobre o humano em função da responsabilidade pelo sofrimento do outro. Agir sobre a penúria para além de toda idéia infligida ao outro. Trata-se de uma ordem penosa, de uma difícil justiça, de uma utopia, de uma bondade para além de toda categoria, a qual implica ter que agir sobre 'qualquer um'. Mesmo sobre o inimigo, o bárbaro, o estrangeiro, o assassino. Agir mesmo que 'minha' situação esteja em perigo, mesmo que 'eu' acabe sofrendo. Por sua vez, a ordem ética não exclui a possibilidade de se mensurar sobre a quem se deve agir – se é certo que não pode agir sobre todos. É possível escolher, saber quem sofre mais ou menos. Há uma sabedoria do amor, da responsabilidade. O sujeito pode direcionar seu agir em função de categorias - desde que subordinadas a uma ordem ética primeira que o impele a agir sobre a condição de penúria do outro. É o que Lévinas conclama equidade, desvendada a partir da entrada do terceiro na ordem ética dual original. Equidade que também é justiça, que é ética e solidariedade, pois que não deixa de ser responsabilidade. Equidade como sábia responsabilidade, bondade a direcionar conceitos.

Justiça como responsabilidade e como equidade. Duas formas de justiça encontradas na obra de Lévinas e que aparecem divididas nesse trabalho para indicar como a justiça vai além da ordem, ao mesmo tempo em que deve direcionar a ordem ontológica na qual o sujeito se encontra. A justiça, assim como transcende

a ordem, não nega a ontologia; por outra, utiliza seus conceitos e seu potencial de síntese para direcionar o agir.

E se o agir ético torna-se um agir diante do sofrimento no sentido de se transcender a ordem, a política situa-se como algo a ser excedido. Enquanto ordem conceitual sobre o homem, a ordem política torna-se o parâmetro de superação pela justiça. A ética já não busca mais na *polis* seus preceitos; ela trata de ordenar mais do que a política ordena. Desdobra-se do pensamento levinasiano que o sofrimento existe em qualquer forma política e em qualquer forma de estado. Não é de uma estrutura totalitária, feudal, imperial, ou mesmo democrática, que se retira a justiça. Não se pode esperar que ela seja justa, pois a justiça está para além dela. A ética está em se fazer mais do que o Estado pode dizer. O sujeito não necessita da política para ser justo; não demanda uma forma política para se comprometer com a penúria de outrem. No entanto, nada impede que o Estado possa ser justo, que possa também se adentrar na trama de responsabilidade sobre o sofrimento, de atender ao apelo da pobreza. Por conseguinte, não impede que na dinâmica política, especialmente da democracia, caiba a justiça. Há um lugar para a equidade na política no momento em que nela o sujeito pode abdicar de sua situação em favor daquele que mais sofre. A ordem estatal descobre sua legitimidade nesse processo de reconhecimento do sofrimento infinito de seus partícipes e em seu incessante agir sobre essa insuperável condição.

‘Transcender’, ‘ir além’ das categorias, ‘exceder’ os limites ordinários da política em busca do humano em seu infinito sofrimento. De todas essas lições, faz-se agora plausível identificar que o direito, enquanto ordem categorial e conceitual acerca do homem e seus deveres, transmuta-se em algo a ser transcendido pela responsabilidade. Justo é fazer mais do que o direito ordena. Mesmo em face dos milhares de preceitos normativos que compõem uma ordem jurídica, a justiça irá se encontrar no momento em que o sujeito venha a exceder os limites das normas impostas; em que ele se comprometa com o sofrimento daquele a quem não deve nada diante do Estado e de seu ordenamento - para além do direito em direção ao sofrimento. Trata-se de não esperar que a ordem coativa imposta pela política, pelo Estado, consiga abarcar o sofrimento; que um comportamento de acordo com o direito seja suficiente para aplacar a dor do outro. Pensar com Lévinas é identificar que o direito já não é mais o lugar da justiça tal qual se busca na tradição filosófica clássica e moderna. Toda a força, a coatividade, a legitimidade que marcam a ordem

jurídica não se mais se convertem em elementos do justo. Justiça como um 'dever mais', infinitamente mais do que o direito imposto. Apesar de que, pensar o direito, não resulte em pensar o justo, podendo-se investigar como o direito pode ser justo em função da equidade. Frente à abstração e universalidade que marcam a ordem jurídica, a equidade se estrutura como uma ordem sobre a aplicação das normas sobre o sujeito. Um imperativo no sentido de se aproximar a norma da unidade do sofrimento, do infinito que marca o humano e o torna único em sua dor. Trata-se, pois, de um subordinar a generalidade dos comandos normativos à infinitude que caracteriza a unicidade do humano.

