

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO RIO GRANDE DO SUL
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

JOSÉ ANDRÉ DA COSTA

ÉTICA E POLÍTICA EM LEVINAS:
UM ESTUDO SOBRE ALTERIDADE, RESPONSABILIDADE E JUSTIÇA
NO CONTEXTO GEOPOLÍTICO CONTEMPORÂNEO

Porto Alegre

2011

JOSÉ ANDRÉ DA COSTA

ÉTICA E POLÍTICA EM LEVINAS:
UM ESTUDO SOBRE ALTERIDADE, RESPONSABILIDADE E JUSTIÇA
NO CONTEXTO GEOPOLÍTICO CONTEMPORÂNEO

Tese apresentada como requisito para a obtenção do grau de Doutor pelo Programa de Pós-Graduação da Faculdade de Filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul.

Orientador: Prof. Dr. Ricardo Timm de Souza

Porto Alegre

2011

AGRADECIMENTOS

Ao Professor Ricardo Timm de Souza,
pelo trabalho cuidadoso da orientação,
pela amizade e pelo encorajamento intelectual.

Aos colegas do Instituto Superior de Filosofia Berthier (IFIBE),
Conselho Diretor, educadores/as, educandos/as e
funcionários/as pelo companheirismo e ajuda solidária.

À Congregação dos Missionários da Sagrada Família (MSF),
na pessoa do Superior geral Pe. Edmund Jan Michalski,
que me acolheu há mais de 30 anos.

Aos meus confrades,
Missionários da Sagrada Família da Província do Brasil Meridional,
na pessoa do superior Provincial Pe. Júlio Werlang, pelo apoio dispensado.

Ao Professor Roque Zimmermann,
pelo incentivo e pela leitura laboriosa.

Ao professor Diego Ecker,
pela colaboração solidária na normatização da estruturação do texto.

Ao secretário geral do IFIBE Ésio Salvetti,
pela presença providencial na elaboração deste trabalho.

Ao Professor Paulo César Carbonari,
pela motivação e pelo encorajamento teórico.

Ao Professor Itomar Siviero,
por ter assumido a direção geral do IFIBE
durante meu estágio de doutorado na Espanha.

Ao Professor Bertilo Brod,
pela leitura cuidadosa do projeto.

À professora Nilva Rosin,
pelas sugestões providenciais na escrituração do trabalho.

Aos Professores Agemir Bavaresco e Luiz Carlos Susin,
pelas sugestões pertinentes e oportunas na sessão da pré-defesa.

À coordenação do PPG-fil-PUCRS.

À Andréa e ao Paulo,
pela comunicação e pelos despachos diligentes
e cuidadosos das agendas acadêmicas do PPG.

Ao Professor Miguel Guarcía Baró,
a orientação do estágio de doutorado
na Universidade de Comillas – Madrid, Espanha.

Aos confrades MSF do provincialado de Madrid,
pela acolhida durante meu estágio de doutorado na Universidade de Comillas.

Aos meus pais,
Manoel Marinho e Maria de França (*In memoriam*).

Aos colegas Arno Durian, Leopoldo Santinon e Euclides Benedetti,
pela acolhida durante minhas viagens de estudo para Porto Alegre.

Ao meu colega Moisés Furmann,
pela convivência e apoio.

Ao meu mestre e professor de Ética Ernesto Greiner (In memoriam),
que me ensinou que a filosofia é o exercício da pluralidade.

Ao meu irmão Osvaldo Cruz,
de modo especial, que na luta contra um tumor cerebral,
me ensinou que a nossa existência é uma travessia da morte para a vida.
Em seu nome agradeço os outros irmãos/as e familiares que
à distância sempre me acompanharam, com apoio e confiança.

Aos amigos/as do doutorado,
que acompanharam meu itinerário teórico nos seminários/aulas,
coordenados pelo Professor Ricardo Timm, durante os quatro anos
de pesquisa e estudos realizados na PUCRS,
resultando numa profunda amizade e bem querer.

RESUMO

O trabalho investiga a relação entre ética e política a partir da categoria de Alteridade em Levinas. Nas obras *Entre Nós*, *Totalidade e Infinito*, *De Outro modo que ser o más allá de la Esencia* e *a Difícil Liberdade* aparecem a Ética, a Política e a Sociabilidade como temas articulados. Nestas obras o “face a face” é visto não em si mesmo. Se fosse visto por si só, não possibilitaria o pensar com o outro e também não seria possível pensar a edificação de uma sociedade humana. A *Ética prescreve uma política e um direito*. A proposta para esta realização é a filosofia da alteridade. A ética como filosofia primeira é o respeito à alteridade do outro. A responsabilidade pelo outro exige reposicionar a autonomia num novo patamar do pensamento. O Eu nunca existiu nem existirá numa independência absoluta de autonomia total. O sujeito é histórico e social nasce sempre numa relação plural. É a alteridade que possibilita a constituição do Eu. Se o Outro não existisse, o Eu perderia a condição de possibilidade de seu existir enquanto sujeito histórico. A ética é vista, então, como a dimensão capaz de reestruturar as relações humanas a partir do respeito pela alteridade de cada membro da relação. A ética moderna da autonomia fecha as portas para a alteridade. Na análise de Levinas um dos problemas levantados, a propósito da crítica ao sujeito autônomo da modernidade, é que a alteridade se apresenta a ele como sendo idêntica às outras coisas, não há diferenciação entre o Outro e os demais objetos. O Outro não é uma posição do Eu – mas uma interpelação permanente. A presença do Outro diante do Eu, na perspectiva da autonomia moderna, é uma presença subjugada e dominada. Levinas fez um alerta na obra *Totalidade e Infinito*, dizendo que o face a face, por si só, não possibilitaria o pensar a edificação da sociabilidade humana, é neste aspecto que a ética proposta por Levinas tem uma prescrição política. Após identificar as condições nas quais se dá o confronto e a atualização da ética, da política e da sociabilidade, mais facilmente compreende-se como se justifica a ética e a política em Levinas. A assimetria que marca a relação com a alteridade do Outro exige repensar as noções de regulação, igualitarismo, sociabilidade e emancipação. A *pluralidade concreta* é a marca das relações humanas e as caracteriza como *encontro plural*. A política “acontece” com a chegada do Terceiro, sobre os parâmetros que dizem respeito à organização da *Pluralidade humana*. A justiça acontece com a necessidade de comparar o Outro ao Terceiro. O *encontro* tem sentido como realização da Justiça. A significância que motiva o agir ético não está mais polarizado no ser, mas no movimento do que vai em direção ao Outro para instaurar a paz e a justiça. Para Levinas esta seria a fonte de legitimidade do Estado; e se o Estado não cumprisse esta vocação, se não permitisse as relações interpessoais ou ocupasse o lugar delas ele seria ilegítimo. A política é o momento em que o Eu se abre à alteridade do outro, ficando em alerta da responsabilidade pelo Outro na relação do face a face. A política *começa no instante em que a subjetividade humana plenamente alerta de sua responsabilidade pelo outro, pelo face a face, toma consciência da presença do Terceiro*. Isto significa fazer uma destituição do sujeito autônomo da modernidade do seu poder de legislar os princípios que regem a dimensão da justiça.

Palavras-chaves: Ética. Alteridade. Política. Responsabilidade. Terceiro. Justiça.

RESUMÉ

Le travail étudie la relation entre l'éthique et la politique à partir de la catégorie de l'Alterité chez Levinas. Dans les œuvres : «*Entre Nous, Totalité et Infini, Autrement qu'être ou au – delà de l'essence et Difficile liberté*» apparaissent l'Éthique, la Politique et la Sociabilité comme des thèmes articulés. Dans ces œuvres le «face-à-face» est vu pas en soi même. S'il était vu de lui - même, il ne viabiliserait pas le penser avec l'autre et aussi ne serait pas possible penser l'édification d'une société humaine. *L'Éthique prescrit une politique et un droit.* Le principe pour cette réalisation est la philosophie de l'alterité. L'éthique comme philosophie première est le respect à l'alterité de l'autre. La responsabilité par l'autre exige replacer l'autonomie dans un nouveau palier de la pensée. Le Moi n'a jamais existé ni existera dans une indépendance absolue d'autonomie totale. Le sujet est historique et social ; nait toujours dans une relation pluriel. C'est l'alterité qui rend possible la constitution du Moi. Se l'autre n'existait pas, le Moi perdrait la condition de possibilité de son exister en tant que sujet historique. L'éthique est vue, alors, comme la dimension capable de restructurer les relations humaines à partir du respect alterité de chaque membre de la relation. L'éthique moderne de l'autonomie ferme les portes pour l'alterité. Dans l'analyse de Levinas, un des problèmes soulevé, à propos de la critique au sujet autonome de la modernité, c'est que l'alterité se présente à lui en étant identique aux autres choses, il n'y a pas de différenciation entre autrui et les autres objets. L'Autre n'est pas une position du Moi – mais une interpellation permanente. La présence de l'autre devant le Moi, dans la perspective de l'autonomie moderne, c'est une présence subjuguée et dominée. Levinas a fait une alerte dans l'œuvre *Totalité et Infini*, en disant que le face à face, de lui-même, il ne rendrait pas possible le penser, l'édification de la sociabilité humaine. C'est dans cet aspect que l'éthique proposée par Levinas a une prescription politique. Après identifier les conditions dans lesquelles se donne l'opposition et l'actualisation de l'éthique, de la politique et de la sociabilité, plus facilement on comprend comment on justifie l'éthique et la politique chez Levinas. La symétrie qui marque la relation avec l'alterité d'Autrui exige repenser les notions de régulation égalitarisme, sociabilité et émancipation. La *pluralité objective* est la marque des relations humaines et les caractérise comme *rencontre pluriel*. La politique «se passe» avec l'arrivée du tiers, sur les paramètres en ce qui concerne l'organisation de la *Pluralité humaine*. La justice arrive avec la nécessité de comparer l'Autre au tiers. La *rencontre* polarise dans l'être, mais dans le mouvement de ce qui va vers l'Autre pour instaurer la paix et la justice. Pour Levinas celle-ci serait la source de légitimité de l'État ; et si l'État n'accomplissait pas cette vocation, s'il ne permettait pas les relations interpersonnelles ou s'il occupait leurs place, il serait illégitime. La politique est le moment en que le Moi s'ouvre à l'alterité de l'autre, en restant en garde de la responsabilité par l'Autre dans la relation du face-à-face. La politique *commence dans l'instant où la subjectivité humaine pleinement alerte de sa responsabilité par l'autre, par le face-à-face, prend la conscience du tiers.* Cela signifie faire une déposition du sujet autonome de la modernité de son pouvoir de légiférer les principes qui gouvernent la dimension de la justice.

Mots-clés: Ethique. Altérité. Politique. Responsabilité. Tiers. Justice.

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO.....	8
2	ALTERIDADE: A RELAÇÃO ENTRE ÉTICA E POLÍTICA.....	12
2.1	A QUESTÃO DA RELAÇÃO ENTRE ÉTICA E POLÍTICA NO PENSAMENTO DE LEVINAS: UMA PRIMEIRA APROXIMAÇÃO	13
2.2	A LEITURA CRÍTICA DE LEVINAS À POLÍTICA MODERNA	27
2.3	A RELAÇÃO ENTRE ÉTICA E POLÍTICA A PARTIR DA ALTERIDADE	51
2.4	A ALTERIDADE COMO RESISTÊNCIA COGNITIVA AO CONCEITO.....	63
2.5	A RACIONALIDADE ÉTICA E A CRÍTICA À “ONTOLOGIA OCIDENTAL”	72
2.6	A PROPOSTA ÉTICA COMO IR “ALÉM” DA TOTALIDADE DO SER	79
3	POLÍTICA: JUSTIÇA NO ENCONTRO PLURAL	90
3.1	‘O “TERCEIRO”.....	90
3.2	A CRÍTICA DE LEVINAS À “POLÍTICA ONTOLÓGICA”	94
3.3	A CRÍTICA ÉTICA À TIRANIA POLÍTICA	100
3.4	OS ‘HIATOS’ ENTRE A POLÍTICA E A JUSTIÇA.....	106
3.5	A POLÍTICA NA INTERSEÇÃO ENTRE ÉTICA E JUSTIÇA E O SURGIMENTO ASSIMÉTRICO DO TERCEIRO	122
4	RELAÇÕES PLURAIS: IRREDUTIBILIDADE E RELAÇÃO ENTRE ÉTICA, POLÍTICA E JUSTIÇA	136
4.1	HISTORICIDADE DE UMA CATEGORIA	
4.2	O TERCEIRO, AINDA UMA VEZ	
4.3	A JUSTIÇA COMO EXERCÍCIO DA HOSPITALIDADE: AQUÉM DA LIBERDADE E ALÉM DA POLÍTICA	149

4.4 ÉTICA, POLITICA, JUSTIÇA E O ENCONTRO PLURAL DO EU COM O OUTRO NA RESPONSABILIDADE INFINITA	173
5 CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	188
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	199

1 INTRODUÇÃO

A relevância filosófica de Emmanuel Levinas é atestada não pela quantidade de livros e ensaios que escreveu, mas pela inquietação intelectual que sua obra provocou no meio acadêmico, buscando “criar” uma nova filosofia e pensamento que fossem além da fenomenologia e da ontologia, alicerçadas em Husserl e Heidegger.

Levinas foi um pensador que viveu o grande drama do seu tempo: a violência avassaladora do logos ontologizante que casou a morte de muitos inocentes. A racionalidade ontologizante e egológica que trouxe em seu bojo o advento do nazismo e que gerou a perseguição e a dizimação de milhões de judeus na Segunda Guerra Mundial. A marca desse aniquilamento foi a catástrofe de Auschwitz e sua própria experiência como prisioneiro em campos de concentração, nos quais ficou detido por muito tempo. Para fazer frente a esse genocídio, Levinas propôs uma ética da alteridade como filosofia primeira.

A obra de Levinas provocou nos meios intelectuais uma nova maneira de pensar e de agir. Nesse intento, seguimos o itinerário daqueles que trilharam o seu caminho intelectual fazendo também o esforço de mostrar a motivação, os temas, os problemas, os encaminhamentos e a convergência das conclusões a que chegou em sua proposta filosófica. Essa convergência com o raciocínio de Levinas nos deu o suporte para atingirmos o núcleo orientador de nossa tese sobre uma temática cara ao pensamento levinasiano: a Ética e a Política – o que acontece por meio de uma irreducibilidade e da interatividade de relações assimétricas para com ela. Isto significa dizer que a ética e a política são o início do filosofar, emergindo daí “o nascimento” dessa relação de proximidade.

No ambiente acadêmico nacional e internacional são muitos os trabalhos relevantes que se ocuparam da difícil e delicada relação entre Ética e Política na e a partir da obra de Emmanuel Levinas; autores como Gérard Bensussan investigaram o tema em *Éthique et Expérience: Levinas politique*, François-David Sebbah em *Lévinas, Ambiguïtés de l'altérité*, Ozanan Vicente Carrara em *Lévinas: do sujeito ético ao sujeito político*. Não obstante, ressalta-se sempre o fato notório de o autor não haver legado aos pósteros algo que se assemelhasse a um tratado de Filosofia Política ou semelhante. O presente trabalho não foge a essa temática da articulação difícil entre uma *proposta ética singular* e as *derivações políticas necessárias* dessa nova posição. Seu esforço, porém – diferentemente de obras referidas concernentes

ao assunto – é estabelecer uma paulatina *tessitura* entre variadas e significativas categorias do pensamento levinasiano que conduza, por seu próprio desenvolvimento, à imbricação inelutável entre esses dois conceitos maiores no pensamento levinasiano – a Ética e a Política.

Em outros termos, e contrariamente ao que costuma acontecer, não apresentaremos uma visão isolada de cada um desses aspectos maiores do pensamento do filósofo lituano-francês, para então estabelecermos uma articulação descritiva da possibilidade de imbricação dessas categorias, mas, antes – e aqui consiste o elemento central de nossa tese – temos como objetivo mostrar de forma cabal como o pensamento ético de Levinas é indissolúvelmente ligado àquilo que podemos, sem temor de abuso semântico, chamar de seu “pensamento político”.

A argumentação é, naturalmente, longa e laboriosa, haja vista a importância extrema desses conceitos no pensamento do autor; outros pensadores se farão igualmente presentes; todavia, isso apenas comprova o fato de conhecimento geral segundo o qual não é possível a compreensão de algum elemento do pensamento levinasiano sem que todos os outros estejam ali implicados. Se metodologicamente optamos por analisar detidamente, em separado, muitas das categorias do arcabouço teórico levinasiano – e não poderia ser diferente, dada a complexidade de cada categoria singular atestada pela infinidade de intérpretes que abordam esse pensador difícil – como que nos dirigindo das bordas para o centro definidor da estrutura da própria motivação do autor –, também é verdade que essa mútua implicação deverá ficar suficientemente relevada para que não se entenda a constante referência a ela como algum capricho de nossa parte, mas como o que ela realmente constitui, a nosso ver, e que essa tese procura tornar absolutamente explícito: como uma bipolaridade substancial e *necessária* no que diz respeito à abordagem consequente, em todos os sentidos possíveis, do pensamento levinasiano.

O trabalho segue os passos necessários para mostrar o procedimento efetivado por Levinas para chegar à Alteridade como marco da relação entre ética e política. Distingue cuidadosamente a ética e a política – sem opô-las nem justapô-las – e, com isso, aproxima o diálogo com a nova metafísica proposta por Levinas. A argumentação se orienta para a relação do face a face e destaca a categoria de Alteridade como fundamento de uma nova metafísica em base ética.

A relação do face a face é a dimensão ética, o encontro primeiro entre o eu e o outro. Contudo, a fundação da sociabilidade exige a abertura ao “Terceiro”. A dicotomia entre ética e política, ao se traduzir em primazia objetivante da política e priorização problemática da ética, deixa de acolher o Terceiro, impossibilitando a socialidade. Apesar do empenho em constituir um sujeito emancipado, a metafísica da subjetividade produziu o indivíduo dissociado da socialidade, o que torna a ética uma vivência da liberdade desde si e a política um exercício de interesses, sem o Outro.

O postulado da ética exige o exercício da política para gerir o bem comum como mediação para diminuir a violência no âmbito da sociabilidade humana. A pluralidade é a abertura para pensar a simetria e evitar a cristalização e/ou o fechamento do face a face. Em Levinas a ética não permite que política se autonomize, mas exige a permanente interlocução entre os dois termos. O interesse primordial da filosofia da alteridade está na relação entre ética e política, portanto o sentido da política exige a alteridade. A relação Eu-Outro e o surgimento do Terceiro traz um elemento novo que caracteriza a originalidade do pensamento de Levinas, uma espécie de paz inquieta que leva a pensar a ética e a política numa pluralidade infinita, como relações assimétricas.

A base ética inaugurada pela alteridade exige uma nova política. Em Levinas, a Ética, a Política e a Sociedade aparecem como temas articulados que permitem pensar desde o Outro. Nesse sentido, a ética prescreve uma política e um direito, pois, como filosofia primeira, a ética sugere uma abordagem aonde o sujeito conduz para a fundamentação ética. A perspectiva levinasiana implica uma análise crítica rigorosa da filosofia ocidental o que constitui uma das metas principais deste estudo sobre Levinas.

Em outras palavras, *defendemos aqui que não é possível – e, ainda que fosse possível, não seria significativo – analisar a dimensão ética do pensamento levinasiano (poderíamos dizer: seu pensamento in toto) sem que a dimensão política de tal pensamento esteja constantemente referida*, ainda que de forma não explícita ou sub-reptícia. A razão, como será posteriormente argumentado, é relativamente simples: *são ambas as faces de uma mesma moeda, aspectos de um mesmo acontecimento, que enviam a dimensões diversas de um mesmo fenômeno: a constituição do sujeito ético pelo acontecimento da presença ao Mesmo – à “unidade psíquica” – da Alteridade que desconstrói as representações narcísicas de um Eu*

poderoso e pretensamente livre no sentido de, pela liberdade investida, salvá-lo de si mesmo, ou seja, de seu delírio narcísico e violento. Eis o nascedouro, em Levinas, da Ética e da Política – *da ética-política*. Nosso trabalho tem como finalidade elucidar a forma como essa mútua pertença se constrói e reconstrói no tempo que nos constitui e que nós constituímos. O que significa dizer que nos situamos em um ponto de vista da “reconstrução e compreensão” do pensamento levinasiano, sendo que nossas leituras se encontram associadas aos temas levantados por ele, às categorias fundantes de sua filosofia. Dessa maneira, ao seguir o giro argumentativo de Levinas, mas longe da linearidade e colada nele, nossa leitura também não se estabeleceu enquanto oposição à sua visão filosófica. A nosso ver, o que funda e estrutura o campo da política na filosofia levinasiana é o agir ético. A partir de suas categorias centrais, a ética e a política podem ser definidas, respectivamente, como o desejo de instauração do humanismo do outro homem¹.

¹ A expressão “humanismo do outro homem” refere-se à obra de Levinas *Humanisme de l'autre homme*. Montpellier: Fata Morgana, 1972.

2 ALTERIDADE: A RELAÇÃO ENTRE ÉTICA E POLÍTICA*

Abordaremos neste primeiro capítulo, conforme exposto na Introdução desse trabalho, a questão tradicional do pensamento de Levinas da ética como “filosofia primeira” desde o significado da Alteridade na constituição de sua filosofia. Isto significa que faremos uma abordagem inicial em que o modelo de sujeito proposto por Emmanuel Levinas, tanto no que diz respeito à questão da “ação política”, como à questão da “fundamentação da ética”, possa passar por uma suficiente análise crítica para o desenvolvimento da argumentação da tese central deste trabalho.

Como é de conhecimento geral, no entendimento do filósofo, o modo como foi estruturada a filosofia da subjetividade, no conceito de autonomia, desenvolvida no processo que consolidou a Modernidade², não é suficiente nem dá condições de se estabelecer uma autêntica relação com a Alteridade, com a ética e com a política à altura do ser humano em meio aos desafios contemporâneos relativamente ao próprio estatuto do que seja, ou pretenda ser, “humano”. Faremos, assim, na trilha de sua crítica, uma diferenciação entre ética e política na perspectiva da “nova metafísica” proposta por Levinas e direcionaremos a argumentação para a relação do face a face, destacando a categoria de *Alteridade*, encaminhando já o argumento de que a política, para cumprir sua finalidade, tem que estar pautada na ética. A diferenciação entre ética e política servirá de caminho para adentrarmos sua filosofia, na pressuposição, fiel à letra e ao espírito de sua obra, de que a *ética como filosofia primeira* é o seu “eixo fundante”, destacando a ética como respeito à

* Considerando que as obras de Levinas encontram-se em boa parte traduzidas para o português ou o espanhol, optamos pelo uso de tais traduções para referir o nosso autor no desenvolvimento do trabalho, com a intenção de facilitar a legibilidade e a identificação das referências bibliográficas. A primeira citação de cada obra terá sua referência completa. As citações posteriores da mesma obra terá sua referência abreviada. Citações e notas elaboradas conforme PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO RIO GRANDE DO SUL. Biblioteca Central Ir. José Otão. *Modelo para apresentação de citações em documentos elaborado pela Biblioteca Central Irmão José Otão*. 2011. Disponível em: <<http://www3.pucrs.br/portal/page/portal/biblioteca/Capa/BCEPesquisa/BCEPesquisaModelos>>. Acesso em: 12 jun. 2011.

² A utilização do termo “modernidade”, ao longo do nosso trabalho, tem a intenção de sempre se reportar ao período pós-Revolução Industrial que se deu entre os séculos XIX e o XX, em plena iminência da 1ª Guerra Mundial (1914). Nesse período há um choque entre os ideais de “modernização” e de “progresso”, ou seja, da aplicação sintética do *Logos teórico* e do *Logos prático*, o que é o mesmo da aplicação da ciência e da técnica, e que em seguida vai ser denominado de tecnologia, a *ciência aplicada*, conflitando com o atraso e a barbárie reais (primeiro e terceiro mundos). Com relação à população mundial, aumentaram a pobreza e a miséria, graves problemas econômicos e sociais continuam sem solução, os valores do humanismo caíram em descrédito, e em toda parte era observada, e continua até a nossa época, uma decadência da ética na política e um aumento da violência e da destruição do ecossistema, sem possibilidade de retorno.

Alteridade do outro. Desdobraremos posteriormente, neste capítulo, as características e os passos necessários para demonstrar o procedimento efetivado por Levinas para chegar à Alteridade como “relação ética e política”, no encontro plural do face a face.

2.1 A QUESTÃO DA RELAÇÃO ENTRE ÉTICA E POLÍTICA NO PENSAMENTO DE LEVINAS: UMA PRIMEIRA APROXIMAÇÃO

A questão prévia ao todo de nosso esforço é saber se em Levinas, no seu projeto filosófico estrito, há uma filosofia política, um pensamento da política, no sentido forte e rigoroso do termo, tal como classicamente se define. A razão pela qual isso é tão importante é bastante clara: se houvesse a possibilidade de compreender uma congruência evidente e imediata entre a ética levinasiana e uma “filosofia política desde a Alteridade”, todo nosso esforço restaria redundante.

No entanto, é constatado cabalmente por muitos estudiosos de grande importância na recepção levinasiana que Levinas não teve a preocupação de escrever uma “teoria política” e propor um pensamento político articulado, segundo uma série regrada de mediações, da relação contínua entre estes dois registros: da *proximidade* (relação ética) e da *justiça política*, ou seja, não se encontra em seu pensamento uma busca da máxima universalizável da sociabilidade ética ou de uma axiologia do melhor regime político. A “[...] autonomia do político é a base de dito ponto de vista e comporta um pensamento da política a partir da sua suposta origem [...] ou de seu eventual fim [...]”.³ Desse modo, dá-se imediatamente a questão: qual foi a originalidade de Levinas nesse campo específico, ou em que sua filosofia pode nos auxiliar a descortinar novos horizontes relativamente a este propósito de se afirmar que há algo como uma filosofia política levinasiana? Vejamos a apreciação de G. Bensussan:

Do ponto de vista da filosofia política, compreendida no sentido estrito..., poder-se-á então legitimamente considerar que alguns elementos descritivos que propõe Levinas ao redor da “reviravolta” (*retournement*) são muito insuficientemente fundativos e que eles não autorizam certamente que se possa falar de filosofia política

³ BENSUSSAN, Gérard. Intransitividade da ética. In: CARBONARI, Paulo César; COSTA, José André da; DALMÁS, Giovana (Org.). *Ética, educação e direitos humanos: estudos em Emmanuel Levinas*. Passo Fundo: IFIBE, 2008, p.17.

levinasiana. E, com efeito, *não há filosofia política levinasiana*. [...]. Pois de um outro ponto de vista que aquele da filosofia política, e não somente do ponto de vista levinasiano, a política, mas também as éticas do sujeito transcendental, não detêm autonomia verdadeira. O que implica que a política, e não mais a moral no sentido dos “valores” aos quais “o fato ético não deve nada”, não pode julgar a partir de si o grau de universalidade de sua própria instituição.⁴

Em um primeiro momento abordaremos a “compreensão” da Alteridade para demonstrar a crítica que Levinas fez às filosofias desenvolvidas no ocidente, especialmente à fenomenologia da consciência de Husserl e à ontologia de Heidegger. O nosso esforço será trazer para a presente reflexão a *ética como filosofia primeira* – evidentemente, no sentido levinasiano do termo – fazendo a passagem do Dito (ontologia) para o Dizer (metafísica), que é aberto à novidade da exterioridade e da Alteridade. Ao longo da nossa reflexão faremos o esforço de explicitar as condições éticas da Alteridade, mostrando a necessidade de um novo pensamento, tendo como fio condutor a responsabilidade pelo Outro como um componente ético do sujeito, para depois abordarmos nos demais capítulos a “questão da política” em Levinas.

Mas, primeiramente, quem foi Levinas? Ele foi um judeu lituano, nascido em Kaunas, em 1906, que percorreu o século XX, vindo a falecer em 1995, pouco depois de completar 89 anos. Até a adolescência morou na Lituânia, num breve tempo residiu na Rússia e, mais tarde, foi para a França, lá permanecendo até o final de sua vida, sendo que também adotou a nacionalidade local. Nos anos do terror da Segunda Guerra Mundial foi convocado para trabalhar no exército francês, na condição de oficial, como intérprete das línguas alemã e russa. Levado para Alemanha, é mantido por vários anos prisioneiro oficial de guerra, preso num cativeiro especial para judeus. Ao retornar para a França, reencontra a esposa e a filha que tinham sido protegidas e escondidas por religiosas. Também fica sabendo dos horrores da Segunda Guerra e toma conhecimento que *todos* os seus demais familiares tinham sido dizimados pela Guerra. A experiência do cativeiro e a “progressiva tomada” de consciência do que havia acontecido com os judeus se tornaram pontos vitais para seu pensamento filosófico. Ainda assim, continua trabalhando na França e lá vive todo o seu tempo como professor de uma escola de educação para judeus orientais e como pesquisador e professor de filosofia.

⁴ BENSUSSAN, *Intransitividade da ética*, 2008, p.17.

A biografia de Levinas é marcada pelos livros. Ele mesmo dizia: “[...] minha vida começa com os livros”. Primeiramente pela leitura da tradição judaica rabínica, depois pela grande literatura russa e, para concluir seu percurso intelectual, a literatura filosófica ocidental – esse tipo de literatura marcou sua vida ao mudar-se para a França, onde faz seus estudos de filosofia, em Estrasburgo. Em 1928-29, desloca-se a Freiburg im Breisgau, descobrindo a Fenomenologia (que traduzirá e introduzirá na França) e tornando-se discípulo de Husserl e de Heidegger, e onde também defende sua tese: “A teoria da intuição na fenomenologia de Husserl”. Publicada no ano de 1930 em francês, sua tese é premiada pela Academia Francesa. De importância vital em sua vida intelectual é igualmente a descoberta da obra de Franz Rosenzweig.

Seguindo esta perspectiva de análise, que parte de uma situação vital que, de algum modo, se entremescla com uma filosofia de alcance muito profundo e amplo, nossa pretensão é investigar o pensamento de Levinas no que ele apresenta de mais significativo na aproximação entre ética e política, especialmente em sua obra magna, *Totalidade e Infinito* (1961). Nesta obra, Levinas evidenciou uma falha na estruturação hegemônica do pensamento ocidental. Seu diagnóstico baseou-se na experiência vivida juntamente com o povo judeu, ferido e dizimado pelos horrores do nazi-fascismo, o qual, a rigor, aniquilou o humanismo ocidental enquanto *idealismo teleológico*. Para Levinas, a ética está no centro do seu pensamento e, assim, sua filosofia opta por afastar-se da tradição que tenta pensar a unidade do ser. Seu pensamento baseia-se na Alteridade, olha para o Outro, *recebe-o* e se estrutura no sujeito ético. Suas reflexões filosóficas dirigem-se para a defesa da constituição da subjetividade baseada na ideia de infinito ético – entendida como a abertura ao reconhecimento do Outro e pelo Outro, de algum modo, estatuída. O não-reconhecimento da Alteridade do povo judeu – e, por extensão, de todos os povos dizimados pela história dos vencedores – motivou Levinas a realizar um amplo esforço filosófico na tentativa de dar novamente um significado ético-político ao humanismo, relido agora em outro sentido em relação às críticas de Sartre e Heidegger, repondo a ética como responsabilidade pela subjetividade do Outro, responsabilidade essa que é condição de minha subjetividade. Ainda neste início de contextualização, vale citar um parágrafo do livro de Catherine Chalié, *Levinas, a*

Utopia do Humano.⁵ Ele nos servirá de “guia” e de motivação intelectual, para estudar Levinas, com o intuito de mostrar sua pertinência filosófico-humana para nosso tempo. Assim se contextualizava o tempo de Levinas, segundo Chaliel:

Um século duramente marcado pelo ódio na direção do outro homem, o desprezo cotidiano a seu respeito e a surdez diante de seu lamento (*plainte*) submete todos à tentação do niilismo – do qual o individualismo das sociedades ocidentais constitui umas das metamorfoses cruéis. Os filósofos, educados, desde Heidegger, a não esquecer o ‘ser’ e a pensar o cuidado próprio de cada um com a sua mortalidade, não respondem a esta crise profunda que transita pelas ideias e bane a esperança. O sentido parece doravante se ausentar dos discursos e muitos sorriem com condescendência diante do esforço daqueles que, simples e obstinados, não ratificam o veredicto desta sabedoria desabusada, frequentemente em perdição. O anti-humanismo contemporâneo tem assim sua fonte numa inteligibilidade da realidade, desejosa de não confrontar-se com os desastres que obscurecem o mundo.⁶

O ponto essencial que vai aparecendo lentamente ao longo da caminhada filosófica de Levinas é, propriamente, a contribuição do judaísmo, o sentido de Israel, não como país, mas como tradição, como eleição histórica, como responsabilidade inelutável. Do ponto de vista ético-político, Levinas, ao fazer a leitura dos aspectos históricos que levaram à consumação do holocausto (Shoah), traz à pauta o tema da Paz. A paz, para Levinas, já não seria mais uma questão política ou econômica em sentido tradicional, mas uma questão ética, antes e acima de tudo. Ele percebeu, com habilidade, a consumação da técnica e da política modernas sintetizadas no acontecimento do holocausto. Ele também percebeu tudo isso sintetizado, mascaradamente, em nome do Estado político de direito no qual se deu a Shoah. Há uma progressiva tomada de “consciência política” de Levinas frente a esses acontecimentos. Evidentemente que ali se tem uma raiz que não vem da filosofia grega, e suas observações têm uma vertente que vem da tradição bíblica, diríamos nós, os ocidentais. Levinas vai especificar: é uma tradição rabínica, mais

⁵ Esta obra traz os registros e o testemunho do domínio sinistro das ideologias que presidiram muitas tragédias deste século XX, Emmanuel Levinas apela a um despertar e a uma moderação éticos indissociáveis da tarefa de pensar a prioridade do outro. Para Emmanuel Levinas, a filosofia não pode encontrar o caminho desta orientação última, sem dar atenção à fonte hebraica do pensamento. Assim, uma tensão entre a maneira grega de reflexão e a fidelidade à palavra dos profetas anima a obra de Emmanuel Levinas. E este livro demonstra como a sua obra autoriza uma subversão dos conceitos destinados a afirmar o humano de outro modo.

⁶ CHALIER, Catherine. *Lévinas: a utopia do humano*. Trad. Antônio Hall. Lisboa: Instituto Piaget, 1996. p. 23.

propriamente talmúdica, a tradição da bíblia acompanhada pelos rabinos e aprofundada pelos talmudistas:

Apesar das variações de sentido que os elementos desse inventário significativo possam ter sofrido através dos tempos, em que pese a contingência das circunstâncias nas quais esses sinais se instauraram e receberam seu poder sugestivo, não achamos que uma pesquisa puramente histórica baste ao esclarecimento deste simbolismo; muito menos nos pareceria aplicar-se, aqui, uma investigação formalista de tipo estruturalista.⁷

Para decifrar indícios do pensamento ético-político por assim dizer crítico que se insinua na obra de Levinas é de suma importância estudar os seus escritos talmúdicos. Para compreender esta concepção de realidade tal como a apresenta e atualiza, a categoria principal é a Alteridade. Essa perspectiva perpassa toda sua obra. Nesta visão a ontologia perde seu espaço na filosofia levinasiana em favor da Alteridade. A filosofia primeira para Levinas não é a ontologia, mas a ética. A ética que surge da relação face a face no encontro plural com o outro. O ser é posterior ao Bem, que se inicia na substituição, na tomada de consciência da experiência do outro.⁸ Levinas tem uma produção filosófica de caráter bíblico-talmúdico-exegético, compilada em uma vasta obra, distribuída em artigos que estruturam suas conferências e seus estudos. Ainda nasce um terceiro grupo de escritos, são os escritos de ocasião. Levinas sempre tomou “posição política” diante dos grandes eventos da história, quer da França, quer do mundo, mortes, grandes autores, os grandes livros que saem, ele faz resenhas, publica, toma posição, e esses escritos são escritos menores ou escritos de divulgação, escritos de ocasião, e estão compilados em um volume chamado *Difícil Liberdade*.⁹

Assim, em Levinas encontramos três pontos de informação sobre o seu pensamento: 1) os escritos de índole jornalística ou documental, de inteligência relativamente fácil a não-iniciados em Filosofia; 2) os escritos talmúdicos, difíceis para quem não conhece a tradição talmúdica, dado que o modo de desenvolver o pensamento é bem diverso dos nossos esquemas mentais ocidentais mais

⁷ LEVINAS, Emmanuel. *Quatre lectures talmudiques*. Paris: Minuit, 1968. [Quatro leituras talmúdicas. Trad. Fábio Landa. São Paulo: Perspectiva, 2003]. p. 18.

⁸ FABRI, Marcelo. *Desencantando a ontologia: subjetividade e sentido ético em Levinas*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1997. p.162.

⁹ LEVINAS, Emmanuel. *Nouvelles lectures talmudiques*. Paris: Minuit, 1995. [Novas interpretações talmúdicas. Trad. Marcos de Castro. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002].

tradicionais; 3) e os textos propriamente filosóficos, os mais conhecidos entre nós, altamente exigentes em termos de domínio de categorias filosóficas tanto tradicionais quanto contemporâneas.

A história do Ocidente, marcada pela “utilização da razão” para buscar a verdade do *ser*, personificada num *Eu logocêntrico*, atingiu, por assim dizer, seu ápice numa confirmação da primazia desse *eu*. A primazia do Eu consolidou-se no processo de anulação do *outro* em sua Alteridade, praticado sistematicamente pela cultura ocidental ao desconsiderar as diferenças. As inúmeras guerras, as formas de colonização, a organização de sistemas ideológicos de cunho político, religioso e/ou científico, que na maioria das vezes visaram à dominação, à exploração e destruição da Alteridade, comprovam essa afirmação. O filósofo brasileiro Henrique Cláudio de Lima Vaz, em seu livro *Ontologia e História*, aponta um paradoxo na cultura ocidental, que marca a afirmação do *logos*:

Há um paradoxo profundo no fato de que a filosofia do *logos* tenha sido a filosofia da anulação do *outro*. Na verdade, a mais alta realização dessa filosofia, ou seja, o platonismo encontrou seu método e sua expressão precisamente no *diálogo*. Mas o que é significativo no diálogo platônico, como encontro das almas e sua salvação pela filosofia – essa essência da mensagem socrática –, é a submissão dos interlocutores ao *logos*, de tal sorte que a salvação oferecida pela filosofia reside, finalmente, no consentimento à Ideia, que o *logos* descobre através do diálogo.¹⁰

O itinerário intelectual de Levinas é marcado por *êxodo* e *exílio*. Este itinerário se fez como uma crítica ao pensamento ontológico do Ocidente que parte do Uno e retorna ao Uno novamente (identidade/mesmidade/totalidade/ontologia). O *logos* já *nasce* centrado em si mesmo. A grande consequência deste autocentrismo será, como dito acima, a anulação sistemática do *Outro* que, relegado ao ostracismo e usurpado de sua dignidade, não terá reconhecida a sua Alteridade. Em lugar dessa forma de pensamento, Levinas prefere aquela que abre mão do “solo conhecido” e parte em busca do desconhecido (Alteridade/exterioridade/infinito). Ele estrutura seu pensamento destacando a oposição entre *Ulisses* e *Abraão*, as figuras que marcaram o nascimento do pensamento filosófico ocidental. Ulisses representa a ontologia; apesar, e exatamente por causa de suas fantásticas aventuras, volta “são e salvo” para sua Ítaca, de onde partira. E Abraão representa a errância

¹⁰ LIMA VAZ, Henrique Claudio de. *Ontologia e história*. São Paulo: Loyola, 2000. p. 232.

metafísica muito valorizada por Levinas, porque foi através dela que se lhe abriu a possibilidade de pensar a ideia de infinito e de exterioridade, sem retorno para a mesmidade ontológica. Abraão abandona sua terra (Ur – Mesopotâmia) em busca de uma “pátria” *que não conhecia*, e sai sabendo que nunca mais voltará para o ponto de partida. O contraste entre o “meu mundo” e o mundo do “estrangeiro” é, para Levinas, o contraste entre privilegiar o plano da identidade ou o plano da Alteridade, como *decisão* inaugural e constitutiva da filosofia. Remete ao itinerário de Abraão, figura bíblica que expressa a intenção de sua filosofia: sair de sua terra conhecida para outra terra desconhecida, sem poder retornar. Para prosseguir neste itinerário, Levinas destacou algumas categorias – *Alteridade, responsabilidade, justiça, autonomia/heteronomia e pluralidade* – como categorias-chave e de mérito para fazer a abordagem metodológica, colocando em relevo as categorias de *ética* e de *justiça*, tendo como pano de fundo para esta abordagem a *metafísica*, em um sentido, como já destacado, muito próprio e distinto do usualmente compreendido como clássico.

Os textos principais de Levinas são os textos filosóficos, por desejar ele falar para o Ocidente. Ele mesmo se considerava um oriental. A Lituânia, sua terra natal, está no limite entre Ocidente e Oriente, mas ele quer dialogar com a cultura ocidental, já que havia adotado a nacionalidade/cidadania francesa. Ele quer dialogar/filosofar, sobretudo com os seus coirmãos judeus ocidentais que, no dizer dele, foram assimilados pela tradição ocidental e relativizaram a sabedoria bíblica, o patrimônio histórico e único do povo judaico. Todavia, seu pensamento de modo algum é particularista: dirige-se a toda humanidade. Aliás, quando nos deparamos com essas três fontes de textos, com esses três gêneros de escritos, percebemos que nosso autor se dirigia a um público extremamente amplo de leitores, tendo como espaço-publicação-destinatário, num primeiro momento, os jornais e as revistas e, num segundo momento, ao escrever comentários bíblico-teológicos, outros espaços com especificidades diversas. Suas obras filosóficas, com sua sofisticação categorial, coroam sua produção intelectual

Levinas foi, assim, um pensador com atividade intelectual extraordinária, mas em todos os seus textos encontramos uma unidade de coerência na forma e no conteúdo. Levinas é um pensador *quiástico*¹¹, isto é, parte das mesmas teses e

¹¹ Quiasmo é a figura de linguagem consistente na repetição de palavras com a inversão da ordem. O termo vem do grego *khiasmós* e significa disposição em cruz; como figura de linguagem, trata-

sempre dos mesmos pensamentos para articular as ideias novas. Para isto ele busca fontes variadas e as leva sempre ao mesmo ponto. Qual é esse ponto? “O mundo humano”. O nosso mundo está em crise. Que crise? Crise da razão, crise de diálogo humano, crise ética, crise moral; Levinas usa, de modo geral, indistintamente esses termos, moral e ética. Isto exige entender que a ética no pensamento de Levinas não é entendida como nós a entendemos em nosso conceito de ética ocidental tradicional, no sentido de algum estudo ou tratado sobre o agir, porque ele a coloca como *filosofia primeira*. Sua concepção de ética não traduz bem o nosso conceito de ética e religião. Razão, diálogo humano, ética e religião, Levinas funde tudo isso num bloco só, numa realidade só – sem, porém, que isso signifique absolutamente indiferenciação categorial, pois sua abordagem de conceitos e categorias é extremamente cuidadosa e sofisticada (não esqueçamos que Levinas formou-se, essencialmente, fenomenólogo).

Tal estilo de pensamento traz consigo alguns aparentes paradoxos. Por exemplo, também a distinção que costumamos fazer entre filosofia e ideologia desaparece em Levinas: só existe uma *obra* que o ser humano realiza e ele a aprofunda no campo filosófico. Quando vai fazer uma conferência aos judeus, ele se utiliza do método talmúdico, mas é a *mesma* filosofia que encontramos, seja ao ler um capítulo de um seu livro de filosofia ou assistindo a uma dessas conferências.

Esses quatro pontos dos quais falamos, Levinas os colocou a todos numa espécie de eixo fundamental de referência, que ele chamou de ética. E isso em um sentido muito particular, porque a ética se submete a muitas interpretações e tem riquíssima hermenêutica própria. Na sua grande obra de 1974, *De outro modo que ser, ou para além da essência*, Levinas analisa muito detidamente a responsabilidade pelo Outro, que vai além da autenticidade. Não se trata apenas do ser de outra maneira, mas sim de realizar uma condição que extrapole o próprio modo de ser. Este outro modo que ser é uma espécie da *substituição* do Eu pelo Outro. Essa é a culminância de sua ética, e basta para demonstrar o grau de distinção que por si se estabelece entre essa concepção de ética e as da tradição clássica e moderna

Essa concepção comporta termos que possuem, ao neófito na obra levinasiana, uma conotação por assim dizer “religiosa”; tal é o caso, por exemplo, do

se da repetição de palavras em forma cruzada (invertida). Cf. HOUAISS, Antônio; VILLAR, Mauro de Salles. *Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2001. p. 2357.

termo “santidade”. O esclarecimento não tarda, porém. Numa entrevista, quando interpelado sobre esse tema especificamente, Levinas diz o seguinte: “Eu tomo santidade não no sentido dado pelos cristãos ou pelos judeus, eu tomo santidade no sentido do ser humano que vive a ética, e leva a ética às últimas consequências, esse *homem é santo, é ético*.” Então não podemos tomar o conceito de santidade na nossa tradição, aquele que está no altar, aquele que tem virtude heroica, aquele que é exemplo para todos os outros, na bondade, na justiça, na paz. Não é isso ser “santo” para Levinas, mas sim ser fiel à radical exigência ética, rechaçar a malignidade do mal: “A exigência ética não é uma necessidade ontológica. A proibição de matar não torna impossível o homicídio. Mas a autoridade da proibição mantém-se (e mostra-se) na má consciência do mal feito – (ou seja, na) malignidade do mal”.¹²

As categorias de Levinas marcaram a ruptura com a tradição filosófica desenvolvida no Ocidente. Além de superar o conceito de intencionalidade de Husserl, ele rompeu também com Heidegger, que pensara o Dasein não mais que se abrindo ao mundo e, através dele, ao Ser. Levinas também contestou que o Ser ofereça o último fundamento ao ser humano, ou seja, que a ontologia seja fundamental, rompendo com o projeto heideggeriano. Levinas identificou no movimento “ontologizante” heideggeriano uma totalização do Outro. Mas o que é a totalização?

A totalização é a *tentativa de tomar a emergência do outro na forma de uma redução*. A anulação do outro, conforme a citação mencionada anteriormente do filósofo Lima Vaz, foi feita de forma sistemática na história ocidental. Contudo, na atualidade, mais do que anular o outro, o eu passou a *utilizar-se* do Outro como objeto para a realização de seus desejos narcísicos¹³. Levinas se opõe frontalmente a esta tendência de integrar a percepção do Outro em uma constituição, tratar o Outro como um produto, que sou capaz de reduzir e integrar ao meu Eu. Essa identificação do Outro com o Eu é o que Levinas caracterizou como “totalidade”. A relação com o ser, que atua como ontologia, consiste em neutralizar o ente para compreendê-lo ou captá-lo. Não é, portanto, uma relação com o Outro como tal, mas

¹² LEVINAS, Emmanuel. *Ethique et infini*: dialogues avec Philippe Nemo. Paris: Librairie Arthème Fayard et Radio France, 1982. [Ética e infinito: diálogos com Philippe Nemo. Trad. João Gama. Lisboa: Edições 70, 2000]. p. 79.

¹³ BIRMAN, Joel. *Mal-estar na atualidade*: a psicanálise e as novas formas de subjetivação. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000. p. 25.

a redução do Outro ao Mesmo. A ontologia como filosofia primeira é uma *filosofia do poder*.¹⁴ Ao desvelamento do ser em geral, como base do conhecimento, como sentido do ser, preexiste a relação com o ente que se exprime; ao plano da ontologia, o plano ético.¹⁵

Levinas vê o risco de o Dasein, apropriando-se do Ser – do Ser ao qual é vocacionado e que é capaz de interpretar –, impor-se como princípio em detrimento eventual de qualquer Outro. Este intento é exposto e criticado com rigor em sua obra *Entre Nós: ensaio sobre a Alteridade*, uma importante coletânea de textos de várias épocas de sua reflexão.¹⁶ O primeiro capítulo, que tem por título “A ontologia é fundamental?”, demarca toda discussão que Levinas levantou a propósito do tema. Publicado em 1951 na forma de artigo, e depois condensado no livro, o capítulo questiona, em discussão com Heidegger: como a relação com o ente (o ente aqui é sobretudo o outro ser humano), poderá ser de início outra coisa que sua compreensão? Levinas responde dizendo que isso vale para o Outro, que nossa relação com o Outro consiste certamente em querer compreendê-lo, mas esta relação excede, por sua natureza *relacional*, a compreensão, não só porque o conhecimento do Outro exige, além da curiosidade gnosiológica, também simpatia ou amor, maneiras distintas da contemplação, mas também porque na relação com Outro, este não nos afeta a partir de algum conceito, mas como uma “espessura” irreduzível a qualquer conceito: ele é ente e *conta como tal*, e não porque refere o Ser. Parafraseando Levinas: na nossa relação com Outro, a questão será deixá-lo ser? Aquele a quem se fala é, previamente, compreendido no seu ser? De forma alguma. O Outro não é primeiro objeto de compreensão para depois tornar-se interlocutor. As duas relações confundem-se. Dito de outra forma: da compreensão do Outro é inseparável sua invocação. Enfim, far-se-á necessário, para Levinas, abandonar todo e qualquer discurso sobre o Ser enquanto autossuficiência compreensiva e tentar dizer a realidade “outramente que ser” (*autrement qu’être*).

¹⁴ LEVINAS, Emmanuel. *Totalité et infini: essai sur l’extériorité*. La Haye: Martinus Nijhoff, 1961. [Totalidade e infinito. Trad. José P. Ribeiro. Lisboa: Edições 70, 1988]. p. 33.

¹⁵ LEVINAS, Emmanuel. *Totalidade e infinito*, 1988, p. 180.

¹⁶ LEVINAS, Emmanuel. *Entre nous: essais sur le penser-à-l’autre*. Paris: Grasset & Fasquelle, 1991. (Le livre de poche). [*Entre nós: ensaios sobre a Alteridade*. Trad. Pergentino S. Pivatto. Petrópolis: Vozes, 2004].

A ética é apresentada por Levinas como um elemento capaz de reestruturar as relações humanas a partir do respeito e do reconhecimento da Alteridade.¹⁷ Levinas quer romper com a filosofia tradicional e a ontologia subjetivista fixada na totalidade conceitualizadora. A partir daqui, a categoria de Alteridade não cumpre mais um papel funcional em toda ética levinasiana, mas é a referência *sine qua non* da própria possibilidade dessa ética em seu sentido mais profundo. Ao romper com a totalidade conceitual-instrumentalizadora do sentido, Levinas propõe uma filosofia da abertura que leve ao *encontro* com o Outro para além da capacidade representacional do intelecto. Levinas escreve: “[...] a presença do Outro é equivalente a colocar em questão minha prazerosa posse do mundo.”¹⁸ A autenticidade da ética será garantida pela participação efetiva dos sujeitos que se constituem desde sua responsabilidade original. É essa a dimensão básica de compreensão da ética segundo o modelo de Levinas.

No sentido atrás exposto, temos já a possibilidade de formular, de modo direto, uma das questões principais da nossa tese: seria possível a preservação do *proprium* da Alteridade irreduzível ao Mesmo no âmbito das relações humanas concretas da política? Se sim, como se daria? Da leitura dos escritores russos ficou para Levinas a frase enigmática de *Os irmãos Karamazov*, de Dostoievski: “Somos todos culpados de tudo e de todos diante de todos, e eu mais do que os outros.”¹⁹ Ressalta aí o caráter radical da ética que não se limita à reciprocidade, mas se constitui em sua *superação*. “Não depender do Outro é, por um lado, certamente estar seguro de si. Porém, chamar a essas transgressões rituais ‘faltas com relação a Deus’, poderia ser visto como diminuição da gravidade da doença que a Alma contrai através dessas transgressões?”²⁰ O respeito pelo outro vai além das faltas que se pode cometer em relação a ele. Ética e política se acham ao que parece, portanto, de algum modo, enquanto questões eminentemente sociais, na medida em que envolvem a socialidade intrínseca a cada um, *estritamente articuladas*. O momento no qual intervém o sofrimento do outro é aquele em que soa a “hora da

¹⁷ Mas a noção de transcendência, de alteridade, de novidade absoluta – a noção de absoluto – deixar-se-á ainda designar entre os inteligíveis se, precisamente enquanto noção do outro, do transcendente, do absoluto, tem de decidir sobre o saber que a teria investido e assimilado, sobre o mundo onde ela poderia aparecer, mas desde já fazer-se imanência? Cf. LEVINAS, Emmanuel. *Transcendance et intelligibilité: suivi d'un entretien*. Genebra: Labor et Fides, 1984. [Transcendência e inteligibilidade. Trad. José F. Colaço. Lisboa: Edições 70, 1991]. p. 17.