REFERÊNCIAS

ARISTÓTELES. Ética a Nicômaco. In: ARISTÓTELES. **Os Pensadores**. São Paulo: Abril Cultural, 1974.

BETIOLI, Antonio Bento. **Introdução ao direito**: lições de propedêutica jurídica tridimensional. São Paulo: Saraiva, 2008.

BOBBIO, Norberto. **Thomas Hobbes**. 4 ed. Rio de Janeiro: Campus, 1991

BONAMIGO, Gilmar Francisco. Autonomia e heteronomia na moral. **Síntese**, Belo Horizonte , n.107 , p.327-354, set. 2006

BRASIL. Constituição (1988) **Constituição da República Federativa do Brasil**. Brasília: Senado, 1988.

BUCKS, René. **A Bíblia e a ética**: filosofia e sagrada escritura na obra de Emmanuel Lévinas. São Paulo: Loyola, 1997.

CARRARA, Ozanan Vicente. **Lévinas**: do sujeito ético ao sujeito político. São Paulo: Idéias e Letras, 2010.

CHALIER, Catherine. **Lévinas**: a utopia do humano. Lisboa: Instituto Piaget, 1993.

CIARAMELLI, Fabio. De l'évasion à l'exode: subjectivité et existence chez le jeune Lévinas. **Revue Philosophique de Louvain**, Paris, v. 80, n 48, p. 553-578, nov. de 1982.

CIARAMELLI, Fabio. Introduction: le paradigme lévinassien. **Revue Philosophique de Louvain**, Paris, v. 100, n. 1-2, p. 1-3, fev-mai. de 2002.

CIARAMELLI, Fabio. Levinas et la médiation impensée. **Veritas**, Porto Alegre , v.49, n.2 , p.229-237, jun. 2004.

COMPARATO, Fabio Konder. **Ética**: direito, moral e religião no mundo contemporâneo. São Paulo: Companhia das letras, 2006.

COSTA, Márcio Luis. **Lévinas**: uma introdução. Petrópolis: Vozes, 2000.

CRUZ, Álvaro Ricardo de Souza. **Hermenêutica jurídica e(m) debate**: o constitucionalismo brasileiro entre a teoria do discurso e a ontologia existencial. Belo Horizonte: Fórum, 2007.

CRUZ, Álvaro Ricardo de Souza. **Jurisdição constitucional democrática**. Belo Horizonte: Del Rey, 2004

CRUZ, Álvaro Ricardo de Souza. **Habermas e o direito brasileiro**. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2006.

DE GREEF, Jan. Éthique, réflexion et histoire chez Lévinas. **Revue Philosophique de Louvain**, Paris, v. 67, n. 95, p. 431-475, out. de 1969.

DEKENS, Oliver. Le Kant de Lévinas: notes pour un transcendantalisme éthique. **Revue Philosophique de Louvain**, Paris, v. 100, n. 1-2, p. 108-128, fev-mai. de 2002.

DERRIDA, Jacques. **Adeus a Emmanuel Lévinas**. São Paulo: Perspectiva, 1997.

DERRIDA, Jacques. **Força de Lei**. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

DESCARTES, René. Meditações. In: DESCARTES, René. **Os pensadores**. São Paulo: Nova Cultural, 1999.

EIDAM, Heinz. Ética e estar-aí, ou a pista do irreduzível. Um esboço acerca da questão do reconhecimento (Hegel e Levinas); tradução de Hans-George Flickinger. **Veritas**, Porto Alegre, v.48, n.2, p.159-168, jun. 2003.

FABRI, Marcelo. **Desencantando a ontologia**: subjetividade e sentido ético em Lévinas. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1997.

FABRI, Marcelo. Despertar do anonimato: Lévinas e a fenomenologia. **Veritas**, Porto Alegre, v. 45, n. 2, p. 185-194, jun. de 2000.

FABRI, Marcelo. Lévinas e a busca pelo autêntico. **Veritas**, Porto Alegre, v. 45, n. 2, p. 185-194, jun. de 2000.

FABRI, Marcelo. Lévinas: mito-logos e a possibilidade de um sentido ético. **Veritas**, Porto Alegre, v. 44, n. 2, p. 285-296, jun. de 1999.