¹⁸ LEVINAS, *Totalidade e infinito*, 1988, p. 75.

¹⁹ LEVINAS, *Ética e infinito*, 2000, p. 90.

²⁰ LEVINAS, *Quatro leituras talmúdicadas*, 2003, p. 37.

justiça”, que é – ou deveria ser – o fundamento mesmo da lei e, portanto, do Estado democrático em suas cartas de intenções. A política deve poder, com efeito, ser sempre controlada e criticada a partir da ética. Esta segunda forma de sociabilidade faria justiça ao segredo que é “para cada um, a sua vida”, disse Levinas em *Ética e Infinito*.²¹

Temos então, como uma certa constatação já razoavelmente sólida, que a categoria nucleadora de algo como o “pensamento ético-político” de Levinas é a *Alteridade*, aliás como bem define Ricardo Timm de Souza, no livro *Razões Plurais*.

Alteridade, em sentido levinasiano, não é uma categoria lógica como outra qualquer, que se prestasse meramente a articulações intelectuais, mas uma incômoda presença a mim, o Mesmo, que sou o indivíduo reflexionante, a mônada autocompreensiva com a qual sua concretude entra em contato com o real.²²

Há duas questões que são pressupostos fundamentais para compreender a “visão de política” na perspectiva da crítica de Levinas, as questões *da soberania e da liberdade*, temas caros à filosofia da autonomia moderna. Além destas duas questões de fundo, a visão moderna da política traz a lume as consequências filosóficas do saber instrumental-tecnológico para o saber político e a estruturação da política. A filosofia política moderna se fez a partir de um horizonte antropocêntrico-subjetal e consuma-se em um novo estatuto: a *razão instrumental*. É nesse horizonte que é possível a comparação entre a filosofia política clássica e a visão moderna. Na ótica clássica, o conceito nucleador da política era a *polis*, que se compreendia como algo ontológico, imanente ao ser humano. Nessa visão, a política era a configuração da própria vida social e comunitária. Tinha o papel de contribuir para a sociabilidade humana e, conseqüentemente, era a realização do cidadão da *polis*.

A passagem da “naturalidade para a idealidade” (natureza/cultura), como vimos anteriormente, iniciou com a indagação do ser humano: O que é? Como é? Por que é? Isto se dirigindo ao mundo que nos rodeia e aos seres humanos que nele vivem e com ele se relacionam. São perguntas fundamentais para armar a cultura e se referem à essência, à significação, à estrutura e à origem de todas as coisas. Isto

²¹ LEVINAS, *Ética e infinito*, 2000, p. 72.

²² SOUZA, Ricardo Timm de. *Razões plurais: itinerários da racionalidade ética no século XX*. Adorno, Bergson, Derrida, Levinas, Rosenzweig. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004c. p. 168.

encerrou em um esquadro cognitivo algo estreito a pergunta pelo significado do ser humano, cuja questão, posta em seus termos mais próprios, se propõe sempre desde um ato reflexivo que exige compromisso ético de respeito e cuidado sobre a capacidade e a finalidade do ser humano para conhecer e agir.

Assim, a reflexão que Levinas fez para desconstruir a ontologia ocidental não seguiu a metodologia da passagem da natureza para a ideia, mas teve como orientação do seu pensamento a ética que assume a posição primigênia relativamente ao simples pensar. A ética é vista como o elemento capaz de reestruturar as relações humanas a partir do respeito pela Alteridade de cada membro da relação. Sua autenticidade será garantida através do principal modelo de relação representado pela subjetividade, sem cair no solipsismo do “eu penso” e pela Alteridade, que se dá no relacionamento do humano com o humano no face a face, no plano do teórico/prático, do ser/dever-ser. Levinas discorre em sua filosofia sobre o fato de que no mundo administrado, onde não se tolera a emergência do diferente, o fazer e o pensar humano se pervertem em *totalitarismo*.

Já na ótica moderna, a política tem uma função instrumental. Nesta, a política não é uma atividade autárquica, mas instrumental. A concepção da política moderna suscita algumas questões relevantes. Que função exerce a política na organização da vida humana e da sociedade? Como pensar o aperfeiçoamento da relação da política com o social na modernidade? Como incrementar e submeter à sociedade a intervenção dos sujeitos? No fundo, essas questões trazem o conflito entre a metafísica clássica e a reviravolta antropocêntrica da modernidade. Na perspectiva clássica, Platão foi o pensador que levou mais a sério o confronto entre filosofia e política em termos de uma proposição sólida. A esse propósito, o filósofo Manfredo de Oliveira, na obra *Ética e Sociabilidade* (1993), traz a lume a questão platônica do ético e do político como condição de possibilidade da politicidade. Oliveira descreve um momento da tradição grega em que o pensamento havia rompido com a consciência mitológica e aderido ao conhecimento concreto, racional, científico: o pensamento do homem na qualidade de ser político, social e histórico.²³

A problemática trazida pelo pensamento moderno sobre a natureza do poder caracteriza o tempo das rupturas com o pensamento clássico e medieval. O pensamento moderno é a tentativa de combinar como que dialeticamente a

²³ OLIVEIRA, Manfredo Araújo. *Ética e sociabilidade*. São Paulo: Loyola, 1993. p. 23.

subjetividade (aqui entendida como *individualidade*), a cidadania e a emancipação. Para efetivar tal projeto, aconteceram as rupturas entre sujeito e objeto, entre homem e mundo, entre homem e Deus. Assim, o projeto político moderno se caracteriza pela emergência da individualidade subjetivista. Na individualidade subjetivista moderna, o homem não está mais voltado para o todo, mas para si, e pensa tudo a partir de si, independentemente de uma ordem cósmica que determinava o seu ser e o seu agir. Não existe mais uma ordem política natural prévia. O único fundamento é o ser humano mesmo, que se descobre como absoluta individualidade e dignidade. A questão do político surge ao ser humano moderno como uma instância que é a condição de possibilidade da própria sociabilidade humana. O interesse de Levinas por esse propósito inicial é chamar atenção para o pressuposto filosófico no fenômeno da sociabilidade moderna que é o “engenho” da *guerra*. Para ele, o conflito não se dá, como na maioria das vezes se mostrou na história ocidental, entre duas partes conflitantes, dois exércitos, duas nações, duas ideologias ou dois Estados. O que existe, na verdade, é um único exercício: o domínio, a supressão do inimigo (Alteridade ameaçadora), a vitória sobre o adversário e a totalização do Outro. O excerto a seguir exemplifica tal posição:

[...] A experiência da guerra não refutará a escatologia, como refuta a moral? Não começamos nós por reconhecer a irrefutável evidência da totalidade? Para falar a verdade, desde que a escatologia opôs a paz à guerra, a evidência da guerra mantém-se numa civilização essencialmente hipócrita, isto é, ligada ao mesmo tempo ao Verdadeiro e ao Bem, doravante antagonistas. Talvez seja a altura de reconhecer na hipocrisia, não apenas um reles defeito contingente do homem, mas a dilaceração profunda de um mundo ligado ao mesmo tempo aos filósofos e aos profetas.²⁴

A novidade é que o Estado deixa de ser algo natural ao homem, para se tornar algo produzido. Pergunta-se: existem as condições de possibilidade da existência do Estado como tal? Esta pergunta desdobrou-se no questionamento sobre a soberania do poder, dando o caráter do enfoque da política moderna. Na política desenvolvida no projeto moderno de emancipação, o *Outro* é usado e descartado no mercado de trabalho, na indústria do sexo, nos meios políticos, nas ruas, em casa diante da televisão ou da internet, ou no lixo, por não poder consumir

²⁴ LEVINAS, *Totalidade e infinito*, 1988, p.12.

os produtos que lhe são oferecidos. Até o *sagrado*, considerado num passado não muito distante o *Outro* por excelência, em sua transcendência, é manipulado por muitas igrejas. Utiliza-se o *Outro* transcendente para receber as devidas doações em espécie do *outro* imanente, alienado em sua *Política ingênua*. O político passa a ser aquele que transforma uma multidão de indivíduos isolados num corpo, numa ampla sociabilidade cuja coesão não se dá por anéis éticos, mas meramente formais. Nesse aspecto, a soberania é vista como condição de possibilidade da unificação dos indivíduos, sem o que não se pode falar de sociabilidade humana. Assim, o soberano é o depositário comum para onde convergem as vontades de todos os indivíduos. Na reviravolta moderna da política, o ser humano perdeu sua “politicidade original” e se entende como um ser inserido na sociedade, isto é, num contexto onde impera o arbítrio do indivíduo em busca da satisfação de suas necessidades, ou de suas preferências transformadas, pela indústria cultural, em necessidades. Isto contrasta com a visão clássica de “politicidade”, em que havia uma passagem da vida familiar privada para a vida pública, entendida como participação na construção da vida comum.²⁵

2.2 A LEITURA CRÍTICA DE LEVINAS À POLÍTICA MODERNA

Levinas, relendo a filosofia política moderna, discorda dos teóricos políticos que postulavam a necessidade do Estado atuar como regulador da violência generalizada, com o intuito de limitar a agressividade natural dos homens na busca e na defesa de seus interesses pessoais. A partir de Hobbes, foram elaboradas as diferentes versões do pacto social, que deram origem ao Estado moderno como regulador social, no início do século XVII. A clássica frase hobbesiana de que “[...] o homem é o lobo do homem [...]” chegou ao extremo com a submissão do homem às suas próprias invenções técnicas. As inovações tecnológicas, aliadas ao poder do mercado total, tornaram-se a força “sobrenatural contemporânea”, representada por um sistema invisível e poderoso, talvez mais onipotente do que a ideia de Deus na

²⁵ Lembremos que normalmente se entende ser a emergência da filosofia clássica em nossa cultura ocidental o resultado da crise do pensamento grego, que tinha por paradigma de orientação a *physis* (natureza). A vida comum garantida pela “verdade mitológica” perdeu sua consistência. Tudo foi questionado. A filosofia tomou o lugar da divindade por sua transcendência aos fatos. Não se aceita mais a verdade mitológica para explicar a origem da natureza e do universo. As perguntas inquiridoras de onde viemos, para onde vamos e de que é constituído o universo, puseram em dúvida as explicações mitológicas da origem da *physis*. Cf. OLIVEIRA, *Ética e sociabilidade*, 1993.

Idade Média. Nessa perspectiva, o Estado surgiu como uma força reguladora do social para garantir a segurança de vida para todos os cidadãos (Hobbes), e também como garantia da propriedade privada dos indivíduos na prossecução privada dos seus interesses particulares, segundo as regras do mercado, isto é, da sociedade civil (Locke). Porém, a maior tensão exposta do Estado moderno foi não conseguir fazer a unidade entre o político e o social, resultando na fragmentação da cidadania, da subjetividade e da emancipação. Houve momentos em que aconteceram, na história política moderna, a reafirmação da subjetividade em detrimento da cidadania, e a reafirmação de ambas em detrimento da emancipação. Isto marca a posição ideológica político-cultural hegemônica do Estado moderno. Qual foi a consequência política de tal estrangulamento? Deu-se na medida em que o projeto moderno de Ilustração se identificou com o capitalismo, fazendo com que o pilar da regulação estatal se fortalecesse por meio do pilar da emancipação individual. Nessa instrumentalização do pilar da regulação pelo capitalismo, via emancipação individual, o Estado perdeu sua força como agente da regulação social. Retornamos, para Levinas, à ancestralidade do pensamento heraclítico, na leitura de François-David Sebbah:

[...] Aqui, o procedimento filosófico significa adotar o único ponto de partida que se impõe, primordialmente, com evidência: o real é a guerra. Assim, deve-se considerar, enquanto dado evidente, a guerra como lei do ser. Ora, esse ponto de partida apoiado no ser, considerado em sua característica mais evidente, é que garante o caráter filosófico de um gesto e de um movimento que vão expor-se ao além do ser.²⁶

Em síntese, com a consumação do “império tecnológico”, o mundo ocidental passou a ser articulado sempre em conjunto de três estruturas básicas. Primeiro tivemos a combinação da complexa relação entre individualidade subjetivista, cidadania e emancipação. O mundo ocidental foi marcado pela posição ideológica cultural hegemônica, que resultou na afirmação da individualidade em detrimento da cidadania e pela reafirmação de ambas, em detrimento da emancipação. Boaventura de Sousa Santos procurou mostrar como se deu esta combinação “trinitária” do mundo ocidental. Segundo Boaventura, o projeto de emancipação moderna é caracterizado por um equilíbrio entre regulação e emancipação, convertidos em dois

²⁶ SEBBAH, François-David. *Levinas*. Trad. Guilherme José de Freitas Teixeira. São Paulo: Estação Liberdade, 2009. p. 53.

pilares: o pilar da regulação, baseado em três princípios, o do Estado (Hobbes), o do Mercado (Locke) e a da Comunidade (Rousseau); e o pilar da emancipação, que se desdobra em três dimensões da racionalização e secularização da vida coletiva. A primeira dimensão é a da racionalidade moral-prática do direito moderno; a segunda dimensão é da racionalidade cognitivo-experimental da ciência e da técnica moderna; a terceira dimensão é da racionalidade estético-expressiva das artes e literatura moderna. À medida que o projeto da modernidade se identificou com o capitalismo, o pilar da regulação veio a fortalecer-se por conta do pilar da emancipação.²⁷

O desequilíbrio no pilar da regulação se constituiu globalmente no desequilíbrio hipertrofiado do Mercado em detrimento do Estado, e ambos em detrimento do princípio da Comunidade. Este desequilíbrio permitiu o surgimento da teoria liberal que é, na verdade, a expressão mais sofisticada desse atrofiamento. Agora a “trindade” muda de posição e se constitui de novos elementos, ficando assim definida: *Política, Estado e Direito*, e depois em outra posição, que é quase a mesma: *Estado, Mercado e Sociedade Civil*.

A sociedade liberal é caracterizada por uma tensão entre a subjetividade individual dos agentes na sociedade civil e a “subjetividade monumental” do Estado. O mecanismo regulador dessa tensão é o princípio da cidadania que, por um lado limita os poderes do Estado e, por outro, universaliza e igualiza atividades e, conseqüentemente, a regulação social. Assim, o direito e a ética ressurgem como tema político e social e, ao mesmo tempo, de equilíbrio entre a regulação e a emancipação sociais. O maior perigo que corremos diante dessas questões é a *ética tornar-se modismo*, tendência típica da atual cultura do simulacro. Pois a maneira de esvaziar qualquer movimento é transformá-lo em moda.

A ética deve passar a ser o *respeito* e a *vontade de justiça* que devemos ter para com o “Outro”. E esse respeito e justiça com o Outro implica em reconhecer que ele não precisa – aliás, *não pode* – ser como o “Eu”, e por isso mesmo, torna-se necessário aceitar sua diferença cultural, afetiva, sexual, política, religiosa e/ou de valores, bem como em admitir que tenha as mesmas chances que eu de encontrar seu caminho e de viver livremente com dignidade e justiça. Pois não basta expressar indignação ética e fazer a defesa teórica das dimensões dos direitos. *Eles apenas*

²⁷ SANTOS, Boaventura de Sousa. *Pela mão de Alice*. 5. ed. São Paulo: Cortez, 1999. p. 235-280.

despertam para as contradições. É necessário passar à racionalidade ética que desce à raiz da atual crise e aponta para uma mudança no modo de pensar e agir.

São esses elementos acima tangenciados que nos permitem perceber o grande desafio que está posto para pensarmos e articularmos um projeto político da Alteridade em nosso contexto contemporâneo. Sim, pois o desafio da filosofia hoje é o de promover uma “pedagogia política” e uma antropologia filosófica que privilegiem a Alteridade. Para Levinas, o homem não é meramente “o pastor do ser”, nem alguém que deva descobrir o sentido do ser numa análise da tradição histórica. O homem é mais propriamente alguém cujo sentido só pode ser encontrado na sua relação com o Outro, ou melhor, cujo sentido se constitui *desde* essa relação. É necessário estatuir uma política pedagógica da Alteridade que possa se comprometer com o desenvolvimento de um olhar e uma *prática reflexiva sobre as pessoas numa perspectiva da diversidade e não da semelhança*. A diversidade pensada como justiça social e pessoal.

A concepção de ciência aceita na atualidade que o saber responsável só é possível no campo das ciências formais e nas empírico-analíticas. Já as normas éticas não se situam nesses campos; conseqüentemente estão fora da esfera do “saber objetivo”, “intersubjetivamente” válido. Assim, não lhe resta alternativa a não ser situar-se na esfera da “subjetividade”, ou seja, na esfera do que, em princípio, não é universal. A ética se situaria, assim, na esfera das emoções, dos sentimentos, das decisões arbitrárias, irracionais. Não existiria, portanto, possibilidade de legitimar normas éticas, o que significa situar a ética fora da racionalidade. Inclusive porque a racionalidade, na perspectiva moderna, se limitou ao estudo dos fatos atingidos pela observação. É possível fundamentar ética na emoção? Surge o paradoxo entre o dualismo inseparável, o objetivismo pretensamente “neutro” das ciências e o subjetivismo existencial dos atos de fé e das decisões éticas. Isto significaria confinar a ética à esfera das decisões privadas da consciência. E, assim, substituir a fundamentação argumentativa das ações pelo pragmatismo das regras técnicas.

Em face desse entendimento de ciência, que é a concepção de mundo ratificada na modernidade, surgem as críticas com novas propostas de modelo de organização social. Levinas foi um pensador engajado e comprometido com seu tempo. Percebeu que o paradigma científico e sociocultural do processo civilizatório do ocidente ganhou notabilidade na esteira da modernidade. Tal modelo é a superação da referência exclusiva ao mundo objetual e o surgimento da consciência

subjetiva como mediação necessária para o conhecimento. A subjetividade impõe-se na qualidade de condição para o acesso à realidade. Apresenta-se como um paradoxal “eu concreto-transcendental” que determina a apresentação do real e também uma subjetividade autônoma porque a motivação do agir é autodeterminante e fundada na constituição subjetiva que o encontro com o Outro significou e oportunizou.

Assim, o princípio do agir está no sujeito autônomo, e não no objeto autônomo. A ação é fruto de um projeto arquitetado pelo sujeito e imposto ao real. A realidade não é algo a ser contemplado, mas a ser transformado pelo engenho humano. Por outro lado, o pensamento “pós-moderno” emergente não crê na razão autônoma e fundante, que dá sentido ao homem e ao seu comportamento, nem nos grandes relatos que dão sentido à história ou legitimam projetos políticos, sociais e econômicos (embora, por vezes, apresente grandes relatos para justificar essa descrença...). A grande suspeita em relação ao projeto moderno é de ver nele o risco de coerção, de totalitarismo, de desenvolvimento competitivo e funcionalista que deteve ao mesmo tempo o poder político e o poder econômico, deixando o social em segundo plano. O exemplo mais taxativo que materializa essa suspeita foi o totalitarismo que usurpou os direitos humanos em Auschwitz de um modo cabal e terminativo: pessoas foram mortas sem nada terem feito, *porque não eram mais consideradas pessoas*. Isso foi fruto de uma usurpação anterior, a usurpação da ação pela fabricação, que se acentuou com a expansão da ciência e da tecnologia modernas²⁸. Levinas, diante da instrumentalidade científica da vida moderna, geradora do solipsismo e da indiferença ética, propôs uma nova concepção de razão que pudesse se desenvolver como uma racionalidade pluralista e frutiva. Sua proposta é de uma racionalidade solidária que contenha a Alteridade como constituidora do agir humano autônomo, ou seja, ético. Isso implica em conceber a ética e a política em diálogo permanente numa perspectiva interativa de respeito à Alteridade entendida como integração da sociabilidade, como diz Mounier: “[...] como

²⁸ “Precisamos avaliar a evidência de que o processo civilizador é, entre outras coisas, um processo de despojar a avaliação moral do uso e exibição da violência e emancipar os anseios de racionalidade de interferência de normas éticas e inibições morais. Como a promoção da racionalidade à exclusão de critérios alternativos de ação, e em participar a tendência a subordinar o uso da violência a cálculos racionais, foi de há muito reconhecida como uma característica da civilização moderna, fenômenos como o Holocausto devem ser reconhecidos como resultados legítimos da tendência civilizadora e seu potencial constante.” (BAUMAN, Zygmunt. *Modernidade e holocausto*. Trad. Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998. p. 38).

atividade vivida de autocriação, de comunicação e de adesão, que se apreende e conhece a si mesma em seu próprio ato, como movimento de personalização”.²⁹ Daí que o agir humano não pode ser concebido unicamente por meio de instituições políticas ou de estruturas econômicas. É uma proposta que não tem a racionalidade instrumental-objetivante como elemento central, mas que se abre à riqueza e à heterogeneidade da vida, irreduzível a toda forma de pretensão totalizante. Por outro lado, na modernidade, o sujeito humano difuso em busca de seu sentido relacional foi se transformando no indivíduo como instância de direitos a serem respeitados e de demanda de liberdade a ser exercida. A emergência do sujeito, como indivíduo, é o princípio básico do liberalismo clássico. Assim, o indivíduo é o fruto maduro da razão moderna.

É verdade que esse processo possibilitou uma determinada consciência ética, vista numa ótica da dignidade humana de cada pessoa. Porém, a crítica e a chamada de atenção de Levinas a esse propósito direciona-se na perspectiva do indivíduo autônomo, argumentando que tal tomada de posição facilitou uma tendência solipsista e narcisista, endógena ao próprio individualismo, que impede assumir uma atitude de respeito à Alteridade. A subjetividade individualista é empecilho a uma verdadeira relação ética com o outro. Isso traz um problema ético de imensas proporções, porque lhe falta a dimensão intersubjetiva ínsita à subjetividade ética, o que impossibilita o gesto de solidariedade para com o outro. Nesse aspecto, o pensamento de Levinas pleiteia que o homem seja verdadeiramente autônomo para determinar sua história e sua vida em parceria com o outro na intensidade da relação do face a face.

Com a perda do sentido de comunidade subjetiva, ou devido ao fato de tal não haver ainda sido alcançado, é impossível resistir à situação de “indiferença solidária” presente em nosso cotidiano, essa contradição em termos tão presentes em nossa vida. As indignações éticas surgem diante dos efeitos destruidores dessa tendência sempre mais extremada. Vidas são sacrificadas no “altar do mercado”, provocando um desequilíbrio e comprometendo a própria existência humana. O sistema exila a ética enquanto referência da capacidade humana de ordenar as relações sociais a favor de uma vida digna.³⁰ Isso aponta para um desvirtuamento

²⁹ MOUNIER, Emmanuel. *O personalismo*. Trad. Vinícius Eduardo Alves. São Paulo: Centauro, 2004.

³⁰ HINKELAMMERT, Franz. *As armas ideológicas da morte*. São Paulo: Paulinas, 1983.

moral e, conseqüentemente, para a instrumentalização da ética. A instrumentalização aliada ao individualismo solipsista e ao primado da razão instrumental, da face técnico-científica, relega o humano para o segundo plano, nega o horizonte de sentido e constitui-se numa agressão à sobrevivência humana a curto e longo prazo. Mas não basta apenas denunciar os efeitos. É necessário ter a coragem de apontar a atitude de fundo que os provoca. Essa visão individualista pode estar presente até mesmo nos que se revoltam contra as conseqüências da falta de ética, mas não têm a franqueza de pôr em questão a sua maneira de agir e de pensar³¹, o que pode resultar na capitulação das energias éticas mobilizadas.

Na obra *Totalidade e Infinito*³² temos indícios claros de uma alternativa ético-política à racionalidade instrumental prevalecente em nossa atualidade. Sua leitura deixa transparecer não uma teoria política propriamente dita, mas uma concepção de política, geralmente implícita, que se constitui essencialmente como *crítica* à racionalidade moderna, propondo que esta atrofiou a especificidade da dimensão ética por desconsiderar a reflexão sobre o sentido eminentemente humano-social da política, sobre o ser humano em relação à sua própria dignidade e às relações sustentadas pela justiça que são a expressão mais profunda da ética e, ao mesmo tempo, da política, enquanto preservação dos espaços de Alteridade. Nesse sentido, e aqui já podemos avançar a tese que adiante será retomada em outros termos, a política é a *mediação social* da ética. A ética sem a política perde sua capacidade de ação, e a política sem a ética anula sua finalidade, que é o “bem comum”, a sociabilidade humana. A filosofia ocidental fundamentada na ontologia, com seus princípios racionais, como verdade unívoca, foi considerada por Levinas a causa, o reconhecimento da Alteridade como possibilidade de construção de um novo paradigma na cultura ocidental de dominação do *Eu* sobre o *Outro*³³. Fiel à sua

³¹ É fato que muitos militam em movimentos populares, defendendo os direitos humanos dos empobrecidos em todas as suas formas, mas expressam muitas vezes uma mentalidade antipopular, assumindo atitudes ditatoriais, antiéticas, contradizendo-se em seus atos. No primeiro caso, opera uma visão “socialista”, que procura colocar a luta comunitária acima dos interesses das partes individuais. No segundo caso, atua a mentalidade individualista que se centra apenas nos direitos individuais de cada pessoa. O eticamente correto seria fazer a passagem da indiferença solipsista para a solidariedade engajada. Se, na Europa, o individualismo pode ter um corretivo na ampla consciência dos direitos e na cobrança igualitária dos deveres, entre nós, latino-americanos, por falta de tal tradição, campeia o mais selvagem individualismo, nos exigindo uma postura política que norteia a ética solidária.

³² LEVINAS, *Totalidade e infinito*, 1988.

³³ Cf. ESTEVAM, José Geraldo. O reconhecimento da alteridade como possibilidade de construção de um novo paradigma na cultura ocidental em Joel Birman e Emmanuel Lévinas. In: *Horizonte*, Belo Horizonte, v. 6, n. 12, jun. 2008. p. 169-179.

origem judaica e à inspiração profética que marca o judaísmo, de que o *Outro* deve ser servido numa disposição gratuita do *eu*, porque, é o Outro que constitui *propriamente* o eu, Levinas criticou a forma como desde Platão a filosofia se estabeleceu no Ocidente. A crise sócio-política traz em seu bojo a despolitização das pessoas. Aliados a isso estão a corrupção, o clientelismo, o autoritarismo, a demagogia, o oportunismo, a irresponsabilidade, a violência e a prepotência, legitimadores da cultura da morte.

O desequilíbrio é ainda maior quando vem à tona a crise de legitimação das próprias instituições históricas. As leis se encontram debilitadas em sua efetivação, por causa do abismo existente entre a base jurídica da ordem sócio-política e a realidade social que não incorpora, de fato e para valer, a normatividade enquanto garantia dos direitos à plena cidadania, não enquanto formalidade, *mas enquanto constitutiva do tecido social*. Ao nosso ver, a crítica operada por Levinas ao pensamento imanentista da política moderna se expressa em toda a trajetória do pensamento antropocêntrico da modernidade. Na definição do projeto político da emancipação moderna, ficou privilegiada a figura do Mesmo em detrimento da Alteridade. Sendo assim, a política – nas trilhas da racionalidade que, em última análise, sustenta a racionalidade instrumental – transformou-se num mero instrumento estratégico de poder, substituindo a finalidade da justiça pelo interesse egoístico dos centros hegemônicos de poder. A respeito do pensamento de Levinas concernente a esse tema o filósofo J. Derrida diz:

A repercussão de tal pensamento terá mudado o curso da reflexão filosófica de nosso tempo, e da reflexão sobre a filosofia, sobre o que a orienta rumo à ética, para outro pensamento da ética, da responsabilidade, da justiça, do Estado, rumo a outro pensamento do outro, para um pensamento mais novo do que tantas novidades, porque se orienta na direção de uma anterioridade absoluta do outro.³⁴

Em suma, *a política, em Levinas, não se opera sem a ética*. A política é uma ação suprema porque conduz à raiz do agir, possibilitando a transcendência do ser humano. A ética na política é a segurança justa que supera as contradições da existência. A ética possibilita o distanciamento, o passar ao largo, em relação ao todo existente, como uma consciência crítica num discernimento entre o justo meio,

³⁴ DERRIDA, Jacques. *Adeus a Emmanuel Lévinas*. Trad. Fábio e Eva Landa. São Paulo: Perspectiva, 2008. p. 21.

o ideal e o normativo, chegando à raiz da subjetividade: a responsabilidade pelo Outro. Lendo Levinas, percebe-se que o que caracteriza essa forma de tensão ontológica que se manifesta enquanto práxis, a ação do humano sobre o humano, dá-se como transformação do ser humano na abertura para o seu semelhante.

A categoria que Levinas expõe para relacionar a ética e a política – sem, como vimos, propor algum tipo de modelo de filosofia política – é a *subjetividade*. Ele opera com a categoria da subjetividade juntando alguns elementos do Judaísmo para gerar uma teoria voltada à exterioridade, a *Metafísica*.³⁵ A metafísica é a possibilidade de a ética ser vista como ótica, em que o Outro se revela à subjetividade na sua nudez e esta parte ao seu encontro, impulsionada pela bondade e pela justiça, para acolhê-lo e reconhecer, através dessa transcendência, *que o sentido mesmo da sua existência está em ser responsável pelo outro*. Assim, a subjetividade é reconstituída, em Levinas, como *responsabilidade pela diferença do Outro*.

Nesse contexto, Levinas percorreu a história do pensamento ocidental e percebeu que sua matriz grega é o resultado, também, do rompimento com a consciência mitológica – no melhor sentido desse termo – e da adesão praticamente exclusiva ao conhecimento racional, científico, ao pensamento do homem como ser político e social. Esse pensamento está de acordo com a essência que tem uma forma fixa, ideal, perfeita e permanente, resistindo a qualquer mudança na história. Aqui “a filosofia se fez ontologia”. O contrário dessa ontologia é o factível causal. Essa ontologia se divide em dois mundos: a *eternidade* e a *temporalidade*, *essência* e a *realidade*, confirmando o pensamento ocidental como político-metafísico. Levinas também elaborou sua exploração ontológica, na esteira de Rosenzweig e de Heidegger. Buscando a abertura do ser para o mais além do ser, ao outro do ser – que é um ser para outro e não outro-ser –, levou seu pensamento ao

³⁵ “A metafísica surge e mantém-se neste álbi. Está voltada para o ‘outro lado’, para o ‘doutro modo’, para o ‘outro’. Sob a forma mais geral, que revestiu na história do pensamento, ela aparece, de fato, como um movimento que parte de um mundo que nos é familiar – sejam quais forem as terras ainda desconhecidas que o marginem ou que ele esconda –, de uma ‘nossa casa’ que habitamos, para um fora-de-si estrangeiro, para um além. O termo desse movimento – o outro lado ou o outro – é denominado outro num sentido eminente. Nenhuma viagem, nenhuma mudança de clima e de ambiente podem satisfazer o desejo que para lá tende. O Outro metafisicamente desejado não é “outro” como o pão que como, como o país em que habito, como a paisagem que contemplo, como, por vezes, eu para mim próprio, este ‘eu’, esse ‘outro’. Dessas realidades, posso ‘alimentar-me’ e, em grande medida, satisfazer-me, como se elas simplesmente me tivessem faltado. Por isso mesmo, a sua alteridade incorpora-se na minha identidade de pensante ou de possuidor. O desejo metafísico tende para uma coisa inteiramente diversa, para o absolutamente outro.” (LEVINAS, *Totalidade e infinito*, 1988. p. 21).

questionamento da relação tradicional entre sujeito e objeto, que desaparece para dar lugar ao aspecto fundamental da noção da presença do Outro, irreduzível ao Eu. Aqui o Outro aparece como um Sujeito que deve ser respeitado, já que sem o Outro tampouco o Eu pode ser si mesmo, e, portanto, nem ao menos existe. Sem a dimensão do Outro não há sentido algum. Porém a preocupação de Levinas não é estabelecer uma “essência fixa” da realidade, mas pensar o alcance da intenção e da finalidade do que pensamos, dizemos e fazemos. Ao anunciar essa tese, recusou o idealismo. A crítica levinasiana passou em revista a ontologia ocidental quando questionou: o que é o pensar, o que é falar e o que é agir? Para Levinas, o ser e o dever-ser não podem estar cindidos.

Levinas partiu do princípio de que o ato de pensar possibilita, através da *linguagem*, a “recepção do outro”. Portanto, Levinas elegeu outro ponto de partida para seu filosofar.

Após o retorno da Guerra, Levinas começa a escrever um importante livro, *Da existência ao existente*, no qual já se percebe muito de sua obra madura.³⁶ No estudo de sua filosofia se percebe duas grandes marcas. Primeira: o método fenomenológico. Até o fim de sua vida intelectual Levinas se reconhece devedor do método fenomenológico, na esteira já referida de Husserl e Heidegger; ele o usou em vários estudos e reflexões. Para “adentrar” no pensamento de Levinas é importante conhecer a fenomenologia e também o método fenomenológico, indispensável para o reconhecimento da coerência da sua reflexão.

³⁶ “Pode-se sugerir que sua tese principal seja a passagem da existência ao existente, sintetizada, para breve apresentação do tema, nas linhas que se seguem. [...] Sofrimento e morte constituem a solidão do ser. Originalmente, o ser está submetido a um ‘há’ anônimo, que é esse silêncio que sussurra no quarto de dormir, o vazio que preenche o som da concha, vazio anterior à criação, e aqui o ser precisa conquistar sua personalidade, sua subjetividade, arrebatá-la desse ‘há’. Por isso, ele não pode ser algo vazio, antes, ele é preenchido pela solidão. Contudo, essa solidão será agora diferente da solidão heideggeriana, que a descreve como da coletividade ‘lado a lado’, o *Miteinandersein*. É preciso, ao contrário, uma solidão do ‘frente a frente’. Este outro tipo de solidão o levará à hipóstase do ser. [...] Hipóstase é a passagem do ser (verbo) a algo. O ser aqui se torna um substantivo, um nome, um existente que emerge a partir do existir. Ela o fará sair em busca da liberdade para que o existente possa sobrepor-se ao existir, resgatando o eu para si mesmo. Mas isso ainda não o satisfaz. A solidão o priva do outro, mas o problema é que ela está fechada no encarceramento de sua identidade, ela é um eu preso a si mesmo, ela é ‘matéria’, ela é corpo. Aqui, eu não existo como espírito, como um sorriso ou um vento, não sou sem responsabilidade, meu ser faz par com um ter: sou entulhado por mim mesmo, pela existência material. Somente rompendo a hipóstase pode o ser, enfim, situar-se no tempo.” (Cf. MARCONDES FILHO, Ciro. O outro como um mistério e o feminino como a Alteridade absoluta. Sobre a recuperação do face-a-face na comunicação em Emmanuel Lévinas. *Matrizes*, São Paulo, n. 1, out. p. 55-74. 2007).

A segunda marca importante é a percepção clara, desde a influência de Rosenzweig, da ruína do “idealismo e dos ideais idealísticos”. Os grandes ideais da razão, da dignidade e da racionalidade humanas, e do humanismo triunfante entram em crise depois dos acontecimentos nos campos de concentração nazistas. Frente a essa situação, Levinas opta por uma pesquisa filosófica ligada à vida. A nova ideia de razão proposta por Husserl, de uma consciência imediatamente ligada ao mundo – o conceito de intencionalidade transcendental que depois ele mesmo vai criticar e em parte superar –, auxiliou Levinas a fazer essa superação de uma concepção de realidade ingenuamente idealística. Essa convicção, a fenomenologia, a erosão do idealismo, dos ideais idealísticos, o retorno ao cerne do sujeito encarnado, ao mundo da vida, levou Levinas à valorização do *ente*, do concreto. Esses são, em linhas extremamente gerais, os pontos fundamentais de seu “engenho filosófico”.

Em síntese, Levinas permaneceu no arco da tradição filosófica ocidental, mas não postulou uma ontologia genealógica da origem das coisas, baseado no conceito de *Physis*³⁷, como fizeram os pré-socráticos. E muito menos uma metodologia que postulasse a passagem da naturalidade para a idealidade, como fizeram os clássicos e depois os modernos. Ele também não postulou uma ontologia idealista aos modos de Hegel e nem postulou uma epistemologia idealista aos modos de Kant. Para Levinas, o pensamento não pode limitar-se a uma interpretação técnica, ainda que altamente racional, do ser humano, pois a técnica é um instrumento que pode levar ao esquecimento do “outro”. Levinas quer pensar o “Outro” e o último desde sua Alteridade e, portanto – paradoxalmente – sem a rigor “pensá-lo, ou seja, sem reduzi-lo a uma função do pensamento de quem pensa. Convém lembrar que sua compreensão em relação à Alteridade é possível mediante a consideração das “impressões fixadas” em sua visão de mundo, pelo contato que ele teve com a barbárie nazista na Alemanha. Assim, pensar o “Outro” na perspectiva levinasiana é refletir sobre o nazismo e as vítimas de “todos os

³⁷ O conceito grego de *Physis* tem sido traduzido e compreendido, pelas línguas de origem latina, como Natureza. O conceito de *Physis* admite ainda três sentidos: a) *Physis* designa o fenômeno do nascimento (geração), crescimento, força e vigor; b) *Physis* corresponde também à disposição interna enquanto natureza própria de um ser, é a índole, o caráter, o conjunto de características (naturais e essenciais) que determinam uma existência e a torna singular; c) *Physis* refere-se à força originária, enquanto vigor dominante, que põe em marcha a existência (geração), a transformação ou a mudança (quantitativa e qualitativa) e a deteriorização (corrupção) de todos os seres. A *Physis* é compreendida “[...] como um princípio de movimento (Heráclito). Parmênides, todavia, o definiu como um princípio de imobilidade.” (SPINELLI, Miguel. *Filósofos pré-socráticos*: primeiros mestres da filosofia e da ciência grega. 2. ed. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003. p. 384).

antisemitismos, todos os ódios contra o outro homem” – como coloca em epígrafe à sua obra magna, *Autrement qu’être ou au-delà de l’essence*, aqui obviamente adaptada – como o constituidor da “arqueologia da violência”. A experiência traumática dos campos de concentração impôs a necessidade a ele de repensar o papel da razão desde seus fundamentos existenciais estritos. Levinas destaca Auschwitz como a experiência emblemática para a Alteridade, como dimensão do sujeito ético:

A condição ontológica desfaz-se, ou é desfeita, na condição ou incondição humana. Ser humano significa: viver como se não se fosse um ser entre os seres. Como se, pela espiritualidade humana, se invertessem as categorias do ser, num ‘de outro modo que ser’. Não apenas num ‘ser de modo diferente’; ser diferente é ainda ser. O ‘de outro modo que ser’, na verdade, não tem verbo que designe o acontecimento da sua in-quietude, do seu des-inter-esse, da impugnação deste ser – ou do esse – do ente. [...] De fato, trata-se de afirmar a própria identidade do eu humano a partir da responsabilidade, isto é, a partir da posição ou da deposição do eu soberano na consciência de si, deposição que é precisamente a sua responsabilidade por outrem.³⁸

Levinas viu no seu contexto histórico³⁹ uma relatividade limitada ao indivíduo, isolada e afastada do todo da realidade. Esta constatação e o evento da Segunda Guerra Mundial levaram-no a envolver-se, como vimos, profundamente na questão da ética. Ele não demorará em apontar o possível papel das “filosofias ontológicas” do Ocidente na sustentação favorável ao desenvolvimento de novas formas de totalitarismos. Todavia, a carnificina contra os judeus na Segunda Guerra e nos campos de concentração nazistas (1939-1945) fizeram-no mergulhar em profundas reflexões a respeito da importância da filosofia ocidental. Levinas viu que aquele acontecimento não se resumia num ato acidental na história ocidental, mas que era fruto da organização política corrompida adotada nas épocas anteriores e

³⁸ LEVINAS, *Ética e infinito*, 2000, p. 92.

³⁹ Historicamente, está impressa na sua obra a epígrafe em memória dos seis milhões de judeus assassinados pelo nacional-socialismo durante a *Shoah* (Holocausto), aos quais dedica seu livro *Autrement qu’être ou au-delà de l’essence*. Traz consigo, portanto, a inquietação de um século marcado pela dominação e violência do homem sobre o outro homem. Segundo Levinas, o “[...] século que, em trinta anos, conheceu duas guerras mundiais, os totalitarismos de direita e de esquerda, hitlerismo e stalinismo, Hiroshima, o gulag, os genocídios de Auschwitz e do Cambodja. 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 a ética.” (LEVINAS, Emmanuel. *Autrement qu’être ou au-delà de l’essence*. La Haye: Martinus Nijhoff, 1974. [*De otro modo que ser, o más allá de la esencia*. Trad. Antonio Pintor-Ramos. 4. ed. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1987]. p. 62-64).

posteriores, com raízes históricas extremamente profundas. Levinas levantou a suspeita contra toda e qualquer forma de pensamento que favorecesse certa ideia de totalidade, já que para ele todo pensamento ontológico parte do Uno e ao Uno retorna. Dedicou-se então à filosofia, vendo nela a possibilidade de repensar a sociabilidade humana pelo viés da ética. Na busca de reconhecer a Alteridade, surge a *metafísica* em sentido levinasiano, que distingue a “mesmidade” (*Même*) e a Alteridade. Para chegar a essa distinção, Levinas fez uma crítica sobre o saber metafísico clássico que se constituiu durante séculos como a aspiração mais profunda a que o espírito humano sonhou poder alcançar: o ser pelo conhecimento do ser; como busca de compreensão e de ascensão à transcendência e à verdade.

Politicamente, isto quer dizer que a dignidade não é uma concessão para a individualidade, mas uma conquista calcada no Outro (o rosto concreto) e no imperativo ético (a norma enquanto expressão ética, o respeito ao Outro). Para Levinas, a ética precede a ontologia e como tal deveria “nortear” o comportamento do homem para a Alteridade, na qual o *eu* é que deve se colocar a serviço do *Outro*, como maneira de supressão da violência que perpassou a cultura ocidental, durante séculos. Em suas palavras, “[...] a filosofia do poder, a ontologia, como filosofia primeira que não questiona o Mesmo, é uma filosofia da injustiça.”⁴⁰

Portanto, Levinas, ainda na sua crítica à metafísica ocidental tradicional, constatou que ela deixou uma pesada herança: a distinção entre facticidade e normatividade – o clássico problema da articulação entre ser e dever-ser –, considerando a um só tempo o mesmo como se fosse o Outro.

A verdadeira vida está ausente. Mas nós estamos no mundo. A metafísica surge e mantém-se neste alibi. Está voltada para o ‘outro lado’, para o ‘doutro lado’, para o ‘outro’. Sob a forma mais geral, que revestiu na história do pensamento, ela aparece, de fato, como um movimento que parte de um mundo que nos é familiar – sejam quais forem as terras ainda desconhecidas que o marginem ou que ele esconda -, de uma ‘nossa casa’ que habitamos, para um fora de si estrangeiro, para um além.⁴¹

Levinas, para fundar sua metafísica, “permaneceu metafísico” em sua visão filosófica, pois pretende fundar uma racionalidade ética que dê as condições concretas para a possibilidade da vivência política regrada eticamente, com normas justas. Sua filosofia toma posição, em sentido ao menos implícito, sobre os fatos

⁴⁰ LEVINAS, De otro modo que ser, o más allá de la esencia, 1987, p. 70.

⁴¹ LEVINAS, *Totalidade e infinito*, 1988, p. 29.

políticos e sociais de sua época, porque procurou descobrir “os princípios” da organização política humana. Assim, a “ética metafísica” de Levinas, como filosofia primeira, é sensível à justiça, tanto para o Estado quanto para os seres humanos. Por outro lado, a análise que fez do horror da Segunda Guerra não o isentou de fazer uma crítica demolidora ao Estado. Os campos de concentração que significaram a morte de pessoas inocentes sem nunca terem feito nada, revelam que o Estado de direito se encontrava longe da verdade ética. A partir desse acontecimento observou que o Estado, em potência, era mau e carrasco de seus próprios cidadãos. Na ética enquanto filosofia primeira, Levinas demonstrou que o mais íntimo do ser humano não é a posse de si mesmo (solipsismo), mas a responsabilidade pela Alteridade do Outro: *subjetividade* em sentido levinasiano. Superar, pois, a “subjetividade solipsista” e descobrir um espaço intersubjetivo que possibilite a vivência humana pela constituição e exercício da subjetividade ética, eis a função da ética como filosofia primeira na política, na perspectiva levinasiana.

A ética está no centro do pensamento de Levinas e sua filosofia se afastou daquela tradição que tentou pensar a unidade do ser – seu pensamento se centra na Alteridade do Outro, sua reflexão se dirige para a defesa da subjetividade baseada na ideia de infinito, entendido como a abertura ao reconhecimento do Outro. Nessa desconstrução crítica da ontologia ocidental, Levinas reconstituiu o papel da metafísica, transformando-a em uma “necessidade política”, porque tenta descobrir normatividades que são anteriores ao Estado, uma razão ética antes de uma razão estratégica. Mas qual é mesmo o problema da ontologia para Levinas? A racionalidade teórica é por si mesma capaz de pensar e garantir uma relação com a Alteridade? Será a relação com o Outro, também, ontológica?

É precisamente a compreensão do verbo “ser”. A ontologia distingue-se de todas as disciplinas que exploram o que existe, os seres, isto é, os “entes”, a sua natureza, as suas relações – esquecendo-se de que, ao falar dos entes, elas já compreenderam o sentido da palavra ser, sem contudo o terem explicitado. Estas disciplinas não se preocupam com tal explicitação.⁴²

Na compreensão de Levinas, a filosofia ocidental caracterizou-se fundamentalmente pela ontologia, noção de sujeito e por suas conseqüentes implicações, tais como: a centralidade do problema do conhecimento conceitualizador, a linguagem – que pretende esgotar e dominar o sentido e a

⁴² LEVINAS, *Ética e infinito*, 2000. p. 30.

significação das coisas, entre elas a pessoa; a relação sujeito-objeto e a constituição do sujeito na história. Nesse sentido, o mesmo não ocorre com o futuro, porque o que ainda não ocorreu não pode ser objetivado nem conceituado e as interpretações em relação ao futuro não se enquadram, portanto, em um desdobramento diacrônico, mas, ao contrário, as diversas interpretações acerca do futuro são projeções sincrônicas equivalentes. Levinas reflete sobre o passado como horizonte e sobre o futuro como um compromisso ético.

A responsabilidade é também com o “devir” (futuro) e não só com o ser (passado). Assim, para Levinas a ontologia não é um inocente tratado teórico sobre os entes, mas é a verbalidade pura e neutra, por meio da qual o ser puro constitui e governa o mundo como horizonte da compreensão lúcida dos entes e de seus modos de ser.

Olhada a partir dos anúncios do “fim do homem”, protagonizados a partir de pressupostos e com objetivos diversos por filósofos como Marx, Nietzsche, Heidegger, Althusser ou Foucault, o mínimo que se pode dizer da filosofia de Emmanuel Levinas é que ela se nos apresenta, desde o seu início, à margem do e mesmo contra o “espírito do tempo”. De fato, sua heterodoxa proposição de “humano” nasce numa época em que o homem é, literalmente, dissolvido nos diversos tipos de “estruturas” sociológicas, biológicas, psicológicas, ontológicas e linguísticas que (supostamente) o determinam de forma mais ou menos radical, tornando-o “pós-humano” ou mesmo “infra-humano”.

A violência ontológica é a guerra da qual nada e ninguém ficam de fora. Ela destrói a identidade, a possibilidade e a Alteridade de todos os que nela estiverem envolvidos. Acreditar que com base nos “dados” que possuímos sobre o “passado-presente” podemos prever o futuro é, na verdade, um exercício de futurologia, porque o “passado-presente” não está definitivamente determinado, mas depende de uma “pré-compreensão”, de um juízo de valor atual. Levinas viveu de perto o drama de seu tempo. A violência para Levinas não é uma questão abstrata, mas é algo histórico, concreto. A face da violência, segundo ele se lhe apresenta no “logos ontologizante”, na razão “egológica solipsista”, na consumação do advento do Nazismo e na perseguição aos judeus, ciganos, religiosos, homossexuais e outros. Levinas presenciou a catástrofe de Auschwitz e sofreu a experiência do campo de concentração para oficiais franceses, onde ficou por um tempo recluso. Para fazer frente a essa realidade crucial, ele propõe a relação ética da Alteridade como

filosofia primeira. É a partir dessa concepção que é possível justificar o lugar da política e da ética em Levinas. Por isso, ele começa sua crítica desconstruindo a categoria de totalidade, dizendo que ela dirige as pessoas, lhes infunde um sentido e significado anti-humano, as faz agir e desempenhar papéis que não são seus. A ontologia não mostra a exterioridade nem o Outro enquanto Outro, mas destrói a identidade do Outro. O Outro está fixo num conceito. Esse pensamento predominou ao longo da tradição ocidental.⁴³ Como observa Tillich,

A questão ontológica é a seguinte: o que é o ser em si? O que é aquilo que não é um ser particular ou um grupo de seres, nem algo concreto ou abstrato, mas aquilo em que sempre pensamos implicitamente e, às vezes, até explicitamente quando dizemos que algo é? A filosofia levanta a questão do ser como ser. Ela investiga o caráter de tudo que é, na medida em que é. Esta é sua tarefa básica, e a resposta que formula determina a análise de todas as formas especiais do ser. Isto é a 'filosofia primeira' ou, se ainda pudéssemos usar o termo, a 'metafísica'.⁴⁴

Levinas critica principalmente o subjetivismo solipsista de Descartes, o imperativo categórico de Kant (na medida em que se constituiu em uma ética da autonomia que exclui, de certo modo, a diferença), a fenomenologia intencional de Husserl e o projeto de uma fundamentação ontológica de Heidegger, em que o ser é ser do ente, e apenas nesse sentido o ente é. Em suma, na tradição hegemônica do pensamento filosófico, apenas a compreensão do ser é a característica e o fato fundamental da existência humana. Levinas viu essa problemática sendo desenvolvida e mantida no seu contexto epocal em face das filosofias da modernização social articuladas no projeto emancipatório da modernidade. Essas filosofias foram uma espécie de desenvolvimento linear do presente, que foi concebido como a época da instauração de uma forma definitiva de racionalidade: a racionalidade técnico-científica, identificada com a razão imanentista moderna.

Numa interpretação técnica do pensar, a filosofia reduzir-se-ia a uma técnica de explicação das causas últimas, esquecendo o movimento histórico da relação do face a face, o encontro do eu com o Outro. É preciso que a filosofia seja conhecimento de princípios, pois tematiza o que não é eliminável pelo pensamento humano, um pensamento que fundamenta a si mesmo enquanto fundamenta todos

⁴³ Cf. COSTA, Márcio Luis. *Levinas: uma introdução*. Trad. J. Thomaz Filho. Petrópolis: Vozes, 2000. p. 97.

⁴⁴ TILLICH, Paul. *Teologia sistemática*. Trad. Getúlio Bertelli. São Leopoldo: Sinodal, 2005. p. 173.

os outros conhecimentos. Para Levinas, pensar é pensar a responsabilidade pela dignidade do Outro. É garantir o respeito pela Alteridade, que é o ato humano por excelência. No entanto, caso o ser humano encontre, ainda uma vez, o caminho para a proximidade com o Outro, deve antes aprender o caminho da humanização que leve ao encontro com o Outro. E isso não se faz sem a conquista de uma “educação libertadora”. O ponto de coincidência de Levinas com outros pensadores está na reflexão pedagógica, quando ensinam que se deve tomar Auschwitz como referência.⁴⁵ Ele concorda com Husserl acerca da crítica feita à ciência. Para eles, a razão científica reduziu as ciências à mera análise e manipulação dos objetos, à ciência do fato. Com isto, a ciência perdeu a importância e seu significado para a vida humana, manipulando-a. Os cientistas fizeram abstração da subjetividade, do ser humano, produziram beleza, mas, por vezes, são responsáveis por inúmeras barbáries e catástrofes infligidas à humanidade. Por exemplo: a bomba atômica em Hiroshima que ceifou milhares de vidas humanas. Vale salientar que Hiroshima não foi mera ficção gramatical, pragmática, semântica ou hermenêutica na narrativa histórica, mas representa a pior das barbáries da racionalidade moderna.