FABRI, Marcelo. Linguagem e desmistificação em Lévinas. **Síntese**, Belo Horizonte, v. 28, n. 91, p. 245-266, 2001.

FARAGO, France. **La justice**. Paris: Armand Colin, 2002.

FERRAZ JUNIOR., Tércio Sampaio. **Estudos de Filosofia do Direito**: reflexões sobre o poder, a liberdade e o direito. São Paulo: Atlas, 2003.

FORTHOMME, Bernard. Structure de la métaphysique lévinassienne. **Revue Philosophique de Louvain**, Paris, v. 78, n. 39, p. 385-399, out. de 1980.

GALUPPO, Marcelo Campos. **Igualdade e diferença**: estado democrático de direito a partir do pensamento de Habermas. Belo Horizonte: Mandamentos, 2000.

GOMES, Damiane Rita Maria. **Alteridade como fundamento da justiça**: um estudo da alteridade no âmbito da filialidade. 2006. 128f. Dissertação (Mestrado) - Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, Belo Horizonte.

GUILLAMAUD, Patrice. L'autre et l'immanence. **Revue de Métaphysique et de Morale**, Paris, v. 94, n. 2, p. 251-272, abr-jun. de 1989.

HABERMAS, Jürgen. **Direito e Democracia**: entre facticidade e validade. Vol. II. 2ª ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997.

HABERMAS, Jürgen. **Direito e Democracia**: entre facticidade e validade. Vol. I. 2ª ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003.

HAND, Sean (org.). **The Lévinas reader**. Oxford: Blackwell, 1989.

HAYAT, Pierre. **Emmanuel Lévinas: éthique et société**. Paris: Kimé, 1995.

HEGEL, G.W.F. **A fenomenologia do espírito**. (trad. Paulo Meneses). Petrópolis: Vozes, 1993, tomo I.

HEIDEGGER, Martin. **Os pensadores**. São Paulo: Nova Cultural, 1999.

HEIDEGGER, Martin. **Ser e tempo** (trad. Márcia Sá Cavalcante Shuback). 12 ed. Rio de Janeiro: Vozes, 2002.

HOBBS, Thomas. *Leviatã ou matéria, forma e poder de um estado eclesiástico e civil*. In: HOBBS, Thomas. **Os pensadores**. São Paulo: Nova Cultural, 1999.

HUSSERL, E.. **La Crisi delle Scienze Europeen e La Fenomenologia Transcendentale**. Milano: EST, 1997.

HUTCHENS, B. C. **Compreender Lévinas**. Petrópolis: Vozes, 2007.

INWOOD, Michael. **Dicionário de Heidegger**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002.

KANT, Immanuel. **A Metafísica dos costumes**. São Paulo: EDIPRO, 2003.

KOBAYASHI, Reiko. Totalité et infini et la cinquième Méditation cartésienne. **Revue Philosophique de Louvain**, Paris, v. 100, n. 1-2, p.149-185, fev-mai. de 2002.

KOJÈVE, Alexandre. **Introdução à leitura de Hegel**. Rio de Janeiro: Contraponto/EDUERJ, 2002.

KUIAVA, Evaldo Antônio. Crítica de Lévinas à estrutura da subjetividade kantiana. **Veritas**, Porto Alegre, v. 44, n. 2, p. 297-310, jun. 1999.

LAVIGNE, J. F.. L'idée de infini: Descartes dans la pensée d'Emmanuel Lévinas. **Revue de Métaphysique et Morale**, Paris, v. 92, n 1, p. 54-66, jan-mar de 1987.

LÉVINAS, Emmanuel. **Autrement qu'être ou au-delà de l'essence**. Paris: Kluwer Academic, 1978.

LÉVINAS, Emmanuel. **De Deus que vem à idéia**. Tradução coordenada por Pergentino S. Pivatto. Petrópolis: Vozes, 2002a.

LÉVINAS, Emmanuel. **De Dieu qui vient à l'idée**. 2e éd. Revue et augmentée. Paris: Vrin, 1986.

LÉVINAS, Emmanuel. **De l'évasion**. Montpellier: Fata Morgana, 1982a.

LÉVINAS, Emmanuel. **De l'existence à l'existant**. Paris: Vrin, 1947.