A razão moderna encontrou a sua oposição estrutural não em relação a uma exterioridade, mas no interior de si mesma: a oposição entre a ciência e a metafísica, que desencadeou um longo, complexo e intrincado debate. Ernst Cassirer observa, de forma muito semelhante, que “[...] a nossa teoria moderna do homem perdeu o seu centro intelectual. Obtivemos em troca uma completa anarquia de pensamento”.⁴⁶ No entanto, o resultado efetivo, do ponto de vista histórico e cultural, tendeu à fixação de critérios excludentes de racionalidade, de modo a entronizar a tecnociência como única forma legítima de razão. A filosofia de Levinas desenvolveu-se por meio de uma nova linguagem ética. Ele utilizava-se de conceitos gregos, mas com sentido não mais grego, ou não mais exclusivamente grego, expressando assim a ética por meio de uma linguagem que vai além da sua significação, extravasando para a exterioridade, que é a Alteridade. Não se tratava mais, neste horizonte, da ampliação e do aprofundamento do campo da

⁴⁵ Decisiva, e difícil de ser avaliada com precisão, é a influência de Franz Rosenzweig (1886-1929) na elaboração do projeto levinasiano. Uma famosa passagem de *Totalidade e Infinito* deixa claro o porquê de tais dificuldades. Rosenzweig, diz Levinas (1988, p. 15), está “[...] demasiadas vezes presente nesse livro para ser citado”. É certo, porém, que a reflexão de Rosenzweig sobre um “novo pensamento”, recolhida no seu *Stern der Erlösung* (1921), contribuiu para que se consolidasse a ruptura de Levinas com seus mestres de Freiburg.

⁴⁶ CASSIRER, Ernest. *Ensaio sobre o homem*. Trad. Carlos. Branco. Lisboa: Guimarães, 1995. p. 29.

racionalidade, em seu confronto com um elemento exterior, mas de sua depuração interna.

Segundo Levinas, “as meditações huserlianas” buscavam e esboçavam uma fundamentação filosófica para a ciência que seja capaz de cumprir os requisitos da racionalidade, da autenticidade e da universalidade. No entanto, a Psicologia pressupõe uma teoria do ser. Ela se funda sobre uma ontologia do naturalismo, passando a ser uma teoria do conhecimento – do ser que conhece e é conhecido. A intuição é o modo como a consciência intencional entra em contato com o ser. Desse modo, com a fenomenologia, se abrirá uma porta em que se readmitirá, sob outras perspectivas que as da metafísica clássica, numa reafirmação da *questão do Ser*⁴⁷, e da busca pela universalidade da essência, própria da atividade teórico filosófica, o que, conseqüentemente, irá culminar numa *ontologia*. Nessa perspectiva, a teoria da intuição é inseparável da ontologia. Na leitura de Levinas, Husserl trata a fenomenologia sobre um fundo ontológico, abordando a temática da capacidade da consciência em estabelecer conceitos para os objetos e onde a questão da intersubjetividade é abarcada no mesmo âmbito, isto é, a consciência sai de si, mas retorna sobre si mesma, configurando o *Même* (Mesmo).⁴⁸

Essa operação de depurar a razão e o aparente incremento de rigor do conjunto da racionalidade, identificada como cientificidade, exigiu a neutralização de três dimensões do humano difíceis de serem absorvidas pelo ideal de objetivação científica: a história, a linguagem e o sujeito. O longo esforço de transformar essas dimensões em objetos científicos lançou as ciências humanas em uma crise epistemológica sem saída. Mas é a partir dessa crise epistemológica aparentemente impossível de ser solucionada que talvez possamos inverter o sentido do encontro entre o humano e a ciência, concebendo a irreduzibilidade do humano, não como um obstáculo epistemológico, mas como uma espécie de “exterioridade” em relação à

⁴⁷ Há, portanto, a necessidade de se estabelecer a unidade perdida, *clarificar os fundamentos* obscurecidos pela razão científica, retornar àquilo que é essencial, superar a nostalgia da totalidade que invade o espírito europeu sem que ele o perceba; procurando, através do estabelecimento de um novo método, dar consistência científica (fundamentação rigorosa e radical) à Filosofia e por meio dela a todas as outras ciências e assim “curar” o espírito, que sofre, em certo sentido, do *mal da alienação*.

⁴⁸ HUSSERL, Edmund. *Idéias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica: introdução geral à fenomenologia pura*. Trad. Márcio Suzuki. 2. ed. Aparecida: Idéias e Letras, 2006; e *Meditações cartesianas. Introdução à fenomenologia*. Trad. Frank de Oliveira. São Paulo: Madras, 2001.

racionalidade científica, embora não necessariamente como uma “exterioridade” em relação à razão.

A reflexão acerca da metafísica no pensamento de Levinas não tem *origem* no puro ser. Para ele, a constituição da metafísica, da subjetividade e da sensibilidade, conceito originário da ética (metafísica) que é a filosofia primeira, tem origem na epifania da Alteridade que interpela a responsabilidade ética, sempre em diálogo. Esse novo modo de pensar é eminentemente ético. Ele não considerava o ser como presença, mas sim como um constante devir que se dá na relação ética da Alteridade. Para ele, a ideia da Alteridade significa a responsabilidade ao outro como forma de realização da ética fundamental. Assim se expressa a respeito Ricardo Timm de Souza:

A Alteridade assume forma concreta, expressa por Levinas sob o termo *visage*, Olhar ou Rosto do absolutamente Outro, daquele que meu intelecto não é capaz de compreender desde suas próprias (do meu intelecto) leis. [...] A Alteridade – carregada de exterioridade, daquilo que é externo ao meu poder representacional, porta já, em sentido levinasiano, a ideia de estranheza, de separação radical.⁴⁹

O rosto (*visage*) humano, para Levinas, é o lugar onde o ser humano está mais nu e ex-posto. O rosto do Outro está sempre a nos lembrar: “não matarás”. E sempre será o nosso maior desafio, buscar as formas de corresponder a esse impasse – afinal, a história nos mostra que a fraqueza despojada de poderes, a nudez, tem sido sempre alvo de ataques destruidores. No rosto do Outro está sempre o local onde a ética se realiza, onde eu sou desafiado a corresponder ao seu desafio.

O marco referencial desse outro modo de pensar é a linguagem. Portanto, estabelece-se – e não estamos nos referindo ao que se conhece como “virada linguística-pragmática” da racionalidade do século XX – uma ruptura com o pensamento greco-ocidental que parte sempre de um sujeito pensante, de um ego conceitualizador, por Levinas chamado de egolatria ou egologia. A precedência do Ser em relação ao pensar foi a gênese da ontologia ocidental que se constituiu em ponto central da investigação e da crítica de Levinas a esta ontologia. Com sua crítica, Levinas tentou mostrar que a passagem da “naturalidade para a idealidade”

⁴⁹ SOUZA, Ricardo Timm de. *Sujeito, ética e história: Levinas, o traumatismo infinito e a crítica da filosofia ocidental*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1999. p. 168.

significou a ratificação de uma ontologia totalizante, que teve seu aperfeiçoamento na metodologia idealista de René Descartes, com o “Cogito, ergo sum.” Descartes é, nada mais nada menos que o “eu penso”, “eu refletinte”, que em Husserl, influenciado por Kant, ganhará o *status* de “eu puro”, de “subjetividade transcendental”. Para Levinas, a fenomenologia consiste primeiramente numa ciência que procura retornar “às coisas mesmas”, à verdade da evidência em que as coisas “se mostram no original”, não atestam somente às dificuldades do positivismo naturalista, mas uma desconfiança em relação ao discurso dialético e até em relação à própria linguagem. [...] a fenomenologia chama a atenção sobre um sentido da filosofia em que ela não se reduz à reflexão sobre a relação do pensamento com o mundo.⁵⁰

A proposição de Levinas é *abrir* a ontologia ocidental, seguindo a tradição filosófica, repondo as questões metodológicas com indagações críticas, em uma nova pletora de sentidos. Na verdade, o que ele pôs em evidência, ou seja, em questão, foi o conteúdo e o sentido do que pensamos, dizemos e fazemos. Isto significa propor um discurso racional e uma razão ética, como uma realidade aberta. “O discurso condiciona o pensamento, pois o primeiro inteligível não é um conceito, mas uma inteligência da qual o rosto anuncia a exterioridade inviolável ao proferir o ‘tu não matarás’. A essência do discurso é ética.”⁵¹ Nas palavras de Marcelo Fabri,

A liberdade se produz na medida em que a ela nada se opõe, pois é saber impedindo que a significação se efetive no um para outro. Sustentamos pois que a ruptura com o ser, que Levinas não cessa de apregoar, implica necessariamente uma expulsão ininterrupta do *conatus*, um desencantar permanente que nos revela a íntima relação que a repetição poética acaba estabelecendo com o reino Essência. Nesse sentido, o *autrement qu'être* é bondade como Dizer que extrapola os limites do ser; ele tem por base um desencantamento da ontologia.⁵²

Levinas percebeu que o pensamento ocidental, a partir da filosofia grega, se desenvolveu como discurso de dominação. O Ser dominou a Antiguidade e a Idade Média, sendo depois substituído pelo eu desde a época moderna até os nossos dias, porém, sempre sob o mesmo sinal: unidade unificadora e totalizante que exclui

⁵⁰ Cf. RIBEIRO JÚNIOR, Nili. *A sabedoria de amar: a ética no itinerário de Emmanuel Levinas*. São Paulo: Loyola, 2005. p. 116-117.

⁵¹ LEVINAS, *Totalidade e infinito*, 1988, p. 191.

⁵² FABRI, Marcelo. *Desencantando a ontologia: subjetividade e sentido ético em Levinas*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1997. p.119.

o confronto e a valorização da diversidade, entendida como abertura para o Outro. O caminho da filosofia, como já vimos, é o de Ulisses. Na epifania do rosto temos o sentido ético, visto que o rosto fala e tem significado próprio, sem retorno à própria casa, a não ser que entendamos a relação ética como “casa”. Da manifestação do rosto é que surge em nós o desejo do infinito, do totalmente outro. “Este, enquanto infinito, é uma Alteridade absoluta que se manifesta concretamente na relação ética, que se produz sob a aparência de uma relação. O fundamento, portanto, da relação ética está no encontro com um rosto.”⁵³ Na relação face a face se dá a experiência ética por excelência. É nessa relação assimétrica com o outro que se dá a nova linguagem ética. Desse modo, a obra de Levinas transmite o alerta de uma *emergência ética* de se repensar os caminhos da filosofia a partir de um novo prisma, de se partir do Outro e já em direção ao Outro. “Acolher o Outro é colocar a minha liberdade em questão”.⁵⁴ Ou seja: o acolhimento do Outro é o primeiro passo para questionar a dimensão primeira da liberdade do sujeito e a sua autonomia absoluta; é, portanto, na perspectiva de Levinas, o primeiro passo para a possibilidade da relação humana ser aquilo que deve: uma relação ética.⁵⁵ Essa inspiração Levinas buscou na sabedoria bíblico-judaica.⁵⁶

A pretensão de Levinas é retornar à metafísica e dar a ela um novo significado filosófico. Essa pretensão aparece em *Totalidade e Infinito*, quando Levinas enuncia o problema da metafísica, apontando-a como uma procura e uma busca. E o que seria essa procura? Ela é algo de que não necessitamos, de que não nos faz falta, mas que curiosamente *desejamos infinitamente*. A procura que se faz mediante o desejo não visa encontrar o que se perdeu, mas àquilo que é exterior e separado de nós, que Levinas chama de estrangeiro. É visar o Outro. Mas este visar não significa atingir, apreender, apossar e tocar. É, em primeiro plano, uma relação original que se dá como acolhimento e respeito com a exterioridade. A relação original com o exterior (Alteridade) é a própria estruturação do sentido. O sentido nos antecede, é algo diferente de uma essência eterna fixa, contudo, não é também

⁵³ NODARI, Paulo César. O rosto como apelo à responsabilidade e à justiça em Levinas. In: *Síntese*, Belo Horizonte, v. 29, n. 94, 2002. p. 192.

⁵⁴ LEVINAS, *Totalidade e infinito*, p. 84.

⁵⁵ LEVINAS, *Totalidade e infinito*, p. 90.

⁵⁶ Fundamentado nas críticas heideggerianas à ontoteologia, Jean-Luc Marion refere-se ao fato de que a metafísica, na medida em que busca certa apreensão de Deus, só pode fazê-lo mediante as figuras da eficiência, da causa e do fundamento. Isso significa que, ao demonstrar Deus como *causa sui*, o discurso metafísico o mostra como ídolo, dizendo muito pouco do ‘Deus divino’. Cf. FABRI, *Desencantando a ontologia*, 1997, p. 151.

conteúdo ideal, o *a priori* do pensamento. Levinas define a Metafísica como uma relação com o Outro que se produz no desenrolar da existência histórica, sem culminar na totalidade divina ou humana.

Nessa compreensão da metafísica, os sujeitos intervenientes na relação mantêm-se separados, absolutos e transcendentos. Fica substituída a inteligência geral da ontologia pela metafísica como relação teórica que preserva a Alteridade do interlocutor e se mostra crítica em relação a si mesmo e, deste modo, a ética realiza a racionalidade crítica.⁵⁷ O sentido do trabalho crítico de Levinas foi fazer a realização da ética, como metafísica, a filosofia por excelência. Ele fez também uma dura crítica à ontologia, à linguagem filosófica ocidental que estabelece na linguagem a condição de realização do conhecimento dos objetos. Uma linguagem que equipara o pensador e o pensado, na sua compreensão, foi a linguagem que permitiu fazer do ser uma noção objetivável que a reflexão filosófica podia manejar, analisar, situar como qualquer outro conceito. Eis o que caracterizou a ontologia, um tratamento objetivo do ser. “A ontologia que retorna o Outro ao Mesmo renuncia ao Desejo metafísico, à maravilha da exterioridade, da qual vive este Desejo [...]. A filosofia do poder, a ontologia, como filosofia primeira que não questiona o Mesmo, é uma filosofia da injustiça.”⁵⁸ Isto não significa que Levinas não tenha pensado no ser humano concreto, um sujeito que estabelece a relação com os outros e com a realidade. Muito pelo contrário, a relação com a Alteridade se dá no mundo concreto, não obstante, vai além deste mundo, transcende o mundo fático.⁵⁹ Levinas abordou essa temática usando de uma metáfora revestida de uma fenomenologia, embora tenha a intenção de escapar das controvérsias fenomenológicas. Senão, vejamos:

Em primeiro lugar, há a própria verticalidade do rosto, a sua exposição na íntegra, sem defesa. A pele do rosto é a que permanece mais nua e mais despida. A mais nua, se bem que de uma nudez decente. A mais despida também: há no rosto uma pobreza essencial; a prova disto é que se procura mascarar tal pobreza assumindo atitudes, disfarçando. O rosto está exposto, ameaçado, como se nos convidasse a um ato violento. Ao mesmo tempo, o rosto é o que nos proíbe de matar.⁶⁰

⁵⁷ LEVINAS, *Totalidade e infinito*, 1988, p. 29.

⁵⁸ LEVINAS, *Totalidade e infinito*, 1988, p. 135.

⁵⁹ LEVINAS, *Totalidade e infinito*, 1988, p. 21.

⁶⁰ LEVINAS, *Ética e infinito*, 2000, p. 77-78.

Levinas não está preocupado em fazer uma explicação do que seja o rosto, mas quer explicitar a prioridade presente no rosto que se dá na sua *epifania* – entendida, naturalmente, em sentido filosófico. Também não quer ficar preso à fenomenologia da aparição do rosto; sua proposta é ir *além*. Esse ir além se dá na relação do face a face. É uma relação assimétrica que provoca a abertura para a exterioridade. A epifania do rosto, que estabelece essa relação, é mais que sua forma. É a expressão por excelência, que significa e dá significado à ética da Alteridade. É um outro modo de ser do sujeito. É referencial do discurso ético, a responsabilidade. É a revelação e a epifania do Outro que se dá na concretude histórica e que possui uma abstração que não é integrada no horizonte mundano. É uma presença viva, mas que transcende o mundo. A apresentação (epifania) do rosto suplica e exige a minha responsabilidade.

O rosto fala, mas, fala porque é ele que torna possível e começa todo o discurso. Nesse momento é importante distinguir no discurso o dizer e o dito. O dizer é o fato de, diante do rosto, eu não ficar simplesmente a contemplá-lo, responder-lhe. É difícil colocarmo-nos diante de alguém; esta dificuldade tem seu último fundamento na significação própria do dizer, seja qual for o dito. É necessário falar de qualquer coisa, da chuva e do bom tempo, pouco importa, mas falar, responder-lhe e já responder por ele.⁶¹

O rosto que acolho faz-me passar do fenômeno ao ser e “gera” a responsabilidade. O rosto é a epifania de outrem em sua manifestação que me abre à humanidade.

O rosto de 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. O rosto na relação face a face supera a ideia que o eu tem do outro [...], o face a face supera em originalidade e radicalidade as representações inteligentes e a ideia que se pode ter do infinito do ser humano inteligido.⁶²

É no face a face humano que irrompe todo sentido. Diante do rosto do Outro, o sujeito se descobre e lhe vem à ideia o Infinito. Como explicar que um ser finito pode conceber o infinito? Esta ideia só pode ter sido criada por um ser infinito, segundo o Descartes da terceira meditação. Descartes concluiu que além do sujeito

⁶¹ LEVINAS, *Ética e infinito*, 2000, p.79-80.

⁶² NODARI, O rosto como apelo à responsabilidade e à justiça em Levinas, 2002, p. 191.

há outro ente, Deus, que Levinas reinterpretou como o absolutamente Outro, que nunca poderá ser plenamente *dito*. O Outro é, portanto, o infinito. A relação ética me faz desejar esse Outro, um desejo que nunca será satisfeito, pois não brota da falta nem se dirige à totalidade. O rosto é a manifestação do infinito.

O imediato não é objeto de compreensão. [...] A relação com o rosto, acontecimento da coletividade – a palavra – é relação com o próprio ente, enquanto puro ente. Que a relação com o ente seja invocação do rosto e já palavra, [...] que meu próximo seja o ente por excelência, tudo isso parece assaz surpreendente. O rosto significa outramente. Nele, a infinita resistência do ente ao nosso poder se afirma precisamente contra a vontade assassina que ela desafia, porque totalmente nua [...]. Nem se pode dizer que o rosto seja uma abertura; isto seria torná-lo relativo a uma plenitude circundante.⁶³

O rosto extravasa as imagens imanentes ao meu pensamento, nunca se torna imagem ou intuição. Seu sentido vem de trás da forma e vai além da sua fenomenalidade, visto que possui sentido próprio e, por isso mesmo, fala e me chama à responsabilidade ética.

O Outro que se manifesta no rosto perpassa, de alguma forma, sua própria essência plástica, como um ser que abrisse a janela onde sua figura no encontro já se desenhava. Sua presença consiste em se despir da forma que, entretantes, já a manifestava. Sua manifestação é um excedente (*surplus*) sobre a paralisia inevitável da manifestação. É precisamente isto que nós descrevemos pela fórmula: o rosto fala.⁶⁴

Segundo Levinas, a busca pela verdade, tema tão caro à filosofia, se revela no rosto do Outro e neste se estabelece a justiça, não mais como uma adequação entre o pensador e o pensado. De acordo com Pivatto, trata-se do acolhimento e não da identificação: “Na identificação o eu é pólo de referência em torno do qual tudo gira. No acolhimento, o outro é referido na sua Alteridade, o eu o acolhe no seu em si. A consciência não compreende o infinito, porém o afirma, acolhendo-o”.⁶⁵ A filosofia sempre quis compreender o Outro e, segundo Levinas, colocar o Outro num conceito, numa totalidade, é violentá-lo e faltar-lhe ao respeito com a verdade.

⁶³ LEVINAS, *Entre nós*, 2004. p. 32.

⁶⁴ LEVINAS, Emmanuel. *Humanisme de l'autre homme*. Montpellier: Fata Morgana, 1972. [Humanismo do outro homem. Trad. Pergentino S. Pivatto (Coord.). Petrópolis: Vozes, 1993]. p. 59.

⁶⁵ PIVATTO, Pergentino Stefano. Ética da alteridade. In: OLIVEIRA, M. A. (Org.). *Correntes fundamentais da ética contemporânea*. Petrópolis: Vozes, 2000. p. 79.

Então, a verdade, na reflexão de Levinas, é o *respeito ao ente que se manifesta como exterioridade*, que me excede e de onde vem a relação ética da Alteridade como filosofia primeira. É uma relação face a face, portanto, concreta, não uma relação com um ente inteligível.

2.3 A RELAÇÃO ENTRE ÉTICA E POLÍTICA A PARTIR DA ALTERIDADE

Para *efetivação* desta proposta da ética da Alteridade como filosofia primeira deve-se necessariamente reconhecer os limites do “dito” e procurar resgatar a Alteridade que escapa a essa linguagem do Mesmo (Même). O “dito” é expressão da ontologia cristalizada em seu momento de autorreflexão, autorreflexão esta que inclui a integração da Alteridade em sua própria constituição reflexiva. Ele faz o jogo da linguagem de seu respectivo mundo e não pode mais que enunciar o sentido e o significado possível de uma dada totalidade num determinado momento, que é exatamente *o momento em que o dito foi dito*. Levinas propugna uma re-verbalização radical da linguagem, propondo o relevo do “dizer” que dá espaço para a novidade, para o *distante*, onde não engloba uma existência ou um ente num conceito, mas estabelece com a existência, com o existente, a relação ética que é a sabedoria advinda do amor e da justiça. O “dizer” é anterior a todo “dito”. “O dizer é o lugar utópico onde me aproximo do outro, onde o Infinito é buscado e desejado, mas nunca plenamente apreendido ou capturado. Pois o outro será um mistério infinito como o é o próprio transcendente”.⁶⁶ Constitui-se, assim, na sua temporalidade implícita, numa expressividade *pré-original* anterior às linguagens ontologizantes e seus jogos. Levinas critica a ontologia que engloba o concreto humano num conceito fechado de sentido e procura resgatar a Alteridade que escapa da linguagem egológica do mesmo, quer dizer, do *já dito*. “O dizer é o fato de, diante do rosto, eu não ficar simplesmente a contemplá-lo; respondo-lhe. É difícil calar-nos diante de alguém; esta dificuldade tem seu último fundamento na significação própria do dizer, seja qual for o dito.”⁶⁷ O dizer nos remete a esse momento primeiro de reflexão, antes de termos “acesso” ao Outro, enquanto o dito

⁶⁶ SCHEMES, Jorge. A ética da alteridade na educação. In: *Revista de Divulgação Cultural*, FURB, v. 88, ano 28, jan./abr. 2006. p. 53.

⁶⁷ LEVINAS, *Ética e infinito*, 2000, p. 80.

totaliza-se na linguagem compartilhada, ou seja, no ato da fala. Levinas propõe o dizer que está aberto à novidade, à exterioridade que é a saída da racionalidade solipsista para o humanismo do outro homem. Segundo Levinas, nos passos expressos de Husserl, é à vida humana que a filosofia deve se referir e não a si mesma.⁶⁸ Nesse sentido, a ética surge progressivamente como tema central, até ser definitivamente estabelecida como *prima philosophia*.

Por que consequência é necessário pesar, pensar, julgar, comparando o incomparável? A relação interpessoal que estabeleço com outrem, também a devo estabelecer com os outros homens; logo, há necessidade de moderar este privilégio de outrem; daí a justiça. Esta, exercida pelas instituições, que são inevitáveis, deve ser sempre controlada pela relação interpessoal inicial.⁶⁹

A relação do face a face não é estratégia retórica ou disposição meramente teórica, mas *acolhida* respeitosa do diferente. Frente ao ser não se apresenta um não-ser, mas um *Outro*. Levinas vem se opor, em todos os sentidos possíveis, à ideia de totalização da realidade. Para ele, não se trata da questão do ser, mas de pôr o ser em questão e trazer para o debate filosófico o “outramente que ser”, o “não poder ser de outra forma” que não ser pelo e para o Outro.⁷⁰ Frente ao saber não se coloca um niilismo, mas busca-se uma saída do anônimo. Pela relação intersubjetiva se concretiza o sair para o diferentemente que ser. Sair da existência anônima para o existente que carrega um nome, isto é, a saída da auto-referência não é a angústia, mas é o horror à injustiça que leva à responsabilidade pelo Outro, um ocupar-se *com* o Outro, sua vida e sua morte, antes de preocupar-se consigo mesmo, porque é esse preocupar-se *pelo* Outro que dá sentido ao preocupar-se *consigo mesmo*. Portanto, a responsabilidade para com o Outro é o eticamente primeiro, anterior a toda anterioridade.⁷¹

⁶⁸ LEVINAS, *Humanismo do outro homem*, 1993, p. 62.

⁶⁹ LEVINAS. *Ética e Infinito*, 2000, p. 81.

⁷⁰ LEVINAS. *Ética e Infinito*, 2000, p. 19.

⁷¹ Cf. COSTA, *Levinas*, 2000, p. 44.

O questionamento de si é precisamente o acolhimento do absolutamente Outro [...]. Ser Eu (*Moi*) significa, a partir daí, não se poder furtar à responsabilidade, como se todo o edifício da criação repousasse sobre meus ombros. Mas a responsabilidade esvazia o Eu (*Moi*) de seu imperialismo e de seu egoísmo – seja ele egoísmo da salvação – não o transforma em momento da ordem universal, porém confirma a unicidade do eu (*Moi*). A unicidade do Eu (*Moi*) é o fato de que ninguém pode responder em meu lugar.⁷²

Assim, a filosofia levinasiana quer sair – evadir-se – das teias lógicas da “subjetividade” inteligida e constituída como especulação existencial e concretizada na forma de egoísmo monádico e alérgico ao diferente. *Sair da individualidade solipsista é abrir-se para a possibilidade do reconhecimento de seus limites e de todos os limites*. Para tanto, implica uma reconstituição ética da subjetividade, como *ser para o Outro*. O ser para o Outro constitutivo da subjetividade (e, por decorrência, da intersubjetividade, palavra que está doravante *implícita* na própria subjetividade) é o conteúdo ético por excelência. Levinas percebeu que a ontologia ocidental em suas formulações contemporâneas representa o “ente” em seu “ser” e pensa assim o ser do ente. Contudo, apenas pensa a diferença de ambos como diferença *ontológica*, como no caso de Heidegger, e, conseqüentemente, não chega a tematizar a questão *metafísica* do Outro – não leva em conta sua manifestação, seu rosto que não envia a um ser que lhe dá sentido, mas é, ele mesmo, fonte exposta de sentido. Na condição de pensar apenas o ente em seu ser, a ontologia nunca poderia tematizar radicalmente a questão do Outro, da Alteridade, mas apenas levar a cabo uma descrição fenomenológica do ente.

Nessa perspectiva, Levinas estimulou e propôs a desconstrução da ontologia ocidental em um sentido diferente daquele proposto por Heidegger. O problema levantado por ele diz respeito à relação entre “ontologia e ética”. E concebeu que a ontologia refere-se ao ser, à totalidade, ao uno, estando nisso de acordo com a tradição. Porém, nega-se a aceitar que a metafísica seja correspondente à ontologia. Para ele, a ontologia trata do “ser” ou da “essência”, e a metafísica, “do outro modo que ser” ou “para além da essência”. Enquanto a ontologia diz respeito ao “Mesmo”, a metafísica refere-se ao “Outro”. A crítica à

⁷² LEVINAS, *Humanismo do outro homem*, 1993, p. 53.

ontologia⁷³ é uma crítica a partir da experiência e, ao mesmo tempo, é uma crítica da linguagem veladora da Alteridade.

O Outro metafísico é outro de uma Alteridade que não é formal, de uma Alteridade que não é um simples inverso da identidade, nem de uma Alteridade feita de resistência ao Mesmo, mas de uma Alteridade anterior a toda iniciativa, a todo o imperialismo do Mesmo; outro de uma Alteridade que não limita o Mesmo, porque nesse caso o Outro não seria rigorosamente Outro: pela comunidade da fronteira, seria, dentro do sistema, ainda o Mesmo. O absolutamente Outro é Outrem; não faz número comigo. A coletividade em que eu digo 'tu' ou 'nós' não é um plural de 'eu'. Eu, tu, não são indivíduos de um conceito comum.⁷⁴

A antropologia levinasiana se desenvolveu na tradição cultural hebraico-semita para a qual o respeito à Alteridade é cuidar que o homem e a mulher sejam humanos e não desumanos, ou melhor, cuidar que eles tenham a posse de sua própria substância, enquanto apropriação de sua humanidade expressa justamente na Alteridade que eles me *significam*. Nesse sentido, a proposta “humanista do Outro homem” de Levinas funda-se numa metafísica, ou seja, o humanismo se formata como resultado de uma posição metafísica no sentido em que utiliza essa categoria. Segundo Bolda da Silva, “o sentido de metafísica, neste caso, está estreitamente vinculado ao campo da ética. Sua fundamentação e explicitação são deduzidas das categorias de Alteridade e de exterioridade. A Alteridade é o extremamente transcendente”.⁷⁵

O humanismo desde sempre foi uma interpretação da natureza, da história, do mundo e do fundamento do mundo – uma expressão particular de uma antropologia particular. Na maioria das vezes, o ser humano foi definido por sua racionalidade ou pelo seu gênero específico (alma, espírito, pessoalidade). Todavia, sempre na perspectiva da biologia ou de sua produção cultural. Por sua parte, Levinas advoga que o ser humano seja definido por aquilo que ele apresenta que o distingue de todos os outros animais, ou melhor, aquilo que define sua humanidade, sua expressão humana *enquanto* humana, e não biológica ou cultural, ou mesmo racional. Pois biologia, culturalidade e mesmo racionalidade são categorias

⁷³ O distanciamento crítico com relação à ontologia, principalmente com a ontologia fundamental de Heidegger, que se consolidou em *Totalidade e Infinito*, já vinha sendo preparado desde as obras de décadas anteriores, como, por exemplo, *Da existência ao existente* e *O tempo e o outro*.

⁷⁴ LÉVINAS, *Totalidade e infinito*, 1988, p. 26.

⁷⁵ SILVA, Márcio Bolda da. *Metafísica e assombro*: curso de ontologia. São Paulo: Paulus, 1994. p. 145.

reduzidoras do humano, não o definem como um ser integral e aberto. Levinas não desconsiderou as empreitadas cognitivas desempenhadas anteriormente em torno à questão do humano, porém encontrou um *núcleo definidor* do humano no conjunto da humanidade diferente da dos outros pensadores. Para ele, a “essência humana” reside em sua capacidade de humanizar-se. Expressando de outra forma, “a substância” do ser humano é sua capacidade de se exteriorizar e de se pôr a caminho, ao encontro do “Outro”.

Pois o fato é que, segundo nosso autor, a ontologia ocidental que definiu o ser humano como animal racional sufocou a humanidade mais própria do ser humano ao longo de toda sua história. Assim, o conceito de humanidade proposto por Levinas se distingue dos conceitos elaborados pelos pensadores clássicos, modernos e contemporâneos que tematizaram essa questão. A humanidade, para Levinas, significa estar exposto para escutar a verdade do “Outro”, que me *chega* (um verbo que implica *tempo*) desde ele mesmo, e não é projetada nele por mim. Levinas rompeu com a filosofia tradicional e a ontologia objetivista, fixa na totalidade e conceitualizadora. Rompendo com a Totalidade, sua proposta é abertura, é encontro face a face com o Outro. A proximidade para Levinas é estar em contato com a Alteridade do Outro sem anulá-la. Uma proximidade que, de fato, é exterioridade. O Outro é sempre exterioridade, é sempre mais amplo que qualquer ente e, contudo, mais próximo do que qualquer ente que eu possa pensar – e isso enquanto “ente” para a ontologia existencial.

A proximidade entre os seres humanos se dá através da linguagem, sendo a linguagem o correspondente à humanização do ser humano, não no sentido em que a concebemos, como unidade de fonema, melodia, ritmo e significação (sentido).

A linguagem se define talvez como o poder mesmo de romper a continuidade do ser ou da história [...]. Por aí a estrutura da linguagem anuncia a inviolabilidade ética de outrem e, sem nenhum bafio de ‘numinoso’, sua santidade. [...]. O discurso coloca em relação com o que permanece essencialmente transcendente.⁷⁶

A linguagem a que Levinas fez referência é a *epifania* do outro, no sentido muito próprio que o filósofo atribui a esse termo. Linguagem que instaura uma relação irreduzível à relação sujeito-objeto, mas no outro se revela. No falar, o eu

⁷⁶ Cf. LEVINAS, *Totalidade e infinito*, 1988, p. 169.

torna o mundo comum. Põe em comum um mundo que até então era meu, universaliza, é oferta e acolhida. Ela comporta o *excedente*, porque *não diz tudo* quando diz algo. É relação entre termos separados. É *apresentação* de sentido e, simultaneamente, convite à sua acolhida.

Assim, o humano afirmado por Levinas não se confunde, com o humano tal como entendido pela filosofia moderna, de origem cartesiana e kantiana. Se há alguma coisa que as correntes de pensamento “anti-humanistas” contemporâneas tornaram clara foi, precisamente, a impossibilidade de manter essa concepção do homem moderna como um sujeito imperial, solipsista e dominador. Impunha-se, por conseguinte, a Levinas, para afirmar o humano, repensar o estatuto da subjetividade, revisar a auto-compreensão da razão e, ao mesmo tempo, o fundamento da subjetividade. Esse repensar vai centrar-se, como observa ainda Ladrière, na reinterpretação do conceito de Alteridade e do conceito conexo de diferença.

Trata-se, portanto, de uma “antropologia” muito peculiar. Levinas pensou o ser humano no seu direito à humanização, o que significa respeitá-lo em sua dignidade de pessoa, como um direito humano fundamental. Tematizar e criticar a racionalidade são formas de garantir a “superação da universalidade” para efetivar a humanização *concreta*, como enobrecimento do ser humano *singular* que conquista, com os Outros, sua existência no mundo, um direito humano fundamental.

A descoberta da responsabilidade infinita pela vida do Outro é o início de um retorno no que concerne à pergunta pelo Ser, ou seja, em termos levinasianos, pelo *sentido* do Ser. O sentir-se responsável pelo Outro é o início do conhecimento em geral e cada conhecimento deve ser purgado de sua tendência natural ao egocentrismo. A relação com o Outro, caracterizada pela multiplicidade, traz-nos a ideia de Infinito, que muito mais que um saber, é um *desejo*. O desejo, diferentemente da necessidade, não é a falta que pode ser saciada, mas um *desejo de mais desejo*, sede que não se sacia, “fome que se alimenta da própria fome” e que é excesso.⁷⁷

Chegamos à questão da subjetividade, aqui ainda por uma outra via. A base da consciência de si não é a reflexão, mas a *relação* com o Outro. A responsabilidade pelo Outro não deriva da natureza ou de cálculos que nasceram

⁷⁷ LEVINAS, *Totalidade e infinito*, 1988, p. 123.

das necessidades provindas da vida social, mas ela instaura-se na relação interpessoal que é propriamente humanizadora. Podemos dizer que é rosto (visage), e o Outro que entra em relação, uma relação que faz frente e critica o eu solipsista, levando à abertura da dimensão do desejo do infinito, que é a condição de possibilidade da abertura ou do acolhimento do totalmente Outro, numa espécie de circularidade não-viciosa. Esse movimento relacional conduz à transcendência, instaurando assim a ética da Alteridade. A ética é filosofia primeira e vai além da certeza. É *efetiva* relação face a face. Levinas concebe e pensa sua filosofia como sendo toda ética, em todas as suas expressões. Para ele, toda relação deve ser ética. Assim, a relação face a face chama à responsabilidade ética. Esse chamamento faz com que o eu seja responsável pelo Outro, independentemente da resposta dele. É a relação mais profunda no ser, irreduzível e original, mas ao mesmo tempo uma prática que se dá no face a face, portanto, direta e imediata. Infinitamente próxima *porque* infinitamente distante⁷⁸

Como já abordamos em parágrafos anteriores, a pessoa (Outro) não cabe num entendimento a partir de conceitos genéricos ou totalitários, mas cada um é seu próprio e único gênero. A pessoa tem identidade própria que deve ser respeitada no sentido *ativo* desse termo, por isso me torno inteiramente responsável por ela. Essa responsabilidade não parte ou se explica a partir do eu solipsista ou da consciência “presentificante” da responsabilidade, mas trata-se de uma responsabilidade ética provinda justamente da Alteridade, do Outro que me faz frente, *des-interessada*. Nesse caso, o “não interesse” do eu pela reciprocidade do Outro numa relação assimétrica com o Outro.⁷⁹

O Outro da abordagem filosófica de Levinas é o totalmente Outro, e não somente um *alter ego*. Ele é o que eu *não* sou, de uma forma ou modo que eu *não* posso ser; o Outro por excelência – e aqui Levinas remonta a esses famosos exemplos da Antiguidade, tão novos – é o pobre, a viúva, o órfão e o estrangeiro. O espaço intersubjetivo que estabeleço com ele é *assimétrico* e *diacrônico*. “Alteridade é uma categoria-chave que propõe uma reformulação da metafísica da subjetividade que direcionou a ética e a política (e a relação entre elas) na modernidade.”⁸⁰ Todo

⁷⁸ LEVINAS, *Totalidade e infinito*, 1988, p. 118-119.

⁷⁹ Cf. SOUZA, Ricardo Timm de. *Sentido e alteridade: dez ensaios sobre o pensamento de Emmanuel Lévinas*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000. p. 152.

⁸⁰ RUIZ, Castor M. M. Bartolomé. *As encruzilhadas do humanismo: a subjetividade e a alteridade ante os dilemas do poder ético*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2006. p. 219.

sujeito nasce numa coletividade com Alteridades históricas que possibilitam a constituição de sua autonomia. Assim, a *Alteridade é sempre anterior à subjetividade*.⁸¹

Retorna nossa questão de fundo: mostrar como a Alteridade perpassa a política sem reduzir-se a ela. A nosso ver, como já sugerimos amiúde e aqui reafirmamos, a Alteridade pode ser considerada um dos elementos estruturantes da política. Como justificar a ética da Alteridade? A ética da Alteridade é uma ação infinita entre o “eu e o outro”, entre o “eu e a obra”, entre o “eu e o texto”, num jogo que implica sempre uma resposta, uma abertura em forma de ação, de acolhida, de pensamento e de interpretação. O Outro, que me precede, põe-se à minha frente e me chama à responsabilidade ética.

Quanto melhor cumpro meu dever, tanto menos direito tenho; quanto mais justo sou, mais culpado sou. O eu que na fruição vimos surgir como ser separado tendo à parte, em si, o centro em volta do qual gravita a sua existência – confirma-se na sua singularidade, esvaziando-se dessa gravitação, que não cessa de se esvaziar e que se confirma precisamente no incessante esforço de se esvaziar. Chama-se isso bondade. A possibilidade de um ponto no universo onde tal transbordamento da responsabilidade se produz, define, talvez, no fim de contas, o eu.⁸²

A responsabilidade irrecusável pelo humano do outro homem é o fulcro de uma humanidade que faça sentido para si mesmo, além das retóricas de universalização. O Outro não é propriedade minha, mas é meu próximo, meu mestre, que me pede a máxima deferência de não matar o próximo para o qual tiro da boca o único pedaço de pão para saciar sua fome, pois sou inteiramente responsável por ele. “Desse modo, a insistência em uma ética do infinito deve cumprir-se, obrigatoriamente, como um combate a qualquer pensamento totalizante, ainda que se trate de um pensamento do amor.”⁸³ Uma relação com o Outro no face a face, anterior a toda anterioridade e desprovido de toda mediação, de todo intercâmbio e de toda reciprocidade. Levinas pergunta pela humanidade do homem que não se contém no ser. O homem é capaz de viver para outrem e de ser a partir de outrem, como que *exterior a si, encontrando a si nessa exteriorização ética*. Trata-se de uma ruptura definitiva com os paradigmas da interioridade

⁸¹ RUIZ, *As encruzilhadas do humanismo*, 2006, p. 215.

⁸² LEVINAS, *Totalidade e infinito*, 1988, p. 223.

⁸³ HADDOCK-LOBO, Rafael. *Da existência ao infinito*: ensaios sobre Emmanuel Levinas. Rio de Janeiro: PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2006. p. 122.

autossuficiente. Para Levinas, a *ética da Alteridade* reclama uma dimensão *passiva* da subjetividade; reclama também uma racionalidade e um agir ético como consideração do Outro enquanto Outro. Nesse sentido, é essencialmente uma *ética da responsabilidade*, porquanto corresponde não a um “simples atributo da subjetividade”⁸⁴; Levinas pensa a subjetividade na relação à Alteridade, fundada na ideia de infinito. Como comenta Haddock-Lobo, “Este é o ponto em que melhor podemos compreender suas críticas (de Levinas), pois devemos ter sempre em mente que, em seu pensamento, à categoria de totalidade opõe-se o infinito. A totalidade, princípio maior de toda a filosofia, de Platão a Heidegger, representa a constante tentativa do pensamento de abarcar tudo, englobar tudo que possua essência.”⁸⁵

A subjetividade como hospitalidade, é o que garante a paradoxal *presença* (porque imediatamente próxima) *ausente* (porque infinitamente distante de meu poder onto-lógico) da ideia de infinito. É na relação do mesmo com o Outro que se “produz” a cintilação do infinito. Levinas o toma como sendo o brilho exterior do rosto do outro, momento em que a transcendência (ou exterioridade) rompe com a totalidade. Isso corresponde à “realização da ideia de infinito no finito” – e podemos chamá-la desejo. Será sempre um anseio que não se realiza, mas que não pode interromper sua busca. Não encontrará jamais a satisfação, mas, em seu percurso, construirá sentidos, perceberá constelações capazes de iluminar atos e questões. É fator de sobrevivência e reprodução, mas também construtor da nossa possibilidade de viver e saber. Na busca perpétua se dará a presentificação do destino humano.⁸⁶ O Outro escapa sempre do meu domínio. A relação do face a face é a relação ética por excelência, é o originariamente humano. Na precisa observação de Marcelo Fabri,

[...] ser sujeito é, para Levinas, ser perseguido. Essa perseguição não provém do fato de se ter cometido uma falta, um ato culposo. A condição da subjetividade é a condição de refém, explicada pela passividade para além da identidade do Mesmo. Dizer eu é confirmar uma unicidade de único, é dizer eis-me aqui. Por consequência, a substituição é uma inversão da própria identidade.⁸⁷

⁸⁴ LEVINAS, *Ética e infinito*, 1988, p. 88.

⁸⁵ HADDOCK-LOBO, Rafael. A justiça e o rosto do outro em Lévinas. In: *Cadernos da EMARF - Fenomenologia e Direito*, Rio de Janeiro, v. 3, n. 1, abr./set. 2010. p. 122.

⁸⁶ Cf. NOSEK, Leopold. O infinito e o corpo. In: *Revista Brasileira de Psicanálise*, São Paulo, v. 43, n. 2, jun. 2009. p. 41.

⁸⁷ FABRI, *Desencantando a ontologia*, 1997, p. 162.

Do ponto de vista *político*, Levinas realiza uma dura crítica à metafísica da subjetividade, ao dizer que ela produziu o indivíduo dissociado do social, o que torna a ética uma vivência da liberdade desde si, sem o Outro, e a política uma inviabilidade, exceto como composição de interesses solipsistas mediados por contratos estabelecidos por indivíduos que são definidos, essencialmente, na trilha rouseauniana, como capazes de contratar. O imanentismo da razão moderna insiste na imperiosidade do eu; isto significa o reducionismo da subjetividade. A originalidade da proposta de Levinas está na consideração do Outro como um mistério e do rosto como nudez que não se oferece a contrato algum, mas se expõe ao mundo e ao meu poder. Na concepção filosófica de Levinas, como já dissemos e cumpre aqui ressaltar explicitamente, a Alteridade funda uma nova metafísica cuja base é a ética. A metafísica é a filosofia primeira e está voltada à Alteridade. Desejo (além da satisfação, desinteressado, é bondade) do absolutamente outro, não totalizável. É a relação do mesmo e do outro (discurso) em que o eu sai de si (relação frente a frente). É uma relação original com o ser exterior, é produção de sentido. Levinas apresenta um novo modelo de subjetividade humana para além da identidade do mesmo, capaz de respeitar e acolher a Alteridade enquanto absolutamente outra, fora de qualquer mediação conceitual-formal.

Desenvolver uma pesquisa num tema centrado na ética e na política justifica-se *também* devido ao fato de que a dissociação entre ética e política tem causado, historicamente, o desrespeito à dignidade humana, *em todas as conotações que essa categorização tem assumido historicamente*. Pois o não-reconhecimento da dignidade humana, *por ser um problema ético, é também necessariamente* um problema político. Poderíamos fundamentar essa asserção na complexa hermenêutica de Levinas relativamente à história ocidental, como mostrou em suas obras e leituras dos acontecimentos do passado e do seu presente. Sua filosofia é uma de-monstração de que o passado não pode ser tomado como “coisa” (ontologia), mas, algo benjaminianamente, como “*horizonte*”, um campo de possibilidades que se realizaram não-necessariamente, mas em função de escolhas civilizatórias muito complexas, e que só pode ser apreendido e explicitado a partir de nosso próprio contexto histórico, abrindo-se assim, necessariamente, ao tempo que vem, quer dizer, ao futuro⁸⁸.

⁸⁸ Relativamente a esse tópico, cumpre não esquecer que um pensador está na base do pensamento tanto de Levinas como de Walter Benjamin: Franz Rosenzweig.

Assim, para Levinas, há certa objetividade no trabalho hermenêutico, porque não sou neutro em relação à história, porque minha atuação se insere na “história viva” de uma série de escrituras que foram propostas, e que também já se tornaram históricas. Essa dinâmica fornece ao sujeito um “roteiro” a partir do qual o sujeito possa posicionar-se em relação ao passado e reivindicar comparativamente, sem o risco da coisificação, a necessidade de uma melhor adequação de sua responsabilidade como condutor do processo histórico, mesmo que para isso tenha que fazer interpretações particulares da história.

A relação entre ética e política está diretamente ligada à atualidade da reflexão filosófica acerca da Alteridade e do sentido da existência humana. A obra de Levinas aborda essa temática na perspectiva de que é na relação do face a face, no reconhecimento, na responsabilidade que devo para com o Outro que acontece a justificação argumentativa da ética da Alteridade, o que, por sua vez, dá o sentido para a existência humana concreta. Na experiência do Outro, devo estar totalmente inteiro “para o Outro”. A base ética inaugurada pela Alteridade exige uma nova política. Nas obras de Levinas *Entre nós – ensaios sobre a Alteridade, Totalidade e Infinito – ensaio sobre a exterioridade*, e *Difícil Liberdade*, aparecem a ética, a política e a sociedade como temas *intrinsecamente articulados*, antes e para além da tematização explícita dessa articulação. Nessas obras, o face a face é visto não em si mesmo. Se fosse visto por si só, não possibilitaria o pensar com o Outro. É a exterioridade que aqui se tematiza, o verdadeiro frente a frente que vai além da mera visão. A verdadeira “essência” do homem apresenta-se no rosto. Como ressalta Luiz Carlos Susin, “Na proximidade do Outro, a suposta soberania do sujeito é questionada. A significação que nasce da proximidade não é a mesma relação entre termos que se encontram mediada por uma linguagem comum. Tal significação é um abalo da consciência tematizante e uma subversão da temporalidade ontológica.”⁸⁹

O rosto resiste à totalização. A relação com o rosto se apresenta na palavra como desejo, bondade e justiça. A relação de justiça no face a face constitui a multiplicidade sem totalidade.

Assim, pensar a edificação de uma sociedade humana é pensar a relação entre diferentes na qual a individualidade é conservada, libertando o sujeito do

⁸⁹ SUSIN, Luiz Carlos. *O homem messiânico: uma introdução ao pensamento de Emmanuel Levinas*. Porto Alegre: Vozes, 2003. p. 90.

retorno obsessivo a si mesmo. Nesse sentido, a ética compreende uma política como prática da justiça que é a acolhida a partir do frente a frente, porém uma acolhida sem apreensão do Outro. Assim, o Outro é aquele que tem uma liberdade exterior à minha, que está fora do meu sistema, com o qual não é possível nenhuma fusão, mas com quem, todavia, *eu tenho que me relacionar para ser eu*. É nesse sentido que a relação com o Outro deveria ser compreendida por todos os seres humanos; quando falamos “Outro”, já estamos nos referindo, em princípio, a todas as pessoas. Viver o sentido e a prática da justiça a partir da relação ética da Alteridade possibilita a vigência da filosofia como *sabedoria crítica* que desinstitucionaliza o que não é institucionalizável, a saber, a *concretude humana desmistificada de suas formalizações*.⁹⁰ Para Levinas, o Outro, a Alteridade, é o começo do filosofar, o fundamento da razão, e, mais, é o sentido do humano e a responsabilidade de realização da justiça, da ética e da política.

Em *Totalidade e Infinito*, as categorias “totalidade” e “infinito” não são termos conformando uma bipolaridade lógica, e sim conceitos irreconciliáveis. Em sua análise, Levinas afirma que todo pensamento filosófico ocidental está sob a égide da totalidade, impossibilitando a manifestação da Alteridade. A Alteridade do outro é correlata à “indizibilidade” de sua emergência no horizonte de cada identidade social, coletiva. A acolhida da Alteridade é o modo de ser da ética que não se conforma com a “boa consciência” da justiça formalizada e do direito, que torna incômoda a razão adequada, mensurada e guiada por princípios interesseiros, ou seja, que torna insustentável uma razão apenas equilibradora, razoável. Para Levinas, a totalidade – no interior da qual se dão múltiplas equilibrações e reequilibrações às quais se costuma chamar “justiça” – é a marca do fratricídio, da guerra de todos contra todos, descrita por Thomas Hobbes.

Segundo Levinas, a filosofia tradicional – em especial os filósofos modernos – centralizou tudo no sujeito e eliminou a heteronomia. Levinas, sendo um filósofo contemporâneo, vivenciou o totalitarismo do nazismo, as duas Guerras Mundiais e o autoritarismo (nas diversas conotações dessa palavra) solipsista-subjetivista. Segundo ele, o homem, em nome da racionalidade e da liberdade autônoma,

⁹⁰ “A institucionalização do direito é a institucionalização do poder e, nesse sentido, um ato de manifestação imediata da violência. A justiça é o princípio de toda instituição divina de fins, o poder é o princípio de toda institucionalização mítica do direito.” (BENJAMIN, Walter. Crítica da violência: crítica do poder. In: *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, n. 15, v. 1, 1990. p. 132-140).

cometeu barbáries, das quais Auschwitz é *prototípica*.⁹¹ Na tentativa de resgatar o humano do outro homem, formula uma nova filosofia que parte da Alteridade, da relação do face a face. Recupera a heteronomia, subverte a ontologia que era tida por filosofia primeira e volta-se para a anterioridade metafísica que se realiza na relação entre os humanos. A ética que era um *estatuto subjetivista encobridor da heteronomia*, torna-se agora filosofia primeira, isto é, estabelece uma relação ética – a única relação *possível* – com a Alteridade. No que tange a esse aspecto, baseado em Freire, podemos afirmar que a “dialogicidade” buberiana, que pressupõe uma reciprocidade, uma igualdade e uma equidade a toda prova, embora tenha sido reconhecida por Levinas, vai de encontro à diacronia e à *assimetria* (esse conceito fundamental no pensamento levinasiano) da Alteridade radical, onde há uma “desigualdade ética” que se traduz por uma “subordinação constitutiva da própria subjetividade” a outrem.⁹²

2.4 A ALTERIDADE COMO RESISTÊNCIA COGNITIVA AO CONCEITO

A eleição desse item no contexto do presente trabalho obedece à necessidade de compreender melhor os *argumentos* que tornam cabal a atualidade da reflexão filosófica acerca da Alteridade, tratando aqui especificamente do conceito e do sentido da existência humana na trajetória do pensamento de Levinas e ampliando o escopo da abordagem para outros contextos de discussão. O enfoque filosófico do pensamento de Levinas tem por base a ética como respeito ao “Outro. O Outro sempre será o ponto de partida. Em Levinas, a compreensão hermenêutica do conceito não é uma evidência e muito menos um consenso pacífico, ou seja, para poder caracterizar as possibilidades hermenêuticas do conceito, há a exigência de um “diálogo crítico” difícil e tenso, porém fecundo com o que podemos denominar de visões formalistas-instrumentais-objetivistas do conceito. Com base nessa afirmação, como ultrapassar o “ser e o conceito” na perspectiva filosófica de

⁹¹ Segundo Bauman: “[...] os judeus amavam a cultura do iluminismo alemão e seus heróis: Kant, Hegel, Goethe, Beethoven e tantos outros. Amavam uma Alemanha que não existia mais e cuja atualidade não entendiam, o que os tornaria particularmente vulneráveis ao horror que se desenhava no horizonte.” (BAUMAN, *Modernidade e holocausto*, 1998). Bauman descreve como os judeus ironicamente se sentiam alemães, ainda que na maioria dos casos judeus assimilados convivessem apenas com outros judeus assimilados, sem obter fora do próprio meio a aceitação que tanto desejavam.