LÉVINAS, Emmanuel. **De outro modo de ser o más allá de la essência**. Tradução para o espanhol de Antonio Pintor Ramos. Salamanca: Sígueme, 1987a

LÉVINAS, Emmanuel. **Deus, a morte e o tempo**. Tradução e notas de Fernanda Bernardo. Coimbra: Almedina, 2003a.

LÉVINAS, Emmanuel. **Dificile liberté** : essai sur le Judaïsme. Paris: Albin Michel, 1976a.

LÉVINAS, Emmanuel. **Do sagrado ao santo**: cinco novas interpretações talmúdicas. Tradução de Marcos de Castro. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.

LÉVINAS, Emmanuel. **El tiempo e el outro**. Barcelona: Paidós, 1993b.

LÉVINAS, Emmanuel. **En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger**. Paris : J. Vrin, 1947b.

LÉVINAS, Emmanuel. **Entre nós**: ensaios sobre a alteridade. Tradução coordenada por Pergentino S. Pivatto. Petrópolis: Vozes, 1997.

LÉVINAS, Emmanuel. **Entre nous**: essais sur le penser-à-l'autre. Paris: Grasset & Fasquelle, 1991.

LÉVINAS, Emmanuel. **Ethique et infini** : dialogues avec Philippe Nemo. Paris: Librairie Arthème Fayard et Radio France, 1982b.

LÉVINAS, Emmanuel. **Ética e infinito**: diálogos com Philippe Nemo. Tradução de João Gama. Lisboa: Edições 70, 1988b.

LÉVINAS, Emmanuel. **Hors sujet**. Montpellier: Fata Morgana, 1987b.

LÉVINAS, Emmanuel. **Humanismo do outro homem**. Tradução coordenada por Pergentino S. Pivatto. Petrópolis: Vozes, 1993b.

LÉVINAS, Emmanuel. **Les imprévus de l'histoire**. Montpellier: Fata Morgana, 1994a.

LÉVINAS, Emmanuel. **Liberté et commandement**. Montpellier: Fata Morgana, 1994b.

LÉVINAS, Emmanuel. **Los imprevistos de la historia**. Tradução de Tania Cecchi. Salamanca: Sígueme, 2006.

LÉVINAS, Emmanuel. **Noms propres**. Montpellier: Fata Morgana, 1976b.

LÉVINAS, Emmanuel. **Nouvelles lectures talmudiques**. Paris: Minuit, 1996.

LÉVINAS, Emmanuel. **Novas interpretações talmúdicas**. Tradução de Marcos de Castro. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002b.

LÉVINAS, Emmanuel. **Quatre lectures talmudiques**. Paris: Minuit, 1968.

LÉVINAS, Emmanuel. **Quatro leituras talmúdicas**. Tradução de Fábio Landa. São Paulo: Perspectiva, 2003b.

LÉVINAS, Emmanuel. **Totalidade e infinito**. Tradução de José P. Ribeiro. Lisboa: Edições 70, 1988b.

LÉVINAS, Emmanuel. **Totalité et infini** : essai sur l'extériorité. Paris: Kluwer Academic, 1971.

MADRI, Raul. Una aproximacion a Lévinas y los derechos humanos (o como la postmodernidad puede sorprendernos). **Revista de Estudos Constitucionais, Hermenêutica e Teoria do Direito** – REDHTD, São Leopoldo, n. 1, p.97-105, jan.\jun. 2009.

MAIRAL, Javier Barraca. Emmanuel Lévinas y la dignidad humana, a luz del acontecimiento antropológico. **Prisma Jurídico**, São Paulo, v. 7, n. 1, p. 59-80, jan.\jun. 2008.

MALKA, Salomon. **Emmanuel Lévinas**: La vida y la huella. Madri: Trotta, 2006.

MASCARO, Alysson Leandro. **Filosofia do Direito**. São Paulo: Atlas, 2010.

MELO, Hygina Bruzzi de. O rosto do outro: a morada como acolhimento em Lévinas. **Síntese**, Belo Horizonte, v. 26, n. 84, p. 119-126, 1999.

MELO, Nelio Vieira de. A linguagem como significação e testemunho da transcendência. **Veritas**. Porto Alegre, v. 47, n. 2, p. 131-143, jun. de 2002.

MENESES, Paulo. **Introdução à fenomenologia do espírito de Hegel**. São Paulo: Loyola, 1992.

MENEZES, Magali Mendes de. O Terceiro como fundamento da Justiça. **Filosofia Unisinos**, São Leopoldo, RS , v.3, n.5 , p.191-199, jul.2002

MÜLLER, A. Ulrich. Pergunta pelo outro: o outro na filosofia de Hegel, Husserl, Heidegger e Lévinas. **Veritas**. Porto Alegre: EDIPUCRS, v. 44, n. 2, p. 311-325, jun. de 1999.

NODARI, Paulo César. O rosto como apelo à responsabilidade e à justiça em Lévinas. **Síntese**, Belo Horizonte, v. 29, n. 94, p.191–220, mai-ago. de 2000.

OLIVEIRA, Manfredo Araújo de (org.) **Correntes fundamentais da Ética contemporânea**. Petropolis, Vozes, 2000

OLIVEIRA, Manfredo Araújo de; ALMEIDA, Custódio de (Org.). **O Deus dos filósofos modernos**. Petrópolis: Vozes, 2003. 247 p. (Coleção cristianismo e libertação)

OLIVEIRA, Marcelo Andrade Cattoni. Poder, ação e esfera pública em Hannah Arendt e em Jürgen Habermas. In: GALUPPO, Marcelo Campos (Org.). **O Brasil que queremos reflexões sobre o Estado Democrático de Direito**. Belo Horizonte: PUC Minas, 2006.

PAIVA, M. A. ; Vieira, G. F. ; RIBEIRO, J. C. . Ética e Direito: diálogos possíveis. In: GALUPPO, M. C. (Org.). (Org.). **O Brasil que queremos. Reflexões sobre o Estado Democrático de Direito**. Belo Horizonte: Editora PUC Minas, 2007, p. 531-552.

PAIVA, Márcio Antônio de. **A liberdade como horizonte da verdade segundo M. Heidegger**. Roma: Editrice Pontifica Università Gregoriana, 1998.

PAIVA, Márcio Antônio de. O horizonte da liberdade. **Cadernos da Pró-Reitoria de extensão da PUC Minas**, Belo Horizonte, v. 1, n. 1, p. 45-67, mar. 1990.

PAIVA, Márcio Antônio de. Subjetividade e Infinito: O Declínio do Cogito e a Descoberta da Alteridade. **Síntese**, O futuro da metafísica, Belo Horizonte, v. 27, n. 88, p. 213-231, 2000.

PAIVA, Márcio Antônio de. Fim da filosofia: uma imagem da filosofia contemporânea. **Horizonte : Revista de Estudos de Teologia e Ciências da Religião da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais**, Belo Horizonte , v.2, n.4 , p.33-48, 1º Sem. 2004

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

PELLIZZOLI, Marcelo Luiz. Acerca do (des)encontro: Husserl, Heidegger e Lévinas. **Veritas**. Porto Alegre, v. 46, n. 2, p. 255-263, jun. de 2001.

PELLIZZOLI, Marcelo Luiz. Husserl, Heidegger e Lévinas: da (im)possibilidade da (inter)subjetividade. **Veritas**. Porto Alegre, v. 44, n. 2, p. 327-352, jun. de 1999.

PELLIZZOLI, Marcelo Luiz. **Lévinas: a reconstrução da subjetividade**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002.

PELIZZOLI, Marcelo Luiz. O dizer da alteridade além do ser: Lévinas e o sentido de conhecimento e linguagem. **Veritas**, Porto Alegre, v. 47, n. 2, p. 145-158, jun. de 2002.

PELIZZOLI, Marcelo Luiz. O dizer da alteridade além do ser: Levinas e o sentido de conhecimento e linguagem. **Veritas : Revista de Filosofia [Porto Alegre]**, Porto Alegre , v.47, n.2 , p.145-158, jun. 2002.

PIMENTA, Leonardo Goulart. **A justiça como fundamento da verdade na filosofia da alteridade de Emmanuel Lévinas**. 2003. 120f. Dissertação (Mestrado em Direito) – Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, Belo Horizonte.

PIVATTO, Pergentino S. Responsabilidade e Justiça em Lévinas. **Veritas**, Porto Alegre, v. 46, n. 2, p. 217-230, jun. de 2001.

PIVATTO, Pergentino S. Ser moral ou ser humano. **Veritas**, Porto Alegre, v. 44, n. 2, p. 353-367, jun. de 1999.