⁹² Cf. FREIRE, José Célio. A ética social numa visão mundial. In: *Revista Mal Estar e Subjetividade*, Fortaleza, v. 2, n. 1, mar. 2002. p.143.

Levinas? A tentativa de resposta terá como fio orientador a Alteridade, o “conceito em geral” e a ontologia. A nossa pretensão metodológica é realizar uma aproximação ao pensamento levinasiano para daí extrair *conceitualmente* a concepção de Alteridade como reconhecimento do Outro. A “resistência” cognitiva conceitual proposta por Levinas guarda uma crítica contundente aos modelos de abordagem da tradição filosófica, ou seja, ela afirma que a reflexão filosófica não é “uma visita” a um museu para assistir um enredo bem construído. Também guarda uma crítica profunda à compreensão da tarefa hermenêutica com a simples aplicação de técnicas de interpretação, por mais adequadas e pertinentes que sejam.⁹³

Seguindo esse itinerário, a preocupação de Levinas é, em termos últimos, com a *instrumentalização da razão*. Ao ler criticamente o pensamento filosófico ocidental, ele percebe que a concepção instrumental da razão já tinha sido desenvolvida através da linguagem, nos primórdios da filosofia grega.⁹⁴ Assim, a linguagem pertence ao instável mundo dos sentidos, enquanto o pensar do *logos* humano é o reflexo da essência do ser. A linguagem é inserida na ordem da natureza, do sensível, do limitado, da percepção incorreta, é o modo de expressão. Nesse sentido, a essência, o “elemento originante” de tudo, tem forma ideal e resiste a qualquer mudança histórica. A essência é o elemento que permanece apesar das mudanças. Com essa assertiva, os gregos – os pré-socráticos na trilha que abrem – marcaram a passagem da “naturalidade para a idealidade”, da natureza para a cultura, garantida por este elemento último de caráter perene e imutável. O “mundo das sombras” é um signo que representa sempre a cópia imperfeita do ser. O que propõe Levinas com sua filosofia crítica? Um novo humanismo. Uma nova sensibilidade para a “consciência crítica”. Uma formação filosófica que possibilite

⁹³ “O saber ou a teoria significa, em primeiro lugar, uma relação tal com o ser que o ser cognoscente deixa o ser conhecido manifestar-se, respeitando a sua alteridade e sem o marcar, seja no que for, pela relação de conhecimento.” (LEVINAS, *Totalidade e infinito*, 1988, p. 29).

⁹⁴ Lembremos que é hipótese muito aceitável de que a filosofia surge como crítica radical da práxis humana, começa a procura pelo fundamento de tudo. E isso começou com os pré-socráticos gregos quando procuravam um princípio “uniabrangente” do universo. Eles queriam descobrir uma *arché* primeira que fosse origem de tudo o que existe. Os gregos pensavam que o princípio de tudo era de origem natural (terra, ar, água e fogo). Os filósofos pré-socráticos viam a natureza, não como uma região específica da realidade, mas como o ser, o real em sua globalidade. O pensamento pré-socrático enfatiza o todo. Sobre a totalidade não temos domínio, mas pertencemos a ela. Assim, os gregos chegaram a uma ordem fixa fundamentada na *physis*, mas que a transcende. Aqui já começa uma outra crise, agora de ordem epistemológica. A passagem da natureza para a ideia, para a essência, marca o rompimento com a consciência mitológica e, aos poucos, vai criando uma adesão ao conhecimento concreto, racional, científico, ou seja, o pensamento social e histórico.

ousadia aos sujeitos, para encararem seus fantasmas, para apreciarem criticamente as diferentes dimensões de sua realidade. Além das preocupações em torno da instrumentalidade da linguagem e da razão, o universo temático levinasiano é permeado por investigações acerca da alienação, da razão técnico-científica e do esclarecimento. Todos esses elementos têm como fonte a problemática do conceito, nos diversos sentidos da palavra. Nessa movimentação argumentativa, o foco privilegiado da atenção levinasiana é formular um pensamento novo e crítico sem cair no império do conceito estabelecido na epistemologia da modernidade, que é a descaracterização da cultura no “mundo administrado” tal como será criticado pela Escola de Frankfurt. Neste sentido, a crítica levinasiana corrobora Adorno em sua famosa – e muitas vezes mal-compreendida – afirmação de que “[...] é barbárie escrever um poema depois de Auschwitz, e isso também corrói o conhecimento que afirma porque hoje se tornou impossível escrever poemas”.⁹⁵

A reconsideração da filosofia de Levinas exige o exercício da crítica em concordar com sua relevância reflexiva e, ao mesmo tempo, afirmar que seu pensamento foi, na história da filosofia ocidental, uma reflexão de fronteira, um saber ético e político ao mesmo tempo. Ela tem uma importância fundamental na demarcação dos campos teóricos entre *filosofia*, *política* e *ética*. A reflexão filosófica de Levinas é uma *resistência cognitiva à objetivação da sabedoria*. Sua filosofia está estruturalmente vinculada à Alteridade do Outro. E a Alteridade, como já afirmamos amiúde, é irreduzível a todas as formas de objetivação conceitual.⁹⁶ Ainda que os esforços de objetivação sejam perfeitamente legítimos, a região fenomênica objetivada, que é obtida através de diversas estratégias metodológicas, não nos deve ocultar que se trata de um recorte específico na complexidade do real. A esse propósito cabe uma primeira indagação: na modernidade, há uma razão teórica limitada aos fenômenos e proibida de entrar no mundo inteligível, e uma razão prática aberta ao inteligível e proibida ao mundo empiricamente condicionado; no entanto, isto não é uma forma de desequilibrar a razão?

⁹⁵ ADORNO, Theodor Ludwig Wiesengrund. *Sociologia*. Trad. Flávio Kothe, Amélia Cohn. São Paulo: Ática, 1986. p. 92-99.

⁹⁶ Para seguir esse itinerário metodológico, tomaremos como referência a obra *Totalidade e Infinito*. Nessa obra, o autor tenta mostrar uma falha no pensamento ocidental, baseado na experiência vivida conjuntamente com o (seu) povo judeu, no massacre sofrido nos campos de concentração nazistas. Essa realidade, segundo Levinas, foi a crise *prototípica* do humanismo ocidental. A partir dessa atrocidade cometida contra o povo judeu e outros Outros, principalmente, começou para nosso autor um enorme empenho filosófico, uma tentativa teórica de dar novamente um significado ao humanismo através da ética da alteridade.

O horizonte da reflexão que ora apresentamos tem como objetivo, assim, realizar um rastreamento da proposta de Levinas, enfocando a crítica que ele fez à subjetividade moderna como denúncia da totalização ontológica desenvolvida no projeto da modernidade ocidental. Ao fazer esse rastreamento da filosofia de Levinas, queremos extrair dela o que possui de mais significativo, a defesa irreduzível do respeito à dignidade humana enquanto respeito pela Alteridade.

Levinas faz a contraposição à racionalidade que produziu o totalitarismo, que levou ao nazismo, à perseguição e ao assassinato de tantos judeus e outros grupos. A crítica se dá especificamente pela experiência que ele teve no cativeiro. Foi durante essa experiência que ele concebeu os contornos definitivos do cerne daquela que viria a ser, anos depois, a obra *Totalidade e Infinito*. Levinas deixa transparecer nas entrelinhas dessa sua obra um questionamento radical à filosofia moderna em sua dimensão transcendental: como é possível sustentar a unidade da razão, se há uma separação entre causalidade empírica e a causalidade inteligível da liberdade?

O que excede o ser ontologicamente totalizado é o infinito⁹⁷ ou o próprio ser enquanto transcendente da totalidade que o caracteriza. O infinito chama a atenção para o que ressoa no interior da totalidade e da própria história, indicando que a responsabilidade de cada ser humano vai além do anônimo subjetivismo (categoria esta, “anônimo”, que já aparece em importantes obras anteriores). O problema é que a filosofia transcendental procede à organização e sistematização dos fenômenos desordenados, permanecendo inalteravelmente igual a si mesma. O contato da razão com os fenômenos não a diferencia nem a modifica, mas a reforça metodologicamente pela integração desses elementos ao seu próprio metabolismo conceitual. As questões que surgem são evidentes. A filosofia única e transcendental é viável num contexto em que o ser humano é compreendido como multifacetário e multidimensional? Numa única ação humana, é possível colocar em operação uma causalidade inteligível e uma causalidade sensível e empírica? Assim, no ato de falar, emitir uma voz é uma causalidade empírica, e expressar na

⁹⁷ “A ideia do infinito produz-se na oposição ao discurso, na sociabilidade. A relação com o rosto, com o outro absolutamente outro que eu não poderia conter, com o outro, nesse sentido infinito é, no entanto, a minha ideia, um comércio. Mas a relação mantém-se sem violência – na paz com essa alteridade absoluta. A ‘resistência’ do Outro não faz violência, não age negativamente, tem uma estrutura positiva: ética. A primeira revelação do outro, suposta em todas as outras relações com ele, não consiste em apanhá-lo na sua resistência negativa e em cercá-lo pela manhã. Não luto contra um deus sem rosto, mas respondo à sua expressão, à sua revelação.” (LEVINAS, *Totalidade e infinito*, 1988, p. 176).

mesma voz um raciocínio filosófico é uma causalidade inteligível. Lendo Levinas, entendemos que o campo filosófico é atravessado por um “eixo transparadigmático”, que é o da racionalidade ética, pois a práxis, qualquer que seja a orientação epistemológica que se adote, não pode jamais excluir aquelas três dimensões irreduzíveis do ser humano e que são sempre dimensões éticas (a subjetividade, a linguagem e a história). Pois se, por um lado, a epistemologia fracassa sempre em se constituir como um saber inteiramente objetivo e bem delimitado, por outro lado as práticas sociais e políticas tornaram-se essenciais na constituição das novas formas de “subjetivação” da modernidade tardia e reflexiva.

É a partir dessa constatação que Levinas pensa o “futuro da humanidade”, portanto, não num amanhã indeterminado, mas em seu compromisso com a apropriação ética do presente. A práxis e sua racionalidade ética funcionariam como “uma exterioridade” em relação à tecnociência hegemônica. Se, em nossa época, o modelo da pós-modernidade, ou da “modernidade líquida” de Bauman, nos apresenta o futuro como indiferença que parece, às vezes, prevalecer, é chegada a vez em que a política e os políticos possam, nestes tempos de barbárie, em que os processos históricos aparecem travestidos como um destino caótico, celebrar a esperança da “ressurreição da carne”, ou seja, a dignidade da concretude irreduzível ao conceito, reatando o compromisso com a enorme massa de excluídos “sem futuro”. O engajamento intelectual significa o empenho de encontrar, na carência dos métodos, na incerteza das epistemologias, na angústia do pouco saber, as pistas de um futuro que não seja o da indiferença, mas que seja o futuro da plena realização do ser humano.

Inegavelmente, o projeto civilizacional moderno provocou uma “revolução copernicana” na esfera da racionalidade. Ela o fez, sobretudo, a partir da Primeira Ilustração, da emancipação do sujeito individual e da razão subjetiva (Kant).⁹⁸ Posteriormente, as denominadas “filosofias da práxis” operaram uma hermenêutica da razão, a partir da Segunda Ilustração, da emancipação dos sujeitos sociais e da razão prática (Marx).⁹⁹ Na esteira da “crise da modernidade”, que muitos têm caracterizado como “mudança epocal” ou “crise de civilização”, apresenta-se a crise

⁹⁸ KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. Trad. Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. 4. ed. Lisboa: Fundação Colouste Gulbenkian, 1997.

⁹⁹ MARX, Karl. *Manuscritos econômicos filosóficos*. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1993; _____. *A ideologia alemã*. Trad. Luiz Cláudio de Castro e Costa. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

da “razão técnica-instrumental” (Escola de Frankfurt),¹⁰⁰ seguida da “crise dos metarrelatos”, apoiados numa “razão fria que desconhece as razões do coração” (razão emocional). O “pensamento *light*” ou a “cultura do vazio” (simulacro), como bem os caracterizaram Gianni Vattimo¹⁰¹ e Gilles Lipovetsky,¹⁰² entre outros, acenam para uma única forma de razão, a “razão débil”. As ciências, em geral, que neste último século estiveram “muito mais próximas do poder do que da verdade” (Pedro Demo),¹⁰³ estão em plena “crise de paradigmas, na qual a própria palavra ‘paradigma’ é questionável” (L. C. Susin). Os grandes ideais sociais que as revoluções perseguiram desembocaram no “desencanto das utopias” (Herbert Marcuse),¹⁰⁴ que parecem, até pelo menos a virada do século passado, acenar para o “fim da história” (Francis Fukuyama).¹⁰⁵ Só restou o gosto amargo do presente, o “triunfo do indivíduo solitário” (González Faus).¹⁰⁶ A técnica, aparentemente o único setor triunfante, é a responsável, no entanto, por um planeta enfermo, em que estão ameaçadas a “vida humana e seus ecossistemas” (Leonardo Boff).¹⁰⁷ Apodera-se de nós um “sentimento de orfandade”, de desamparo civilizatório, de crise radical de sentido, marcado pela instabilidade, insegurança e, em muitos casos, pelo medo e o “apocaliptismo”.

A nossa proposição é pensar a partir da filosofia de Levinas. Ao estudá-lo, a grande questão que emerge em meio a tanta ambiguidade é se, efetivamente, a modernidade já concluiu o seu projeto. Ora, as tensões presentes no seio da denominada “pós-modernidade” parecem indicar que não e, segundo A. Touraine,¹⁰⁸ a atual “crise da modernidade” está longe de representar o ocaso desse “projeto civilizacional” – uma “pós-modernidade”.¹⁰⁹ Melhor se apresenta o desafio de uma “sobremodernidade”, em que a Primeira e a Segunda Ilustrações parecem dever ser

¹⁰⁰ ASSOUN, Paul-Laurent. *A Escola de Frankfurt*. Trad. Helena Cardoso. Lisboa: Dom Quixote, 1989.

¹⁰¹ VATTIMO, Gianni. *As aventuras da diferença: o que significa pensar depois de Heidegger e Nietzsche*. Trad. José Eduardo Rodil. Rev. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1980.

¹⁰² LIPOVETSKY, Gilles. *A era do vazio: ensaios sobre o individualismo contemporâneo*. Trad. Miguel Serras Pereira e Ana Luísa Faria. Antropos. Lisboa: Relógio d’Água, 1983.

¹⁰³ DEMO, Pedro. *Participação é conquista: noções de política social participativa*. São Paulo: Cortez, 1988.

¹⁰⁴ MARCUSE, Herbert. *Eros e civilização*. Trad. Álvaro Cabral. 8. ed. Rio de Janeiro: Guanabara, [1980?].

¹⁰⁵ FUKUYAMA, Francis. *O fim da história e o último homem*. Trad. Aulyde Soares Rodrigues. Rio de Janeiro: Rocco, 1992.

¹⁰⁶ FAUS, González; IGNÁCIO, José. *Desafio da pós-modernidade*. São Paulo: Paulinas, 1996.

¹⁰⁷ BOFF, Leonardo. *Ecologia: grito da terra, grito dos pobres*. 3. ed. São Paulo: Ática, 2000.

¹⁰⁸ TOURAINE, Alain. *Crítica da modernidade*. Trad. Elia Ferreira Edel. Petrópolis: Vozes, 1994.

¹⁰⁹ LYOTARD, Jean-François. *O pós-moderno*. Trad. Ricardo Corrêa Barbosa. Rio de Janeiro: José Olímpio, 1988.

completadas, através da “modernidade líquida” como, por exemplo, Bauman a tematiza, por uma razão ética, qual seja, a “emancipação da Alteridade”. De fato, irrompe contemporaneamente em toda parte a tematização do “Outro” como horizonte de sentido, caminho para o “grande Outro” (Levinas), o absoluto, a verdadeira instância da ética (Wittgenstein),¹¹⁰ ausente nas principais esferas da vida social atual. Assim, o que se pretende é buscar uma nova racionalidade ética e política, que faça sua pertinência epistêmica entrar na idade da *razão alterativa*, constituindo-se numa filosofia hermenêutica-contextual-contemporânea. Com isso, apresenta-se a inadiável necessidade de reconstrução das subjetividades coletivas.

A reflexão levinasiana privilegia o sentido forte da cultura enquanto expressão do espírito, manifestação da consciência no mundo. Para chegar à constituição da crítica conceitual, Levinas tem como “pano de fundo” a *sociabilidade* e a *humanidade*. Assim, para ele, a crítica cultural também se constitui como conceito encobridor, ou seja, ideologia que não vai além de “mera crítica da ideologia”. Outro aspecto relevante da reflexão levinasiana é a velha polêmica com a tradição filosófica, e que facilmente leva a posicionamentos unilaterais. Trata-se de relacionar conceito e realidade. Explicitando melhor: muitos entendem que a tarefa central da filosofia é a formulação de conceitos bem fundamentados; outros acham ainda que a tarefa da filosofia seja manter abertas as questões fundamentais que parecem insistir em permanecer exatamente assim, como questões, dificilmente explicitáveis e abarcáveis em conceitos e categorias. Qual é, agora, para nossos propósitos, a relação entre conceitos e realidade?

A relação entre conceitos e a realidade aparece estruturada de forma disjuntiva (ou), conjuntiva (e) e condicional (se). Na primeira das alternativas, é como se a opção por uma das alternativas implicasse necessariamente em rejeitar a outra, ou seja, quem entende a filosofia como construção de conceitos deveria necessariamente abandoná-la como tarefa que se ocupa da realidade, e vice-versa. Na segunda das alternativas, a compreensão é de que tanto os conceitos quanto a realidade constituem o núcleo chave do fazer filosófico, no sentido de que um e outras se co-implicam mutuamente. Na terceira das alternativas, a compreensão é de que umas e outras estão condicionadas mutuamente, positivamente, no sentido de que, se uma filosofia for capaz de formular questões coerentes com a realidade, então terão sentido seus conceitos (se se formula conceitos, então é porque tomou

¹¹⁰ WITTGENSTEIN, Ludwig. *Tractatus logico-philosophicus*. São Paulo: Edusp, 1993.

em conta a realidade), o mesmo vale para a versão negativa da relação. Pois, como observa Serra, é possível, no entanto, distinguirmos entre dois conceitos de Alteridade – um, que podemos chamar dialético, e em que ela se revela com um dos momentos da própria identidade, sendo absorvida no e pelo todo – como acontece no pensamento de um Hegel, de um Marx ou, na perspectiva de Levinas, na própria fenomenologia, pelo menos nas versões hegeliana e heideggeriana; outro, que aqui nos interessa, em que a Alteridade é o rebelde à absorção na totalidade, o irreduzível a toda a identidade, o exterior a toda a interioridade e mesmidade.¹¹¹

A esse propósito, Levinas escapa de posições estreitas que veem nos conceitos meras representações e nas questões, meros enunciados de perguntas sem respostas. Entendemos que a tarefa fundamental da filosofia e, em consequência, da crítica epistemológica é escapar tanto de modelos condicionais quanto de modelos disjuntivos nessa relação. Entendemos ainda que a implicação mútua entre os conceitos e a realidade (desdobrando-se em dinâmicas argumentativas, modelos de fundamentação e outros aspectos) caracteriza de forma consistente o exercício da filosofia. Levinas trabalha com uma certa separação do outro referente ao mundo como transcendência, excedência e evasão do conceito do ser – contrapondo-se à racionalidade ontológica que se fundamenta na estreita adequação entre aquilo que o ser vê e conceitua, formando uma identidade entre o enunciado e a coisa (objeto) que é captada à luz da razão. A ética é capaz de captar o emergente em seu caráter provisório e experimental, numa realidade fraturada e em rearticulação permanente, compondo-se e recompondo-se ante os conceitos de apreensão dessa realidade e, para captar o que está emergindo, não basta limitar-se aos caminhos do vigente e do convencional. É necessário haver capacidade de articulação da lógica das ciências sócio-políticas que transitam tanto por caminhos institucionais como por caminhos da “lógica clandestina e periférica”. Para Levinas, a racionalidade tem um viés ético e por isso mesmo é sensível à recepção do ente em sua infinita exterioridade: eis a *excedência* da Alteridade. A posição crítica do pensamento levinasiano, constante em suas reflexões éticas e políticas, por óbvio não quer absolutamente reduzir a tarefa da filosofia à clarificação de conceitos no seu emprego formalizado ou ordinário. Mesmo porque uma divisão social do trabalho teórico – como quiseram explicitar os diversos matizes do positivismo –

¹¹¹ SERRA, Paulo. Levinas e a ética antes da ética. In: BECKERT, Cristina (Org.). *Lévinas entre nós*. Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2006. pp. 51-75. Disponível em: <<http://thesis.ubi.pt/upload/96/510/Levinas-Ética.doc>>. Acesso em: 14 out. 2010.

parte, em geral, de uma abstração, o que não justifica exatamente a divisão por ele sustentada e serve a diletantismos e embaraços, mais do que ao que pretende o próprio filosofar positivista – o esclarecimento do uso de conceitos. Isso trouxe um avanço considerável na reflexão acerca do homem, da natureza e do comportamento moral e social. No entanto, essa mesma perspectiva filosófica desenvolveu-se por meio de sistemas que dizem abarcar a totalidade e reduzem tudo à subjetividade ou a uma totalidade conceitual. Com a intenção de escapar de toda conceitualização totalizante, Levinas fala de um novo saber, um conhecimento que não parte do sujeito ou que se unifica no sujeito, mas a uma forma de conhecimento que se dá *na relação* com o outro. Identificar os limites das racionalidades não necessariamente significa inviabilizá-las. Para o progresso filosófico, é necessário criticar sempre a tradição filosófica que ficou fixada no *paradigma do ser*. Esse é o sentido em que Levinas propõe a metafísica alternativamente à ontologia, isto é, procura estabelecer a metafísica como filosofia primeira.

E, ressaltemos, ao propor essa *metafísica ética* como filosofia primeira, Levinas contrapõe-se à ontologia da filosofia tradicional em todas as suas modalidades, de Aristóteles a Heidegger, ser que se diz de muitos modos e ser que está além ou antes puro existir, desvelado no ente jogado no mundo que se encaminha para a morte. Eis então que se faz presente a contraposição à modalidade intelectualista do ego puro e do idealismo tanto quanto à ontologia fundamental de índole fenomenológico-existencial. Levinas parte da vida humana, em seu *materialismo* primeiro, em sua constituição corporal e original, como surgida a partir das necessidades, as quais apontam para a felicidade e afetividade da vida subjetiva, mas que não pára neste nível, e sim se encaminha para o infinito no *desejo do infinito* que é próprio do ser humano. A pretensão de Levinas é mostrar uma “concreção mais que ser no mundo” que ultrapasse o plano ontológico, a tarefa e o peso de ser. O homem, portanto, não está primeiramente jogado no mundo, anteriormente ao ser, mas requer uma “consciência da consciência” que não é reflexão e que foge ao anonimato do ser.

2.5 A RACIONALIDADE ÉTICA E A CRÍTICA À “ONTOLOGIA OCIDENTAL”

Pode-se considerar, com vasta argumentação de domínio filosófico geral e que aqui não será por isso desenvolvida, que há um deslocamento fundamental em termos de *sentido* do pensar no pensamento ocidental entre os séculos XV e XVIII: o surgimento efetivo da modernidade, que acentuou a subjetividade compreendida tradicionalmente como o *lugar referente da verdade*.

A modernidade emergiu com três propósitos gerais que podem lhe ser atribuídos *ex post*: a *autonomia*, a *emancipação* e a *superação*. Porém, não é extravagante considerar que seu objetivo fundamental era o esclarecimento e a emancipação do *indivíduo*, destacando o valor da razão como apanágio e condição da autonomia deste indivíduo. A modernidade, em seu desenvolvimento epistemológico, se bifurcou grosso modo em duas correntes de pensamento: o *racionalismo* e o *empirismo*, restabelecendo a metafísica em duas faces: uma “realista” e outra “idealista”. Nesse contexto, o mundo das essências objetivas e transcendentais já fora posto em dúvida, com a viragem antropológico-racionalista cartesiana, do “cogito, ergo sum” cindindo a realidade em três dimensões: *res cogitans*, *res extensa* e *res infinita*. Assim, a modernidade passou a ser uma disputa da consciência do indivíduo, gerando daí um movimento de síntese do conhecimento como autoprodução humana.

O *cogito* cartesiano é a expressão de um “eu solitário” que demarcou o nascimento da subjetividade moderna: a individualidade. A problemática de fundo exposta até agora mostra uma inversão de fundamentação dos princípios e da ação humana. A questão é esta: depois da crítica à metafísica clássica, como fundamentar filosoficamente a razão? Como fundamentar a moralidade? Se no paradigma primigênio da *physis* o ser era anterior ao pensar, ou seja, o objeto tinha precedência em relação ao sujeito, e o conhecimento era objetivo e se desenvolvia com base numa fundamentação ontológica, no paradigma da consciência o pensar era anterior ao ser, o sujeito tem precedência em relação ao objeto, o conhecimento é subjetivo e se desenvolve com base numa epistemologia. Não se pergunta mais pelas leis da *physis*, pela objetividade da realidade, mas pelas condições de possibilidade do sujeito do conhecimento. *Se antes conhecer era contemplar, agora é produzir*. O que se opera na reviravolta filosófica da modernidade é a passagem de uma fundamentação ontológica para uma fundamentação epistemológica.

O “eu solitário” cartesiano e o “eu transcendental” kantiano se constituem, em última análise, em expressões de imanência. O ensimesmamento do eu solipsista da modernidade sufoca a diferença, estabelecendo uma cisão entre a *identidade* e a *Alteridade*. Isto suscitou um problema ético muito sério, porque o não-reconhecimento da Alteridade significou desrespeitar a singularidade do outro, negando seus direitos humanos de ser reconhecido como pessoa. A qualidade se vai transformando em quantidade ou, pelo menos, em processo de quantificação da realidade.

Porém, na interpretação de Levinas, como ressalta Pelizzoli, “o *mesmo* aqui será a ipseidade humana concreta, capaz então, num segundo instante, de abrir-se àquilo que não é como as necessidades, o Desejo do Outro como rosto, infinito.”¹¹² O Mesmo (Même) é o lugar antropológico desde onde Levinas erige sua crítica, restabelecendo uma metafísica do rosto do outro, saída de si, saída da tautologia solipsista, enquanto horizonte de reconhecimento de sua Alteridade. Com esta crítica à identidade fechada ou monadológica, Levinas abriu o diálogo com a epistemologia moderna e deu crédito à subjetividade humana desde uma *nova* feição possível, que já anunciamos claramente em vários momentos do presente trabalho. Com este crédito, Levinas legitimou o papel *singular* do indivíduo para reconhecer sua dignidade como referência ética e política.

Reexaminemos esse processo. No erigir-se desse Mesmo autoconstituente acontece uma mudança cultural sumamente importante: a passagem do pensamento simbólico (mítico/religioso) para o pensamento analítico (eficácia calculadora). Nesse mesmo horizonte da eficácia calculadora, que é o resultado do confronto entre o logos teórico (ciência) e o logos prático (técnica), surge a tecnologia, uma espécie de “braço armado” da ciência. A técnica transformou-se, baconianamente, em um instrumento de manipulação da natureza e do ser humano: no fundo do “ego cogito”, repousa verdadeiramente um “ego conquiro”. “Penso, logo conquisto”. Com isso dá-se a matematização do saber, simbolizada pela procura da *mathesis universalis*. Assim, o saber tornou-se algo “tecnocrático” e a consciência, algo “tecnológico”. Com a possibilidade de “recriar” o mundo como hipótese do pensamento, abre-se uma dialética forte entre “o descoberto e o descobridor”; entre o velado e o desvelado. Essa dialética foi o resultado da ontologia ocidental, que significou finalmente a colonização da natureza e do ser humano com os frutos da

¹¹² PELIZZOLI, Marcelo Luiz. *A relação ao outro em Husserl e Levinas*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1994. p. 96.

própria monadização. Na esteira do “penso, logo existo”, que na operacionalidade da eficácia calculadora evidencia-se como “penso, logo conquisto”, surgiram novos descobrimentos, o que significou novos *encobrimientos*. Nesse sentido, o Oriente foi descoberto como outro, o desconhecido ficou notificado como uma Alteridade ameaçadora. O selvagem do novo mundo “indica” a inferioridade, e a natureza o lugar da exterioridade.

Assim, chegamos a uma conclusão capital para nosso trabalho: *para conceber com coerência a Alteridade como superação do pensamento imanentista, é preciso repensar o conceito de civilização ocidental*. Enquanto for alimentada em nossa cultura a ontologia da mesmidade, do eu solipsista que divide desde seu poder soberano o mundo em civilizado e não civilizado, em oriente e ocidente, em norte e sul, em eixo do mal e eixo do bem, a Alteridade será *necessariamente encoberta: anulada*. *A contemporaneidade exige, portanto, a transposição da ética da Alteridade a uma política da Alteridade, pois as questões geopolíticas atuais reproduzem os dilemas éticos “privados” da negação da Alteridade*, tão bem explorados por Levinas.

Para enfrentar essa questão faz-se mister acompanhar o itinerário intelectual de Levinas, que expôs a razão como *responsabilidade* pelo outro, e não mais como *pensamento* do outro. E, para auxiliar o nosso fio condutor, nos orientaremos por algumas perguntas indicadoras: como fundamentar filosoficamente uma razão substantiva sem cair em emotivismos ou em imanentismos sensualistas? Como fazer a crítica da razão instrumental sem abrir mão de sua eficácia? É possível fundamentar o nosso discurso, eticamente, sem encobrir o outro? O Outro se apresenta e ultrapassa a ideia de Outro em mim (é rosto). O Outro transcende o Eu. A relação com outrem é ética. Não se fixa numa categoria. Pois a presença do Outro me questiona, põe em questão a minha liberdade e a minha espontaneidade:

[...] a Alteridade do eu e do mundo habitado é apenas formal, cai sob a alçada dos meus poderes num mundo onde eu permaneço [...] O Outro metafísico é outro de uma Alteridade que não é formal, de uma Alteridade que não é um simples inverso da identidade, nem de uma Alteridade feita de resistência ao Mesmo, mas de uma Alteridade anterior a toda a iniciativa, a todo o imperialismo do Mesmo; outro de uma Alteridade que não limita o Mesmo, porque nesse caso o Outro não seria rigorosamente Outro: pela comunidade da fronteira, seria, dentro do sistema, ainda o Mesmo. O absolutamente Outro é Outrem; não faz número comigo.¹¹³

¹¹³ LEVINAS, *Totalidade e infinito*, 1988, p. 26.

Frente a estes questionamentos, a tarefa que surge é pensar os desafios que essa nova racionalidade nos apresenta. Pois a propomos, na trilha de Levinas, como uma racionalidade *ética*, e *não* como a adjetivação de uma racionalidade pré-existente.

Para pensar uma racionalidade substantiva não é suficiente proclamar o eclipse do sujeito, o otimismo da vontade e o pessimismo da inteligência. O desafio é pensar um projeto de ilustração que não “colonize o mundo da vida” e que respeite *fundamentalmente* a Alteridade, que garanta o respeito pela Alteridade do Outro antes e após toda contingência. Aqui surge a força filosófica do pensamento de Levinas, que propôs algo como um pensamento novo. Tendo em vista as filosofias anteriores, ele pensou que elas deveriam ser complementadas. A proposta de Levinas é a emancipação da Alteridade como gratuidade. Nessa proposta está subjacente a crítica levinasiana à razão linear, sistemática, que tematiza o “Outro” no molde da identidade.

O núcleo da proposta levinasiana é fazer irromper a Alteridade como *sentido*. A crítica que Levinas procedeu ao “eu solipsista” engendrado na modernidade foi resultado de uma reflexão comprometida com a ética da Alteridade.

Para Levinas,

A verdadeira vida está ausente. Mas nós estamos no mundo. A metafísica surge e mantém-se neste álibi. Está voltada para o ‘outro lado’, para o ‘doutro modo’, para o ‘outro’. Sob a forma mais geral, que revestiu na história do pensamento, ela aparece, de fato, como um movimento que parte de um mundo que nos é familiar – sejam quais forem as terras ainda desconhecidas que o marginem ou que ele esconda –, de uma ‘nossa casa’ que habitamos, para um fora de si estrangeiro, para um além. O termo desse movimento – o outro lado ou o outro – é denominado outro num sentido eminente. Nenhuma viagem, nenhuma mudança de clima e de ambiente podem satisfazer o desejo que para lá tende. O Outro metafisicamente desejado não é “outro” como o pão que como, como o país em que habito, como a paisagem que contemplo, como, por vezes, eu para mim próprio, este “eu”, esse “outro”. Dessas realidades, posso “alimentar-me” e, em grande medida, satisfazer-me, como se elas simplesmente me tivessem faltado. Por isso mesmo, a sua Alteridade incorpora-se na minha identidade de pensante ou de possuidor. O desejo metafísico tende para uma coisa inteiramente diversa, para o absolutamente outro.¹¹⁴

¹¹⁴ LEVINAS, *Totalidade e infinito*, 1988, p. 21.

Levinas, desde a constatação da “ausência de vida” do tecido da realidade organizada segundo as regras arbitrárias do Mesmo, do Eu conquistador, procura transformar a subjetividade solipsista em responsabilidade pelo Outro, combinando, em última instância, subjetividade e metafísica para daí fundamentar a ética como respeito à exterioridade, denominada por ele de “exterioridade metafísica”, desde o *desejo metafísico*. “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.”¹¹⁵.

O pessimismo é uma característica forte do nosso contexto epocal, isto é, vamos perdendo a esperança na política e na capacidade ética do ser humano. Esse pessimismo fatalista gera a desesperança, fechando a possibilidade de qualquer utopia. Diante dessa fatalidade percebemos outra consequência trágica: “o ensimesmamento não-solidário”, isto é, a quebra de qualquer gesto solidário. É aqui que se exige uma racionalidade ética que ponha em movimento a dinâmica da Alteridade. Pois o sentimento que temos é que as pessoas estão perdendo o senso de solidariedade, caindo numa espécie de amnésia antropológica, que em outros termos significa esquecer o significado do Outro.

A resistência ética é existente, mas o outro a faz não por vontade consciente própria e desejada, mas como que por direito intrínseco e natural, ao qual o eu se resigna e deve aceitar. Para Levinas, a ética não é ser bom ou moralista. Trata-se, porém, de uma estrutura que mantém a vida em cuja raiz se depende do outro e da Alteridade revelada sempre pelo rosto.¹¹⁶

Permanece muito forte em nossa sociedade o predomínio da razão funcional, que leva as pessoas a uma atitude utilitarista e fria, submetida ao critério da quantificação, da eficácia e da produtividade, seja diante da natureza, seja diante do nosso próprio semelhante. A formalização da ética e da justiça equiparadas a um jogo de equilíbrios e reequilibrações desumaniza o ser humano e cria uma ordem social perversa em todos os níveis, das relações interpessoais às internacionais.

Frente a essa mentalidade calculista e instrumental, à qual se opôs tão veementemente a Escola de Frankfurt, é que Levinas, desde outras referências que,

¹¹⁵ LEVINAS, *Totalidade e infinito*, 1988, p. 178.

¹¹⁶ PELIZZOLI, Marcelo. Notas para compreender Levinas. In: SOUZA, Ricardo Timm de, et al. *Alteridade e ética: obra comemorativa dos 100 anos de nascimento de Emmanuel Levinas*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2008. p. 273-291.

não obstante, convergem para uma mesma preocupação filosófica, invocou a necessidade inadiável de uma ética da responsabilidade para com o Outro, mostrando que o ser humano é mais do que uma peça do mundo, impulsionado pela técnica a dominar tudo o que manipula. Leva-nos ao resgate da Alteridade como um dos maiores desafios da cultura ocidental, instaurando com o Outro um diálogo de relação e comunicação, sem preeminência, numa absoluta interatividade. Nasce daí um projeto de equidade, de justiça, rompendo as “mesmices” e as “quadraduras” totalizantes do mundo e suas pretensas verdades.

Levinas pensa a solidariedade como uma relação ética do frente a frente. O rosto do Outro não nega o Mesmo, aceita-o sem interferir, mantendo a *pluralidade* do mesmo e do Outro. “Alteridade, exterioridade, transcendência e magistério se equivalem”.¹¹⁷ O rosto (*visage*) é a figura do “Outro” que interpela, é a expressão que é captada pela sensibilidade. Levinas não está interessado em fazer uma filosofia que se aplique à realidade ao estilo de uma tábua ética de prescrições, mas em postular um pensamento que parte do rosto do Outro, isto é, da realidade mesma que *me chega*. A realidade é o rosto. A presença do Outro quebra o círculo egoísta, e dessa forma o “eu” é “obrigado” a responder, e na resposta ele faz a experiência do descentramento, abrindo-se ao apelo do Outro.

No começo existe o “anônimo” dentro do qual está a consciência. A manifestação, epifania do rosto, é ética. O simples fato de o Outro existir, e por isso vir ao eu, é ética. “O infinito apresenta-se como rosto na resistência ética que paralisa os meus poderes e se levanta duro e absoluto do fundo dos olhos, sem defesa na sua nudez e na sua miséria”.¹¹⁸ No começo já é o Outro que está na minha frente, Eu – Outro, solitários. É nesse momento que acontece a passagem do solipsismo para a relação do face a face, nascendo daí “o humano” como reconhecimento da Alteridade. A relação humana se constitui em garantia do encontro pessoa a pessoa, sem violência, porém com o *trauma* que a ruptura do meu narcisismo egoísta significa. É o frente a frente que incita o “com-fronto”, não é a ideia que provoca o encontro com o Outro. O “confronto” finda na palavra, é abortado em seu potencial de violência pela linguagem na qual se transforma. Dizemos. Para Levinas, o homem é homem quando fala, é na medida em que fala. É

¹¹⁷ SUSIN, Luiz Carlos. O esquecimento do outro na história do Ocidente. *Revista Eclesiástica Brasileira*, Petrópolis, v. 47, n. 188, p. 820-838, 1987. p. 235.

¹¹⁸ LEVINAS, *Totalidade e infinito*, 1988, p. 177.

a palavra que torna o homem capaz de ser vivente, na qualidade de homem. Assim, tirar a palavra e não ouvir o homem, é ferir os direitos humanos, é anular o homem em sua dignidade de reconhecimento como pessoa, é negar seu rosto.

A relação ética, o frente a frente, se legitima no discurso comunicativo e não no discurso estratégico-instrumental. Há o discurso próprio da responsabilidade sem desviar-se da univocidade original da expressão. É a comunicação sem estratégia segunda – ou seja, sem outro interesse que ela própria – que é o caráter racional da relação ética e da linguagem. O discurso é a ruptura com o solipsismo, é o começo da linguagem. A manifestação do rosto é a não-violência, onde nasce o respeito para com a diferença, não ferindo a liberdade do “Eu”, mas chamando-o à responsabilidade. Daqui nasce a razão não violenta que mantém a pluralidade do mesmo e do outro, garantindo a paz. “Penso antes que o acesso ao rosto é, num primeiro momento, ético”.¹¹⁹ O pretense escândalo da Alteridade supõe a identidade do mesmo numa liberdade segura de si própria, que se exerce sem escrúpulo. Assim, a indiferença é trocada pelo olhar sensível e pela solidariedade com o Outro.

A maior ameaça ao ser humano na atualidade é que possuímos os meios técnicos e industriais para extinguir a humanidade e todas as formas de vida sobre a terra. Esse é o desafio básico para toda a humanidade. A situação revela a enorme desproporção entre o imenso potencial tecnológico adquirido e a sabedoria ético-política, como patrimônio político-cultural da humanidade. O eu não se realiza como espelhamento, e sim como reconhecimento do Outro.

Levinas deixou claro essa situação ao dizer “Nós, não é o plural de eu”¹²⁰, evidenciando que a presença do Outro é a novidade e a diferença em relação ao eu, quer dizer, em relação ao conjunto de indivíduos ou mônadas que constituem a sociedade moderna, no sentido da diferença que atrás analisamos entre *indivíduo* e *sujeito*. A manifestação do Outro se dá na paradoxal “metáfora concreta” do “rosto”, que é a presença da Alteridade. Pensar uma Alteridade que não se reduza ao mesmo, ou seja, que não se reduza a uma diferença meramente lógica, é o legado ético que Levinas nos deixou. Com ele, é o eu que passa a existir em função do Outro, tornando-se sujeito. Somente no momento em que se divisa o “rosto” do Outro ou de outrem é que um eu se forma e se informa a respeito dessa Alteridade que ele nunca poderá esgotar, reduzir e nem interpretar a sua maneira, e segundo

¹¹⁹ LEVINAS, *Ética e infinito*, 2000, p. 77.

¹²⁰ LEVINAS, *Totalidade e infinito*, 1988, p. 26.

seus conceitos. *Le visage (est) d'autrui*. Uma sentença tão simples alerta para fato tão grave: que o ideal de dominação deve ser substituído pelo ideal de solidariedade. A conversão da diferenciação do ético no modo privilegiado de estruturação e a diferenciação da prática social têm como corolário a descentralização radical da individualidade solipsista e do princípio do eu monádico-solitário. A nova ilustração tanto se constitui na obrigação ético-política entre os cidadãos, como na obrigação política entre os cidadãos e a sociedade, na multiplicação da relação rosto-a-rosto que não é uma multiplicação de indivíduos. Com isso – nessa introdução de uma categoria social como “sociedade” – se valorizam os seres humanos e, com eles, em sua concretude sempre necessariamente singular, se elucida a categoria geral de Alteridade.

2.6 A PROPOSTA ÉTICA COMO IR “ALÉM” DA TOTALIDADE DO SER

O itinerário teórico segue o método proposto por Levinas, a articulação entre a ética e a política. Levinas conserva em sua filosofia as influências do método fenomenológico huserliano e da analítica existencial heideggeriana, porém, distancia-se de ambas essencialmente.

Em Heidegger, é verdade que a coexistência é colocada como uma relação com outrem, irreduzível ao conhecimento objetivo, mas assenta também, ao fim e ao cabo, na relação com o ser em geral, na compreensão, na ontologia. Heidegger coloca de antemão o fundo do ser como horizonte onde surge todo ente, como se o horizonte e a ideia de limite que ele inclui, e que é peculiar da visão, fossem a trama última da relação. Além disso, em Heidegger, a intersubjetividade é coexistência, um nós anterior ao Eu e ao Outro, uma intersubjetividade neutra.¹²¹

O projeto da intersubjetividade de Heidegger não passa da busca de fundamento ontológico do conhecimento. O ser heideggeriano é o “ser do ente”, pois o ente é. Então, o ser do ente é objeto da ontologia.¹²² A compreensão do ser é a característica e o fato fundamental da existência humana. Sendo assim, o homem é

¹²¹ LEVINAS, *Totalidade e infinito*, 1988, p. 55.

¹²² O primado da ontologia heideggeriana: “[...] para conhecer o ente, é preciso ter compreendido o ser do ente”. Afirmar a prioridade do ser em relação ao ente é já pronunciar-se sobre a essência da filosofia, subordinar a relação com alguém que é um ente (a relação ética) a uma relação com o ser do ente que, impessoal como é, permite o sequestro, a dominação do ente (a uma relação de saber), subordina a justiça à liberdade. (LEVINAS, *Totalidade e infinito*, 1988, p. 32).

um ente que compreende o ser. Um pensamento que reduz o Outro ao mesmo, ou seja, aborda o Outro como coexistência e, neste caso, é ontologia. Desse ponto de vista, Levinas desenvolveu sua reflexão filosófica de outra perspectiva e quis retornar ao pensamento ou ao ser originário. Da crítica à ontologia vem a crítica à totalidade, que é o aniquilamento de toda diferença e que neutraliza as novidades. Na compreensão de Levinas, Heidegger pensa a subjetividade em função do ser e substitui as pessoas pelas ideias, nesse sentido, o projeto da intersubjetividade de Heidegger não passa de uma busca do fundamento ontológico do conhecimento. O ser heideggeriano é ser do ente, pois o ente é. Já em Levinas a metafísica surge e se mantém *do outro modo que ser*. “É fora da totalidade e de seus fins que se anuncia a novidade do Outro”.¹²³ “A de ser do ser é permanecer no ser e não deixar de ser. Neste sentido, compreendemos que é preciso sair do ser sem negá-lo.”¹²⁴

Fim do humanismo, fim da metafísica – a morte do homem, morte de Deus (ou morte a Deus) –, ideias apocalípticas ou *slogans* da alta sociedade intelectual. Como todas as manifestações do gosto – e dos maus gostos – parisienses estas proposições se impõem com a tirania da última moda, mas se colocam ao alcance de todos os bolsos e se degradam.¹²⁵

A metafísica sempre foi um dos temas centrais da filosofia ocidental desde a antiguidade. Mas o que vem a ser? Heidegger, ao invés de tentar acrescentar mais uma resposta ao extenso rol de textos filosóficos com este escopo, pretende questionar a própria viabilidade da questão metafísica, nos moldes como tem sido colocada pelo pensamento ocidental desde a sua origem. Constata o filósofo que de todas as respostas que já foram dadas para a questão da metafísica na história da filosofia ocidental, ecoa que esta não é senão a afirmação do idêntico. A identidade tinha a forma do *logos*, para os pré-socráticos; da Ideia, para Platão; e para os modernos, das condições da subjetividade, e sempre dada como pressuposta. Para Heidegger, a identidade não pode ser dada como pressuposta, devemos indagar a respeito da multiplicidade no ser. A metafísica tornou-se a afirmação da identidade na medida em que concebeu o ser de forma objetificada, como presença dos entes frente a um sujeito conhecedor; desviando-se do ser em direção ao ente.

¹²³ SOUZA, Sujeito, ética e história, 1999, p. 106.

¹²⁴ COSTA, *Levinas*, 2000, p. 23.

¹²⁵ LEVINAS, *Humanismo do outro homem*, 1993, p. 91.

Levinas parte da fenomenologia de Husserl,¹²⁶ mas, aos poucos vai distanciando-se dela. Isto é, a princípio, percebemos certa compatibilidade de pensamentos, mas, na maioria das vezes, fica evidente a contraposição de pensamentos entre os autores. Levinas diferencia-se de Husserl no que concerne à questão da consciência. Para ele, a consciência se manifesta em atos concretos, estando no mundo, a consciência transcende o mundo. Tornar-se consciente é assumir o ser, mas como plena possibilidade de evadir-se do ser. Para Husserl, a consciência é aquela que põe o mundo entre parênteses e diz o que são as coisas, um ego que sai de si e retorna, troca a pessoa por coisa e a coisa por pessoa, a “objetificação” da pessoa e a “subjetivação” das coisas. A consciência, então, é um modo de ser de si mesmo. Levinas dá um salto em sua reflexão, mostrando que a anterioridade metafísica não se encerra na questão do ser no mundo e da sua relação com a existência. Mas, ela tem sua expressão significativa na consciência originária do sujeito que reconhece seu existir no mundo e sua transcendência ao mundo. As coisas do mundo, da realidade são apenas coisas e a relação com elas se institui como compreensão: como entes, elas se deixam surpreender-se a partir do ser, a partir da totalidade que lhes empresta significação.

Na compreensão de Levinas, a tradição filosófica pensou em termos de totalidade do ser. Mas, por vezes, no ser há incompreensão da finalidade dessa totalidade, tendo em vista seus limites e incompletudes. Segundo Levinas, a relação com o Outro requer abertura infinita, não é uma relação sujeito-objeto ou de

¹²⁶ A fenomenologia é a pura descrição do que se mostra por si mesma de acordo com o princípio dos princípios: reconhecer que toda intuição primordial é fonte legítima de conhecimento, tudo o que se apresenta por si mesmo na intuição deve ser aceito simplesmente como o que se oferece, mesmo que só dentro dos limites nos quais se apresenta. A fenomenologia não pressupõe nada: mundo natural, sentido comum, proposições da ciência, experiências psíquicas, são desconsiderados. Ela coloca-se antes de toda crença e todo juízo no intuito de simplesmente explorar. As essências são dadas à intuição fenomenológica, a qual se converte, deste modo, em uma apreensão de unidade. Com a fenomenologia a consciência volta-se para si mesma, se pensa e dirige-se aos objetos como que os iluminando para a intelecção. Tudo parte da consciência, ela que comanda o entendimento. A consciência, aqui, tende rumar a si mesma na sua pureza intelectual. É fundamento de toda ciência e de todo saber, uma filosofia primeira. Para Husserl a fenomenologia é um método que permite ver não outra realidade, mas as realidades ideais ou idealidades. Ele compreende a fenomenologia como um ato de visar os objetos, ou ainda, como uma façanha da consciência intencional. Diante da concepção do eu, evento primordial, sem o qual não se pode interpretar os movimentos mais profundos da alma humana, Husserl propõe a presença intencional do objeto na consciência. Ele estabelece uma correlação estreita entre os modos da aparição dos objetos e os sentidos da aparição. A análise intencional resulta no ato identificador, no qual os conteúdos hiléticos, elementos do tecido psíquico, são diferentes das qualidades dos objetos visados ou tocados pelas intenções transcendentais. (MELO, Nélio Vieira de. *A ética da alteridade em Emmanuel Lévinas*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003. p. 50).

reciprocidade, mas uma relação assimétrica. A transcendência é um movimento no qual o sujeito só se descobre como sujeito a partir da exterioridade do Outro. Eis a relação ética que vai além, que faz a experiência da transcendência, do infinitamente Outro que se aproxima e me questiona mostrando assim os limites do “eu penso” cartesiano, nesse sentido, o Outro é “pré-sença” antes de ser objeto, e é revelação antes de ser invocação. Eis que surgem então os questionamentos desta totalização, pois a totalidade comporta atos que escapam da compreensão. É justamente na impossibilidade da totalização ou naquilo que escapa da totalidade que surge a exterioridade, o diferente. Assim afirma Ricardo Timm de Souza: “Fora da totalidade e de seus fins anuncia-se a novidade do outro.”¹²⁷ Um dado imediato da consciência não é objeto de compreensão, pois ele contradiz-se nos termos. A relação com o ente que é puro ente é inabarcável, impossível de ser conceituada pela razão. Tal relação se dá na epifania¹²⁸ do rosto.

A epifania do rosto é o convite para a responsabilidade ética e a abertura ao infinito, visto que o rosto vem para além de sua aparência fenomenológica. Então o rosto é o modo como o Outro se apresenta e ao mesmo tempo ultrapassa a ideia que tenho dele, pois o rosto tem sentido próprio.

Manifestar-se como rosto é impor-se para além da forma, manifestada e puramente fenomenal, é apresentar-se de uma maneira irreduzível à manifestação, como a própria retidão do frente a frente, sem mediação de nenhuma imagem na sua nudez, ou seja, na sua miséria e na sua fome. No desejo, confundem-se os movimentos que vão para a altura e a humanidade de outrem.¹²⁹

Na fenomenalidade da consciência, o ser é mais que um projeto, ele é busca permanente da saída de si rumo ao Totalmente Outro. Assim sendo, o evento do sujeito tem somente um ponto de partida, já seu ponto de chegada é desconhecido. A consciência percebe a si mesma pelo viés da exterioridade, padecimento e paciência. O seu modo de ser é desconfortável e é substituição do mesmo pelo Outro. Para uma melhor explicitação da temática, recorreremos mais uma vez ao pensamento de Levinas.

¹²⁷ SOUZA, *Sujeito, ética e história*, 1999. p. 106.

¹²⁸ O conceito de epifania comporta uma variedade de significados ou sentidos, a saber: revelação, manifestação, aparição.