PLOURDE, Simone. Éthique et justice chez Emmanuel Lévinas. **Reflexão: [Campinas]**, Campinas , v.25, n.76 , p.46-54, jan./abr. 2000

TAVARES NETO, José Querino; KOZICKI, Katya. Do “eu” para o “outro”: a alteridade comopressuposto para uma (re)significação dos direitos humanos. **Revista da Faculdade de Direito – UFPR**, Curitiba, n.47, p. 65-80, 2008.

RAWLS, John. **Uma Teoria da Justiça**. (Trad. Almiro Pisetta e Lenita Esteves). São Paulo: Martins Fontes, 2000.

REA, Caterina. De l'ontologie à étique. **Revue philosophique de Louvain**, Paris, v. 100, n. 1-2, p. 80-107, fev-mai. de 2002.

REALE, Giovanni et ANTISIERI, Dario. **História da filosofia III**. São Paulo: Paulinas, 1990.

RIBEIRO JUNIOR, Nilo. **Sabedoria da Paz**: a ética e teo-lógica em Emmanuel Lévinas. São Paulo: Loyola, 2008.

RIBEIRO JUNIOR, Nilo. **Sabedoria de Amar**: a ética no itinerário de Emmanuel Lévinas Tomo I São Paulo: Loyola, 2005.

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

RICOUER, Paul. **Outramente**. Petrópolis: Vozes, 1999.

SAFRANSKI, Rudiger. **Heidegger**: um mestre da Alemanha entre o bem e o mal. São Paulo: Geração Editorial, 2000.

SALGADO, Joaquim Carlos. **A idéia de justiça em Hegel**. São Paulo: Loyola, 1996.

SCILLITANI, Lorenzo. Dall'infinito del pensiero all'infinito etico: i diritti dell'uomo e i diritti altrui in Emmanuel Lévinas. **Rivista internazionale di filosofia del diritto**, Roma, v. 5, n. 3, p. 363-375, jul.-set. 2000.

SIMON, Paul Albert. Emmanuel Levinas: logica ocidental e logica judaica. **Presença Filosófica**, Rio de Janeiro , v.13, n.1-4 , p.32-44, jan./dez. 1988.

SOUZA, Ricardo Timm. **Existência em decisão**. São Paulo: Perspectiva, 1999a.

SOUZA, Ricardo Timm. Justiça, liberdade e alteridade: sobre a questão da radicalidade da justiça desde o pensamento de E. Lévinas. **Veritas**, Porto Alegre, v. 46, n. 2, p. 267, jun. 2001.

SOUZA, Ricardo Timm. O delírio da solidão: sobre o assassinio e o fracasso original. **Veritas**, Porto Alegre, v. 44, n. 2, p. 375-390, jun. de 1999b.

SOUZA, Ricardo Timm. **Sentido e Alteridade**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000.

SOUZA, Ricardo Timm. **Sujeito, ética e história**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1999c.

SOUZA, Ricardo Timm. **Totalidade e desagregação**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1996 .

STEIN, Ernildo. **Introdução ao pensamento de Heidegger**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002.

STEIN, Ernildo. **Seminário sobre a verdade**: lições preliminares sobre o parágrafo 44 de Sein und Zeit. Rio de Janeiro: Vozes, 1993.

STRECK, Lênio Luiz. **Hermenêutica jurídica e(m) crise**: uma exploração hermenêutica da construção do direito. 4 ed. Porto Alegre: Livraria do advogado, 2003.

SUSIN, Luiz Carlos **O homem messiânico**: uma introdução ao pensamento de Emmanuel Lévinas. Porto Alegre/Petrópolis: EST/Vozes, 1984.

SUSIN, Luiz Carlos. Caminhos e descaminhos do desejo. **Veritas**, Porto Alegre, v. 44, n. 2, p. 391-400, jun. de 1999.

TOMÉ, Márcia Eliane Fernandes; PAIVA, Márcio Antônio de. **Linguagem ético-religiosa e discurso onto-teológico em Emmanuel Lévinas**. 2010. 147 f. Dissertação (Mestrado) - Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião

TRUYOL y SERRA, Antônio. **História da filosofia e do estado**. Lisboa: Novas Profissões, 1992.

VAZ, Henrique Cláudio de Lima **Ética e Direito**. São Paulo: Loyola-Landy, 2002.

VAZ, Henrique Cláudio de Lima. **Antropologia filosófica**. 2. ed. São Paulo: Loyola, 1991, v. I.

VILELLA, João Baptista. Por uma nova teoria dos contratos. **Forense**, Belo Horizonte, v. 261, p. 32, jan. 1978.