¹²⁹ LEVINAS, *Totalidade e infinito*, 1988, p. 14.

A consciência não consiste, portanto, em igualar o ser pela representação, em tender para a plena luz em que essa adequação se procura, mas em ultrapassar esse jogo de luzes – essa fenomenologia – e em realizar acontecimentos cuja significação última não consegue desvelar.¹³⁰

Mas, segundo a compreensão de Ricardo Timm de Souza, mesmo que Husserl tivesse a pretensão de voltar a fundamentar a filosofia como ciência de rigor – inacessível aos acidentes e às contingências de uma razão obliterada pela empiria ou seduzida pela lógica das ciências do concreto –, acabou por unir tudo na consciência do sujeito pensante ou, ainda, que tudo parte da consciência, isto é, que as coisas ganham nomes quando a minha consciência as conceitua.¹³¹ Portanto, facilmente incorre à confusão, a saber: troca a pessoa por coisa, e a coisa por pessoa, ou a coisa em pessoa, que é a “objetivação” da pessoa e “subjetivação” das coisas. Ou ainda, como diz Pelizzoli, a tradição filosófica ocidental, para toda a relação entre o mesmo e o outro, que não é uma afirmação da supremacia do mesmo, se reconduz a uma relação impessoal na ordem universal. A própria filosofia se identifica com a substituição das ideias às pessoas, do tema ao interlocutor, da interioridade da relação lógica à exterioridade da interpelação.¹³² A consciência, então, é um modo de ser de si mesmo.

O passo de investigação a ser seguido em toda a investigação estará inspirado nas categorias nucleadoras do pensamento de Levinas, quais sejam, a metafísica, rosto e a Alteridade. Nesse sentido, um dos componentes principais do método é a articulação entre ética e política. O desdobramento teórico-epistemológico se dará numa perspectiva crítica e hermenêutica, limitando-se a algumas indicações de sua convergência no campo da ética e da filosofia política. O referencial teórico a ser seguido consiste em considerar a “ação humana” como um desafio ético, e não como um termo vazio ou uma realidade a ser prevista pela “razão calculadora”, como uma reconstrução histórica e não como um dado ou um destino e, assim, propor um modo de interpretar o futuro da filosofia enquanto espaço da emancipação humana.

¹³⁰ LEVINAS, Totalidade e infinito, 1988, p. 15.

¹³¹ Cf. SOUZA, *Sujeito, ética e história*, 1999, p. 91-92.

¹³² PELIZZOLI, *A relação ao outro em Husserl e Levinas*, 1994. p. 56.

A categoria que servirá de fio condutor será a categoria “rostos”. O rosto¹³³ é o modo do apresentar-se e não de ser representado. O rosto supera a ideia que eu tenho do outro. O rosto, tal como a ética, ultrapassa meus poderes como sujeito, escapa da minha capacidade de apreendê-lo num conceito, ele é fundamento dos fundamentos. “O modo como o outro se apresenta, ultrapassando a ideia do Outro em mim, chamamo-lo, de fato, rosto”. O rosto é a Alteridade que vai questionar a autonomia do eu, questionar o “em si” e o “para si” do eu, conduzindo-o à experiência da heteronomia. A heteronomia é como uma lei que vem do infinito, que é o Outro, e adentra no discurso filosófico que envolve uma proposta de vivência ética como filosofia primeira.

O modo como o Outro se apresenta, ultrapassando a ideia do Outro em mim, chamamo-lo, de fato, rosto. Esta maneira não consiste em figurar como tema sob o meu olhar, em expor-se como um conjunto de qualidades que formam uma imagem. O rosto de Outrem destrói em cada instante e ultrapassa a imagem plástica que ele me deixa, a ideia à minha medida e à medida do seu *ideatum* – a ideia adequada. Não se manifesta por essas qualidades, mas *kath'auto*. Exprime-se.¹³⁴

A recepção da ideia de infinito, que é o Outro, o *rostos do Outro* no face a face, significa ensinamento ou ser ensinado, onde recebo do mestre mais do que eu contendo. O que é o infinito? De onde o infinito procede?

A ideia do infinito corresponde ao dito do dizer, a linguagem fora do plano em que se atribui qualidades aos entes, a linguagem não como ferramenta de apreensão do que o olho vê, mas como ardência de uma visão que não consegue terminar de ver. Dessa forma, a filosofia da ideia de infinito é um discurso que produz o infinito na medida em que o diz: o infinito é a infindição de seu dizer.¹³⁵

O rosto é o mais exposto, tanto ao perigo como à carícia; nu e transparente, o rosto é completa exterioridade, inteira relação e comunicação, sinceridade e

¹³³ O rosto não é a agregação de um nariz, de uma fronte, dos olhos etc, ele é tudo isso, mas toma significado de um rosto pela dimensão nova que ele abre na percepção de um ser. Pelo rosto, o ser não é somente fechado na sua forma e à disposição – ele é aberto, instala-se em profundidade e, em todo caso, nessa abertura, apresenta-se pessoalmente. O rosto é um modo irreduzível segundo o qual o ser pode se apresentar. Cf. MELO, *A ética da alteridade em Emmanuel Lévinas*, 2003, p. 88-89.

¹³⁴ LEVINAS, *Totalidade e infinito*, 1988, p. 38.

¹³⁵ FARIAS, André Brayner de. Infinito e tempo: a filosofia da ideia de infinito e suas consequências para a concepção de temporalidade em Levinas. In: *Véritas*, Porto Alegre, v. 51, n. 2, jun. p. 7-15. 2006. p. 11.

abertura. O rosto é o infinito nele mesmo. O infinito não é um conceito criado pelo sujeito que se precede finito no mundo.¹³⁶

À ideia do infinito' colocada no ser separado pelo infinito – retém-se a sua positividade, a sua anterioridade relativamente a todo o pensamento finito e a todo o pensamento do finito, a sua exterioridade em relação ao finito. Foi a possibilidade do ser separado. A ideia do infinito, o transbordamento do pensamento finito pelo seu conteúdo, efetua a relação do pensamento com o que ultrapassa a sua capacidade, com o que a todo o momento ele apreende sem ser chocado. Eis a situação que denominamos acolhimento do rosto. A ideia do infinito produz-se na oposição do discurso, na socialidade. A relação com o rosto, com o outro absolutamente outro que eu não poderia conter, com o outro, nesse sentido, infinito, é no entanto a minha ideia, um comércio.¹³⁷

Para Levinas, o infinito é a própria transcendência, o transbordamento de uma ideia adequada. Se a totalidade não pode constituir-se é porque o infinito não se deixa integrar. Não é a insuficiência do eu que impede a totalização, mas o infinito de outrem, visto que o totalmente Outro é infinito. Na ideia de infinito, Levinas reconhece os méritos de René Descartes pelo fato deste ter percebido e constatado a necessidade que a ideia de infinito tem de ser diversa de toda outra ideia no pensamento (cogito). Isto porque o conteúdo pensado é sempre maior que o próprio pensamento que pensa e que se pensa. A substância pensante (*res cogitans*) pode ter sem ser ela mesma infinita, a ideia de infinito, a ideia de perfeição, onde a condição da existência se distingue da própria existência. Isso significa que uma é infinita e a outra é finita. A ideia precedente que concedia conteúdo às coisas, ou seja, aquele sujeito que dava sentido às coisas não é mais suficiente. A intenção idealista que pretendia abraçar a realidade de seu ideado (*ideatum*) fracassou.

¹³⁶ “O *in* do infinito designa a profundidade da afecção com que é afetada a subjetividade por essa “introdução” do Infinito nela, sem apreensão e compreensão. Profundidade do sofrer que nenhuma capacidade compreende, nenhum fundamento sustenta, em que agora todo processo de investimento e vão pelos ares as trancas que fecham a retaguarda da interioridade. Introdução sem recolhimento a devastar seu lugar como um fogo devorador, catastrofando o lugar, no sentido etimológico do termo. Deslumbramento em que o olho guarda mais do que tem; ignição da pele que toca e não toca o que, para além do apreensível, queima. Passividade ou paixão em que se reconhece o Desejo, em que o *mais* no *menos* desperta com a sua chama mais ardente, mais nobre e mais antiga um pensamento votado a pensar mais do que pensa.” (LEVINAS, Emmanuel. *De Dieu qui vient à l'idée*. Paris: Vrin, 1982. [De Deus que vem à ideia. Trad. Marcelo Fabri, Marcelo Pelizzoli, Evaldo A. Kuiawa. Coord. rev. Pergentino Stefano Pivatto. Petrópolis: Vozes, 2008]. p. 99-100.

¹³⁷ LEVINAS, *Totalidade e infinito*, 1988, p. 176.

A distância que separa *ideatum* e ideia constitui aqui o conteúdo do próprio *ideatum*. O infinito é característica própria de um ser transcendente, o infinito é o absolutamente Outro. O transcendente é o único *ideatum* do qual apenas pode haver uma ideia em nós; está infinitamente afastado da sua ideia – quer dizer, exterior – porque é infinito.¹³⁸

O infinito é característica própria de um ser transcendente, o infinito é o absolutamente outro. Essa categoria vai além daquilo que eu expresso nas palavras, tem um significado inexprimível por conceitos.

Mas a relação mantém-se sem violência – na paz com essa Alteridade absoluta. A “resistência” do Outro não faz violência, não age negativamente, tem uma estrutura positiva: ética. A primeira revelação do outro, suposta em todas as outras relações com ele, não consiste em apanhá-lo na sua resistência negativa e em cercá-lo pela manha. Não luto com um deus sem rosto, mas respondo à sua expressão, à sua revelação.¹³⁹

“A ideia de Infinito é assim a única que aborda o que se ignora. Ela foi posta em nós. Ela não é uma reminiscência. Eis a experiência no sentido radical desse termo: uma relação com o exterior, com o Outro, sem que essa exterioridade se possa integrar ao Mesmo”.¹⁴⁰ “A ideia de Infinito também está ligada diretamente ao desejo, pois o Outro como Outro se revela infinitamente Outro não podendo ser preso em conceito com suas determinações imanentes, manifestando-se sempre como surpresa a novidade¹⁴¹”. Neste sentido o infinito surge na relação com a exterioridade, o Outro. Ele vem do Outro e vai além da minha intencionalidade. É receber uma lição com conteúdo que vem de fora, vem do Outro, então quanto mais me encontro com o Outro e me responsabilizo por ele mais humano me torno.

O que Levinas nos oferece é uma interpretação não ontológica da ideia de infinito. Se não é possível passar da ideia ao ser, não é possível, por um problema produzido no interior dessa mesma racionalidade, a interpretação ontológica de uma tal ideia – ela permanece inadequada a um tal pensamento. Não é filosoficamente suficiente abordar Deus como Ser Absoluto. O conceito de infinito exige um tratamento diferenciado de pensamento. O que fundamenta a possibilidade do *cogito* e da consciência é uma ideia que ultrapassa a capacidade do *cogito* e da consciência¹⁴².

¹³⁸ LEVINAS, *Totalidade e infinito*, 1988, p. 36

¹³⁹ LEVINAS, *Totalidade e infinito*, 1988, p. 176.

¹⁴⁰ SOUZA, *Sujeito, ética e história*, 1999, p. 86.

¹⁴¹ SCHEMES, *A ética da alteridade na educação*, 2006, p. 52.

¹⁴² FARIAS, *Infinito e tempo*, 2006, p. 7.

A ética que se faz presente na epifania do rosto é mais que relação, é experiência: experimentar na transcendência a vergonha e a culpabilidade de uma ingênua liberdade individual e egoísta que tudo pretende agarrar, objetivar e fazer seu para explorar. Mas, é experimentar também a ideia de infinito que é o Outro como limite do eu todo-poderoso, é a aproximação e a manifestação do totalmente Outro. A relação com o rosto é linguagem e doação, bondade e justiça. No face a face, se dá a experiência originária por excelência e, por isso, é ética. Portanto, o rosto que se expressa no discurso a partir de fora funda a verdadeira universalidade da ética da Alteridade.

Assim, o tema que propusemos visa seguir o itinerário intelectual levinasiano. Apoiado no método hermenêutico-histórico, queremos fazer uma leitura atenta da crítica à ontologia desenvolvida por Levinas em sua obra *Totalidade e Infinito*. A categoria central da filosofia levinasiana é *a ética como filosofia primeira*. A ética precede a ontologia. Levinas entende a ética como filosofia primeira, o que implica fazer a revisão crítica de toda a filosofia centralizada no ser. A tese que ele defende é que a subjetividade se forma enquanto responsabilidade desinteressada pelo Outro, isto aponta o caminho da transcendência onde o rosto de Outro, pela impossibilidade de compreendê-lo ou de torná-lo parte do *mesmo*, pode permitir ao sujeito a experiência do infinito. “O rosto significa o infinito. Este nunca aparece como tema, mas na própria significância ética; isto é, no fato de que quanto mais justo eu for mais responsável sou; nunca nos livramos de outrem.”¹⁴³

Opondo-se à filosofia do ser solipsista (ontologia), considerada filosofia primeira que, por muitas vezes, se esqueceu de muitos seres humanos, que morrem em nossa história, que foram negados da condição humana, devorados por uma “razão ardilosa” egológica, marcada pelo interesse econômico. Levinas propõe a ética da Alteridade como filosofia primeira onde o Outro é a fonte dos meus direitos e dos meus deveres. A sabedoria da justiça é a mesma sabedoria do amor: nasce na desigualdade mantida na relação face a face. Isso significa afirmar que a relevância da filosofia ética de Levinas está no fato que pensa um humanismo do outro homem, dá prioridade à pessoa do outro, que é diferente. Ao invés de partir do ser, Levinas parte do Outro. Sua filosofia não começa pela ontologia, mas começa pela Alteridade ética. Pensar a ética como filosofia primeira, significa fazer uma

¹⁴³ LEVINAS, *Ética e infinito*, 2007, p. 87.

abordagem em que o modelo de sujeito proposto por Levinas possa passar por uma rigorosa e precisa análise crítica no que diz respeito à constituição da ética na relação do face a face.

Um dos principais enfoques da filosofia da alteridade de Levinas foi mostrar como a postura ontológica da filosofia ocidental contribuiu para a negação do *Outro*, isto é, o que ele pretendeu foi a implantação de um novo “paradigma filosófico” para o Ocidente. No entendimento de Levinas, o modo como foi estruturada a filosofia moderna da subjetividade, no conceito de autonomia desenvolvido no processo que consolidou o projeto moderno de emancipação, ainda não é suficiente e nem dá condições de se estabelecer uma autêntica relação com a Alteridade, a ética e a política à altura do ser humano.

O exercício de fazer a distinção entre ética e política, na perspectiva de uma nova metafísica proposta por Levinas, direcionou a argumentação para a relação do face a face e, com isso, chegar à Alteridade como relação da ética e da política.

O conceito de ética, tal como entendido por Levinas, pode ser considerado central, sem levar em conta a dimensão política. A ética é entendida a partir de dois momentos: um momento propriamente operativo; e um momento subjetivo-existencial, que se relaciona com a busca pelo reconhecimento político. Por meio da leitura crítica da obra *Totalidade e Infinito*, pretendemos levantar a abrangência que esse conceito assume na acepção dada pelo autor, buscando inseri-lo em uma “tradição dialético-fenomênica”, ao tratá-lo como um filósofo da “totalidade aberta”.

Ao reconhecer a ética a partir dessas duas dimensões, Levinas forja um “conceito inclusivo” que incorpora as duas relações fundamentais da Alteridade: a relação do ser humano com o outro e com a natureza através da política; e a dimensão da busca de reconhecimento e da responsabilidade pelo Outro. Com isso queremos sugerir, metodologicamente, que em Levinas a emancipação humana não se relaciona apenas com o que alguns autores modernos tratavam como autonomia do indivíduo, mas também com a busca pelo reconhecimento na epifania do Outro, inserindo, assim, a categoria da diferença como parte da dialética, não no sentido da consciência solipsista-instrumental, mas no sentido de que só uma ação política mediatizada pela ética pode significar para o ser humano a emancipação e a plena cidadania, como reconhecimento da dignidade humana. O itinerário reflexivo-metodológico realizado neste capítulo, sobre a relação entre Alteridade, ética e política como possibilidade de repensar o respeito e a responsabilidade com o

Outro, implica o compromisso de pensar uma utopia do ser humano sem incorrer num realismo político pragmático.

Para Levinas, a única forma de pensar a política em bases realmente humanas é no estabelecimento de uma “nova política da diferença”, na qual a relação entre o Eu e o Outro, mantida pelo olhar do Terceiro, se expressa como responsabilidade constante, assumindo a condição de gérmen do ainda-não-estatuído. Por isso, uma Filosofia Política só pode ser concebida como um pro-jeto a partir da multiplicidade dos encontros humanos.

3 POLÍTICA: JUSTIÇA NO ENCONTRO PLURAL

Abordaremos agora o processo de construção de uma “nova política da diferença” no sentido anteriormente elucidado. Se, para Levinas, a política é o momento em que o Eu se abre à Alteridade do Outro, ficando “em alerta” da responsabilidade pelo outro na relação do face a face, tal não é suficiente para constituir uma nova sociedade. Para Levinas, o encontro plural tem sentido como realização da justiça. O ato do nascimento da política estaria aí e nele a dificuldade fundamental de organizar a *pluralidade humana*. Aqui se experimenta a bondade, que não pode desprezar a justiça como a instância para se pensar a política e manter a *sensibilidade social*, com o intuito de viver num mundo de seres humanos e não no face a face. *A categoria central para a questão suscitada no presente capítulo é o conceito levinasiano de “terceiro” (“tiers”), que virá, efetivamente, permitir pensar uma sociedade na qual se exprima a política como justiça no encontro plural.*

3.1 O “TERCEIRO”

O terceiro é o que faz irromper a dimensão da assimetria no pensamento levinasiano que diz respeito à justiça e a relação com Alteridade do Outro que exige pensar a pluralidade concreta das relações humanas como encontro. O momento da assimetria inicial é o instante do acontecimento intersubjetivo, que define a relação de acolhimento do Outro, onde a ética ganha centralidade no pensamento de Levinas, como a interseção entre justiça e política. Com a aparição do terceiro, a relação do face a face passa a ser revista no âmbito da ética e também no âmbito da política, resultando na justiça. Mas isso não significa dizer que a ética em Levinas é uma confluência da justiça. A ética e a justiça em Levinas não é uma linearidade de causa-efeito para chegar ao Terceiro. Esse encontro plural se dá no momento que se responde eticamente à interpelação do Terceiro. O sentido do Terceiro assim entendido consiste na abertura da relação face a face a Outrem despertado pelo Desejo metafísico. O fechamento da relação Eu-Outro é a injustiça. Por isso que Terceiro surge como a Alteridade interpeladora. A construção da ordem política demanda a introdução da questão do terceiro, sobre os parâmetros que dizem respeito à organização da pluralidade humana.

De fato, a dimensão do Terceiro e da justiça é homogênea à do discurso filosófico como tal. Em certo sentido, inclusive, o Dito filosófico e a justiça são o avesso e o reto da mesma exigência, assim como o logos grego em seu sentido inaugural, longe de opor, ou ao menos de estabelecer a distinção rigorosa entre teórico e prático, significou, de saída, pelo mesmo impulso e de maneira ilacerável, enquanto “agregador” fundamental, a proporcionalidade, a moderação própria de um discurso racional, e a proporção harmoniosa, a isonomia, entre os homens: justiça e filosofia (ou, aqui, ciência) ainda confundidas em seu torrão natal. Coerência e harmonia exigidas por esse logos ao âmago do Cosmos, assim como da sociedade humana e dos discursos que se esforçam por oferecer seu reflexo.¹⁴⁴

A justiça começa quando acontece a necessidade de comparar o Outro ao terceiro, e de refletir sobre a igualdade entre pessoas. O desejo do infinito “condiciona” a regulação possível. Isso nos obrigaria a traçar os limites à responsabilidade infinita pelo Outro. A significação do humanismo demandou a “construção” da ordem política com a introdução da questão do Terceiro, com a possibilidade de se pensar a pluralidade humana, no que tange as dimensões de comparar e julgar pelo ponto de vista da justiça. “Convém lembrar-se dessa raiz comum, dessa quase identidade entre a justiça, como dimensão do Terceiro, e o discurso filosófico.”¹⁴⁵ A justiça “começa” quando surge a necessidade de comparar o Outro ao Terceiro, e de se refletir as relações entre os seres humanos. Porém, Outro é sempre terceiro. O terceiro não pode ser compreendido de imediato numa perspectiva fenomenológica, mas deve ser compreendido pela sua dimensão linguística. Isso obrigaria a criar limites à responsabilidade infinita pelo Outro, o que implica na aceitação de “todos os Outros”, sem cair em um julgamento formal que cause resistências à alteridade. Aqui o discurso da igualdade formal-positivista não entra. “Fazer justiça” ao Outro é passar pela escuta, pela interpelação da sabedoria do amor e pela “medida assimétrica” para não se cometer injustiça ao Outro. Isso é estritamente filosófico e não acontece sem o tensionamento da ética sobre a política. E a política emerge “[...] no instante em que a subjetividade humana plenamente alerta de sua responsabilidade pelo Outro, pelo face a face, toma consciência da presença do Terceiro.”¹⁴⁶

¹⁴⁴ SEBBAH, *Lévinas*, 2009. p.111-112.

¹⁴⁵ SEBBAH, *Lévinas*, 2009. p. 212

¹⁴⁶ DERRIDA, *Adeus a Emmanuel Lévinas*, 2008, p. 113.

Com a “chegada do Terceiro”, abre-se a relação Eu-Outro numa espécie de “saída” da ética para se radicalizar a relação plural na política. O plural não significa que dois se torna um, mas quando se torna três, sem ser uma soma matemática. Mas o que é o Terceiro? É aquele que aparece exigindo cuidado e que deve ser alimentado e respeitado. É aquele que aparece para inaugurar uma nova realidade, criando um desconforto na relação do face a face para chamar o Eu à responsabilidade frente a socialidade. É nesse refinamento teórico e prático que se pode encontrar a filosofia política levinasiana, ou seja, é a partir dessa relação que se chega à política em Levinas. A ética é sempre primeira. Mas isso não quer dizer que a política em sua filosofia aconteça por uma suposta insuficiência da ética como ato primeiro da relação plural. Para Levinas, a filosofia ocidental reduziu o Outro ao mesmo – o Outro não é visto como Outro. O que abre a relação Eu-Outro é o surgimento do Terceiro. Essa “chegada” do Terceiro é o espaço da política.

Não para desertar a história dos homens, mas inscrever-se nela da maneira mais comprometida possível, com a condição de que seja segundo o modelo da intermitência. Por exemplo, desejar o Estado de Direito que garanta o respeito pelos direitos humanos, ou seja, os direitos de Outrem – combater em sua defesa -, mas logo deixar de aderir ao Estado que arrisca petrificar-se na mais assustadora das figuras do Uno e do Mesmo, o Estado totalitário que permanece latente em qualquer Estado como uma de suas possibilidades.¹⁴⁷

Porém não é o Terceiro que “cria” a política, mas a política acontece e emerge dele. Não se trata de opor a política à ética, mas de como relacionar a ética e a política numa relação assimétrica frente à ambiguidade da política. Foi nesse sentido que afirmamos que o encontro em Levinas é sempre plural e não dual. É a pluralidade que abre a necessidade de pensar a simetria para se evitar a cristalização e/ou o fechamento do face a face. Dessa maneira, ele quis “recuperar” a alteridade, isto é, a relação com o outro, desconstruiu a ontologia e postulou uma metafísica. Como falar daquilo que está além da Física? Para Levinas, o nosso intelecto pode entender a essência das coisas, pois a inteligência é capaz de ir à causa das coisas. E a metafísica refere-se à verdadeira vida – a fundamentação metafísica é mediada pelo desejo infinito do Outro. Já o desejo metafísico é sem retorno, abre-se e não volta mais, e não tem nenhum parentesco com o eu solipsista. “Se na proximidade a relação mesmo-Outro é assimétrica, o terceiro

¹⁴⁷ SEBBAH, *Lévinas*, 2009, p. 217.

impõe a simetria, uma vez que a vida social não admite desigualdade. O terceiro instala um plano diferente do plano da proximidade: o plano da justiça. A justiça do terceiro se constitui então como uma ruptura com a proximidade.”¹⁴⁸ O desejo metafísico tem relação com a bondade e com a justiça. Qual é a característica da bondade? É o bem que é feito sem nenhum retorno. É a relação que nunca pode ser preenchida e satisfeita. É possível tematizar uma metafísica da presença? É difícil, porque este binômio presença-ausência não funciona mais de maneira tranquilizadora, numa realidade como a nossa, que relativiza o bem e o mal, o virtual e o espectral.

Levinas enfrentou essa problemática fazendo uma reflexão crítica da ontologia e da relação com o Outro. É na relação assimétrica do Eu com o Outro que se dá a nova linguagem ética, e que se dá também a possibilidade da justificação ética da Alteridade. Isto ele fez referindo-se a outros temas de igual importância, tais como a totalidade, o infinito e a exterioridade, colocando a metafísica como a manifestação do rosto e a ética como filosofia primeira. Aliás, quando tematizou a ideia de infinito, ele “criou a dialética” do mesmo e do outro.

A relação social imposta pelo terceiro introduz na relação a dois uma multiplicidade infundável. O Outro que se apresenta ao eu tem também um outro e é também um outro para o outro do eu. (...) no plano da justiça, o Direito assume a proteção do que é devido a mim e ao outro, como que me dispensando da responsabilidade pelo outro. A tendência a partir daí é que a política jamais fique entregue à própria sorte, uma vez que ela tem seu centro em si mesma.¹⁴⁹

Levinas pensou a constituição da subjetividade como sensibilidade originária da ética como filosofia primeira, que origina a responsabilidade para com o Terceiro, antecedendo, assim, a toda e qualquer ordem social, visto que para ele a primeira “lei” vem do Outro que chama o Eu à responsabilidade ética. Isto acontece no momento que a subjetividade, em alerta de sua responsabilidade pelo Outro “toma” consciência da interrupção do Terceiro. Não se trata de uma resposta generosa ao Terceiro porque se se tratasse só de generosidade se correria o risco de reforçar as injustiças históricas, negligenciando todos os outros sofrimentos. A responsabilidade pelo Outro não se dá sem cuidado com a justiça ao Terceiro. Com a tematização do

¹⁴⁸ CARRARA, Ozanan Vicente. *Lévinas: do sujeito ético ao sujeito político*. Elementos para pensar a política outramente. Aparecida, SP: Ideias & Letras, 2010. p. 148.

¹⁴⁹ CARRARA, *Lévinas*, 2010, p. 148.

Outro e do terceiro se dá o nascimento do político e aqui está a dificuldade principal de organizar a pluralidade política. Levinas percebeu esta dificuldade e refletiu as consequências que recairiam sobre o Terceiro e consegue equacionar esta dificuldade, introduzindo a gratuidade e a bondade para o Terceiro que experimenta que a bondade não pode desprezar a ética e a justiça. Levinas conseguiu pensar o político e se esforçou para mostrar que sua filosofia da Alteridade é uma proposta para a cidadania e não só uma proposta para viver o face a face.

O itinerário filosófico de Levinas quer explicitar o movimento de retorno ao pensamento original, isto é, voltar para o que antecede todo o *dito* (ontologia), ao que transcende e significa em si mesmo reconhecendo os limites do ser ontológico e procurando resgatar a alteridade que escapa da linguagem egológica do mesmo (dito). Para ir além do dito, que é a ontologia. Levinas propõe o *Dizer*, este indica uma proximidade na relação com o outro, chamada de *apophansis*, isto é, uma modalidade de proximidade do outro, na responsabilidade pelo próximo (Terceiro), uma resposta responsável para com o outro, na linguagem própria de Levinas, este movimento chama-se evasão do ser, peregrinação nômade, inversão do sujeito, a saída da racionalidade solipsista para o humanismo do outro homem, para a ética como filosofia primeira. Neste sentido, a ética (o *Dizer*) enquanto retorno à metafísica, não se torna o fundamento dos fundamentos, mas possibilita uma abertura do sujeito ético ao outro, a uma racionalidade histórica, na concretude da relação do dito e dizer com o outro e ao Terceiro.

3.2 A CRÍTICA DE LEVINAS À “POLÍTICA ONTOLÓGICA”

O esforço de Levinas, mesmo sem “se preocupar” em criar uma teoria política explícita, foi o de mostrar a dificuldade de criar uma visão positiva da política como uma mediação libertadora no âmbito da relação com a exterioridade. Para ele, a “[...] teoria política tira a justiça do valor incontestado da espontaneidade, da qual é preciso assegurar, pelo conhecimento do mundo, o mais completo exercício, harmonizando a minha liberdade com a liberdade dos outros”.¹⁵⁰ Ao construir seu projeto de ética como filosofia primeira, criticou toda a face ardilosa da política que se apresentou como a normatividade pretensamente “natural” da sociabilidade

¹⁵⁰ LEVINAS, *De outro modo que ser*, 1987, p. 70.

ocidental. Há momentos em que Levinas trata com muita ironia o “sucesso” da política estatal do nazismo, como também de “outros patriotismos” fundamentalistas em alguns pontos de sua reflexão filosófica. Frente a essa política estatal é que ele define a sua posição ética. Aliás, por entender a ética como anterioridade ou “além do ser”. Enrique Dussel, seguidor nesse sentido de Levinas, também pensa o estatuto forte da política na perspectiva metafísica, mas passando pelo registro da ontologia, quando afirma que: “É na política que o face a face adquire sua última significação humana ou sua mais perversa posição [...] Em nenhum nível como no político, o eu se manifesta com maior onipotência dominadora, imperial, guerreira, conquistadora, repressora”.¹⁵¹

Já no entendimento de Levinas, a política desenvolvida no ocidente traz em seu bojo a visão da certeza e da “totalidade ontológica”, sob o poder do Estado. Este é um aspecto importante da crítica que faz à política, e que podemos encontrar em sua obra *Totalidade e Infinito*, quando afirma que a lucidez consiste em entrever a possibilidade constante da guerra. A guerra não manifesta a exterioridade nem reconhece a Alteridade do Outro como Outro. Ela também destrói a identidade do Mesmo, por ser a sua expressão mais alta e poderosa. E a ética não restabelece essa identidade perdida na alienação. A definição que Dussel atribuiu à política é: “[...] toda relação face a face de irmão-irmão”.¹⁵² Levinas não atribui esse papel à política; para ele era preciso instituir uma relação originária com o ser. *O rosto da política da guerra se fixa no conceito de totalidade que dominou todo o pensamento filosófico ocidental.*

A proposta filosófica que Levinas realiza propõe a ética como pensamento primeiro para daí extrair a paz. É nesse sentido que em Levinas a paz não pretende tomar lugar “no fim da história”. A totalidade objetiva não preenche a simetria ontológica da realidade. Levinas busca em Descartes a categoria de infinito para exprimir a transcendência em relação à realidade, para evitar cair numa visão totalizante do real. Ao fazer uma *crítica ética* da política, ele quer mostrar que sua totalização é o “Estado de guerra permanente”. Para Levinas, a política, para cumprir sua finalidade, teria que estar habitada pela ética em suas sucessivas etapas de organização social, o que significa dizer que a política não pode estar

¹⁵¹ DUSSEL, Enrique. *Para uma ética da libertação latino-americana: política*. São Paulo: Loyola, 1977. v. 4. p. 32.

¹⁵² DUSSEL, *Para uma ética da libertação latino-americana*, 1977, p. 55.

separada dos seus fins e dos seus meios, em relação ao passado e ao futuro. Assim, o problema e o limite do “Estado moderno” em sua tentativa de anulação da Alteridade política, é o que impossibilita a novidade política e o estabelecimento da ética como filosofia primeira. A partir deste ponto, contudo, é “necessário uma nova filosofia política” que parta justamente da exterioridade negada (Alteridade) e resolva as contradições deixadas pelo sistema vigente, constituindo o novo. Assim, o que interessou a Levinas foi a exterioridade como espaço não regulado.

Sua filosofia da Alteridade “traça” o repertório de tudo que o sujeito deveria fazer na relação com Outro enquanto sujeito ético. *A subjetividade não é uma modalidade da essência*. Levinas expõe sua tese ao dizer que se faz necessária uma “nova metafísica política”, pois essa política partirá da Alteridade do Outro, da exterioridade e do infinito. Deveria ser uma política que se libertasse das “amarras ontológicas”, para iniciar a sua atuação a partir do âmbito metafísico, real, da Alteridade ética no âmbito da sociabilidade. A questão é: há como escapar à “gesta do ser”, à espessura do real na qual estamos aí lançados, subtraindo-se o ser?¹⁵³ Não se trata, contudo, de uma relação mecânica e linear, mas de uma atividade que se desdobra num esforço para superar toda a “imanência conceitual”, para romper com todo o processo de ontologização, que reduz a ação do sujeito em relação ao Outro.

A partir do pensamento de Levinas, sumariamente exposto nas seções anteriores, iremos apresentar três teses diretamente ligadas às questões fundamentais da política, segundo o nosso interesse de investigação.

A primeira tese se refere ao *lugar* da política na condição humana. A dimensão política é constitutiva do ser humano, compreendendo o sujeito humano como um ser discursivo-agente em busca de seu reconhecimento. Porém, segundo Levinas, esse reconhecimento só será legítimo, ética e politicamente, quando o eu se abrir para o outro – ele afirmou que há, sim, uma brecha, um instante na beira do ser (interrupção do tempo memorial) *para além* do ser. Com isso, a tarefa que perseguiu foi questionar, desde o âmago de seu entrelaçamento, o espírito do tempo, a tão antiga astúcia que se encena no teatro inebriante do Ser, que fez sempre do Outro um estar à mão, adequado à visão e à frivolidade dos jogos, retóricos ou não. É justamente na ação ética que essa compreensão se explicita em

¹⁵³ Cf. LEVINAS, *De otro modo que ser*, 1987, p. 62.

sua plenitude. Essa concepção de tempo indica que a política, enquanto dimensão fundamental do ser humano, não se funda sobre um contrato, pois o ser humano jamais teve que inventar a política, assim como jamais poderá se decidir a dispensá-la do seu agir ético. Enquanto dimensão fundamental do homem, a política não se separa da ética senão ao preço da desfiguração do próprio ser humano como, infelizmente, temos conhecido na história (Nazismo). A política, nesse sentido, é a *ética em marcha*, e, sem a *consciência* dessa marcha, a política se transforma num instrumento de guerra (uma máquina de matar). Frente a essa constatação histórica, Levinas enunciou o problema filosófico da Política, sem necessariamente se ocupar diretamente da teoria política, mas sim com o problema da ética, sem “cair” numa deontologia utopista.

A segunda tese se refere aos *fins* da política. Desde que o ser humano compreendeu os feitos da violência e escolheu se compreender nela, abrindo-se para uma razão ética, a política é uma das possibilidades de realização efetiva dessa mesma razão. O ser humano conseguiu perceber que a política sempre se apresentou como a promessa de um “domínio” no qual se poderia viver sem medo do outro ser humano. Dito de outra maneira, o fim da política é a felicidade dos seres humanos que vivem em sociedade, em sua vida comum. Esse fim foi traduzido pelos filósofos clássicos e modernos como uma perspectiva de vida satisfatória e reconhecimento. Levinas percebeu essa assertiva teleológica da política e não deixou de criticá-la, ao identificar que a felicidade individual de cada um não pode ser um problema político, no sentido técnico do termo, mas a infelicidade de uma nação, de uma raça, sim, é um problema político, no sentido técnico e filosófico do termo. Mais uma vez se vê que a separação entre política e ética leva a consequências desastrosas, o que é inimaginável até mesmo para a mais “maquiavélica” (no sentido vulgar do termo) das mentalidades. Isso é perceptível, por exemplo, na incapacidade da política, quando reduzida a puro instrumento de poder, quando está a serviço de interesses solipsistas.

A terceira tese diz respeito ao *sentido* da política. O problema do sentido é posto pela própria política, mas a sua tematização só pode ser desenvolvida pela filosofia, pois a filosofia é a “ciência do sentido”. Quando a ação se pensa ou, o que dá no mesmo, quando o sujeito pensa a ação do ponto de vista da práxis, ele capta o fim da política como uma atividade humana sobre o humano, se realizada ética e politicamente. Porém, a realização dessa atividade (práxis) só poderá acontecer na

história enquanto a dualidade entre a razão e a violência permanecer irreduzível. Levinas não foi um ingênuo político, mas crítico da obra política na sua face estatal e ideológica. Ele percebeu esse dualismo como a gênese da violência política, mesmo maquiada pela ética, como uma normatividade última e fixa da convivência social. Se for verdade que a política é uma dimensão fundamental e constitutiva do ser humano como um sujeito discursivo-agente em busca de sua realização; se for verdade que o fim da política consiste em criar as condições necessárias, nunca suficientes, para a emancipação de todos (as) no exercício da plena cidadania; então o sentido da política só pode ser a realização do ser humano, integralmente. Aqui está o ponto central de nossa investigação política no pensamento de Levinas, pois sua filosofia passa em revista o pensamento ontológico constitutivo da cultura ocidental e percebe que a política desenvolvida na trajetória ocidental é devedora da promessa da realização humana. O que é constatado pelo ideal aristocrático e depois por seu substituto, o estado burguês – Estado que emergiu na gênese da modernidade e trouxe consigo um projeto audacioso de emancipação cultural da humanidade, uma estratégia de instaurar a pretensa igualdade entre todos na esfera pública (política). Ao perceber que a estratégia de sentido proposta pela política moderna era essa, Levinas descobriu que ela *aponta para um lugar que ela mesma não pode ocupar*, para um ideal que ela mesma não pode realizar no âmbito da história ocidental, pois na história ocidental a violência permanece como uma possibilidade também permanente. Em outras palavras, significa dizer que essa proposta moderna de emancipação e de igualdade para todos(as) se tornou uma fraude política, pois nenhum cidadão se apresenta – e nem poderia – como característica absolutamente semelhante a Outrem, e quando se fala da igualdade entre todos é afirmado o discurso ontológico imanente-redutor da condição singular de cada ser humano, ou seja: universaliza-se o que não pode ser universalizado: a irrepetibilidade irreduzível do *singular*.

O *sentido* da política, portanto, só se alcança com o *fim* da política, pois esse sentido da realização da política só se encontrará além da política, além da ação moral do sujeito. Isso não significa dizer que o mundo pacificado seja um mundo pós-político. É nesse sentido que em Levinas a justiça precede a política. A emancipação humana na razão ética só será uma possibilidade realizada quando o ser humano for libertado do império da paixão e da necessidade. Lendo suas obras, não é difícil perceber a localização falha dessa promessa de “libertação política”.

Frente a isso, a essa farsa, Levinas recorreu a uma categoria cara a sua filosofia, o *desejo infinito*, que “condiciona” a regulação possível. Isto nos obrigaria a traçar os limites da responsabilidade infinita pelo outro. O Outro é exterioridade, é verdadeiro no frente a frente que vai além da visão. A verdadeira “essência” do ser humano apresenta-se no rosto, resiste à totalização, constitui-se na multiplicidade sem totalidade. A relação com o Outro acontece na palavra como desejo, na bondade e na justiça. A esse propósito, aliás, Levinas discordou radicalmente dos teóricos da política moderna que concebiam a necessidade do Estado como regulador para garantir a justiça e limitar da agressividade natural dos seres humanos, na busca de defesa de seus interesses, no medo de um diante do outro. Nesse sentido, a honestidade intelectual de Levinas nos mostra que a libertação não pode ser prometida por nenhuma política e por ninguém que leve a sério a história, que tenha a lucidez de olhar de frente a *finitude* do ser humano.

Assim, desvelar o sentido da política é pôr às claras que a política visa sempre a um fim que, na verdade, é seu fim. Ora, o fim da política é o fim da ação do sujeito ético na presença de um sentido que se dá à Alteridade como o seu princípio e fundamento. A finitude irreduzível do ser humano, numa palavra, a morte, é o que funda filosoficamente, numa derivação do pensamento de Rosenzweig, a “verdadeira política”. Como se constitui a política na visão de Levinas? A política não se constitui em instrumento para o acréscimo do ser de cada um de nós, mas responde, pela presença do *terceiro*, à exigência de limitar a responsabilidade infinita pelo Outro para que ela não se perverta e se mantenha sábia, instruída. Segundo Levinas, essa seria a fonte de legitimidade do Estado; e, se ele não cumprir essa “vocação”, e se não permitir as relações interpessoais em sentido *estritamente* plural, será ilegítimo, porque nunca poderá ocupar o “lugar” das relações interpessoais; ou seja, por mais formalmente democrático que se apresente, o estado só poderia se “legitimar” pela salvaguarda irrestrita da Alteridade que questiona constantemente seu próprio fundamento de legitimidade, como expõe claramente Derrida em uma série de obras significativas. E essa não é nada mais do que a política do infinito. *A política do finito que só se compreende como finito a partir do infinito.*

3.3 A CRÍTICA ÉTICA À TIRANIA POLÍTICA

O pressuposto do pensamento de Levinas acerca da crítica ética à política não é uma continuidade da filosofia política clássica que separava o “ser e a aparência”, e que marcou o pensamento político grego e toda cultura ocidental. A desvalorização da aparência e a valorização do ser são os pontos de referência do desempenho filosófico do mundo grego ocidental. Essa posição vai gestar, em certa medida, a “tirania da razão” sobre a civilização ocidental até os nossos dias, uma espécie de estrutura estática entre a aparência e o ser que trará consequências desastrosas para a vida política e para todo pensamento filosófico do ocidente. O pensamento é subsumido na estrutura da aparência, na posição do ser. Isto resultará em um mundo ordenado e administrado. E frente a isso, o pensamento fica prejudicado, quase sem espaço para descobrir e discernir “o que dá o que pensar”. Qual é o problema desta posição? É a assertiva de que o pensamento não muda nada na estruturação do ser. Assim, “não temos o que pensar”. E o “não pensar” deixa marcas históricas catastróficas, resulta nos crimes “sem criminosos”, ou “sem culpados”, culmina na “naturalização da violência”, no monopólio do Estado formalizado de direito. A este propósito Derrida fez uma reflexão pertinente e oportuna:

Tal situação é, de fato, a única que nos permite pensar a homogeneidade do direito e da violência, a violência como exercício do direito e o direito como exercício da violência. A violência não é exterior à ordem do direito. Ela não consiste, essencialmente, em exercer sua potência ou uma força brutal para obter tal ou tal resultado, mas em ameaçar ou destruir determinada ordem de direito, e precisamente, nesse caso, a ordem de direito estatal que teve de conceder esse direito à violência.¹⁵⁴

O efeito da desqualificação do pensamento traz como consequência a banalização do mal, o que contribuiu sobremaneira para a consumação de duas Guerras Mundiais no último século. Essa é a comprovação que Levinas verificou ao fazer sua crítica ética à filosofia política ocidental. A tradição filosófica tornou-se uma espécie de mumificação da vida na estrutura do Ser. O ser se basta a si mesmo, e não se pensa nada além do ser. A ética, além da visão e da segurança, desenha a

¹⁵⁴ DERRIDA, Jacques. *Força de lei: o "fundamento místico da autoridade"*. Trad. Leyla Perrone-Moisés. São Paulo: Martins Fontes, 2007. p. 81.

estrutura da exterioridade como tal. Necessário se faz ressaltar ainda uma vez: a ética não é um ramo da filosofia, mas filosofia primeira.

A ética só é possível ao promover um pensamento que se configura para além do ser. É nesse sentido que a ética precede a ontologia em Levinas, e a diferença política se faz quando o Ser se abre para a “possibilidade do novo”. É nessa desconstrução ontológica que se pode pensar a dignidade da política como respeito à Alteridade do Outro, sendo a ética o horizonte dessa desconstrução. *Afirmar a ética para além do ser é o pressuposto que Levinas estabeleceu para fazer sua crítica ética (dizer) à política (dito).*

Ou seja: a motivação que levou à construção da crítica ética de Levinas não veio do dualismo entre Ser e aparência da filosofia grega. A motivação à qual ele se refere é diferente, veio da experiência que viveu nos campos de concentração nazistas como expressão privilegiada da “consciência inconsciente” de uma era civilizatória. É a partir disso que ele vai afirmar que a política é a “guerra pura”. Diante dessa constatação: temos mesmo de conviver com a política? Isto é, o jogo político democrático é nossa única saída? Já dissemos em parágrafos anteriores que Levinas não foi um ingênuo político, e que não pensou a estrutura social “utopicamente” nem olhou a política com as lentes de algum otimismo racionalista. Ele sabia que para se viver em sociedade são necessárias as organizações institucionais políticas. Ele sabia também que o ser humano é inacabado, que está sempre em falta e que sua condição não é harmoniosa, mas conflituosa. Nesse aspecto, seu pensamento coincide com o entendimento da ideia derridiana de diferença. O conceito de justiça postulado por Levinas não é o conceito de justiça postulado pela filosofia clássica, e menos ainda o conceito de liberdade da modernidade para pensar a ética e a justiça; daí, como vimos, sua crítica à política. E assim chegamos a uma primeira “definição” da crítica à política em Levinas.

A constatação que Levinas fez não foi de uma “diagnose da política”, mas uma *constatação da despolitização pela ausência da ética crítica na política*. Foi resultado de sua investigação criteriosa sobre a categoria de Totalidade que impunha a exigência de um saber absoluto na “epistemologia ocidental”. Levinas desenvolveu uma crítica rigorosa a esse tipo de sistemática, cujo auge foi Hegel. Para Levinas, a força do pensamento filosófico não está na síntese derradeira, mas na relação intersubjetiva, ou seja, na relação do face a face das pessoas; é daí que resulta a sociabilidade humana. Assim, a preocupação filosófica de Levinas é

“encontrar” uma racionalidade que legitime a relação ética, mas não para encontrar um “porto seguro”, como fez Descartes quando postulou o *cogito*, depois desdobrando-o na *res cogitans* (subjatividade). A defesa da subjatividade no livro *Totalidade e Infinito* tem, como examinamos anteriormente, outro teor e perspectiva se comparada à subjatividade da modernidade inaugurada por Descartes. Levinas afirma no prefácio desse livro que sua filosofia “[...] se apresenta como uma defesa da subjatividade, mas ele não a captará no nível de seu protesto puramente egoísta contra a totalidade, nem em sua angústia diante da morte, mas como fundada na ideia de infinito.”¹⁵⁵

Para Levinas, a ideia de Totalidade tem que ser distinguida da ideia de Infinito. O infinito ultrapassa o sujeito que o pensa sem romper com sua liberdade como sujeito pensante. O infinito “se dá” na relação da mesmidade do eu com a Alteridade do outro. O lugar de “efetivação” dessa subjatividade é a acolhida e a hospitalidade do Outro, e a consumação da ideia de infinito nada tem em comum com o postulado da liberdade do sujeito autônomo moderno. Essa efetivação começa pelo direito do Outro e por minha obrigação infinita a esse respeito.¹⁵⁶ “O humano está acima das forças humanas.” A proposta ética de Levinas, de certa forma, inverte o *imperativo categórico* kantiano. Ao invés do sujeito agir frente ao Outro como gostaria de ser tratado, e que isso deveria transformar-se em uma Lei universal, é a descoberta do Outro que impõe a conduta ética adequada. Christian Descamps diz que: “[...] a relação com o Outro é a base de uma co-presença ética”.¹⁵⁷ Cada um é constantemente confrontado com um próximo. No início, não sou Eu frente ao Próximo (Outro), mas sim os Outros continuamente frente a mim. Essa proposta rompe com a perspectiva autonomista e individualista da modernidade para remetê-la a uma visão de complexa rede social subjativa. Deixa de ter sentido a máxima liberal que diz que “a minha liberdade termina quando começa a dos outros”, sendo substituída pela proposta de que *a minha liberdade é garantida – inicia – pela liberdade dos outros*. Ricardo Timm de Souza afirma que

¹⁵⁵ LEVINAS, *Totalidade e infinito*, 1988, p. 11.

¹⁵⁶ Sobre o assunto ver SOUZA, *Sujeito, ética e história*, 1999 e _____. *Sentidos do infinito*. Caxias do Sul: EDUCS, 2006.

¹⁵⁷ DESCHAMPS, Christian. *As ideias filosóficas contemporâneas na França*. Trad. Arnaldo Marques. São Paulo: Jorge Zahar, 1991. p. 85.

“[...] a responsabilidade pelo outro significa responsabilidade por si mesmo enquanto negação da neutralidade”.¹⁵⁸

Tal significa dizer, em suma – e nisso estão de acordo os grandes críticos contemporâneos e clássicos da economia política – que a liberdade postulada pela modernidade é a sobreposição da economia na política. E para consumir essa sobreposição a modernidade fundou a ciência política sem recorrer à ética, apenas postulando uma “moral provisória”. Assim, pode-se concluir que a “ausência da ética na política”, em nome da liberdade econômica, fez a política desaparecer de modo que parece restar um fantoche ou uma caricatura da política. Quando Levinas buscou nessa construção crítica o conceito de justiça, é porque percebeu nitidamente os feitos da economia política moderna, que inaugurou o “individualismo solipsista”. Assim, o máximo que a modernidade pode trazer foi a política na face da “democracia representativa” e não da democracia realmente *participativa*. A conclusão é complicada relativamente a certos consensos tidos como indiscutíveis em variadas esferas da vida pública e acadêmica: *a “política” inaugurada na modernidade não está necessariamente ligada à pluralidade democrática*.

Pois o pluralismo realiza-se na bondade que vai do Eu ao outro, em que o Outro, como absolutamente Outro, pode apenas produzir-se sem que uma pretensa visão lateral sobre esse movimento tenha qualquer direito de se apoderar de uma verdade superior à que se produz na própria bondade, aqui entendida como *pertença* ao anelo ético que me liga ao Outro. *A unidade da pluralidade é a paz, e não a coerência de elementos lógicos que constitui a ideia lógica de pluralidade*. A paz não pode, pois, identificar-se com o fim dos combates por falta de combatentes, pela derrota de uns e a vitória de outros, isto é, com os cemitérios ou os impérios universais futuros. A paz deve ser minha paz, numa relação que parte de um eu e vai para Outro, no desejo e na bondade em que o sujeito ao mesmo tempo se mantém e existe sem egoísmo. Ela é concebida a partir de um “eu” seguro da convergência entre a moralidade e a realidade, ou seja, de um tempo infinito que, através da fecundidade, é o seu tempo. Perante o julgamento em que a verdade se enuncia, permanecerá o eu pessoal, e esse julgamento virá de fora dele, sem vir de uma razão impessoal que usa de manha com as pessoas e se pronuncia na sua ausência.¹⁵⁹

¹⁵⁸ SOUZA, Ricardo Timm. *As fontes do iluminismo latino*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004. p. 162-174.

¹⁵⁹ LEVINAS, *Totalidade e infinito*, 1988, p. 285-286.

A “diferença da concepção política” em Levinas, a nosso ver, *está em tratar a política, assim como a justiça, no plural*. A pluralidade concreta é a marca das relações humanas e as caracteriza como encontro. Ela supõe a Alteridade radical – não é comparação do eu com o Outro. Cada momento da vida está em relação com um Outro. A construção da ordem política demandaria a introdução da questão do terceiro, sobre os parâmetros que dizem respeito à organização da pluralidade humano-social. “Da significação procede a justiça e a consciência”.¹⁶⁰ A justiça começa quando acontece a necessidade de comparar o Outro ao terceiro e de refletir sobre a impossível “igualdade das pessoas”. A temática da justiça em Levinas, como já sugerimos, envolverá sempre a categoria do terceiro (*tiers*); é ele que impede a totalização entre o mesmo e o Outro. A partir desse tratamento, a justiça, no pensamento levinasiano, não fica sem antagonismo político. O que Levinas fez foi abrir o conceito de justiça para além dos antagonismos políticos formais. Ele manteve o caráter aberto e conflitivo da justiça ao defender que ela é anterior à política e, ao mesmo tempo, interior a ela mesma, desde onde pode instaurar uma abertura à exterioridade, o que seria inaugurar uma “nova instância” para se pensar a ética como crítica à política, quando ela se encontra enclausurada na ordem da dominação ontológica.

A crítica ética de Levinas é uma legitimação do sujeito para reconhecer a subjetividade como referência ética. A apropriação crítica que fez da categoria cartesiana de “infinito”, numa releitura consistente do “cogito”, rompe com o “individualismo solipsista” para abrir uma perspectiva de se pensar a filosofia primeira – a ética. Assim, Levinas estabelece o “lugar” originário da “verdade metafísica” como a instância de fundamentação da Alteridade. Com a apropriação da ideia de infinito, “enfraqueceu” o cogito e percebeu que a proposta de uma razão *clara e distinta* estava em declínio. Seu tema será *infinito e subjetividade*. A “descoberta” da Alteridade é resultante da quebra da pretensa solidez inabalável do *cogito* cartesiano. Para Marcelo Fabri: “A subjetividade não é só intencionalidade, ou seja, recuperação do tempo por um eu ativo, representação, identificação. A intencionalidade sugere sempre um querer, uma vontade, uma atividade e um ato de pôr o objeto, uma síntese de identificação”.¹⁶¹ O saber como intencionalidade não é, para Levinas, adequação ao objeto, mas o contrário, é *inadequação* por excelência.

¹⁶⁰ LEVINAS, *De otro modo que ser*, 1987, p. 242.

¹⁶¹ FABRI, *Desencantando a ontologia*, 1997, p. 34.

Para ele, todo o saber legítimo traz em seu bojo a ideia de infinito, porque é de sua capacidade conter o “paradigma” do infinito. Levinas não identifica o saber com o poder, pois para ele saber não significava abranger a realidade conceitualmente. Aqui aparece um dos pressupostos básicos para se pensar o tema da relação entre Totalidade e Infinito, como propôs Levinas. Segundo o filósofo Benedito E. Leite Cintra, a leitura de *Totalidade e Infinito* tem de ser feita com muita atenção.

Este título deve ser lido com cuidado quanto à conjunção ‘e’. Quando dizemos ‘dia e noite’, às vezes esta expressão é de momentos inclusivos: ‘dia e noite penso em você!’ Contudo, às vezes também queremos indicar momentos demarcados pelo nascer e pôr do sol: ‘dia e noite são para trabalho e descanso’. A conjunção ‘e’ tem esta particularidade de valer por ‘e/ou’: ‘de dia e de noite penso em você’; ‘dia ou noite, tenho minha preferência’. Assim, no título há o paradoxo entre ‘Totalidade e Infinito’ e ‘Totalidade ou Infinito!’ A *esfinge* do humano!¹⁶²

Em *Ética e Infinito* encontramos:

Examino, em primeiro lugar, uma ‘saída’ para o mundo, no conhecimento. O meu esforço consiste em demonstrar que o saber é, na realidade, uma imanência, e que não há ruptura do isolamento do ser no saber; agora, por outro lado, na comunicação do saber nos encontramos ao lado de outrem, e não confrontados com ele, não na verticalidade do em frente dele. Porém, estar em relação direta com outrem não é tematizar outrem e considerá-lo da mesma maneira como se considera um objeto conhecido, nem comunicar-lhe um conhecimento. Na realidade, o fato de ser é o que há de mais privado; a existência é a única coisa que não posso comunicar; posso contá-la, mas não posso partilhar minha existência [...]. O social está para além da ontologia.¹⁶³

O “poder” do saber em Levinas está em sua capacidade de exceder os limites da totalidade dados nos conteúdos cumulados. Nesse sentido, saber não é poder, mas sabedoria que está para além da imanência do poder. É a relação com a Alteridade que se constitui na relação ética fundamental, pois é sobre ela que se enxertam o ser e o saber. É com a ideia de infinito que Levinas promoveu o giro da consciência ética, mostrando que a consciência não é a representação do infinito, mas que ela mesma, de algum modo, como que *recebe* o infinito.

¹⁶² CINTRA, Benedito E. Leite. *Pensar com Emmanuel Levinas*. São Paulo: Paulus, 2009. p. 9.

¹⁶³ LEVINAS, *Ética e infinito*, 2000, p. 49-50.

A partir da experiência da Totalidade, pode-se passar a uma situação na qual a Totalidade se despedaça, pois essa situação atrás descrita, de ruptura da lógica de coesão entre os elementos que a afirmariam, condiciona a própria Totalidade – sua crítica radical é o fulgor da exterioridade ou da transcendência no rosto dos Outros. O conceito dessa transcendência rigorosamente desenvolvido se exprime com o termo Infinito.¹⁶⁴

3.4 OS 'HIATOS' ENTRE A POLÍTICA E A JUSTIÇA

Política e justiça são dimensões difíceis de equacionar filosoficamente, pois o perigo é cair em fundamentalismos “utopistas moralistas” ou em “realismos políticos verticais”. Pretendemos refletir sobre essa temática tomando os devidos cuidados, mas ao mesmo tempo queremos enfrentar o problema do fundamentalismo na política para refletir sobre a justiça, sem substantivar a política nem adjetivar a justiça, ou vice-versa. A nossa “inspiração” segue o que já mencionamos nos itens anteriores, o conceito de justiça extraído dos pensamentos de Derrida e de Levinas, tendo por base a leitura do livro de Ricardo Timm de Souza *Razões Plurais – Itinerários da Racionalidade Ética no Século XX*,¹⁶⁵ especialmente os capítulos que ele dedicou aos dois pensadores. Essa reflexão exigirá também a exposição de outra categoria cara à filosofia: a *diferença*, porém – destaque-se desde já- no sentido levinasiano-derridiano desse termo. Seria na afirmação da diferença o lugar de fazer o “discurso” da lei justa? Em sua obra *Força de Lei*,¹⁶⁶ Jacques Derrida fez a seguinte colocação: “Ora, as leis se mantêm em crédito, não porque elas são justas, mas porque são leis. É o fundamento místico de sua autoridade, elas não têm outro [...]. Quem a elas obedece porque são justas não lhes obedece justamente pelo que deve”.¹⁶⁷ Com elas tem-se a chance de pensar sobre o caráter conflitante do ser humano. Assim, Derrida chama atenção acerca do

¹⁶⁴ LEVINAS, *Totalidade e Infinito*, 1988, p. 23.

¹⁶⁵ SOUZA, *Razões plurais*, 2004.

¹⁶⁶ Destacamos nessa obra especialmente as relações entre o direito e a justiça, mas também entre o poder, a autoridade e a violência, pois é desde a discussão benjaminiana dessa plêiade de temas que ela se inspira em última análise. A justiça nunca é esgotada pelas representações e pelas instituições jurídicas que tentam ajustar-se a ela. O justo transcende sempre o jurídico, certamente, mas não existe “justiça” que não deva inscrever-se num direito, num sistema e numa história de legalidade, na política e no Estado. Mesmo que, por sua vez, o direito prime pela força, se esse é seu dever, não há direito que não implique nele mesmo o poder de usá-la, uma técnica, pois, e a possibilidade da guerra. (DERRIDA, *Força de lei*, 2007).

¹⁶⁷ DERRIDA, *Força de lei*, 2007, p. 21.

perigo de uma teoria geral que procure englobar a organização humana em uma categoria sintética de justiça, postulando soluções consensuais para marginalizar os reais conflitos sociais.

A efetividade da justiça não se confunde com seus enunciados, e é grande o risco que um enunciado – ‘tal ação é justa’, ‘eu sou justo’ – venha a trair exatamente o que profere [...]. A justiça não se deixa em seu conceito, por mais grandioso que esse seja, ou por magnífica que seja a conformação ou a moldura no qual um ato, pretensamente justo, pretende se cristalizar. A justiça não é um julgamento ou uma sentença; ela se dá na temporalidade da ação que fornece elementos para que alguém possa crer poder captá-la em sua realização.¹⁶⁸

A “desconstrução política” proposta por Levinas e Derrida não significa criar aversões às organizações da política em seus vários regimes. A questão de fundo é esta: a radicalização da democracia resultará na “política justa”? Ou será necessário desconstruir as identidades políticas (regimes) para se obter a democracia substantiva-participativa? A política e os regimes desenvolvidos na cultura ocidental quase sempre se fizeram marginalizando a maioria dos cidadãos de suas legítimas instâncias. A política exercida no mundo ocidental se estabeleceu numa perspectiva linear do tempo, que é o tempo da cultura da cristandade e, por decorrência, do capitalismo, sendo que esse tempo linear não foi capaz de resolver os desmandos políticos, acarretando as piores injustiças no nosso mundo ocidental, ao menos. Derrida, na desconstrução da metafísica da presença, dimensionou esse vazio e percebeu que ele nunca poderá ser preenchido por nenhum tipo de aparato, seja jurídico, político ou policial:

Nunca se sabe com quem estamos tratando, e esta é a definição da polícia, singularmente da polícia do Estado, cujos limites são, no fundo, indetermináveis. Essa ausência de fronteira entre as duas violências, essa contaminação entre fundação e conservação é ignóbil, é a ignomínia da polícia. Antes de ser ignóbil em seus procedimentos, na inquisição inominável à qual se entrega, sem nenhum respeito, a polícia moderna é estruturalmente repugnante, imunda por essência, em razão de sua hipocrisia construtiva. [...]. Mesmo que ela não promulgue a lei, a polícia se comporta como um legislador nos tempos modernos, para não dizer como o legislador dos tempos modernos. Ali onde há polícia, isto é, em toda parte, e aqui mesmo, já não se pode discernir entre as duas violências, a conservadora e a fundadora, e este é o equívoco ignóbil, ignominioso, revoltante.¹⁶⁹

¹⁶⁸ SOUZA, *Razões plurais*, 2004, p. 138.

¹⁶⁹ DERRIDA, *Força de lei*, 2007, p. 98-100.

A “saída” política não é criar identidades, mas desconstruí-las para se estabelecer o *espaço da diferença*. Isto significa dizer que a política tem que ser mantida no “espaço vazio” para evitar criar “ideologias identitárias” patológicas nocivas à sociedade, que em outros termos é a violência em obra, justificada pela “institucionalidade jurídica” e materializada pela força policial. Sobre esse aspecto, Ricardo Timm de Souza fez uma reflexão pertinente:

Há que tratar tal força com cuidado, portanto; não é incomum tender a considerá-la uma dimensão autorealizativa da realidade, uma dimensão que se justifica à medida que se realiza, e cuja realização é substância de sua própria determinação e índice maior de sua realidade, como, em certa medida, tende a acontecer com os modelos iluministas de liberdade.¹⁷⁰

Voltando a Levinas, ou seja, para o campo da ética, recoloca-se a questão magna, em uma formulação ligeiramente diversa: a sua filosofia possibilita a relação construtiva do tripé referencial “política, justiça e direito”? Há possibilidade de revitalizar a política em Levinas, tendo a precedência da justiça? Para Levinas, a responsabilidade ética pelo Outro não é uma promessa política ou uma ideia da razão, ela é a instância do face a face no encontro plural. Nesse sentido, ele se diferencia dos outros filósofos, por exemplo, de Heidegger quando a pergunta pelo(s) outro(s) é apenas uma promessa que não exige cumprimento. Assim, a filosofia ontológica de Heidegger *não* é, por óbvio, uma filosofia da responsabilidade ética inelutável. Um pensamento que não dá importância moral para a “presença do Outro,” é egoísta e se reproduz num processo de identidade consigo mesmo, na interioridade de si, sem relação com a exterioridade, ainda que a essa exterioridade caiba pretensamente, via consciência da “diferença ontológica”, a magnitude incomparável do Ser salvo das armadilhas da ontoteologia. Pois isso é uma expressão do patamar filosófico que (re)fundou a filosofia logocêntrica europeia – “*logologia*” inaugurada na filosofia moderna e que na sua aplicação específica se transformou numa geopolítica, bastando observar os feitos da colonização das Américas nos séculos XVI e XVII.

A “geopoliticalização” da modernidade europeia gerou a crise do humanismo ocidental. Diante desse acontecimento não faltaram filósofos da qualidade de um Husserl, por exemplo, para apontarem a Europa como uma alternativa para a

¹⁷⁰ SOUZA, *Razão plurais*, 2004, p. 135.

propalada crise da humanidade, nomeadamente em sua famosa conferência de 1935. Levinas identificou essa mesma crise, como já mencionamos, e se perguntou sobre a cultura ocidental-europeia e sua impossibilidade de pensar o humanismo do outro homem. O que significou, a rigor, o logocentrismo europeu? Ele teve uma longa história, a começar pelo conceito de Europa, cunhado no século XIV para fortalecer sua extensão, na esteira do “Penso, logo conquisto”. As Cruzadas foram a marca desse poder “conquistador”, dando início assim à militarização do Ocidente. E para montar este arsenal, a pergunta pelo Outro e pela sua diferença ficou “esquecida”. Levinas identificou o discurso idolátrico da modernidade europeia – e a sua megalomania – como uma forma de esconder sua própria mediocridade político-cultural. No seu projeto filosófico não existe uma genealogia da política ou uma identidade originária da justiça. Em sua visão, não somos sociais por natureza nem justos pelo fato de sermos humanos. *O humanismo sem o reconhecimento da Alteridade é abstração vazia*. Para Levinas, o humanismo está na interatividade entre os sujeitos éticos. Esse é o diferencial do seu pensamento, mostrar que para uma reflexão filosófica ser pertinente ela tem que ser *solidária* e não apenas *tolerante* com o diferente.

A referência aqui é o conceito de justiça de Levinas, do qual Derrida se aproxima devido exatamente à irreducibilidade de sua potência intelectual – na medida em que, ao considerar a relação com o Outro, a Alteridade que não constitui refere-se à infinitude ética que minha finitude intelectual não é capaz de organizar. Essa tensão é desdobrada no âmago das questões que, em termos de justiça, são eminentemente decisivas. “Não fazem parte, portanto, de aspectos acessórios das questões da justiça; antes, constituem essas questões propriamente ditas enquanto tais, enquanto irreducível à sua ideia, e das quais a ideia não é e não pode ser mais, exatamente, que uma ideia”.¹⁷¹

O esforço teórico de Levinas é “liberar” a justiça da ontologia para justificar eticamente a responsabilidade para com a Alteridade do Outro. Levinas não “ligou” a justiça à política. A política, para ele, não é um projeto para operar a justiça, pois para ser ética tem que supor a justiça, porém a justiça como exigência ética do respeito pela Alteridade não necessita recorrer à política. Ainda na sua avaliação, o projeto da ilustração moderna desviou-se dessa perspectiva e, ao invés de

¹⁷¹ SOUZA, *Razões plurais*, 2004, p. 156-157.

subordinar a política à ética e à justiça, *realocou a liberdade fora dos parâmetros da política para enquadrar a justiça no direito*. Para empreender essa restituição, a modernidade estabeleceu a *liberdade* como ponto central de sua articulação, ou seja, a liberdade precede à justiça na escala axiológica. Primeiro a liberdade e depois, a justiça, ou seja: *sacrifica-se a justiça em nome da liberdade*. Assim, a adjetivação da liberdade mantida no verniz dos discursos políticos liberais é que dará a estruturação da política na modernidade. Isto resultará na “destituição” do humanismo, abrindo a possibilidade de se ter liberdade na perspectiva jurídico-formal e a política fora dos parâmetros da ética, deixando o caminho aberto para a banalização da violência, sem a responsabilização ético-política dos banalizadores.

Com o advento da modernidade, o mundo ficou “desencantado” em sentido weberiano: é uma constatação coloquial. A linguagem da modernidade é o discurso das ciências, com a matematização do saber (eficácia calculadora). Com o desenvolvimento das teses defendidas por Descartes, a consequência foi a reificação do mundo, o que vai produzir o seu massacre, acarretando consequências dramáticas para a cultura ocidental. Muitos filósofos fizeram duras críticas a essa reificação do mundo, entre eles, Husserl. Esta reificação fez a vida ficar destituída de sentido e perder seu papel constituidor do ser humano. O exemplo desta reificação da vida, na atualidade, é a reprodução da vida no prisma da ciência sem estar voltada para a própria vida. Com o advento da modernidade redutora-immanentista, a vida entrou num caminho que é um beco sem saída. Apesar do progresso técnico-científico da modernidade, ela não é o “mundo” das pessoas.

Passamos assim “do sonho da Razão emancipadora ao árduo dia-a-dia da racionalidade, que não sabe de si mais do que seu dia – seu momento de exercício, sua terrível tarefa de dar organicidade à infinidade dos acontecimentos, de saber socraticamente, a cada momento, que nada sabe. “A cada razão se pode opor outra” (Camus) – e, portanto, pode-se propor à Razão o inverso de si mesma: seu tempo de construção que a sustém e que ela não abarca”.¹⁷²

Tanto Levinas como Derrida sempre demonstraram desconfiança em relação ao pensamento sistemático. Levinas, especialmente, que via a filosofia sistêmica como inaceitável por conta de sua simplificação da complexidade real. A esse propósito, a política precisa ser pensada com relação à complexidade das

¹⁷² SOUZA, *Razões plurais*, 2004, p. 158-159.

diferenças. É a relação entre os diferentes na qual a subjetividade é conservada; assim, o sujeito se libera do retorno a si mesmo. Nesse sentido, é muito compreensível a desconfiança de Derrida sobre a filosofia heideggeriana. Ela estava embasada na constatação dos fatos históricos, apesar do “engenho filosófico de Heidegger”, da profundidade de sua filosofia – que não fez dele um democrata nem no sentido cognitivo nem no sentido político. Na leitura de Derrida sobre o confronto da modernidade com a tradição e a proposta de destruição da metafísica, apesar de tudo isso, a metafísica permaneceu aberta. Assim, a subjetividade e outros elementos da tradição têm que ser desconstruídos. Derrida, nesta mesma linha de raciocínio, inspirado em Nietzsche e outros autores, procurou desconstruir o platonismo, alertando para uma característica da linguagem que teria envolvido e dominado a filosofia ocidental. A filosofia desde sua origem sempre foi um “discurso lógico-coerente”, e ao querer apresentar “a realidade” e o “significado”, não teria percebido o quanto se colocou de modo hierarquicamente *superior* a outros discursos. O discurso filosófico não seria superior ou inferior a outros tipos de discurso, escritos ou falados, e sofreria o mesmo revés de todo e qualquer discurso quando se dispõe a dizer o que é o “significado” e a “realidade”. Todo discurso, em tal tarefa, cairia em autodestruição e se desconstruiria. Qual seria mesmo a saída para tal tarefa? Toda a estrutura ontológica da identidade, a metafísica da presença, tem que ser descontinuada pela filosofia da diferença proposta por Derrida.

Nessa proposição derridariana, a anterioridade da filosofia de Levinas é uma crítica à hermenêutica e à ontologia fundamental de Heidegger, que afirmavam um lugar privilegiado para pensar o ser. Dessa maneira, Levinas percebeu que a diferença ontológica constante na filosofia de Heidegger não é a diferença autêntica e verdadeira, ou seja, irreduzível a toda e qualquer identidade. Tal filosofia, além de não pensar a diferença em sentido radical, mas apenas como via de acesso do ente ao ser, não faz a diferenciação filosófica fina das inúmeras conotações desse termo. A pergunta pelo sentido do ser repõe a questão: “que sentido tem perguntar pelo sentido do ser?” A preocupação de Heidegger de querer mostrar o lugar da autenticidade da filosofia reifica a diferença, cristalizando-a na estrutura do ser, deixando a ética e a justiça sem pertinências de sentido.

Há um porvir para a justiça, e só há justiça na medida em que seja possível o acontecimento que, como acontecimento, excede o cálculo, as regras, os programas, as antecipações, etc. Esse *excesso da justiça* sobre o direito e o cálculo,

esse transbordamento do inapresentável sobre o determinável, não pode e não deve servir de alibi para ausentar-se das lutas políticas, no interior de uma instituição ou de um Estado, entre instituições e entre Estados.¹⁷³

A política é a procura pertinaz da Justiça, no encontro plural de pessoa-pessoa; são os alicerces que fazem o acontecer da humanidade. A justiça não é outra coisa senão esse encontro plural-temporal que faz cada pessoa “ser humana”. Derrida, no ensaio “A Palavra Acolhimento”, indica o sentido da principal obra de Levinas, *Totalidade e Infinito*:

[...] ela nos lega um imenso tratado sobre a *hospitalidade*. Ela não se situa no mundo objetivo, mas o mundo objetivo situa-se em relação a minha acolhida do Outro. É um recolhimento e acolhimento afetivo-humano. A Hospitalidade significa dar “boa acolhida ao forasteiro que bate à minha porta”, sem me avisar. A obra de Levinas é uma Alteridade que me desassossega e me solicita, de forma incondicional, uma atitude de hospitalidade.¹⁷⁴

A política não é o encontro do eu com o Outro. O encontro com o Outro é uma resposta ao Infinito que exige justiça. A justiça é o fundamento da consciência, é o que, em certo sentido, mantém a política. “Mas o que sustenta a verdade da justiça?”

A verdade é o desafio ético do olhar do Outro, em originalidade irreduzível, é a tentativa de corresponder a esse desafio de maneira justa. O espaço da verdade ética não é nem uma consciência reflexiva transcendental, em processo de descoberta de sua consciência reflexiva, nem o palco de uma guerra, da qual irrompesse a verdade do Ser. A verdade dar-se-á “no nunca acontecido”, no infinito, no decorrer de um futuro ético, no qual sua inteligibilidade sustentará sua própria presença.¹⁷⁵

É no encontro com o Outro que os seres humanos vão se constituindo sujeitos éticos da própria história. Ainda é necessário demonstrar, ao falarmos da política e da justiça, no encontro plural, que o contexto no qual vivemos é um estabelecimento de negação do autêntico encontro inter-humano. A relação entre diferentes não domina um ao outro. A problemática que envolve a relação da política e da justiça encontra-se na pluralidade dos encontros dos sujeitos éticos, num

¹⁷³ DERRIDA, *Força de lei*, 2007, p. 55.

¹⁷⁴ DERRIDA, *Adeus a Emmanuel Lévinas*, 1997, p. 39.

¹⁷⁵ SOUZA, *Sujeito, ética e história*, 1999, p.143.

processo gradual, sendo mais do que eventualidades políticas para a consumação da ação ética. De um lado está o contexto cultural, ou o conjunto axiológico, constituído historicamente, que rege a ação ética do ser humano na pluralidade de relações. E do outro encontra-se a teleologia, o sentido e o fim da ação ética que se justifica através da já estudada *assimetria* Eu-Outro.

A partir da reposição do contexto epocal é que podemos identificar os problemas em torno da possibilidade e da validade de se pensar a ética e a justiça como precedentes à política. Isto significa dizer que a ação política, para atingir a justificação de sua finalidade, tem que passar pela avaliação ética para verificar se seus resultados são “justos”. Levinas criticou a multiplicidade de princípios éticos, como já demonstramos anteriormente. Nesse sentido vale dizer que a “inflação” de princípios éticos com a perspectiva de se chegar a normatividades universais costuma trazer efeitos contrários, justificando condutas morais desencontradas, o que vai macular a própria intenção ética. Em sua crítica aos sistemas éticos, Levinas percebeu que a busca pelo primado da unidade ontológica (deontologia) fez surgir um processo de fragmentação que alcançou no ocidente um estado de subjetivação e particularização da ética, surgindo daí os “códigos éticos” para cada conduta humana. A intenção de repetir esta reflexão aqui é a de elucidar “a raiz” de vários problemas sócio-políticos decorrentes da fragmentação da ética.

A filosofia da ontologia que estabelece a essência como uma normatividade fixa, sem levar em conta as mudanças e as processualidades históricas, provocou o questionamento ético de Levinas, para daí estabelecer outra maneira de pensar filosoficamente. Para justificar esta nova filosofia, levou a sério os filósofos que o antecederam e também os contemporâneos à formação de seu pensamento, nutrindo-se intelectualmente, em especial, de Husserl, Heidegger e Rosenzweig, mas não ficou reduzido a eles.¹⁷⁶ Especificamente na leitura da fenomenologia de

¹⁷⁶ Queremos alertar que o interesse de nossa investigação corresponde basicamente à leitura que Levinas fez desses renomados pensadores e de suas posições críticas dirigidas a eles, portanto, a nossa leitura é limitada, sem a pretensão de ir mais longe do que foi Levinas. Importa-nos, primeiramente, explicitar como Levinas interpreta esses autores, de “como” e “onde” capta neles o que servirá de base para sua crítica à filosofia ocidental. Contudo, advertimos que Levinas é duramente criticado quanto a sua interpretação destes mesmos autores. O filósofo Jacques Derrida, no primeiro ensaio crítico sobre *Totalidade e Infinito*, denominado *Violência e Metafísica*, provoca Levinas dizendo que a linguagem ontológica a qual chama de arbitrária, violenta e redutora, é a mesma que ele utiliza para sair do ser; logo resume assim a sua inquirição: como sair da ontologia sem usar a linguagem ontológica? E mais, Derrida também acusa Levinas de que a centralidade da alteridade em sua metafísica, acaba por se converter numa forma de empirismo; que submete o eu “a dura realidade empírica do outro” (COSTA, *Levinas*, 2000, p. 207).

Husserl e da ontologia fundamental de Heidegger, Levinas interrogou-os, levantando muitos questionamentos a seus sistemas filosóficos e os enfrentou intelectualmente, para em seguida deles divergir. Separou-se desses pensadores da identidade para estabelecer sua própria filosofia, inaugurando um pensamento novo e diferente. A proposta filosófica de Heidegger desestabilizou a metafísica, “transformando-a” em uma ontologia autofundamentada para tirar o ser do velamento. Levinas não aceitou essa virada da filosofia para a ontologia e fez uma proposta filosófica em outra perspectiva, com o intuito de desarraigar a filosofia das amarras da ontologia, para “desvelar” o *ser humano de carne e osso*, e constituiu a ética como filosofia primeira sobre a relação absoluta com a Alteridade.¹⁷⁷

A justiça para com o absolutamente Outro não é uma questão de justiça para com os iguais, do mesmo porte, da mesma dignidade, essa justiça quase tautológica; a justiça para com o absolutamente Outro é o *reconhecimento cabal da assimetria de origem*. Ela se baseia faticamente no dado, no “dar-se à ética” que o Outro expressa, em si mesmo, fora da proporção, em sua expressão. Toda figuração desta expressão na justiça positiva chega tarde, é “desfiguração”. Esta desfiguração é imposta pelo grande “aparato jurídico todo poderoso” ao fraco violentado em sua diferença pelo sujeito altivo alçado à condição de altivo sujeito burguês cercado de possibilidade de liberdade e de escolha.¹⁷⁸

A tarefa da filosofia, em primeiro plano, é, para Levinas, manter a racionalidade voltada para a ética na perspectiva da justiça, para se afirmar distintamente como o respeito à Alteridade. Haverá que ser capaz de compor elementos críticos a esse propósito de tipificação se quiser recuperar a “unidade” que lhe compete, como dissemos em parágrafos anteriores, e que é a característica típica da filosofia. Sendo assim, a filosofia preserva-se crítica por problematizar os elementos comuns à racionalidade, cumprindo com sua especificidade e contribuindo, com isso, para que a especialização não se converta em pura fragmentação. Para Levinas, a experiência da filosofia desenvolvida no ocidente foi a experiência da “evidência das ideias claras”, principalmente a “experiência da guerra”. A filosofia é uma tentativa de viver que inicia quando compreende que em tempos de totalidade não se pode mais dizer. Equivale afirmar que as dimensões “utópicas e escatológicas” não substituem a filosofia na história, mas a prolongam.

¹⁷⁷ LEVINAS, *Entre nós*, 1997, p. 12-13.

¹⁷⁸ SOUZA, *Razões plurais*, 2004, p. 181-182.

Considerando essa posição levinasiana, redundaria que a justiça não é um recurso esquemático anterior ou posterior para restaurar a filosofia política, mas é *condição de toda a linguagem racional*, juntamente com a dimensão ética.

A partir dessa reflexão podemos identificar os problemas fundamentais que estão ligados à possibilidade e à validade da racionalidade ética, no que se refere ao exercício da política frente ao chamamento da justiça como interpelação à responsabilidade pelo Outro. Onde se constata essa interpelação ética? É na constituição da totalidade ontológica cristalizada nos sistemas políticos, justificados na hegemonia do Eu absoluto. E todo o esforço da filosofia de Levinas foi romper com a Totalidade, contrapondo a ela a ideia de Infinito. E a Totalidade se rompe no aparecer da relação do face a face. O rosto do Outro é “estilhaço” da exterioridade e da transcendência. O acesso ao rosto é ético, de saída. O rosto é significação, mas é uma significação “sem contexto e sem referência”. Ele nunca se torna conteúdo político ou ideológico, ele é o que o pensamento não pode abarcar, em sua integridade meta-conceitual, é o incontido e o infinito que nos levam para além da tangente histórica, é o “lugar” genuíno da justiça. A visão é busca de adequação e o rosto é algo que não pode ser apreendido. É o que não se reduz à percepção que temos dele. Há no rosto do Outro uma fragilidade e uma pobreza *essenciais*; o rosto fica exposto em sua nudez, mas também traz consigo – e por isso mesmo – o enunciado *frontal*, o imperativo ético: “Não matarás”.

Sem a compreensão plural da política e sem a perspectiva da justiça para além das prescrições jurídicas, podem se justificar as condutas desencontradas, o que diagnostica que a justiça, na contemporaneidade, sofre um processo de fragmentação que possivelmente alcançou um estado de “guerra permanente”. O respeito com a Alteridade é o exercício da política em vista da ética para estabelecer o poder a serviço da vida. Isto significa dizer que a relação de poder que temos para com o Outro, de quem podemos tudo e a quem devemos tudo, é o espaço do reconhecimento ou da negação de sua Alteridade. Na precedência da justiça à política é que temos acesso ao Outro, e também à ideia de Infinito que, assim como em Descartes, excede todo o esquema conceitual no pensamento. Para Levinas, a relação com o infinito não é uma epistemologia, mas é um desejo ético, sendo o desejo concebido como “[...] um pensamento que pensa mais que pensa ou que

pensa mais do que aquilo que pensa”.¹⁷⁹ A ideia de infinito é a condição de toda verdade e de toda objetividade. “É o espírito antes de se oferecer à distinção daquilo que ele descobre por si mesmo e daquilo que recebe de opinião.”¹⁸⁰

Todo esse “emaranhado e complexo” sistema político desenvolvido no ocidente apresenta e denuncia as grandes questões que envolveram os vários enfoques dos sistemas filosóficos e os debates sobre a racionalidade constitutiva da ética e da justiça. A relação ética do face a face está interligada no âmbito da justiça e, embora Levinas conceda o privilégio à relação com o “todo-outro” como transcendência, a filosofia levinasiana também acaba por defender a disseminação concreta dessa relação com a Alteridade no mundo da política. Portanto, compreender o sentido da ação política nessa perspectiva é recompor a racionalidade ética como filosofia primeira. A instrumentalização da justiça nos sistemas jurídicos fragmenta a ética e expõe os sujeitos ao abandono do “amparo” da ação política, dificultando a criação de instituições abertas que garantam a condição dos sujeitos instituintes, para que possam fazer “acordos políticos” amparados na ética, em vista de sociedades justas. Contudo, a dimensão da institucionalidade não pode ser furtada da compreensão da efetividade das relações políticas, porém o desafio permanente é fazer da ação instituída uma ação perpassada pela ética e pela responsabilidade que emana do apelo do outro na relação do face a face. Quando os sujeitos, diante de uma situação de escolha entre uma ou outra opção de ação política ou utópica, não conseguem resgatar a justiça que está presa nas armadilhas do direito positivo fato esse que chamamos de “nihilismo ético”. Qual é o perigo? O de instituir organizações sociais abandonadas à mercê do “voluntarismo político”, ou do subjetivismo “emocional decisionista”, que inviabiliza a solidariedade como o “exercício prático” da justiça.

O “exercício prático” da justiça como relação horizontal com o Outro, isto é, a relação do pensamento com o Infinito, é que empreenderá o transbordamento no qual se produz a “infinitude” do Infinito, culminando na relação por excelência – que se dá ao lado da justiça e da política. Opor o infinito à totalidade, para Levinas, é opor respeito ao ser na apropriação do ser, para se “chegar à ética” como a sabedoria do amor, como a possibilidade de se “estabelecer” sempre mais justiça na precariedade temporal da existência. A esse propósito, a crítica de Levinas é sobre a

¹⁷⁹ LEVINAS, *Totalidade Infinito*, 1988, p. 175.

¹⁸⁰ LEVINAS, *Totalidade Infinito*, 1988, p. 185.

razão universal-transcendental-sistêmica, considerando que a sistemática dessa razão é baseada na injustiça, porque não tem em conta a relação concreta com o Outro de carne e osso. A justiça que Levinas “quer implementar” distancia-se das teorias objetivas da justiça, estabelecidas no direito positivo.

Pergunto-me, às vezes, se isso não se justificaria desta forma: tornar possível uma responsabilidade desinteressada por outrem exclui a reciprocidade? O outro poderia ficar sem dedicar-se ao seu outro? Ora, é mister um *terceiro*. Seja como for, na relação com o Outro, sempre estou em relação com o terceiro. Mas ele é também meu próximo. A partir desse momento, a proximidade torna-se problemática: é preciso comparar, pesar, pensar, é preciso fazer *alguma* justiça, fonte da teoria. Toda a recuperação das instituições se faz, a meu ver, a partir do terceiro. O termo justiça aplica-se muito mais à relação com o terceiro do que à relação com o Outro. No entanto, na realidade, a relação com o Outro nunca é apenas relação com o Outro: desde já o terceiro está representado no Outro; na própria aparição do Outro, o terceiro já está a me olhar. Isto faz com que a relação entre responsabilidade para com o Outro e a justiça seja extremamente sutil.¹⁸¹

Apresentar a exterioridade para além da essência é conceber o Infinito como desejo do próprio Infinito. Isto dará a possibilidade de apresentar a metafísica como desejo, para transformar o eu como “ser para Outro”, para provocar a abertura do eu e não a negação dele.¹⁸² Nessa perspectiva é que o eu se conserva na bondade, no respeito ao diferente de si, tendo sua identidade legitimada na exterioridade, no reconhecimento do Outro, na sua unicidade – o que Levinas chamará justiça. O trabalho crítico-reflexivo e complexo, como crítica à filosofia da identidade, é influenciado pela “cultura semita”, que é o ambiente onde o pensamento de Levinas se formou. Para a solidificação do seu pensamento, Levinas manteve permanente diálogo com seu “pai” intelectual, Franz Rosenzweig, o primeiro filósofo a insurgir-se explicitamente contra “as filosofias da Totalização” formadas no ocidente desde a

¹⁸¹ LEVINAS, *De Deus que vem à ideia*, 2002, p. 119.

¹⁸² “Mas o que, então, diferenciaria o pensamento levinasiano da dialética hegeliana? Na verdade, para além das aparentes semelhanças, o real intuito de Levinas consiste em empreender uma profunda crítica à filosofia dialética. Apesar de Hegel ter sido o primeiro filósofo a salientar a importância da negatividade, da diferença do outro, o desejo (na Fenomenologia do Espírito) é caracterizado como desejo de reconhecimento e não como desejo de transcendência, o que conduz a figura da autoconsciência à dialética de dominação e servidão, característica típica de uma atitude que tem como fundamento o desejo de assimilação do outro pelo mesmo. E ainda, o caminho da dialética conduz à grande reconciliação, ao absoluto, no qual tudo se apaziguaria na vitória do mesmo e na identificação entre o idêntico e o não idêntico.” (HADDOCK-LOBO, *A justiça e o rosto do outro em Lévinas*, 2010, p. 81).

ideia de “multiplicidade como origem”. E levou adiante essa reflexão na obra *De Deus que vem à ideia*.

Mas quando se sofre, quando se deixa o mal como vem, como se pode ainda ser responsável? Se só houvesse o Outro diante de mim, diria até o fim: devolhe tudo. Sou para ele. A responsabilidade pelo outro é o horizonte do social, da pluralidade. E isto vale inclusive para o mal que me faz: não sou seu semelhante, estou para sempre sujeito a ele. Minha resistência começa quando o mal que me faz é feito contra um terceiro que é também meu próximo. É o terceiro que é a fonte da justiça e, por aí, da repressão justificada; é a violência sofrida pelo terceiro que justifica que se pare com violência, da violência do Outro. A ideia de que sou responsável pelo mal feito pelo Outro – ideia rejeitada, reprimida mesmo – conduz-nos ao sentido da subjetividade.¹⁸³

Fica evidenciada a centralidade da reflexão de Levinas sobre a ação política quando se trata do surgimento do terceiro, que igualmente me chama à responsabilidade ética com ele. O que ficou patente é que, mais do que apenas uma perspectiva restauracionista, está em jogo uma perspectiva *instaurativa* e transformadora. Trata-se de recompor as bases da ética como filosofia primeira aprendendo com a crise que, além de ser uma crise do sentido do ser (ontologia), rigorosamente, é uma crise da própria razão iluminista e, por isso, a tarefa da ética é mais do que apenas oferecer códigos normativos orientadores de conduta para “atravessar as noites escuras das incertezas”. Isso significa *discutir o próprio sentido do ser*, e de qualquer discurso que promova o sentido do ser como uma validade racional de conduta de vida. Tem-se que levar a sério a pergunta pelo sentido do ser, questionando se essa pergunta tem sentido ou qual o sentido que *deve ter*, para encarar o universo da incerteza especulativa da racionalidade idealista que propõe tal sentido como a meta da razão.

A discussão sobre o sentido do ser nos remete de forma nova à questão de fundo levantada por Levinas, o problema da subjetividade constitutiva do sentido do agir ético. Se a subjetividade, em Levinas, é o espaço constitutivo do reconhecimento da Alteridade, obviamente, ficará em segundo plano toda ênfase dada ao sentido do ser na ontologia fundamental heideggeriana. Levinas não advogou que o sentido do ser seja a meta da razão, mas advogou a favor da ética

¹⁸³ LEVINAS, *De Deus que vem à ideia*, 2002, p. 120-121.

como expressão exclusiva da Alteridade, como o espaço para estabelecer a justiça. Para ele, a preocupação com o sentido do ser é a tradução da subjetividade solipsista do eu autocentrado, que resulta na injustiça e na violência. Com isso, Levinas não está abrindo mão dos “ganhos” da autonomia que a modernidade legou para a compreensão da ideia de sujeito. O que ele fez foi colocar em questão essa ideia, perguntando se essa autonomia do sujeito dá abertura para acolhida da Alteridade do Outro. Ele não aceitou a liberdade e a autonomia como os “princípios fundantes” da subjetividade. E questionou também como é possível pensar a Alteridade ética a partir dessa mesma autonomia do eu autocentrado. A constituição da subjetividade do eu moderno desconhece a abertura necessária para o outro, e não leva em conta a interdependência ontológica que vincula o sujeito com a Alteridade do Outro. A intenção de Levinas é “tirar” o eu do seu ensimesmamento, mostrando que sua autonomia fere o próprio princípio da liberdade e que ela só se justifica eticamente quando o eu se abre, interagindo com a liberdade do Outro. Seguiremos com o pensamento de Ricardo Timm de Souza acerca da pertinência dessa reflexão:

Apenas um acontecimento *externo* pode evocar plenamente este fato e romper com esse círculo vicioso, *traumaticamente*, e *provar* faticamente a realidade do Outro, através da *prova* pela qual tem de passar o Mesmo: [...]. A verdade do Outro é determinada pela Ética, é uma *verdade ética*, um questionamento ético ao Mesmo. A verdade ética exige uma resposta – uma *responsabilidade* – ética. Essa resposta ética principia pela negativa do jogo totalitário: a liberdade não pode mais ser “absolutamente” livre, sem que se perca imediatamente seu *status* de liberdade. *Liberdade significa, agora, ouvir e responder à exigência ética que transparece na presença do Outro infinito*. Eu sou livre para oferecer minha resposta – minha resposta *justa* – à questão da Alteridade do Outro. A justiça é quem conduz, a partir deste ponto, a minha liberdade: eu sou absolutamente livre para colocar meu Eu à disposição do encontro com o Outro, ou seja, para ser *responsável*. O núcleo de minha liberdade não é ela mesma, e sim a possibilidade fundamental de engajá-la a serviço da justiça para com o Outro. O sentido de minha liberdade consiste, portanto, em escapar à tautologia fechada da autolegitimação. Eu sou absolutamente livre para não permanecer fechado em minha totalidade.¹⁸⁴

Considerados estes elementos estruturantes, que estabelecem a relação entre a política e a justiça como encontro plural, o nosso esforço foi trazer toda a

¹⁸⁴ SOUZA, *Sujeito, ética e história*, 1999, p. 152-154.

reflexão feita até aqui para o *campo da política* – que é a problemática de fundo implicada neste capítulo. Naturalmente, uma reflexão dessa natureza pode ser incorreta no sentido de que o problema do agir político na direção da justiça é muito mais profundo do que apresentamos até agora. Em todo caso, é uma temática que merece ser seguida, pois implica em discutir a própria racionalidade ética, como base constitutiva da liberdade e da política para não macular a justiça. Em nosso giro argumentativo para a abordagem da política e da justiça, a categoria que mantivemos implícita foi a da *solidariedade*, porque é ela que dá a possibilidade concreta da acolhida da Alteridade. Nesse sentido é que fizemos a releitura da problemática e da proposta feita por Levinas, postulando a justiça como serviço solidário ao Outro. Levinas levou às últimas consequências o sentido da justiça como interpelação do Outro sobre o “eu solipsista”, para significar e dar sentido à existência humana.

Como afirma Castor Ruiz, reforçando o que já expusemos, o Outro não é alguém dispensável, mas a *condição de possibilidade* da existência da subjetividade.¹⁸⁵ A relação com o Outro é condição necessária para a consumação do sujeito ético. E essa relação é uma interpelação do Outro ao Eu.

O movimento para o Outro, em vez de me completar ou contentar, implica-me numa conjuntura que por um lado, não me concernia e deveria deixar-me indiferente: [...]. A relação com o Outro me questiona, esvazia-me, descobrindo-me possibilidades sempre novas. Não me sabia tão rico, mas não tenho mais o direito de guardar alguma coisa.¹⁸⁶

Essa relação se constitui como sinalizadora de uma perspectiva de racionalidade ético-política aberta para a relação face a face. Mas somente isto não é suficiente para que a relação seja *solidária*. O que está em jogo é o que tentamos demonstrar ao longo da reflexão desenvolvida nos parágrafos anteriores, na problematização geral, a interseção entre a política e a justiça como encontro plural. A nosso ver, as condições teóricas para efetivação dessa interseção exigirão mediações políticas. O que está em jogo, portanto, é a viabilização da solidariedade como categoria capaz de fazer o trânsito basilar entre estas questões distintas: a ética, a política e a justiça, explicitando, portanto, as relações plurais na feita

¹⁸⁵ RUIZ, Castor M. M. Bartolomé. A justiça das vítimas: fundamento ético e perspectiva hermenêutica. In: *Véritas*, Porto Alegre: EDIPUCRS, v. 52, n. 2, jun. 2007. p. 30.

¹⁸⁶ LEVINAS, *Humanismo do outro homem*, 1993, p. 56.

subjetiva desde a Alteridade. Pois a Alteridade, ressaltemos, é a dimensão constitutiva da subjetividade, e não é uma ficção filosófica como o *estado de natureza* nem um artifício procedimental como a *posição original*. A Alteridade é uma realidade histórica em cada sujeito, porém “universal” porque constitui a humanidade concreta de todos os sujeitos concretos. Ela é sempre abertura relacional, conseqüentemente ética. É a referência que nos possibilita pensarmos um critério universal e histórico para a justiça.¹⁸⁷

Isto significa dizer que tanto a política como a justiça, no plural, de certa forma, estabelece a sociabilidade humana. A justiça é, em primeira instância, correlativa à injustiça e não aos interesses universalizáveis do eu.¹⁸⁸ O sentido do justo está vinculado, em primeiro lugar, à injustiça cometida contra o Outro. O sofrimento do injustiçado, quando tem sua Alteridade negada, deve ser a primeira referência do sentido da justiça. E a perspectiva da “superação” da injustiça é a *interpelação da ética à política como uma práxis da ação do humano sobre o humano*. Não se trata de um artifício da cruza da *Realpolitik*, mas de um componente utópico e circunstancial presente na ação política propriamente dita. A articulação desses aspectos, a nosso ver, também poderá trazer respostas para a terceira tese que levantamos sobre o sentido da política, no começo deste capítulo, indicando a articulação entre a finalidade e as mediações da política. Os clamores dos injustiçados (as) não são referenciais secundários do procedimento, são interpelações históricas e critério universal para definir a justiça, que a Bíblia chama de clamores que sobem aos ouvidos de Deus:

O Outro enquanto Outro é Outrem. Requer-se a relação do discurso para ‘deixar ser’; o ‘desvelamento puro’ onde ele se propõe como tema, não o respeita suficientemente para isso. Chamamos de justiça o acolhimento de frente, no discurso. Se a verdade surge na experiência absoluta em que o ser brilha com a sua própria luz, a verdade só se produz no verdadeiro discurso ou na justiça, a verdade supõe a justiça [...]. A relação e o discurso impessoais parecem referir-se ao discurso solidário ou razão, a alma que fala consigo própria.¹⁸⁹

Em síntese: o propósito da reflexão desenvolvida até aqui, rigorosamente falando, foi *averiguar em que medida a ideia de justiça é capaz de criticar a política*,

¹⁸⁷ RUIZ, *A justiça das vítimas*, 2007, p. 31.

¹⁸⁸ RUIZ, *A justiça das vítimas*, 2007, p. 32.

¹⁸⁹ LEVINAS, *Totalidade e infinito*, 2000, p. 58.

para gestar a sociabilidade solidária e plural no respeito e reconhecimento da diferença para o trânsito sem entraves entre as condições históricas do agir ético. As mediações e as finalidades da política só serão justificadas racionalmente se tiverem como horizonte e sentido a *solidariedade*. A categoria de solidariedade que mantivemos implícita nas argumentações anteriores e que agora expomos explicitamente é uma expressão do sujeito “recriado” no que tem de mais precioso: sua subjetividade mesma, A solidariedade é a base genuína da organização social, é o que garante a hospitalidade, a convivência e o respeito ao Outro. Assim, a política como a justiça, no *plural*, é a condição *básica e última* para a viabilização da racionalidade ética na relação assimétrica com o Outro, pelo surgimento do terceiro.

3.5 A POLÍTICA NA INTERSEÇÃO ENTRE ÉTICA E JUSTIÇA E O SURGIMENTO ASSIMÉTRICO DO TERCEIRO

“A lógica [...] é a força com a qual o homem, algum dia, haverá de se matar. Apenas superando a lógica é que se pode pensar com justiça. Pense nisso: o amor é sempre ilógico, mas cada crime é cometido segundo as leis da lógica.”

João Guimarães Rosa
(em entrevista a Günter Lorenz)

O nosso interesse em investigar a interseção entre ética e justiça, e o problema do surgimento do “terceiro” na filosofia de Levinas, tem como meta verificar *metodologicamente* se há possibilidade para pensar um “regulador político e social” na filosofia da Alteridade de Levinas – e ao mesmo tempo perguntar pelo significado da pertinência político-filosófica desse tema em seu pensamento. Porém, antes de apresentar os pressupostos filosóficos do “surgimento do terceiro”, é importante notar que por meio da assimetria do terceiro (outrem), na perspectiva levinasiana, se percebe ainda uma vez a “diferença” radical de sua visão política em relação à visão clássica e moderna. Na visão clássica grega, a centralidade da discussão sobre a política girava em torno da categoria de *justiça*. Levinas também tem a justiça na centralidade de sua filosofia, mas numa perspectiva diferente da cosmovisão grega. Sua crítica se dirige especialmente à visão moderna que subordinou a justiça às necessidades do pensamento objetivo-esquemático. Na

visão moderna de política, o debate centralizou-se na categoria de *interesse autônomo*, expondo a liberdade como anterior à justiça.

A interseção entre a justiça e a política é a dimensão de assimetria da Alteridade ética, expressa como respeito e responsabilidade pelo Outro, que só se realiza na busca incessante da prática da justiça. Pensar os princípios do “mundo político” é pensar a justiça fora dos parâmetros do direito jurídico-formal. Manter a justiça atrelada à juridicidade é abrir espaço para a tirania da política, sendo esse o lugar da servidão do pensamento, que transforma a política num simulacro quando o pensar se antepõe ao direito, quando pensar a justiça se transforma em formalidade jurídica. Isso é a “maldade da política”. Para Levinas esse é o sentido *negativo* da política, quando ela se torna tautológica, autorreferente da ação heroica e pública do Estado como Totalidade, como “estado de guerra” permanente. Levinas partindo da ética desconstruiu a política. Assim, sua “crítica política” é negativa e por isso que é crítica da política. Não caiu na ingenuidade ideológica de confundir o Estado moderno com o messianismo. É a esse Estado político que ele direciona sua crítica.

Seguindo os passos de Franz Rosenzweig, Levinas assume suas posições, que em boa parte surgiram de sua experiência dolorosa no Estado totalitário nazista, erigido na Europa, e que teve como objetivo principal a dizimação dos judeus e da cultura milenar da comunidade judaica em muitos países, como já mencionamos em parágrafos anteriores. Na sua leitura crítica, Levinas percebeu a “tirania da política ocidental”, na sua versão artilosa, fazendo com que a ideia de justiça ficasse reduzida ao “reino idealizado” do dito político – o domínio da totalidade ontológica sob o poder do Estado. Nessa perspectiva, a política é vista como uma atividade que busca fins idealistas, a igualdade e a liberdade, por exemplo, e que pode cair no esquecimento já que ela é também do reino da necessidade, a “arte de fazer o bem comum”. “Não se trata de duvidar da miséria humana – do domínio que as coisas e os maus exercem sobre o homem –, da animalidade. Mas ser homem é saber que é assim. A liberdade consiste em saber que a liberdade está em perigo. Mas saber ou ter consciência é ter tempo para evitar e prevenir o momento da inumanidade.”¹⁹⁰

Para prosseguir acompanhando a crítica que Levinas fez à “política tirânica ocidental”, precisamos fazer uma leitura mais demorada da “genética da política” desenvolvida na cosmovisão política clássica e moderna, seguindo as pegadas de

¹⁹⁰ LEVINAS, *Totalidade e Infinito*. 1988, p. 23.

outros pensadores anteriores e contemporâneos ao pensamento levinasiano, principalmente Giorgio Agamben, Hannah Arendt, Zygmunt Bauman. Mas, sem desqualificar os demais pensadores, seguiremos mais de perto a reflexão de Agamben – sem outro recurso, faremos uma espécie de “resenha” do “dito Político” mantido no desenvolvimento da cultura política ocidental até a emergência da Modernidade, com o surgimento do Estado-nação. Agamben mostra com muita propriedade os meios pelos quais a política ocidental se transformou em *biopolítica* e por milênios os seres humanos permaneceram no que em Aristóteles era a condição de um animal vivente, de ser capaz de ação política; na modernidade o homem pode ser considerado um animal que tem sua vida, seu ser vivente, centrada na política.¹⁹¹

O “dito político” estava voltado para dimensão do corpo, dividido em duas dimensões, (Zoé e o Bíos). A Zoé para os gregos era vista como a dimensão comum a todos os viventes, ele não possuía significado de relevância político-moral-social. Por outro lado, o Bíos para os gregos tinha uma designação diferenciada, estava voltado para dimensão racional, era a dimensão da sociabilidade da vida vivida em grupo. Para Aristóteles o Bíos¹⁹² era uma ação moral, essa especificidade foi apropriada mais tarde pela filosofia cristã, mas adquirindo outro sentido em relação ao dos gregos. Para o pensamento cristão, o Zoé era visto e defendido como a “vida eterna” e infinita, como uma dádiva divina que era comunicada aos seres humanos. E o Bíos era visto pelo pensamento cristão como a dimensão terrena em seu permanente ciclo de nascimento e de morte. Essas categorias, o Zoé (dimensão animal) e o Bíos (dimensão racional), vão marcar, decididamente, a concepção política do mundo ocidental em suas sucessivas etapas socioculturais. Hannah Arendt, na obra *A Condição Humana*, fez uma análise profunda do processo que levou o *homo laborans*, e, com ele, a vida biológica como tal, a ocupar progressivamente o centro da cena política no mundo moderno ocidental. Era justamente esse primado da vida natural sobre a ação política que Arendt fazia,

¹⁹¹ FOUCAULT apud AGAMBEN, Giorgio. *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua* I. 2. ed. Belo Horizonte: UFMG, 2002. p. 11.

¹⁹² Cf. AGAMBEN, *Homo sacer*, 2002. Na teoria política de Aristóteles, o homem, como qualquer outro ser vivente, é zoé (vida nua = mera existência biológica), mas que em razão de uma sua qualidade, que outros seres viventes não têm – a linguagem –, tem, também, uma existência política: é a linguagem que torna possível ao homem passar de zoé a *politikòn zōon* (animal político), vale dizer, lhe possibilita uma vida política (*bíos políticos*).

aliás, remontar à transformação e à “decadência da política” na sociedade ocidental.¹⁹³

Na visão grega, a concepção da vida se dava numa perspectiva do imediato, dividida sem nada que a unisse, sem um conceito de mediação. De um lado tinha-se a vida animal (Zoé), e do outro lado tinha-se a vida racional (Bíos). O biopolítico era visto como a vida qualificada e admirável. Era a vida do homem racional que vivia na Polis, conduzido pelas ações e pelas atitudes que os gregos chamavam de práxis, ou seja, aquilo que os cidadãos faziam e diziam se individualizava em alguém para formar uma espécie de “virtude essencial”, para viabilizar a sociabilidade da Polis, como a garantia da liberdade política.

Diante do problema da liberdade, Levinas teceu sua crítica e insistiu na importância originária da responsabilidade como forma de resposta aos apelos impostos pelo rosto do Outro, colocando em questão a visão dualista dos gregos. “A vontade é livre de assumir a responsabilidade no sentido que quiser, mas não tem a liberdade de rejeitar essa mesma responsabilidade, de ignorar o mundo palpável em que o rosto de outrem a introduziu”.¹⁹⁴ O Zoé, a vida animal, pelo contrário era aquilo que não era passível de “racionalidade virtuosa” e não merecia nenhum respeito e nenhuma responsabilidade ética. Agamben afirma que a introdução do Zoé na esfera da polis, resultando na politização da “vida nua”, constituiu o marco decisivo da modernidade, que assinala uma transformação radical das categorias político-filosóficas do pensamento clássico grego. Assim, diz ele: “[...] é provável, aliás, que, se a política parece hoje atravessar um duradouro eclipse, isto se deu precisamente porque ela eximiu-se de um confronto com este evento fundador da modernidade.”¹⁹⁵

Zoé era a figura humana que deveria ser evitada de vir a público. A vida animal não tinha valor, portanto, era rebaixada em sua “dignidade”. Esse rebaixamento da vida animal no ser humano foi um aspecto fundamental para justificar a vida de escravo por natureza. Nós, “seres humanos racionais”, somos livres para falar e agir, mas não somos livres de nossas necessidades biofisiológicas de comer, beber, defecar etc. Essa dimensão da animalidade do ser

¹⁹³ ARENDT, Hannah. *A condição humana*. Trad. Roberto Raposo. Rio de Janeiro: Forense, 1981.

¹⁹⁴ LEVINAS, *Totalidade e infinito*, 1988, p. 196.

¹⁹⁵ AGAMBEN, *Homo sacer*, 2002, p. 12.

humano fez com que ele ficasse diminuído de sua dignidade exatamente por isso, por conta de suas necessidades fisiológicas, indicando, assim, a sua servidão.

Na visão dos gregos, a “vida boa” (eudaimonia) do ser humano era definida pela filosofia e pela política. Já a dimensão do corpo era a lembrança da animalidade que o ser humano tinha que carregar e suportar. Aos poucos essa cosmovisão foi sofrendo algumas mudanças, começando pelos romanos que introduziram a mudança, inscrevendo a animalidade dentro de uma legislação. Eles desenvolveram uma jurisdição de grande abrangência, mas não foram habilidosos para desenvolver um projeto político com o mesmo alcance do direito. Com tal habilidade jurídica, os romanos traduziram o Zoé e o Bíos em uma nova categoria: Vita. Com essa simplificação fizeram entrar no “equipamento jurídico” a divisão da vida qualificada e a vida não qualificada. A vida digna e a vida indigna. Essa vida não digna vai aparecer numa figura jurídica que foi chamada de *homo sacer*.¹⁹⁶ Quem era esse homo sacer? Era o homem sagrado, não no sentido que entendemos hoje, mas sua característica é daquele sujeito que não podia participar da res publica. A ele não eram auferidos os mesmos direitos dos cidadãos romanos. Se fosse expulso da cidade, uma vez fora, era passível de ser morto sem que sua morte configurasse crime ou homicídio. Era literalmente um errante, um andarilho, sem endereço postal. E por que foi criada a figura jurídica do homo sacer? Pelo fato de ser banido, era alguém banido, reduzido apenas ao seu próprio corpo físico, não tinha direito à vida boa. Então a figura do homo sacer foi criada por uma “necessidade política” específica de Roma, com a finalidade de afirmar a soberania absoluta do governante. O filósofo Agamben, nas primeiras páginas do livro *Homo Sacer*, afirma que seu objetivo com a obra é trazer a público o ponto oculto dessa interseção, da inter-relação entre o modelo jurídico-institucional e o modelo biopolítico do poder. Na sua concepção, “[...] a dupla categoria fundamental da política não é aquela amigo-inimigo, mas vida nua-existência política, Zoé-Bíos, exclusão-inclusão.”¹⁹⁷

O governante tinha “o poder” de decidir quem tinha o direito de viver e quem merecia morrer. Nesse sentido, o holocausto nazista, a figura de um Adolf Hitler não foi um mero erro político nem um acaso histórico. Foi, sim, uma estratégia político-

¹⁹⁶ AGAMBEN, *Homo sacer*, 2002, p. 56.

¹⁹⁷ AGAMBEN, *Homo sacer*, 2002, p. 16.

ideológica e uma engenharia tecnológica calculada, jurídico-politicamente até, e com respaldo de referência histórica jurídico-institucional.

O sentido que caracteriza a política moderna não é tanto a inclusão da Zoé na polis... O decisivo é, sobretudo, o fato de que, lado a lado com o processo pelo qual a exceção se torna em todos os lugares a regra, o espaço da vida nua, situado originalmente à margem do ordenamento, vem progressivamente a coincidir com o espaço político, e exclusão e inclusão, externo e interno, Bíos e Zoé, direito e fato, entram em uma zona de irreduzível indistinção.¹⁹⁸

O aparato jurídico, criado pelos romanos, foi um instrumento político-ideológico para dizer o que era a vida boa de ser vivida e para dizer também que não cabia mais à filosofia definir o que seria vida boa para a cidade. Assim, a vida desqualificada não se enquadrava nesse aparato jurídico, assim como os judeus “não cabiam” no Estado democrático de direito. Aqui os romanos eram diferentes dos gregos, que reservaram o espaço doméstico privado para a vida não digna, sem acesso a Polis, enquanto que para os romanos essa vida desqualificada era o resto e passou a ser qualquer coisa que poderia ser exterminada, como entulho social, sem que fosse qualificada de crime ou excesso político frente à sociabilidade. O que faz lembrar a tática usada pelos nazistas para exterminar os judeus nos fornos dos campos de concentração. Em síntese, pode-se dizer que na Grécia a vida não qualificada era o resto que não acompanhava o ideal ético-político da Polis. Já em Roma, a vida desqualificada não se enquadrava no ideal prescrito pelo direito romano. Para os gregos, o corpo não era fundamental para decifrar a Alteridade, já para os romanos o corpo era fundamental pelo menos para se notificar “uma subjetividade”, a do homo sacer, de alguém que representava a “vida nua”, uma vida passível de ser eliminada, sem nenhuma transgressão à normatividade jurídica.

Foi com base nessas duas cosmovisões que surgiram os dois conceitos estruturais da cidadania: a grega e a romana. A primeira formulando o conceito de democracia e a segunda, o conceito de república. Tais conceitos foram substantivos para a edificação dos regimes políticos dos futuros governos do ocidente. Mas para formular esses dois conceitos vale observar que as cosmovisões, grega e romana, produziram a vida desqualificada. Qual vai ser a consequência sócio-política dessas duas concepções para a cultura ocidental? A primeira consequência vai ser a

¹⁹⁸ AGAMBEN, *Homo sacer*, 2002, p. 16.

emergência do cristianismo, que surgiu numa época de divisão do judaísmo, com várias disputas pelo poder político e religioso da província romana. Não vamos entrar aqui nos detalhes dessa disputa, mas o que nos interessa, como reconstrução histórica, é mostrar que o cristianismo conquistou sua autonomia do judaísmo graças às defesas do apóstolo Paulo dos cristãos que não desejavam se submeter às leis judaicas como, por exemplo, a circuncisão. O cristianismo, ao ser adotado como a religião oficial do Império Romano, tornou-se a religião dominante do mundo ocidental. E o embate religioso que logo se transformou num embate ideológico-político vai girar em torno da obediência da lei. Qual é o papel da lei? O que é a lei para o homem religioso? É ela que determina a normatividade social? A vida boa, a vida santa, é a vida que obedece a lei? É aqui que “surge” a ideia de Justiça, categoria que nos interessa “resgatar” para compreender o “sentido” da política no pensamento de Levinas.

A ideia de justiça era uma categoria básica do Judaísmo, uma espécie de pacto com Deus (Javé). Essa ideia em grande medida foi mantida pelo Cristianismo, mas não foi seguida na mesma medida como no Judaísmo. Houve subtração nesse pacto. E qual seria essa subtração? A ideia de que o sujeito se define fundamentalmente por uma lei que está codificada. Na visão do apóstolo Paulo, estudioso e crítico da Lei, o sujeito se definia por outra lei, a lei não escrita (codificada), uma lei que vinha da imediata confiança do Outro. Norma, sim, mas que fosse aquela vinda de Abraão.

Esse conflito se estendeu também entre a visão cristã e a grega. E quem elabora essa questão é Tertuliano, quando pergunta o que Atenas tem que ver com Jerusalém. Aqui aparece o antagonismo entre as duas visões, devido à contrariedade da “platonização” do cristianismo, para transformá-lo em pura moralidade e não numa espiritualidade, uma sabedoria de vida. E qual foi o ponto básico do conflito entre a visão cristã e a grega? Os gregos descartaram o cristianismo porque não viam nele a presença do Logos – a falta de razão. Na avaliação dos gregos, o que estava presente na religião cristã era a fantasia. Houve muitas reações contrárias a esse juízo sobre a religião cristã. Uma delas foi a do filósofo Galeano, que definiu o cristianismo como uma “escola filosófica” ao identificar nele um modo de vida considerado superior. Mas mesmo assim o cristianismo continuou buscando as antigas correntes filosóficas gregas. Disso emergiu uma “nova filosofia”, o neoplatonismo, resultado da leitura feita pelos

crístãos sobre os conceitos clássicos de Sócrates e de Platão, surgindo daí os filósofos crístãos, que buscavam sintetizar tanto o pensamento socrático como o pensamento crístão. Essa síntese feita pela filosofia crístã igualou o conceito de Logos (razão) ao conceito de Deus (theós). Mas como o cristianismo foi adotado como a religião oficial do Império Romano, aos poucos passa a ser visto como mais uma filosofia, porém herdando grande parte da filosofia grega. E qual foi o legado que isso trouxe ao cristianismo?

A principal herança foi o “dualismo” dos gregos, que opunham o sensível e o inteligível, alma e corpo etc. O pensamento crístão, tomando o modelo da filosofia grega, vai opor matéria e espírito, amor sobrenatural e amor natural, religião e política, e, em certa medida, fé e razão. Mesmo que Santo Agostinho e Santo Tomás, os principais filósofos do cristianismo, séculos mais tarde tentassem fazer uma síntese entre a filosofia grega e o cristianismo, seguindo perspectivas filosóficas diferentes. Santo Agostinho seguiu o caminho neoplatônico e Santo Tomás, o modelo aristotélico. A síntese agostiniana entre filosofia grega e cristianismo foi “contaminada” pelo modelo de Plotino, cuja caracterização fundamental se dá pelo viés da Ideia e da Pessoa, esta última oriunda do direito romano, como já mencionamos. O modelo tomásico, da síntese entre a filosofia grega e o cristianismo, consistiu “em juntar” a Ideia grega e a existência real do cristianismo numa concepção de Deus, caracterizado pela identificação em Deus da existência e da essência. Pode-se dizer que Tomás seguiu uma “ontologia da autonomia” da forma em relação à matéria, isto é, Deus como forma pura afastada da matéria. Assim, Deus é perfeito e absoluto e não passaria pela limitação da matéria. O modelo tomista é estruturalmente dual e verticalmente organizado nos modelos de criador/criatura – termos não são separados, um frente ao outro, mas princípios ou dimensões que se organizam juntos para formar uma unidade complexa. É essa síntese que estruturou a filosofia crístã, em duas correntes: a Patrística (Santo Agostinho) e a Escolástica (Santo Tomás de Aquino). E qual foi a influência da filosofia crístã na cultura ocidental?

A filosofia crístã se posicionou contra o “jurisdicismo romano”, que afirmava que o poder vem da força de “criar e descrever” a lei, que não era outra coisa senão a força do soberano. O pensamento crístão na sua origem não era dualista e tinha outra concepção de poder. O poder era a “fraqueza de Deus”. É a afirmação da ideia de que Deus é o fraco que veio para vencer os fortes, é a “fraqueza que dá a sua

força”. Esse discurso contra a ideia da lei como código, e a fraqueza como fonte da força, foi definindo o que os cristãos pensavam sobre a vida. Qual era a visão da vida na perspectiva cristã? Era de que a vida se diferenciava da visão romana, a vida dividida em duas dimensões, porém era utilizado o mesmo conceito para designar a vida “segundo o espírito” e a vida “segundo a carne”. Quando se dizia a vida segundo o espírito e a vida segundo a carne, não se queria dizer a vida segundo a alma e a vida segundo o corpo, como pensavam gregos. Na doutrina cristã, pode-se chamar isto de protótipo da teologia, nessa visão de mundo, viver segundo a carne era viver no pecado e viver segundo o espírito era viver na vida de graça. O aspecto propriamente biológico não entrava na economia da ascese cristã. A notícia que todos iríamos morrer era vista como uma notícia maravilhosa, porque só assim poderia se chegar mais depressa ao céu, o lugar preparado para quem teve uma vida vivida na graça.

Nessa perspectiva, viver na graça era simplesmente o exercício daquilo que os cristãos chamavam de manifestação de Deus (epifania). O corpo no cristianismo não é como o senso comum costuma afirmar: o corpo recalcado, reprimido. Isso veio muito depois. Essa visão fez surgir algo novo na cultura ocidental, que nunca tinha havido antes, ou seja, que no corpo se decifrava a vida, quando até então era a vida que delegava ao corpo o lugar que ele deveria ocupar para que ela pudesse existir, a vida grega, a vida romana e a vida cristã. E quem vai herdar os espólios da cosmovisão cristã?

O “patrimônio” político-filosófico da cosmovisão cristã será herdado pela Modernidade e os sujeitos desta herança foram os políticos. Os políticos que começaram a pensar na formação do Estado-Nação. Isso dar-se-á com a criação de pactos, contratos formatados em princípios políticos que fossem da “vontade geral” dos cidadãos. Tais políticos fundam o Estado moderno como um contrato, mostrando a necessidade de se fundar esse estado na vontade racional e não mais na metafísica. O contrato aos poucos foi exigindo a dispensa de Deus. Os políticos diziam, avaliando a “ação de Deus”: – Olha o banho de sangue que ele já causou. Olha a Europa, foi destruída. Porque cada um diz que é um ministro, cada um diz que tem a palavra mais correta. Junta tudo o que é de guerreiro e tudo o que é de gente que financia a guerra e olha aí o banho de sangue. Então vamos despedir “essa criatura” (Deus), está na hora de se aposentar ou então de ficar no seu devido lugar. Que ele seja alguma coisa particular, no interior do espírito, dentro de sua

casa, ou de uma igreja, que fique na esfera da transcendência, mas não na esfera da imanência, no espaço público.

Os políticos modernos quiseram o espaço da imanência histórica. Concebiam-se como homens emancipados e responsáveis. Por isso, a expressão político-filosófica do Iluminismo é pôr fim ao obscurantismo religioso. O discurso era afirmação de que a idade da infância da humanidade também tinha chegado ao fim. Os políticos eram homens que haviam conquistado sua autonomia e, conseqüentemente, eram proprietários daquilo que produziam. Se viam como proprietários de tudo o que faziam e, assim, o discurso era de que somos todos iguais e não tinha mais nobre nem plebeu. É essa concepção imanentista, redutora da modernidade, que inaugurou a “revolução democrática” burguesa, dando origem ao “Estado democrático de direito” que temos hoje.

Thomas Hobbes e John Locke, pensadores do Estado moderno, aceitavam que a propriedade era um direito nato a todos os seres humanos, porque ao nascer já eram possuidores de uma primeira propriedade, que era o próprio corpo. O corpo é a primeira propriedade, e para os teóricos políticos modernos é o corpo que justifica a propriedade de tudo mais. O “corpo é a minha primeira propriedade” e tenho direito de defender essa propriedade, porque ela me foi dada naturalmente, ou onto-teo logicamente, ou espiritualmente, isso pouco importa. Mas, e se meu corpo enlouquecer, e se meu corpo tiver interesses que contrariem os interesses legítimos dos outros?

Os gregos só queriam saber da liberdade que era passível de ser dividida e partilhada por todos. E se o corpo perdesse “o pé do freio”? É uma propriedade que se tem o direito de defender, mas e se o corpo se tornasse um corpo assassino que quisesse se apropriar do outro?

É verdade que a vida se decifrava no corpo. Em nosso mundo contemporâneo, marcado pela miséria galopante, consequência do lucro pelo lucro, onde há tantas pessoas sofridas, deprimidas e pessimistas, onde é que está a vida ética? Esse é o ponto de questionamento que Levinas levou às últimas consequências, dizendo que a verdadeira vida está ausente. A vida não se define por nenhum aparato jurídico e muito menos está enquadrada a um regime de natureza política ou econômica. Levinas percebeu que a política desenvolvida no ocidente, desde os gregos clássicos até os teóricos da modernidade, teve sempre a necessidade da força e, para ser mantida, sempre se direcionou para a relação de

forças. A lógica da força é a gramaticalidade política visível na obra dos teóricos modernos. Mas o que é a força política? Ela é uma prática especial modelada por uma estrutura, por um conteúdo particular, regulado por uma ideologia totalizante. O princípio da identidade sempre foi a lógica da política desenvolvida no ocidente. Qual é a relação necessária entre a força e a normatividade jurídica? Força, legalidade e estado jurídico são as três categorias básicas da formação da política ocidental.

Como afirma G. Agamben, a política existe porque o homem é o ser vivo que na linguagem separa e opõe a si a própria vida nua e, ao mesmo tempo, se mantém em relação com ela numa “exclusão inclusiva”. Não obstante, mais do que tentar resolver a especificidade do *homo sacer*, Agamben procura interpretar a *sacratio* como uma figura autônoma, perguntando-se se ela não nos permitiria, por acaso, lançar luz sobre a estrutura política originária, que tem seu lugar numa zona que precede a distinção entre o sacro e o profano, entre o religioso e o jurídico.

Nessa mesma linha de raciocínio, Agamben diz que foi justamente porque a vida biológica, com suas necessidades, tornou-se por toda parte o fato politicamente decisivo. Em todo Estado moderno passou a existir uma linha tênue imaginária que assinala o ponto em que a decisão sobre a vida tornou-se também uma decisão sobre a morte. Poderia se dizer que Levinas também concordaria com Agamben quando este diz que

[...] a biopolítica pode, deste modo, converter-se em “tanatopolítica”, deslocando esta linha para zonas sempre mais amplas da vida social, nas quais o soberano entra em simbiose cada vez mais íntima não só com o jurista, mas também com o médico, com o cientista, com o perito, com o sacerdote.¹⁹⁹

Assim, estamos nos aproximando do núcleo central de nossa tese sobre a política em Levinas e, sem querer forçar o argumento, podemos afirmar que a crítica pronunciada por ele, em relação à instrumentalidade da política garantida pela força, não obedece à “lógica do moralmente sério”, do ponto de vista da ética e da justiça. Nesse sentido, a política está alienando-se na lógica do “simulacro-cômico”, onde vale mais a representação do que o representado. A política estabelecida no Estado moderno é a tirania da força simulada na ordem do invisível, que está na mesma

¹⁹⁹ AGAMBEN, *Homo sacer*, 2002, p. 128.

linha da “mão invisível do mercado” de Adam Smith. Na política moderna, a soberania da força remete para a tirania de um além da política, da ética e da justiça.

A filosofia política moderna emerge dessa nova configuração da realidade humana. É a partir deste contexto que podemos entender a transformação que ela significou para a cultura ocidental, principalmente em relação à cosmovisão clássica da política e de toda a reflexão que provém dela até a contemporaneidade.

A política moderna emerge com a pretensão de ser o espaço da “doação de sentido”, ou seja, com a intenção de estudar o mundo como uma estrutura prévia de sentido e, a partir daí, justificar sua racionalidade, inaugurando um novo horizonte categorial interpretativo da sociabilidade humana. A nosso ver, foi na verificação desse novo espaço político inaugurado pela modernidade que Levinas expôs seus contundentes questionamentos a respeito da filosofia política moderna, expondo a ética como filosofia primeira e a justiça como anterior à liberdade. A justiça surge como “a visitação” do *Outro* (hospitalidade), com a revelação do *Infinito* em seu *Rosto* não fenomênico, com a vinda da ideia de Deus²⁰⁰ a mim (ao ser humano). Isto se dá, segundo Levinas, por meio da presença do miserável, da viúva e do órfão, mas poderíamos dizer, em nosso contexto latino americano, que é pelo encontro com o “sem teto”, com o “sem terra”, com o “sem tudo”, com o menino ou menina na rua e com as crianças e adolescentes prostituídas, assim é que se dá a “emergência assimétrica do terceiro”, com os sujeitos dos “sem nada”. O que só é possível, segundo Levinas, a partir da *evasão do ser*.²⁰¹ Esses sujeitos (os terceiros) se apresentam em sua nudez, é em sua miséria que se dá a manifestação da radical Alteridade que é o excesso, o Outro.

O absolutamente Outro me aparece e me constitui enquanto subjetividade, sem que eu possa abarcá-lo pela representação categorial ou que eu possa a ele me referir pelo discurso. É somente com sua chegada ou com sua manifestação que me é permitida toda e qualquer comunicação, do ponto de vista da linguagem, para oferecer-lhe a possibilidade de qualquer discurso, iniciando pela minha resposta

²⁰⁰ LEVINAS, *De Deus que vem à ideia*, 2002.

²⁰¹ O que diz respeito a uma *impertinência* ao ser, em contraposição ao império da representação, do saber e do poder encarnado no pensamento científico e mesmo na filosofia tradicional. O ser-em-questão e o ter-de-ser antecedem a questão do ser (mesmo na forma heideggeriana do “ser dos entes”). (FREIRE, José Célio. A ética social numa visão mundial. In: *Revista Mal Estar e Subjetividade*, Fortaleza, v. 2, n. 1, mar. 2002. p. 12).

(responsividade): eis-me aqui.²⁰² Qual foi a novidade da emergência deste novo horizonte no pensamento político ocidental? Levinas foi muito mais longe e alargou o conceito de política desenvolvido no ocidente, fazendo um tratamento da política no horizonte da radical Alteridade. Essa visão de Levinas exigirá que entendamos nossa “relação política” com o Outro como uma *separação* de mim, na direção do Outro, num primeiro momento.²⁰³ É como uma *substituição* de mim pelo Outro, pela *substituição* do Outro por mim na responsabilidade extrema. Em um segundo momento, buscar a Alteridade é estar aberto para sua diferença, por um lado, e ser interpelado pela exterioridade, em minha responsabilidade infinita e irrecusável, para com Outro, por outro lado. Sou responsável pelo Outro e por todos os outros, e mais que todos, e até pela sua responsabilidade, e ninguém pode me substituir em minha responsabilidade. *Eis “a filosofia política” de Levinas, que pressupõe que o lugar que ocupo é desde sempre a usurpação do lugar do Outro.*

Assim, a temática da justiça, em Levinas, envolverá sempre a presença do terceiro. E, segundo Ricardo Timm de Souza e outros comentadores da obra levinasiana, é essa perspectiva do terceiro que impede definitivamente a totalização, a redução do Outro ao Mesmo. Isso diz respeito ao que se apresenta quando do surgimento do terceiro e com ele toda a humanidade. Aqui está o diferencial e a novidade da perspectiva filosófica de Levinas, quando restabelece a justiça não como tratamento da comparação entre iguais ou da busca da equidade entre eles. A “figura do terceiro” é clamor por justiça e abominação da desigualdade. Mas entre mim e o Outro se dão a *assimetria* e a *diacronia*. Ele me fala de sua *Altura* e de um passado imemorial, e eu chego sempre atrasado ao seu encontro, tendo dele apenas as marcas de sua passagem. Por isso, no plano eminentemente ético-político, na perspectiva de Levinas, é preferível a injustiça sofrida à injustiça cometida contra alguém.

Para finalizar, podemos dizer que Levinas colocou em cheque as filosofias políticas clássicas e modernas quando estabeleceu que o sentido do Estado e da política, em si, está subordinado ao imperativo ético do “não matarás”. Isto se coloca como o mandamento para qualquer organização humana. Este chamamento é que dá a impossibilidade ética do assassinio, mesmo que o assassinato se dê pela violência cotidiana ou pela guerra permanente. Toda reflexão reconstitutiva que

²⁰² LEVINAS, *Totalidade e infinito*, 1988.

²⁰³ LEVINAS, *Totalidade e infinito*, 1988.

fizemos da política ocidental, na visão clássica e moderna, pretendeu tratar da relevância e da persistência da justiça e da Alteridade na visão crítica de Levinas. Mesmo que o Outro, em nosso contexto sócio-político, continue sendo excluído e ocupe o lugar do resto (Zoé, Bíos, Vita), mesmo que ainda continue sistematicamente sendo desautorizado como sujeito ético, ainda assim se fará o apelo da ética e da justiça, como filosofia primeira. A nosso ver foi a partir desse “resto” que Levinas restituiu o “novo humanismo do outro homem”, repondo o Terceiro como o sujeito ético, sem deixar ninguém à margem como sobranete ou estorvo da sociabilidade.

4 RELAÇÕES PLURAIS: IRREDUTIBILIDADE E RELAÇÃO ENTRE ÉTICA, POLÍTICA E JUSTIÇA

A nossa perspectiva neste momento é refletir filosoficamente sobre a relação entre ética, justiça e política, e, ao mesmo tempo, mostrar que essa interação é assimétrica e muitas vezes insuficiente para fundamentar a convivência humana em sociedade. Isto se dá devido à visão objetiva da política (ontologia) e também por causa de uma priorização da ética, que não problematiza criticamente essa interatividade. O “antagonismo” entre ética e política é um legado da modernidade que influenciou e ainda hoje influencia a organização social, e que precisa ser superado com a gestão de uma democracia participativa e não outorgado-representativa. O que só será possível com o estabelecimento assimétrico da igualdade e da diferença, levando a termo a justiça para criar relações razoáveis baseadas na ética para orientar a política. O horizonte dessa questão é a herança da metafísica platônica – uma concepção da política que distinguiu a facticidade e a normatividade. Essa distinção, na atualidade, se traduz no conflito entre institucionalidade e normatividade. Platão movimentou sua reflexão com base na metafísica. Para explicar a vivência política, lança mão das “mediações empíricas” com normas imutáveis (estado ideal). Sua filosofia política, com esse aporte metafísico, encerra quase uma aporia, embora busque uma racionalidade da vivência política na polis – Platão não se envolveu com os problemas sociais existentes na Polis. Sua preocupação era buscar um fundamento racional para a organização política humana, com bases “trans-empíricas”, sem levar em conta as questões “intra-empíricas”.

4.1 HISTORICIDADE DE UMA CATEGORIA

Na visão clássica grega, a estabilidade da política remete para o tempo cíclico. Nesse tempo, os regimes se repetem em uma corrupção política sem fim. As forças da política antiga são os agentes da corrupção, da erosão da política. Alterando o tempo cíclico, o Império Romano, como já mostramos, realiza o desejo de estabilidade do mundo político antigo, com a criação do direito para articular a liberdade, em primeiro plano, e a justiça, em segundo plano. A Liberdade política é a

principal categoria que suplantará o Poder pela soberania. A soberania significa, não de fato, mas de direito político, que o povo é livre para escolher o “príncipe” (democracia representativa). No lugar do Rei, o chefe político é o desencantamento do poder político. Se com o Rei, o poder tinha como fundamento Deus (o rei representa o poder e Deus na Terra), com o chefe político, o poder é a representação da soberania da vontade de todos.

Na modernidade, o tempo da velocidade e da aceleração decompôs a política em um tempo efêmero (“*tudo que é sólido se desmancha no ar*”). Há uma linha indelével extraordinária na política clássica que substituiu a guerra pela paz. A política (República) é a paz na cidade do Império Romano. Se o Estado de direito é o controle repressivo da violência (monopólio), a política é o “controle” pacífico da violência, cumprindo o papel da mediação dos conflitos para “impedir” que os conflitos se tornem violência. Mas o pensamento profundo é que com a política, a guerra é o caminho para a paz. Isto é a reprodução e o uso de um saber político que ergue regimes políticos na lógica do tempo da paz e da justiça. *Qual é o sentido da política na modernidade?*

A política moderna foi “criada/usada” para construir o Estado como a lógica do sujeito livre (livre iniciativa), para garantir a liberdade, deixando a justiça em segundo plano. Ao longo dos séculos, tal ficção política passou para o domínio da crença e da fé. Hoje, a fé política secularizou a mensagem cristã da igualdade dos homens diante de Deus. Na escala de milhões de votos, a representação é a prova cristã da igualdade dos seres humanos. Se o voto decide a questão, quem é o governante justo? O poder governamental é o lugar da legitimidade dos iguais no *Monos*. Diante da política, todos são iguais no ato de votar. O problema que Levinas levantou está no seguinte, se o voto é a razão do número, todo voto é sem qualidade. A resposta deve partir das relações com o mal (violência), uma vez que a luta da justiça é, em verdade, uma luta contra o mal, no sentido de que há uma medida de violência necessária a partir da própria violência. Isso porque as injustiças praticadas contra o ser humano são tratadas concomitantemente com as expiações/sofrimentos e com o combate ao mal pelas medidas de justiça. A afirmação de Emmanuel Levinas se posicionou no sentido da necessidade da repressão, ou seja: ele traz a ideia da “repressão justificada”, que é a violência sofrida pelo Terceiro, que justifica que se pare com violência ao Outro, não se

podendo admitir que se persigam os terceiros.²⁰⁴ Tal recoloca a questão: como Levinas interpretou a existência do “Terceiro” e com ele se estabeleceu a relação com a justiça? Para Levinas, é a ligação fundamental entre justiça e Alteridade, entre seu fundamento místico e sua “indecidibilidade” – caráter do que não pode ser decidido por um cálculo da razão.

A Justiça não se baseia na determinação livre e racional de liberdades que interagem ao procurarem criar as possibilidades de um mundo mais justo. Antes de se pensar a justiça, é necessário que se pense as condições para sua efetivação – e estas condições não estão simplesmente, para Levinas, no exercício livre da liberdade ou no exercício da liberdade via contrato ou outro. A justiça – como tampouco uma teoria da justiça – não decorre da mútua interação entre liberdades previamente dadas, de forma contratualista ou outra, pois a liberdade como tal, em seu desdobramento possível, não é um pressuposto suficiente para uma teoria da justiça. Antes de se chegar à possibilidade de pensar uma teoria da justiça, faz-se necessário levar a sério a tensão que habita o próprio interior da liberdade pensada ou exercida – tensão entre sua vocação simultaneamente à espontaneidade e à arbitrariedade. Esta tensão não é normalmente levada às últimas consequências porque se tem como evidente o fato de que a liberdade, na modernidade, só é compreendida como positividade – visão que as teorias liberais sempre se apressaram a referendar.²⁰⁵

Para Levinas, a possibilidade da justiça, assim como a “feitura” da própria sociabilidade humana, se configura em oposição ao que Thomas Hobbes denominou “o estado de natureza”, “o estado de guerra” qual seja, “o perigo iminente da morte violenta”, o “homem lobo do homem”. Na medida em que procura justificar instituições coercitivas (num sentido amplo) – de forma a incluir não apenas instituições políticas, jurídicas, sociais e econômicas do governo e do Estado, mas ainda a família, a sociedade civil –, a filosofia política tem sido hoje mais do que nunca definida em termos de uma teoria “democrática da justiça”, como atestam os trabalhos recentes de John Rawls, Jürgen Habermas, Norberto Bobbio, Agnes

²⁰⁴ LONDERO, Josirene Candido. A alteridade ética e o “outro” em Levinas: condições de possibilidade para um mundo mais justo. Disponível em: <www.revistapersona.com.ar/Persona80/80Londero.htm>. Acesso em: 26 ago. 2010.

²⁰⁵ SOUZA, Ricardo Timm de. Justiça, liberdade e alteridade ética. Sobre a questão da radicalidade da justiça desde o pensamento de Emmuel Levinas. *Véritas*, Porto Alegre: EDIPUCRS, v. 46, n. 2, jun. 2001. p. 271.

Heller, para citar só alguns pensadores(as) que se ocuparam da mesma problemática da justiça e seus desdobramentos, diferentemente de Levinas. Agora, não vamos nos ocupar destes pensadores detidamente. Pois nossa intenção não é fazer um desiderato de como sucedeu o desenvolvimento da justiça no ocidente a partir da emergência da modernidade, porém nos ocupar do foco dado por Levinas sobre essa problemática, a partir da Alteridade, que foi uma categoria sempre recorrente no giro argumentativo do filósofo. A tese central é confirmar que a Justiça pressupõe Alteridade e que a Alteridade antecede à subjetividade. Todo o desenvolvimento do pensamento político ocidental, na transição do pensamento cosmocêntrico-helinista-objetal para a cosmovisão greco-romana vai desembocar no *res cogitans* (René Descartes). Isto é um substrato para a formação sócio-político-cultural da modernidade que se deu sob o signo da Alteridade – embora esta categoria aglutinadora ficasse por séculos marginalizada da filosofia e não fosse tematizada de maneira explícita e contundente antes do século XX. Ela foi trabalhada de forma contundente com enfoques e ênfases diferenciados, em particular, depois da fenomenologia e da hermenêutica nos trabalhos dos filósofos Heidegger, Buber, Levinas, Adorno e Derrida.

Assim como a subjetividade se redescobre em sua constituição intersubjetiva, o “momento primeiro” da formação da subjetividade é plural. Portanto, correlata à linguagem, à socialidade e à historicidade, a partir da Fenomenologia do Espírito hegeliana e de suas apropriações críticas em autores como Feuerbach, Marx e Kierkegaard – sobretudo com a im(ex)plosão da chamada filosofia da consciência, com sua lógica binária da identidade e de sua “metafísica da presença” – foi que emergiu a questão da Alteridade nos limites da modernidade. E isso acarretou a reviravolta e o deslocamento da concepção de justiça e de liberdade, possibilitando justificar filosoficamente que a Alteridade é a condição da “produção” subjetividade. A questão de fundo é esta: Como fazer jus à Alteridade, tendo em conta a emergência do Terceiro, que abre a relação “eu-outro” para impedir a totalização?

4.2 O TERCEIRO, AINDA UMA VEZ

Como a nossa pretensão aqui é mostrar que a chegada do *terceiro*, na filosofia de Levinas, é que abre a possibilidade de se pensar a política, a questão que levantamos no primeiro capítulo deste trabalho reaparece novamente. Como pensar e falar do Outro sem violentá-lo, caricaturá-lo, reduzi-lo a uma categoria esquemática ou de enquadrá-lo na lógica linear da pretensão totalizante de domínio do ser e do pensamento? Assim como a violência significa a aniquilação da Alteridade, a justiça se propõe a dar conta da Alteridade do Outro. A posição de Jacques Derrida é a de lapidar esse tema polêmico em sua proposta filosófica da desconstrução – que para ele é a própria procura *obsessiva* pela justiça. Assim, não podemos facilmente passar das teses ensaiadas ao longo deste texto para uma conclusão rápida, exposta, sem fazer os processos de flexibilidade e de racionalidade, seguindo a “demonstração” empírica e os procedimentos analíticos necessários através de algum *modus operandi* ao estilo do próprio Derrida, já que a leitura do texto de Derrida se apresenta *ele mesmo* como uma desconstrução de toda a tradição político-filosófica ocidental²⁰⁶ - e tal prepara a necessária articulação com o pensamento de Levinas que se seguirá.

Derrida articula sua “desconstrução”, mostrando com força teórica que “Todo/cada outro é todo/totalmente outro”²⁰⁷, para além da aparente tautologia e de todos os possíveis trocadilhos e jogos de palavras, reafirma a radical Alteridade de cada Outro como se tratasse de uma divindade, do Outro Absoluto (o Todo-Outro), em cada um de nós, seres humanos. O Outro é sagrado. Levinas e Benjamin são invocados por Derrida como interlocutores de referência e apoio para a desconstrução de tradições escritas, tecidas, construídas e disseminadas na chamada civilização judaico-cristã, que ganhou caráter político na perspectiva Greco-romana resultando na modernidade.

A responsabilidade indeclinável e jamais assumida é o Bem. Por este viés a ética adentra ao discurso filosófico, que no início foi rigorosamente ontológico, como uma conversão extrema de suas possibilidades. É a partir de uma passividade radical da subjetividade que foi alcançada ‘uma responsabilidade ultrapassando a liberdade’, contudo só a liberdade deveria justificar e limitar as responsabilidades de

²⁰⁶ DERRIDA, *Força de lei*, 2007, p. 44.

²⁰⁷ DERRIDA, *Força de lei*, 2007, p. 44.

uma obediência anterior à recepção de ordens. A partir desta situação anárquica, pela análise do abuso da linguagem, é que se percebeu como o Bem foi nomeado.²⁰⁸

Levinas dedicou-se à filosofia não para buscar “uma tábua de salvação”, mas porque ele precisava de uma “ferramenta” teórica com um potencial forte e coerente para analisar os resultados dos feitos da ontologia ocidental. Uma constatação a que chegou, ainda no cativeiro nazista, foi acerca do declínio do humanismo ocidental na consumação da Segunda Guerra Mundial, da qual ele foi vítima. Levinas percebeu que a apologia do Ser, tão enfatizada pela maioria dos filósofos que o antecederam, em nada impediu o horror da Guerra. Mas o que levou Levinas a se “envolver” com a filosofia não foi uma questão política, mas a busca de outra filosofia, de um pensar diferente para levar em conta a diferença. Ele queria “inaugurar” uma nova filosofia, não mais centralizada no Ser nem na liberdade, mas na Justiça, para pensar outro modo de humanismo. A dizimação de milhões de judeus nos campos de concentração nazistas o fez mergulhar em profundas reflexões, o que o levou a “desistir” da filosofia da identidade e optar pela filosofia da Alteridade, surgindo daí seu importante livro, *Da Existência ao Existente*. Levinas percebeu que o acontecimento nazista na Guerra não se resumia num ato acidental, mas era fruto da organização estatal do projeto político da modernidade, fundado no princípio de identidade.

Levinas dedicou-se à filosofia porque via nela a possibilidade de fazer a crítica ao pensamento da identidade (ontologia), que justificou o Estado e a política como uma essência permanente. Politicamente, percebeu que a inversão da justiça pela liberdade foi uma construção do direito moderno. Em outros termos, isto quer dizer que a liberdade era uma concessão para alguns indivíduos, que estava calcada na ontologia (política/ideologia) e no direito (norma). A filosofia da identidade desenvolvida no ocidente fez a distinção entre a facticidade (história) e a normatividade (lei/norma). Levinas viu nisso grandeza e ao mesmo tempo miséria intelectual.

Ele “não fundou” uma teoria político-social, mas criticou a *profanação* do rosto das pessoas no aumento da miséria em escala planetária, e propôs uma ética como filosofia primeira para inaugurar um novo modo de existência. Para aprofundar

²⁰⁸ LEVINAS, *Humanismo do outro homem*, 1993, p. 83.

sua proposta filosófica, criticou a ontologia, designando a metafísica como ética, concebendo-a como metafísica e não como política – como a filosofia primeira. Levinas “é metafísico” em sua filosofia da Alteridade, pois pretende “explicitar” racional e reflexivamente as condições de vivência da sociabilidade “regrada” pela ética e pela justiça, “estruturada” na ideia de infinito.

Sua filosofia criticou a perspectiva da filosofia iluminista, porém não deixou de encerrar um paradoxo, por não “tomar” posições sobre os fatos políticos e sociais de sua época, ao mesmo tempo procurou descobrir os parâmetros racionais da organização da politicidade geradores da miséria. A proposta filosófica de Levinas era sensível à justiça, tanto no que tange a sociedade, no sentido macro, como aos sujeitos “ativos” desta mesma sociedade.

Frente a esta questão, Ricardo Timm de Souza, em *A Justiça em seus termos*, se pronuncia:

Não há instante neutro ou indiferença à vida; há apenas instantes que conspiram, ou para a continuação e promoção da vida, ou para sua corrosão e destruição. O ser humano é o ser não neutro por excelência. Essa não neutralidade é simultaneamente o resultado da reflexão original sobre a condição humana e a possibilidade de tal reflexão [...]. Ética é, assim, o fundamento da condição humana que vive e medita sobre si, sobre seu lugar, sobre sua casa, sobre seu mundo: ética é, neste sentido, essencialmente, uma questão ecológica. E, em assim sendo, ética é o fundamento de todas as especificidades do viver, em suas mais complexas relações e derivações, das ciências e da tecnologia, da história das comunidades e da própria filosofia.²⁰⁹

O genocídio dos judeus revelou para Levinas que os cidadãos encontravam-se distante da promessa feita pela modernidade de promover a emancipação e o esclarecimento de todos. Diante desse acontecimento, ele observou com agudeza de espírito que o Estado democrático de direito, em potência, era na verdade um carrasco e algoz de seus próprios cidadãos. Enunciando a ética como filosofia primeira, Levinas demonstrou que o mais íntimo do ser humano é sua capacidade de abrir-se para o Outro e não a posse de si mesmo. É o sujeito que pertence à razão, à subjetividade e à vida intrapsíquica. Superar a subjetividade solipsista é a única maneira de criar a relação do face a face que vai possibilitar a convivência humana, no respeito e no cuidado ético com Outro. É esta a finalidade da metafísica

²⁰⁹ SOUZA, Ricardo Timm de. *Justiça em seus termos*: dignidade humana, dignidade do mundo. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2010. p. 63.

e da justiça em Levinas. Sua metafísica “nasce” de uma necessidade ética, como uma responsabilidade pela Alteridade do Outro, porque tentou pensar uma “normatividade” do respeito e da convivência, sendo que esta temática ficou negligenciada/descuidada na composição do Estado político-jurídico da modernidade.

Segundo Levinas, a filosofia moderna atrofiou a especificidade da racionalidade ética por desconsiderar a reflexão acerca da justiça, considerando-a anterior à liberdade. Nesse sentido, a filosofia moderna priorizou o Ser em detrimento do ente, o ser humano em relação à sua dignidade e às suas relações com o Outro, enfraquecendo a substancialidade da justiça, que é em primeiro plano a ética, a base para se pensar a “racionalidade da política”. O problema aqui é profundo e de difícil solução, porque o que está em jogo é saber se os critérios da política são suficientes para fazer “o cidadão justo”. A organização social passa pela organização da economia, com a mediação da política, que é regada pela responsabilidade ética.

Como se pode observar, esses pressupostos permeavam a preocupação de Levinas ao expor a ética como o ponto de partida para a defesa dos desamparados sócio-economicamente, cujo “sentido político” se dá quando a justiça passa a ser o critério do “bem viver”, organizado de acordo com o estabelecimento do respeito à Alteridade do Outro. Neste ponto, Levinas não pensou a responsabilidade com o Outro para estabelecer a autonomia do sujeito, como garantia da liberdade. Mas quis pensar o Outro a partir de sua Alteridade para ultrapassar os condicionamentos da ontologia política, para abrir-se à Alteridade do Outro, aperfeiçoando o relacionamento no encontro plural do face a face, estendendo essa relação ao “surgimento” do Terceiro, como um critério ético a ser estendido a toda organização da sociedade.

O sujeito não decide, portanto, sobre o Ser através de uma liberdade que o tornaria coisa entre as coisas, mas por uma susceptibilidade pré-originária, mais antiga do que a origem. Esta susceptibilidade é provocada no sujeito e, sem esta provocação, jamais se teria feito presente no logos.

Mas não poder subtrair-se à responsabilidade não será servidão? Em que esta passividade posiciona o sujeito ‘além do livre e do não livre’? Em que a susceptibilidade da responsabilidade pré-originária – anterior à confrontação com o logos, a sua presença, anterior ao

começo que se apresenta (ou que se presentifica) à aprovação que se concede ou recusa ao logos – não é um acorrentamento? Por que, exemplo em si, compelido à responsabilidade, reconduzido à sua unicidade insubstituível por esta indeclinável responsabilidade, o sujeito se exalta na indeclinabilidade do Uno?²¹⁰

A filosofia da Alteridade de Levinas remete ao reconhecimento do outro no encontro plural, daí é que resulta a realização do ser humano. Para ele, a bondade e a felicidade são conseguidas mediante esforços e atitudes, por meio da resposta que é dada frente à interpelação do Outro. Aqui não se trata da autorreflexão do eu solitário cartesiano, mas de uma interatividade do eu com o Outro. Para Levinas, a realização humana não é um ato de esforço individual. A política, nesta acepção, somente se torna possível como uma mediação da organização social, quando toma distância e respeita as diferenças contidas no todo social. Assim, a justiça se “constitui” quando a ação do sujeito ético se deixa reger pelo “bem comum”, ou seja, a justiça torna-se possível pelo reconhecimento do direito do Outro, estabelecendo uma compreensão de que a minha liberdade se faz com a liberdade do Outro, numa racionalidade ético-política cuja finalidade é o Bem. Não se trata de um indivíduo livre nem de um indivíduo escravo. Neste caso, a liberdade será consequência da relação de acolhimento da Alteridade. A liberdade só se consumará uma vez que o eu for traumatizado e perpassado pelo Outro, só assim é possível falar de sujeito, sem esse traumatismo só se tem o indivíduo como uma “mônada psíquica” (expressão de R. T. Souza), alienado, sem capacidade crítica para distanciar-se da estrutura da política ontológica.

A possibilidade de um ponto do universo onde tal transbordamento da responsabilidade se produz, define, talvez, o eu.

Na justiça que põe em causa a minha liberdade arbitrária e parcial, não sou, portanto simplesmente chamado a dar acordo, a consentir e assumir – a selar a minha entrada pura e simples na ordem universal, a minha abdicação e o fim da apologia, cuja remanência se interpretaria então como um resíduo ou uma sequela da animalidade. Na realidade a justiça não engloba no equilíbrio de sua universalidade, a justiça intima-me a ir além da linha reta da justiça e, a partir daí, nada pode marcar o fim dessa marcha, por detrás da linha reta da lei, a terra de bondade estende-se infinita e inexplorada, tendo necessidade de todos os recursos de uma presença singular.²¹¹

²¹⁰ LEVINAS, *Humanismo do outro homem*, 1993, p. 81-82.

²¹¹ LEVINAS, *Totalidade e infinito*, 1988, p. 222-223.

A justiça é a categoria central no pensamento ético de Levinas – para verificar criticamente os feitos da política como organização da economia. Para ele, o bem se mostra na bondade, sem reciprocidade. É a ação do sujeito ético, na relação de bondade, que o aproxima do seu próximo, gerando o contentamento no encontro do face a face. Isto possibilita a dignidade não como uma deontologia – não se trata de adequações ou de arranjos ideológicos instrumentais em vista do “bem comum”, o que seria a injustiça maquiada de ética. Trata-se, pois, da assimetria que harmoniza a vida comum, mantendo uma salutar tensão para garantir a instância da diferença e o respeito com a Alteridade de outrem (Terceiro). Asseverou Levinas que justiça não é “criar” um Estado jurídico que proporcione a adequação das pessoas à função específica de equidade dentro desse Estado. Para ele, o Estado – para cumprir a função de “normatizador/regulador” da convivência social – teria que primeiro instaurar uma nova dinâmica social. Pois o Estado de direito moderno foi estruturado na ontologia da “ordem e do progresso” do positivismo, reprimindo qualquer acontecimento que perturbasse esta dinâmica.

Aqui se abre, pois, toda a polêmica do verdugo: parte-se da justiça e de defesa do outro homem, meu próximo, e, de maneira alguma, da ameaça que ele me dirige. Se não houvesse uma ordem de justiça, minha responsabilidade não teria limites. Existe uma certa medida de violência necessária a partir da justiça, porém, quando se fala da justiça, deve-se contar com juízes, deve-se aceitar instituições como o Estado: viver num mundo de cidadãos e não apenas na ordem do ‘face a face’. [...] Um Estado em que é impossível a relação interpessoal, em que essa relação vem dirigida de antemão pelo determinismo próprio do Estado, é um Estado totalitário. Há, pois, um limite para o Estado. Na perspectiva de Hobbes – na qual o Estado sai não da limitação da caridade, mas na limitação da violência – não se pode fixar limite algum ao Estado.²¹²

A justiça é ética, mas a política, para ser justa tem que ser verificada pela ética. A ética, na proposta levinasiana, é a instância primeira porque é ela que conduz à raiz do agir político com justiça, possibilitando a transcendência do ser humano que busca nos critérios de justiça a superação das contradições de sua existência. Na percepção de Levinas a justiça possibilita o distanciamento, a separação e garante a intransitividade da ética. Isto significa que, do ponto de vista do compromisso ético, é não passar ao largo, em relação ao existente, para

²¹² LEVINAS. In: FOrNET-BETANCOURT, Raúl; GOMEZ-MÜLLER, Alfredo (Org.). *Posições atuais da filosofia europeia*. São Leopoldo: Nova Harmonia, 2002. p. 171-172.

possibilitar a consciência moral, ou seja, discernir com os critérios da justiça as mediações entre o real e o normativo (ideal). Este é o concreto paradigma da facticidade e da normatividade que acontecem no mundo da vida.

Assim, Levinas percebeu com muita lucidez que na organização da política moderna havia uma incompatibilidade entre a normatividade e a institucionalidade. Ele caracterizou essa incompatibilidade que se manifesta no âmbito do Estado de direito como “tensão ontológica” – Karl Marx a classificou como práxis. A práxis nesse sentido é o confronto da epistemologia da modernidade, entre empirismo e racionalismo, em outros termos, seria o confronto das ideias de Feurbach e Hegel, dos quais Marx se aproximou, distanciando-se de ambos ao estabelecer a Práxis como a ação do humano sobre o humano, nas relações de produção e de trabalho para a transformação do mundo.

Dessa forma, o Estado, como um aparato jurídico, é o regulador da convivência societária como agente da regulação, como monopolizador da violência “legal”. O Estado faz dessa mesma violência a mediação para estabelecer a “ordem” política. Levinas identificou bem tal questão ao dizer que

[...] uma parte de violência no Estado, porém, pode ser compaginada com a justiça. Não significa que não tenha que evitá-la quando se pode; tudo aquilo que pode substituí-la na relação entre Estados, tudo o que pode estar nas mãos da negociação, do diálogo, é absolutamente essencial, mas não se pode afirmar que nenhuma violência seja legítima.²¹³

A posição que Levinas defende nesse debate é a que o ser humano é primeiro “sujeito ético” para depois “ser sujeito político” – resultado de suas escolhas e de sua responsabilidade de participação na vida que sempre o transcende. Levinas apontou o ser humano como uma possibilidade, porque ele é uma promessa, ainda não aconteceu. Poderíamos arriscar dizer que a política em Levinas é a atualização das potencialidades humanas, tendo em vista que o fim da política é o ser humano. As leituras das obras *Totalidade e Infinito* e *De outro que ser, ou mais além da essência* abrem essa possibilidade, mas que pode ser totalmente equivocada. A leitura do contexto epocal e a organização política são feitas a partir da complexidade humana, o que por sua vez corresponde às relações

²¹³ LEVINAS. In: FORNET-BETANCOURT; GOMEZ-MÜLLER, *Posições atuais da filosofia europeia*, 2002, p. 172.

plurais na busca da sabedoria do amor. As obras de Levinas explicitaram sua preocupação com o contexto que as originaram, principalmente com as contradições do poder (ser) e da ética (justiça); dizendo de outra forma, o que Levinas mais percebeu no seu tempo foi a contradição entre ricos e pobres, e, considerando esse aspecto, ele também percebe que a política no seu contexto epocal fora erigida sem ética. Ou seja, a lógica do dinheiro, para quem detém o capital, se torna a única via e a finalidade do viver político, desprezando, por conseguinte, o princípio da justiça, deixando-a como provisória. Nesse Estado de direito, a liderança dos justos (dos éticos) é sustentada pela sua capacidade de desconstruir os esquemas ideológicos cristalizados na ontologia política. A esse propósito, Levinas, para referendar seu posicionamento, trouxe à tona a questão da profecia e do Estado.

É uma palavra que é extremamente atrevida, audaz, uma vez que o profeta a fala sempre diante do rei; o profeta não está na clandestinidade, não prepara uma revolução soterrada. [...] Não nos esqueçamos da presença de falsos profetas que lisonjeiam os reis. Tão somente o profeta verdadeiro se dirige sem atenção ao rei e ao povo e lhes recorda a ética. No Antigo Testamento, não existe uma denúncia do Estado como tal. O que existe é um protesto contra a clara e simples assimilação do Estado à política do mundo.²¹⁴

Vimos que a proposta de Levinas é a descontinuidade da ontologia e a “reposição” da metafísica, não apenas como substituta da ontologia. Ele não trocou a ontologia pela Alteridade, se fosse assim permaneceria no mesmo esquema da totalidade ontológica, só apenas mudando as peças da composição da unidade. Ele busca a Alteridade, no sentido da pluralidade e não no sentido apriorístico-transcendental, como se a justiça fosse um construto mental epistemológico. Diante disso, a justiça é a ideia que justifica a categoria de Infinito como um pressuposto fundamental que perpassa as ações do sujeito ético.

Na visão de Levinas, Hegel foi um perspicaz filósofo moderno que propôs superar a ontologia clássica (cosmocêntrica objetual) e a subjetividade moderna (antropocêntrica subjetal) para harmonizar o pensamento da visão clássica com a visão moderna. De certa maneira, Levinas concordou com Hegel, mas com vigilância crítica, pois percebeu que o sujeito moderno estava afastado de sua “coesão identitária” porque tinha dificuldade em reconhecer a Alteridade.

²¹⁴ LEVINAS. In: FOrNET-BETANCOURT; GOMEZ-MÜLLER, *Posições atuais da filosofia europeia*, 2002, p. 172-173.

Levinas partiu da “subjetividade solipsista moderna” e propôs a Alteridade, com proposições contrárias às de Hegel, trazendo para a imanência da ontologia idealista de Hegel a ideia de Infinito, em favor da Alteridade ética, como a abertura à exterioridade. A síntese de Hegel foi deveras ilustre, mas ficou rígida e subassumiu a ideia de Infinito e de Exterioridade na categoria de totalidade, ou seja, a crítica de Hegel aos modelos filosóficos cosmocêntricos (ser/objeto) e antropocêntricos (conhecer/sujeito) não foi capaz de abrir a imanência redutora da modernidade. A categoria da Alteridade introduzida por Levinas, contrariamente do que foi a essência do cosmos para Hegel, dispõe de uma força capaz de resistir à tentativa de quem pretenda conhecê-la; recusa-se à posse, aos meus, aos nossos poderes. Trata-se de considerar a categoria de Alteridade que não se limita à intencionalidade do sujeito cognoscente, por isso, ela permanece *inadequação*.²¹⁵

Diante da problemática da “ontologia política”, que buscava a fundamentação de sua justicabilidade racional em si própria, Levinas sentiu-se impelido e questionou a possibilidade de uma vida em comum baseada numa fundamentação metafísica, na ética apriorística transcendental. A proposta de Levinas é transcender, é ir além deste cerco categorial do *eu transcendental* e *absoluto* (Kant/Hegel), na direção do Infinito. Resta-nos saber se este quase excesso do aparato tecnológico, empregado para a explicação da humanidade e de suas relações pessoais e sociais, está conseguindo “aliviar” e “explicar” parte dessa “tensão tecnológica”. Isto é, a “tensão ontológica” traduzida na modernidade tecnológica mantém o dualismo entre o mundo sensível (material), concreto, e o mundo inteligível (noético). Portanto, por não conseguir chegar a uma síntese plausível com um mundo de valores (axiologia) – ancorado numa racionalidade ética para cumprir a promessa de emancipação ilustrada para tirar todos os seres humanos da minoridade epistêmico-cognitiva –, Levinas conheceu na própria carne o peso desse “ideal iluminista”, como prisioneiro nos campos de concentração nazistas. Para alguns, a experiência desse horror que culminou com a violência contra seres humanos inocentes gerou uma espécie de distração como condição de sobrevivência psíquico-biológica. Mas Levinas, apesar do seu sofrimento, não se rendeu à lógica niilista nem à ideologia anti-humanista e muito menos aceitou o chamado à distração como tática de sobrevivência. Manteve-se firme em sua

²¹⁵ LEVINAS, *De otro modo que ser*, 1987, p. 63.

convicção filosófica que devemos sair da *existência para o existente*, do verbo para o substantivo verbalizado, temporal. Ciente que o século XX foi o século da derrota das promessas irrefreadas de felicidade do iluminismo, para Levinas a missão da filosofia se faz mais exigente ainda, porque é a tarefa de pensar um compromisso ético para o exercício da hospitalidade e da justiça, *aquém da liberdade e além da política*. Isto significa a transparência do verbo à realidade.

4.3 A JUSTIÇA COMO EXERCÍCIO DA HOSPITALIDADE: AQUÉM DA LIBERDADE E ALÉM DA POLÍTICA

É na ação concreta da convivência que as pessoas estabelecem as relações entre si. Relações que podem ser justas ou injustas, mas é a partir do encontro plural que são estabelecidos critérios de validade ética como fundamentos da ação humana. A justiça se estabelece como uma tarefa ética assumida na responsabilidade pelo outro. No entanto, é a organização política que faz a distinção dos tipos de ações que constituem a vida concreta das pessoas nas interações intersubjetivas do tecido social. Uma ação orientada mais para a eficácia é o que se chama ação instrumental, porque pressupõe o cumprimento de regras técnicas que tornam possível uma intervenção com qualidade na situação concreta do fazer no mundo da vida. A práxis como a ação do humano sobre o humano é o “início” do exercício da hospitalidade, de acolhimento e de respeito pelo diferente. Trata-se do entendimento mútuo entre as pessoas a respeito das várias circunstâncias de suas experiências vividas, frente aos fatos do mundo objetivo e das normas que regem suas ações.

As experiências vividas são as próprias vivências subjetivas no encontro com as diferenças plurais nas adversidades. Assim, a justiça ou a injustiça são percebidas e/ou sentidas no encontro plural. E pensar a Alteridade do ponto de vista do trauma pela injustiça cometida é colocá-la como fundamento da nossa indignação, do insuportável que, ao trazer à nossa consciência a consciência da precariedade da existência, nos interdita a paz; é buscar dissolver a indiferença colocando a questão da justiça como fundamento da estrutura das relações

humanas.²¹⁶ A justiça, enquanto movimento do Eu que sai de si para acolher o outro, não se reduz a atos engessados pela formalidade dos tribunais. Diante da injustiça cometida a outrem, a tarefa da justiça parece sempre incompleta: – É a hora do Ocidente! A hora da justiça que, todavia, a caridade exigiu.

É em nome da responsabilidade por outrem, da misericórdia, da bondade às quais apela o rosto do outro homem que todo discurso da justiça se põe em movimento [...]. Infinito inesquecível, rigores sempre a abrandar. Justiça a se tornar sempre mais sábia em nome, em memória da bondade original do homem para com seu outro, em que, num des-inter-essamento ético – palavra de Deus! – se interrompe o esforço inter-essado do ser bruto a perseverar em ser. Justiça sempre a ser aperfeiçoada contra suas próprias durezas.²¹⁷

As pessoas, na esfera da convivência, agem sempre dentro de um mundo situado, isto é, o ser humano age e interage com base em um “reservatório de experiências” que constituem o horizonte-sentido de seu entendimento a respeito do mundo. Esse “depósito de experiência” fornece convicções básicas, não problematizadas, a partir das quais as pessoas podem entender-se, inclusive a respeito de suas intervenções no mundo, que sempre supõem a leitura prévia da contextualidade.

A práxis humana “brota” de uma “experiência fundante”, positiva ou negativa, que vai sendo elaborada e transmitida de “geração em geração”. Não é possível a convivência sem a partilha comum de um mundo vivido. É a busca desse “reservatório cultural” que torna possível a integração social, geradora da sociabilidade. A sociabilidade é, na verdade, a coordenação das ações dos sujeitos éticos que pode acontecer através de: a) mecanismos garantidores da eficácia das ações voltadas à intervenção nas situações concretas; b) sujeitos éticos onde se encontra o “reservatório cultural” cumulado como horizonte-sentido, a partir do qual se pode interpretar e significar a vida a partir de critérios éticos e, ao mesmo tempo, vai-se percebendo que é pelos confrontos que se descobre que a política é a justiça no plural. Ou, como diz Ricardo Timm de Souza, por meio da

²¹⁶ SOUZA, Ricardo Timm de. *Ética como fundamento: uma introdução à ética contemporânea*. São Leopoldo: Nova Harmonia, 2004. p. 50.

²¹⁷ LEVINAS, *Entre nós*, 1997, p. 294.

[...] ansiedade absoluta pela justiça realizada, fundamento de ação humana. E assim podemos, se admitirmos tal lógica de desenvolvimento, supor que ética é exatamente, e nada mais nem menos do que isso: vontade de justiça em realização, justiça em todos os sentidos, justiça para com o que não é nós, justiça para nós como justiça para com o outro que nós.²¹⁸

A sociabilidade não acontece espontaneamente, acontece na “busca ansiosa” pela justiça, na busca pelo reconhecimento da própria ação dos sujeitos éticos e no cuidado com a Alteridade do Outro. As lógicas de “emancipação racional” visam, no seu conjunto, orientar a vida prática das pessoas, mas cada uma delas tem um modo privilegiado de inserção no pilar da regulação política. Por exemplo, a “racionalidade estético-expressiva” articula-se privilegiadamente com o princípio da convivência, porque é nela que se condensam as ideias de sociabilidade e de comunhão, sem as quais não é possível a contemplação estética e nem a ação ética. A “racionalidade moral-prática” (direito-política) liga-se mais ao princípio do Estado, pois a este compete definir e fazer cumprir a política em vista do Bem, com base na ética. O respeito pelo outro exige hospitalidade e convivência. Procurando explicitar uma face do ser ainda não contaminada pela “lógica totalitária”, Levinas pretendeu apontar para a ética da Alteridade como outro lugar a partir do qual a hospitalidade-subjetividade-Alteridade possa ser pensada.

A hospitalidade é a acolhida do Eu que se abre para convivência com Outro. É a convivência que permite a relação do face a face intercambiar “assimetricamente” a chegada do Outro e a acolhida do Eu (mesmidade/Alteridade).

Se o pensamento funciona normalmente em termos de síntese, ou seja, pelo processo de redução do Outro ao Mesmo – em termos de sínteses ou de classificações que fazemos constantemente, mas que tal lógica é aqui interrompida, porque o pensar, o Eu que pensa, encontrou alguém, alguém que pode dizer “não” ao meu “sim”: alguém que se nega a algum tipo de explicação de sua existência, de sua presença, por alguma via lógica ou classificatória. No fundo, permanece este Outro em si, e, não obstante, está suficientemente próximo de mim para me obrigar a perceber sua existência como absolutamente real.²¹⁹

A hospitalidade não é um ato político de “caráter agregador”, porque o Outro não é um hóspede permanente do Eu. *A hospitalidade é a concretude da justiça*

²¹⁸ SOUZA, *Ética como fundamento*, 2004, p. 51.

²¹⁹ SOUZA, *Ética como fundamento*, 2004, p. 56-57.

para além da política. Em que situação se exercita a hospitalidade? Por exemplo, nos casos de guarida aos perseguidos políticos e aos imigrantes por razões étnicas, políticas ou econômicas. Quando esses perseguidos (“os de fora”) passam a se “incorporar” à sociedade que a recebeu e que compreendeu sua situação de precariedade existencial. No dizer de Ricardo Timm de Souza, compreender uma pessoa é falar-lhe. Considerar a existência de outrem deixando-a ser, é já ter aceitado essa existência, tê-la tomado em consideração e isso não corresponde a uma compreensão, a um deixar ser. O Outro – aquele que chega de fora – no âmbito do meu poder intelectual, de minha inteligência que vê e avalia o mundo – ele chega sempre inesperadamente: dá-se sem que eu possa, sem mais, anular essa sua presença e esse seu sentido.²²⁰ Mas a resposta do Eu para o Outro quando “bate à sua porta” pode ser negativa – quando há fechamento e insensibilidade ao apelo do Outro. Mas se a resposta do Eu for positiva ao Outro, surge a convivência e se inicia o processo de sociabilidade no encontro do Mesmo com o Outro (identidade/Alteridade). É um processo que se inicia “sem data” para terminar. O Outro aparece sem avisar e essa situação de convivência pode ser permanente e de longa duração. Depende da resposta à interpelação do Outro. De qualquer maneira, a relação de hospitalidade e de convivência não é uma relação de tolerância, mas de solidariedade. Oferecer hospedagem, portanto, é ter uma atitude desvelada e não alérgica diante da palavra que o Outro me dirige.

Diferentemente de uma visão antropológica centrada na ideia de que o ser humano é condenado a viver sob a lógica da competição, da conquista, necessitando de força bruta para se afirmar, Levinas propôs a concepção de que o humano se constrói na medida em que se abre à humanidade do outro homem. Nessa relação de hospitalidade não se trata de conceder algo ao Outro, mas de conviver com ele respeitando sua diferença. Assim, a resposta positiva do Eu que é dada à interpelação do Outro gera a convivência. Porém, a convivência tem que ser bem entendida para que o Eu possa se enriquecer com a diferença do Outro. É o Outro que revela toda a riqueza do “conteúdo” que está escondido para tirar o Eu do ensimesmamento, provocando nele uma abertura para Outrem (terceiro).

²²⁰ SOUZA, *Ética como fundamento*, 2004, p. 56.

O Outro te concerne, inclusive, quando um terceiro te causa danos e, por conseguinte, estás nesse instante diante da necessidade da justiça e de uma certa violência. O terceiro não está ali acidentalmente. De algum modo, todos os demais estão presentes no rosto alheio. Se estivéssemos somente em dois no mundo, não haveria problema: o Outro passa antes do eu. Em certa medida – que Deus me livre de sentir-me obrigado a isto como se fosse uma regra diária –, sou responsável pelo Outro, mesmo quando ele me molesta ou me persegue. [...] Mas eu sou responsável pela perseguição aos meus próximos. Se pertenço a um povo, esse povo e meus familiares são, também, meus próximos. Eles têm direito à defesa do mesmo modo como aqueles que não são meus próximos.²²¹

Levinas nos submete a um considerável “esforço intelectual” para explicar adequadamente a justiça (assimetria) que vem da exterioridade para diferenciá-la das formas de “liberdade” (simetria) do “eu encapsulado” na sua autonomia apriorística. Ele percebeu que o projeto sócio-econômico-político-cultural da modernidade é ambicioso e “revolucionário” pela diversidade e riqueza das ideias novas. Tem possibilidades infinitas que contemplam tanto o excesso das promessas como o déficit do seu cumprimento (positivismo). O excesso reside no objetivo de vincular o pilar da emancipação moderna com o da regulação, e os vincular à concretização de objetivos práticos de racionalização global da vida coletiva e da vida individual. Somente desse modo poderemos compreender o pensamento levinasiano, em sua concepção de Alteridade, e a relação entre ética, liberdade e justiça. Levinas teve o cuidado de equacionar Justiça e Autonomia; Solidariedade e Identidade; Emancipação e Subjetividade; e Igualdade e Liberdade para chegar ao conceito de uma nova justiça “que fica” como que *aquém* da liberdade e *além* da política. À medida que o ser humano se abre para o Outro e busca, diante desse Outro, assumir uma atitude de acolhida e de bondade, a vida vai como que se revelando em mais vida.

É no processo de socialização que os seres humanos garantem sua continuidade, por meio da reprodução material de suas vidas. Este processo é que sustenta a permanência do sistema da ação instrumental e da reprodução cultural, pela transmissão ininterrupta das estruturas simbólicas (sustentação da vida). Essas estruturas são transmitidas pela linguagem. Radicalmente falando, a linguagem é a “inquestionabilidade” e a interatividade com o mundo vivido. Nesse sentido, falar é

²²¹ LEVINAS In: FORNET-BETANCOURT; GOMEZ-MÜLLER (Org.), *Posições atuais da filosofia europeia*, 2002, p. 173.

responder a alguém. Portanto, falar é estabelecer relações com o Outro que não sou eu, usando as “normas constitutivas” do mundo social e das vivências que constituem a subjetividade de cada pessoa. Foi o que Levinas pronunciou ao longo de sua obra e, de modo especial, em *Totalidade e Infinito*. Trata-se, portanto, de se colocar num movimento de escuta e de acolhimento ao que ela tem para nos ensinar acerca do sentido das relações inter-humanas. É no encontro pessoa-pessoa que a humanidade vai acontecendo. É a partir dessas vivências constituidoras da convivência que a palavra acolhimento vai ganhando novo contorno, sentido e significado éticos em *Totalidade e Infinito*. É nessa obra que encontramos o rico legado de Levinas sobre a hospitalidade.

A colocação de Catherine Chalié, no livro *Levinas, a Utopia do Humano*, nos ajuda a entender que a filosofia levinasiana é também uma “pedagogia do exílio”. À medida que a relação inter-humana é concebida numa perspectiva heterônoma, onde a Alteridade não é reduzida aos parâmetros de um “Eu solipsista”, o eu é interpelado a sair de seu casulo para ir ao encontro do Outro. O outro, enquanto meu mestre, “inquieta-me e tira-me” da tranquilidade normótica.²²² Sou, enfim, instigado a sair da minha terra e das minhas raízes culturais para pôr-me a caminho e à disposição da Alteridade que se manifesta.²²³ A pedagogia do exílio nos ensina que o humanismo do outro homem se revela no respeito pelas diferenças, na hospitalidade e acolhida ao Outro, no reconhecimento da dignidade dos injustiçados, na solidariedade com os que mais sofrem. A ética da Alteridade proclama uma pedagogia do cuidado, da acolhida, da hospitalidade, da ternura. Diferentemente do cuidado de si heideggeriano, o cuidado de Levinas se expressa como preocupação pela felicidade do outro. Em um contexto de mundo marcado por situações de

²²² O normótico é aquela pessoa que não escuta, é aquela pessoa que está pensando só em si, é aquela pessoa que não se dá conta que tudo está ligado com tudo; que para diante de um semáforo e vê aquele bando de crianças perdidas e acha que isto não tem nada a ver com ele. Uns adolescentes matam: no Dia do Índio comemoramos o triste aniversário do mártir Galdino. Estes filhos de nossa sociedade não eram bandidos nem psicopatas, são nossos filhos; e o normótico acha que isto não tem nada a ver consigo; ele lê no jornal e se estiver tudo bem no seu canteirinho vai para sua vidinha de sempre... A grande praga do nosso tempo se chama normose. Nós estamos sendo uma espécie, vivendo uma crise de quase extinção; quem diz isso são grandes cientistas que estão fazendo pesquisa de ponta, são as últimas declarações da UNESCO e do Clube de Roma. Mas o normótico não está nem aí quando se fala de problema atmosférico, quando se fala em buraco de ozônio, quando se fala no El Niño que não é mais um niño, já é um adolescente e vai continuar fazendo suas travessuras... O normótico acha que tudo isto não tem nada a ver com ele. O normótico pode chegar a ser um ministro, um governador [...] tem normóticos muito bem sucedidos, e que nunca assumem a responsabilidade. (CREMA, Roberto. Lideranças do século XXI: impactos da passagem do milênio. Brasília: UNIPAZ, 1997. p. 45).

²²³ CHALIER, *Lévinas*, 1996, p. 105.

violência, indiferença e discriminação, percebe-se que a humanidade ainda não aprendeu a ser responsável pelo outro. Assim, uma pedagogia da Alteridade se constitui no desafio de acordar em cada pessoa o desejo pelo bem do outro e do cuidado para com o outro.

O humano no Ser começa quando o homem renuncia à própria liberdade violentamente, própria àquele que identifica a lei do Ser a um absoluto, quando o 'Eu' (*moi*) se interrompe em seu projeto de Ser, desvia seus passos do fim que ele se tinha fixado, porque ele ouve a voz do estrangeiro, da viúva e do órfão. Neste instante o homem receberia a investidura que torna justa a sua liberdade; isto supõe certamente bondade que ultrapasse a dura exigência de Ser.²²⁴

Hospitalidade significa dar boa acolhida ao "forasteiro" que se apresenta em carne e osso na minha presença, o imigrante, o estrangeiro, a viúva que batem à minha porta como quem pede hospedagem. A obra de Levinas é uma Alteridade que me desassossega e me solicita, de forma incondicional há uma atitude de hospitalidade. Acolher o Outro, na perspectiva de Levinas, não significa fazer com que o Outro entre na minha casa e ponto final. Eu tenho que conviver com ele, numa atitude que "*Outro impõe as ordens e Eu me disponho às suas ordens*". Em outras palavras, o Outro que vem a mim e pede acolhida traz uma boa nova, uma surpresa, que me desinstala. Infelizmente em nosso contexto de mundo, vivemos uma cultura da negação do autêntico encontro inter-humano, quebrando os mínimos gestos de solidariedade e de hospitalidade.²²⁵

Para Levinas, as terríveis lembranças de seu "confinamento" nos campos de concentração nazista, além da experiência da violência sofrida na própria carne, serviram para seu amadurecimento pessoal e intelectual, permitindo a possibilidade de pensar outra via alternativa àquela do Ser que se lhe apresentava. Como já tivemos a oportunidade de verificar, esses caminhos de profundas reflexões diante do horror nazista passarão pela escritura de sua obra magna, *Totalidade e Infinito*, para depois chegarem à outra obra de fôlego, *De outro modo que ser*. A intenção de Levinas ao elaborar essas obras era ensinar aos seus irmãos judeus que o sofrimento e a angústia de todos que viveram sob tais condições poderia se transformar em esforço e cuidado pelo Outro, cujo sofrimento talvez tenha sido maior do que o dele. Mas o empenho no aprofundamento da abertura de uma nova

²²⁴ CHALIER, *Lévinas*, 1996, p. 56.

²²⁵ DERRIDA, *Adeus a Emmanuel Lévinas*, 1997, p. 39.

via fora da perspectiva ontológica, na qual “o cuidado do Outro” se insere, implicará a retomada e a mudança do significado de muitos conceitos sacramentados na filosofia ocidental, dentre os muitos que sofreram transformação nos escritos de Levinas – o de liberdade foi um deles.

Reiteremos ainda uma vez: Levinas discorda radicalmente do conceito de Liberdade no sentido de autonomia – principalmente quando a liberdade na filosofia kantiana ganhou “feição” universal. Levinas dirigiu sua crítica diretamente a Rousseau e a Kant, porque nesses pensadores o conceito de autonomia é decisivo. Para Levinas, na liberdade defendida por esses filósofos, o Ser não é posto em questão. E a própria liberdade não é criticada, ela se impõe a si mesma. A liberdade, na perspectiva da ética da Alteridade, já está marcada pela responsabilidade – é a *liberdade investida*. Ela é uma espécie de investimento que a subjetividade vê-se compelida a investir a si mesma em função do Outro. Para Levinas, quando a liberdade não conhece nenhuma limitação de seu alcance, surge a violência e logo vem a necessidade de se criar leis como regulação da convivência social. Aí a autonomia desejada da liberdade fracassa; Como bem analisa Chalier, “[...] tal fracasso é um tribunal da liberdade onde se dá a consciência do fracasso”.²²⁶

Anteriormente à livre escolha de uma consciência que se decide, eventualmente, a trabalhar a favor de outrem, antes, portanto, de toda a tomada de posição autônoma, ressoa, com efeito, um apelo que ordena converter a sua vida à essa obra, para que ela mereça o nome de humana. [...] Quando um homem toma ou assume responsabilidades para com outrem, ele decide, normalmente, com toda a sua liberdade e aceita ser responsável pelas suas eventuais faltas a esse respeito. Esta concepção corrente pressupõe a existência de um sujeito que, com todo o conhecimento de causa, assume compromissos pelos quais aceita ter de responder a seguir. Todavia, ele entende também não dever fazê-lo por aquilo que excede o domínio da sua liberdade.²²⁷

A “concepção” de liberdade em Levinas, seguindo a reflexão de Chalier, não contraria o princípio da heteronomia nem quando a liberdade é contrária à heteronomia, porque a heteronomia está assentada no amor. Levinas pensa a liberdade numa perspectiva diferente da perspectiva da emancipação moderna, para ele, pensar a liberdade é empenhar-se para que cada ser humano seja humanizado e convocado à bondade. A “emancipação moderna” emerge como um princípio

²²⁶ CHALIER, *Lévinas*, 1996, p. 56.

²²⁷ CHALIER, *Lévinas*, 1996, p. 80-81.

organizador das manifestações sociais profundamente inspiradas pelo projeto do Liberalismo, quando a vocação tende para a livre iniciativa (a liberdade é anterior à justiça). É uma aspiração pela racionalidade radical da existência, uma liberdade demarcada pelo princípio de autonomia.

Perante esse desconfortável estatuto do sujeito humano, e as exigências tremendas que ele chama a si, os defensores da liberdade insurgem-se, frequentemente, e denunciam o excesso de uma filosofia que faz repousar o peso do mundo sobre os ombros do homem. Como pensar que o Eu seja responsável pelo sofrimento que não causou, pelas infelicidades recorrentes que abismam os séculos e pelas inúmeras mortes? Não bastará que se responda pelo mal preciso que foi feito, aqui e agora, pelo sofrimento que as palavras ou os gestos provocaram neste ou naquele próximo.

Não nos comprometemos assim, na via de uma culpabilidade verdadeiramente doentia e, afinal de contas, insuportável? Todavia, Levinas não escuta este apelo à moderação e à medida, ele não consente em ser “mais razoável” e em depor aí o peso de um mundo que, tão frequentemente, parte à deriva, e se limita. Não se trata aqui nem de uma pregação nem de uma exortação, mas de um pensamento fundado numa argumentação.²²⁸

Diante dessa moderna concepção de liberdade, podemos entender porque Levinas, na obra *Entre Nós: ensaios sobre a Alteridade*, disse o seguinte: “A justiça brota do amor. Isto não quer absolutamente dizer que o rigor da justiça não se possa voltar contra o amor, entendido a partir da responsabilidade”.²²⁹ Mas ainda faltam alguns elementos teóricos para entendermos outra frase forte que se segue a essa afirmação, onde ele declara que

[...] é possível um acordo entre ética e Estado. O Estado justo sairá dos justos e dos santos, antes que da propaganda e da pregação [...]. Eu penso, antes, como disse no começo, que a caridade é impossível sem a justiça, e que a justiça se deforma sem a caridade.²³⁰

Assim, devemos nos dedicar ao entendimento da relação antecipada, da interdependência entre ética e justiça. Levinas, além de apontar a assimetria inicial

²²⁸ CHALIER, *Lévinas*, 1996, p. 83-84.

²²⁹ LEVINAS, *Entre nós*, 2004, p. 148.

²³⁰ LEVINAS, *Entre nós*, 2004, p. 44.

do espaço intersubjetivo, e de definir a relação com o Outro como acolhimento hospitaleiro de convivência e de respeito à Alteridade, vai definindo seu pensamento ético situando-o numa espécie de interseção entre ética e política.²³¹

O procedimento de Levinas para retomar essa tarefa foi a de seguir a racionalidade e a reflexividade da linguagem conceitual da tradição filosófica desenvolvida no ocidente pelos gregos. Isso mostra a originalidade de sua obra. Por outro lado, a obra de Levinas é também marcada pela tradição hebraica, que subverte a racionalidade filosófica e a leva a uma fonte de experiências com outros conteúdos e perspectivas por muito tempo ignoradas. Por se recusar a escolher entre o positivismo, a esfera das opiniões e da fé, entre a especulação e a submissão às exigências da sensibilidade, o esforço empreendido por Levinas trouxe a convicção de que sua obra é uma comprovação de que a razão pode deixar de se inspirar pelos profetas e pelos mestres judeus, sem nenhuma humilhação. A fidelidade à filosofia grega e ao pensamento hebraico subverte as categorias clássicas, mas também a convida a uma inquietude que manteria a razão em alerta e provocaria a revisão permanente dos silogismos da linguagem. Sua obra nos ensina que o sentido do pensamento está para além do próprio pensamento. Segundo Levinas, o pensamento para ser crítico deve sempre estar atento ao excesso, o que é um bem precioso, ou seja, o pensamento que pensa, pensa além de si mesmo. Aqui não se trata de um saber absoluto e também não se trata de uma transparência do verbo à realidade. E como viveria o Pensamento? Ele viveria de sua obediência àquilo que o requer e não do domínio que procura exercer com seus conceitos; o que convoca e requer o esforço e a resposta do pensamento seria, sobretudo, o apelo do Infinito e da Alteridade.

O pensamento de Levinas influenciou a filosofia ocidental em grande escala, porque teve a capacidade de abrir “diálogo” entre Ocidente e o Oriente, pela via da razão. Essa dupla fonte da formação do seu pensamento mostrou que o Oriente não é uma Alteridade ameaçadora da subjetividade ocidental, mas que o encontro com as culturas grega e semita é que darão a possibilidade de se pensar uma subjetividade aberta à exterioridade. A perspectiva levinasiana foi atestada por muitos pensadores ocidentais, sendo um dos mais argutos Jacques Derrida, como bem prova essa passagem:

²³¹ HADDOCK-LOBO, A justiça e o rosto do outro em Lévinas, 2010, p. 1-132.

[...] a segunda sacudida filosófica, direi inclusive o ditoso traumatismo que lhe devemos, [...] é que ao ler em profundidade e ao reinterpretar os pensadores que acabo de referir (sobretudo Husserl e Heidegger), mas também tantos outros, filósofos como Descartes, Kant, Kierkegaard, e escritores como Dostoievski, Kafka, Proust etc, ao mesmo tempo que partilhava sua palavra através das suas publicações, seu ensinamento e suas conferências, [...] Levinas deslocava lentamente, mas a fim de dobrar-nos a uma exigência inflexível, o eixo, a trajetória ou a ordem mesma da fenomenologia ou da ontologia que ele havia introduzido desde 1930 na França. Desse modo perturbou mais uma vez a paisagem sem paisagem do pensamento; ele o fez dignamente, sem polemizar, ao mesmo tempo a partir do interior, fielmente, e desde muito distante, a partir da atestação de um lugar muito distante.²³²

A consequência filosófica do pensamento de Levinas teve importantes desdobramentos nos temas da filosofia contemporânea. Foi nesse sentido que Derrida pôde atestar a validade da força de seu pensamento. Levinas não foge da tradição filosófica para propor outro modo de pensar baseado em alguma iluminação mística ou algo do gênero, mas o seu modo de pensar foi além do Ser. Ele parte do sujeito, mas não do sujeito de Descartes que fundamentava o mundo, onde o objeto se converte em seu alvo de poder. Em sua verdade, é o sujeito que se transforma em acontecimento do “objeto” e padece por sua ação, apoiado em sua aparição. Até que ponto e sob quais circunstâncias poderá o eu suportar o ser? E qual foi a originalidade de Levinas ao pensar desta maneira? Reprisamos novamente que a novidade da filosofia de Levinas está em sua coragem teórica de tomar os temas da ordem do dia do século XX e pensá-los, filosoficamente, tais como são: a violência do holocausto nazista, os horrores da Guerra, a morte de milhões de inocentes, as ruínas da proposta moderna de emancipação, a política e sua versão de sujeito autônomo. O Estado político como uma nova estratégia de continuar a guerra, a maculação da ética em nome da autonomia do indivíduo – Levinas via nisso tudo o ardil da razão, tripudiando sobre a justiça, e portanto assume uma posição filosófica não para ficar na análise do ocorrido. Mas porque sua filosofia é um olhar para o “além do aqui e agora”, é o vislumbrar de um novo horizonte, uma espécie de compromisso ético com o ser humano que precisa ser humanizado para viver novas relações ético-políticas, que culminem em justiça e numa sociabilidade sem tirania, concebendo a política como a justiça no plural. Neste intento, mais uma vez, recorreremos a Derrida:

²³² DERRIDA, *Adeus a Emmanuel Lévinas*, 1997, p. 21.

[...] a repercussão de tal pensamento terá mudado o curso da reflexão filosófica de nosso tempo, e da reflexão sobre a filosofia, sobre o que a orienta rumo à ética, para outro pensamento da ética, da responsabilidade, da justiça, do Estado etc, rumo a outro pensamento do Outro, para um pensamento mais novo do que tantas novidades, porque se orienta na direção de uma anterioridade absoluta do rosto do Outro.²³³

Maurice Blanchot, também contemporâneo de Levinas, afirmou que depois da leitura de *Totalidade e Infinito*, a filosofia retorna ao lugar e não precisa mais desaparecer nem desesperar. Segundo Blanchot, nessa obra Levinas traz a lume as bases éticas do pensar filosófico com a crítica explícita à nossa veneração pela “ontologia como filosofia primeira”. A crítica está em mostrar que a ontologia é o velamento da Alteridade, mas o que Levinas provocou no pensamento ontológico foi a abertura para acolhida da ideia do Outro e da relação com o Outro. “Há aqui como que um novo ponto de partida da filosofia e um salto que nos anima a realizar tanto a ela como a nós mesmos”.²³⁴ Mas quem de maneira crítica e sensível testemunhou a força do impacto da filosofia e do pensamento de Levinas sobre a filosofia foi Derrida, quando afirmou textualmente que:

Cada vez que leio ou releio a Emmanuel Levinas fico deslumbrado de gratidão e de admiração, deslumbrado por essa necessidade que não é uma coação, mas uma força muito suave que obriga, e que obriga já a não abrandar de outro modo o espaço do pensamento em seu respeito ao outro, mas a chegar até esta outra curvatura heteronômica que nos remete ao radicalmente outro (isto é, à Justiça).²³⁵

O maior desafio, a nosso ver, que Levinas empreendeu no seu esforço filosófico foi o de enfrentar o tema da subjetividade em outro registro, estabelecendo a subjetividade como responsabilidade pelo Outro. Isto contrastou toda a perspectiva da filosofia ocidental que se mantinha sobre os pilares da *autonomia* e da *liberdade*. Estes dois pilares é que darão sustentação à filosofia moderna. A originalidade e também a atualidade de Levinas está em como enfrentar a violência sem recorrer à violência. Ou como propor a violência sem cair na ingenuidade política e promover a justiça num discurso assimétrico, promotor da solidariedade e da hospitalidade como

²³³ DERRIDA, *Adeus a Emmanuel Lévinas*, 1997, p. 13-14.

²³⁴ BLANCHOT, Maurice. *El diálogo inconcluso*. Trad. P. de Place. Caracas: Monte Ávila, 1970. p. 100.

²³⁵ DERRIDA, *Adeus a Emmanuel Lévinas*, 1997, p. 19.

os novos pilares das relações sociais. Aqui se trata da justiça que implica a responsabilidade da subjetividade pela Alteridade do Outro. A proposta de Levinas foi de uma responsabilidade que vai além da liberdade, uma responsabilidade ética que é um “sim” sem retorno, que é mais antiga do que a espontaneidade ingênua. É um “sim” fidedigno à aliança original, primeira e anterior. É uma força que obriga sem violência. Nessa perspectiva, Levinas sempre esteve atento à miserabilidade humana e à violência contra a hospitalidade, sendo esses temas principais para se tratar a justiça.

A hospitalidade mencionada por Levinas, um tema recorrente em suas reflexões, refere-se ao tratamento dispensado aos “sujeitos invisíveis”, àqueles que nunca puderam dizer palavra e mesmo assim foram expulsos de sua pátria, encarcerados e cerceados de suas liberdades, mantidos em campos de concentração, enfim, são “os desvalidos da terra, sem voz e sem vez”. São aqueles que em qualquer lugar da terra se encontram ilegalmente, fora do amparo legal do Estado Político de direito.

Para chegar ao cerne da proposta apresentada neste item, o de pensar a justiça aquém da liberdade e além da política, faremos ainda um novo esforço, em outros termos e desde outra perspectiva, dessa vez de cunho marcadamente sintético, para trazer as características fundamentais da filosofia de Levinas, com o cuidado para não fazer uma reconstituição exposta do seu pensamento, mas ao mesmo tempo mostrando sua reação original e sua atualidade para a nossa época.

A proposta de Levinas, com a riqueza dos temas que ele trouxe para dentro da filosofia, gravitou em torno da problemática do Ser. Sua intenção foi escapar do “interesse”, do entre ser, que se traduz no drama da luta de todos contra todos. Ele quis chegar ao outramente que ser para enunciar a explosão do determinismo da essência, “mantido” sob a tutela do “cuidado” do Ser, que, segundo Levinas, é a alergia da Alteridade. Com essa constatação, ele situa o problema da transcendência e da subjetividade, a “passividade inconversível”. O propósito de Levinas foi pensar conjuntamente a subjetividade e a transcendência, como uma circunstância que invertesse a ordem do Ser. Outramente que ser é o avesso do ser, é justamente aquilo que não faz cotejo com o Ser. Nesse sentido, a tensão que seu pensamento provocou foi muito sutil, porque era uma tentativa racional-teórico-filosófica de dizer o vestígio, a “digital” de Deus no ser humano, que para Levinas era o rosto do Outro, um rosto sem face, intematizável e que traz estampado o

chamado de Deus. O que seria a maneira genuína de dizer a Deus sem abandonar os acontecimentos históricos, mas significando-os além da situação que os suscitou.²³⁶

Como já afirmamos, uma primeira característica interna do pensamento de Levinas é a oposição entre ontologia e metafísica. Sua investigação filosófica pretendeu ser metafísica e, para empreender essa investigação, Levinas conduziu a uma espécie de oposição a todos os modelos ontológicos desenvolvidos no ocidente. Para ele, todos os modelos ontológicos subordinaram sempre a relação com o ente à relação com o Ser, neutralizando a força do ente que é então captado como a mesmidade identitária e não com o Outro, dando supremacia ao conhecimento, à epistemologia, à liberdade como autarquia, ao saber como poder, ficando a ontologia como a filosofia do poder e primeira. Nessa “supremacia” da ontologia, ou do Ser sobre o ente, é que foi possível estabelecer a precedência da liberdade em relação à justiça. Levinas empreendeu um grande esforço teórico-filosófico para indicar a necessidade de se buscar o fundamento de um processo de ‘excelência’ do Ser como alternativa ao discurso ontológico, pois este, ao longo da história da filosofia ocidental, em suas diferentes formas de abordagem, teria esvaziado a ideia de subjetividade humana. Para Levinas, a estrutura prévia da subjetividade vem do Outro sobre os sentidos, à ideia como exposição a outrem. Sem cair em redundância: qual será o “destino” da metafísica na filosofia levinasiana?

A metafísica na sua filosofia segue um sentido bem diferente daquele expresso no pensamento clássico. A metafísica em Levinas tem a pretensão de ser uma investigação sobre a subjetividade, mas numa perspectiva fora da correlação do ser e do pensar (visão antropocêntrica). É uma metafísica que “projeta” além de um horizonte de pré-compreensão de pertença/escuta, do esforço que determina as “relações alérgicas” e a indiferença ética. O esforço de Levinas ao se valer da metafísica foi como tentativa de pensar uma ruptura radical da essência no interior da subjetividade e, nesse sentido, pensar o que indica o “mais além do Ser”. Porque a subjetividade não é uma modalidade do Ser. Essa ruptura significa ir mais além da indicação que a ontologia propõe. Essa investigação metafísica proposta por

²³⁶ LEVINAS, Emmanuel. *Du sacré au saint*: cinq nouvelles lectures talmudiques. Paris: Minuit, 1977. [Do sagrado ao santo: cinco interpretações talmúdicas. Trad. Marcos de Castro. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001]. p. 39.

Levinas se realiza como busca da “passividade ilimitada” da subjetividade, que só pode ser expressa adequadamente numa linguagem ética (*Totalidade e Infinito* e *De outro que ser...*).

A segunda característica do pensamento de Levinas é a oposição entre ética e fenomenologia. Para esse intento, recusou qualquer desfecho no seu pensamento que o caracterizasse como teológico, pois para ele a passividade da subjetividade humana não é tematizável por nenhum discurso regrado, nem mesmo pelo discurso da teologia. Levinas igualmente negou a possibilidade da consciência, via fenomenologia, recordando em tempo a situação original da subjetividade – ela é “órfã de nascimento” e com isso a consciência da fenomenologia não pode pretender erigir-se em princípio do sentido. A subjetividade é a “tessitura” ética do infinito, a absoluta unicidade que Levinas buscou fundamentar em um estatuto além do Ser, o “Outro no Mesmo”. Nesse sentido, não seria possível tematizar o “mais alguém” e o “mais além” do Ser e a linguagem da consciência. Somente a ética seria capaz de renovar o sentido da linguagem religiosa/teológica e de ultrapassar o discurso estéril da ontologia.²³⁷

A terceira característica do pensamento levinasiano repôs a centralidade de sua obra, a revelação que o modo da subjetividade é dado de “fora” do mundo, no mundo. É um despertar a partir de fora, estabelecendo que a transcendência é pensada nos termos da imanência, interioridade, profundidade, espiritualidade, mas isto não é o mesmo que intencionalidade. Aqui está a sutileza e o refinamento da reflexão de Levinas, quando disse que o “in” do infinito ou da Alteridade como significação ética do infinito, que é animação do Mesmo pelo Outro à maneira de um traumatismo, “fora do tempo da ontologia”,²³⁸ onde a liberdade perde seu árbitro de deliberação. Com seu refinamento metodológico-filosófico-reflexivo, Levinas propôs a “Ética como filosofia Primeira” e a justiça como justificação racional do discurso filosófico desse mesmo refinamento reflexivo, ou seja, fazer a crítica à ontologia via razão, mas sem abrir mão da razão. Porque a razão será sempre crítica de si mesma ou não será razão. A precedência da ética como filosofia primeira significa que a Metafísica, como Levinas a entendeu, se realiza nas relações intra-humanas e não nas relações onto-teológico-estético-políticas. O nazismo soube usar muito bem

²³⁷ BONAMIGO, Gilmar Francisco. Primeira aproximação à obra de Emmanuel Levinas. In: *Revista Síntese*, Belo Horizonte, v. 32, n. 102, 2005. p. 83.

²³⁸ SOUZA, Ricardo Timm de. *Totalidade & desagregação: sobre as fronteiras do pensamento e suas alternativas*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1996. p. 186.

o “entretenimento” para “congelar” as consciências das massas, como meio para implantar os horrores nos campos de concentração sem que a maioria da população alemã “percebesse” o que estava por detrás dos “brilhos” da suástica nazista. É por isso que Levinas disse, ao término da Segunda Guerra (1945), que “certas consciências” filosóficas são difíceis de serem perdoadas.

Nesse sentido, a filosofia tornou-se a resposta à Alteridade interpeladora do Outro, que a transcende para constituir a identidade indelével do sujeito ético. Levinas empreendeu a tarefa de buscar uma descrição das circunstâncias fenomenológicas em que a inteligibilidade se faz na intersubjetividade. Aqui aparece o limite da fenomenologia, pois a intersubjetividade como a posição original da consciência é o “lugar” de onde emerge o sujeito ético, que é vulnerável à expiação pelo Outro. É o ponto de partida da consciência ética do ser humano. Aqui não se trata de um Eu absoluto, como quis o idealismo alemão, mas do Outro, pois a Alteridade é anterior à ontologia (Ser) e a subjetividade é anterior à liberdade, o que faz da responsabilidade pelo Outro o sentido da filosofia. A filosofia na perspectiva de Levinas não é um apelo transcendental às formas apriorístico-inteligíveis, mas é a filosofia que tem em conta uma fenomenologia voltada para a mostraçãõ. Somente o discurso da ética é capaz de uma aproximação sem apropriação descritiva daquilo que aparece à consciência, deste aquém e além do fenômeno. A ética só pode ser entendida por uma anterioridade irrepresentável de outro ser. A ética nesse sentido está “incondicionada”, isto significa o Bem além do Ser, como foi apresentado na história do pensamento filosófico ocidental, sendo impossível seu fundamento pelo menos na perspectiva idealista.

A ética é a concreta e única realização da possibilidade de uma intenção que já não pertence à estrutura noema-noésis; de uma intenção [...] que já não pode reduzir-se à estrutura formal do pensamento como relação sujeito-objeto, na qual toda transcendência é reduzida à imanência. A ética é a possibilidade de uma “significação sem contexto”.²³⁹

O deslocamento promovido por Levinas em relação ao Ser nos permite pensar a metafísica situando-a como “uma significação vivida”, trata-se de um “acontecimento extraordinário” no cotidiano (ordinário) que muda a concepção do

²³⁹ VÁZQUEZ MORO, Ulpiano. *El discurso sobre Dios en la obra de Emmanuel Levinas*. Madrid: Universidade Pontifícia de Camillas, 1992. p. 23.

sujeito frente ao mundo, projetando o pensamento ao infinito. Levinas, na obra *De outro que ser ou para além da essência*, mostrou que a exterioridade não é uma figura intelectual criada para alimentar o argumento reflexivo, mas ela é um fato fora do mundo que incide no mundo intra-histórico para referendar as relações humanas, mostrando que é preciso repensar a metafísica com “outros conteúdos”. Levinas repensou a metafísica numa perspectiva nova, trazendo a subjetividade desde a Alteridade como um “conteúdo” ético em termos da abertura do Eu para o Outro, de “ser para o Outro” e não de “ser para a morte”. E a primeira categoria que emerge como *status* filosófico nesse novo sentido da metafísica dado por Levinas é a bondade. Assim, seu pensamento passa em revista toda a metafísica ocidental, fazendo uma verificação do seu itinerário e, ao mesmo tempo, perguntando pela condição de possibilidade da experiência ética. É nessa verificação da experiência fundante da ética que emergiu o método praticado por Levinas e que ele mesmo expôs em *Totalidade e Infinito*.

Consiste em buscar a condição de possibilidade das situações empíricas deixando que os desdobramentos empíricos nos quais a possibilidade condicionada se realiza – a concretização – tenham uma função ontológica que precise o sentido da possibilidade fundamental, sentido invisível nessa condição.²⁴⁰

A tese central do pensamento de Levinas segue um itinerário coerente, passando pela oposição entre *metafísica e ontologia*; entre *ética e fenomenologia* e, por último, a oposição entre a *tradição hebraica* e a *cultura cristã*. Levinas não teve nenhum problema em reconhecer que sua filosofia soasse “mais compreensível” por meio da hermenêutica hebraica e das interpretações talmúdicas.²⁴¹ Para Levinas, a Bíblia, o Talmud e a Filosofia não são divergentes, porque é através de suas leituras que poderemos chegar à “experiência empírica” da responsabilidade ética, na qual a possibilidade condicionante do “anúncio ético” se realiza, permitindo que o sentido da filosofia se concretize na história. Dizendo de outra maneira, o sentido condicional da ética pode ser pensado do ponto de vista filosófico, que é uma forma de “procurar dizer” o Infinito com o sentido que ele assume na estrutura argumentativa de Levinas. Foi nessa mesma estrutura cognitiva que ele pensou a

²⁴⁰ LEVINAS, *Totalidade e infinito*, 1988, p. 148-149.

²⁴¹ LEVINAS, Emmanuel. *Quatre lectures talmudiques*. Paris: Minuit, 1968. [Quatro leituras talmúdicas. Trad. Fábio Landa. São Paulo: Perspectiva, 2003]. p. 12-14.

subjetividade, como uma passividade da “recepção” da Alteridade do Outro, tornando-a um lugar em que a Alteridade é assumida, como compromisso ético do Eu pelo Outro. Com isso, garantiu a racionalidade filosófica, como a dimensão primeira da ética, sem subjetivar a metafísica, mas colocando a subjetividade como a categoria central de seu pensamento. Para Levinas, esse é o sentido da metafísica exposto em toda sua obra. E o “modo” da metafísica ser, é a subjetividade acolhedora da Alteridade.

Levinas, após estruturar a “plataforma” de seu pensamento, percebeu uma falha no pensamento ocidental. Ele chamou o pensamento ocidental de hipócrita e irresponsável, pois a ontologia ocidental tentou instrumentalizar a antropologia semita e abarcá-la em seus esquemas apriorísticos dos conceitos lógicos – os filósofos e os profetas. Não se trata de escolher ambos, filósofos e profetas, mas de perceber que estes não são sincrônicos nem simultâneos; ao transformar os profetas em filósofos, o pensamento ocidental subestimou a tradição semita/hebraica, muito anterior à tradição grega ocidental. Levinas identificou, na civilização ocidental, esse desvio (ou falha) das questões centrais para se pensar a ética como filosofia primeira e a justiça como relação assimétrica do Eu/Outro. Seu esforço, ao constatar essa falha na racionalidade ocidental, foi o de promover o encontro entre a Bíblia e a Filosofia. Tal encontro possibilitará pensar diacronicamente a *Criação*, a *Redenção* e a *Revelação*. “O juízo” da História não é mais o *logos*, mas uma subjetividade eleita e por isso mesmo insubstituível. Aqui está solidificada a ruptura entre a metafísica e a ontologia. Ao humano é legado o humano (práxis/ética). Esse legado é diacrônico. A sincronia desenvolvida, trabalhada e articulada na perspectiva da ontologia contribuiu para redução do ser humano a uma articulação da “economia divina”, na teologia, ou da “economia ontológica” da totalidade estatal, na política. Assim, a finalidade da filosofia, nessa perspectiva, não será o “amor à sabedoria, mas sabedoria do amor”. Dizendo de outro modo, a filosofia tem que se transformar em serviço à vida, do dizer para o além do Ser, que é o verdadeiro serviço à justiça.

Vamos nos valer novamente da reflexão de Catharine Chalier para continuar a nossa reflexão. Levinas, ao promover esta reviravolta na ontologia, destacando a filosofia como serviço à Justiça, como a sabedoria do amor, não pretendeu promover uma acordo epistemológico entre a “sabedoria grega” e a “sabedoria hebraica”. Para

ele, a filosofia seria sempre indispensável, pois o logos grego seria uma espécie de *medium* (meio) universal de toda a compreensão inteligível. Porém,

Levinas se esforça por fazer passar no Dito grego da filosofia um sopro singular oriundo da tradição hebraica que ele chama de Dizer. Todavia, as trevas de uma história supostamente esclarecida pela razão recordam, tragicamente, que o logos não é suficiente para afastar a ignomínia, e é necessário constatar que, neste século, ele falhou tragicamente ao dar aos homens o sentido de humano.²⁴²

Isso não se trata de tradução direta das categorias judaicas numa linguagem filosófica, nem de uma tentativa político-ideológica de reconciliar Jerusalém e Atenas. A posição filosófica de Levinas frente a essa questão foi de manter a tensão entre as duas cosmovisões. Sendo que a primeira se orienta na direção dos textos hebraicos abafados pela nomenclatura cristã, e relegados a um segundo plano pela maioria dos filósofos ocidentais. Já a segunda cosmovisão se orienta em direção aos filósofos, muitas vezes ignorados pelos mestres judeus e até condenados por estes como infiéis. Frente à tensão entre a cultura hebraica e a cultura greco-romano-cristã, os filósofos precisam reconhecer que o pensamento hebraico é outra fonte de sentido. Os Judeus, igualmente, precisam fazer um esforço teórico para se abrirem a este modo de reflexão ocidental, que é necessária a todo empreendimento hermenêutico para a exegese do Torah e da Escritura Sagrada.²⁴³

Com muita sensibilidade intelectual, o que Levinas pôs em questão foi justamente a racionalidade grega que, segundo ele, foi o que levou às formas brutais de desespero e, conseqüentemente, ao niilismo.²⁴⁴ Essa racionalidade desperta a antiga promessa do acontecimento do humano. A sutileza da leitura de Levinas mostrou que a Bíblia carrega um dizer inspirado que excede sempre à literalidade no qual está envolta; um texto inspirado que visa “alcançar” um querer-dizer explícito. O ouvido atento percebe nele outro sentido possível e pleno de solicitude para a história presente. Nesse sentido, uma leitura bíblica feita atentamente conduz o leitor para além daquilo que ele considerava saber. Ultrapassa toda a “satisfação intelectual” que o repouso do Ser proporciona. Assim como os filósofos citam os poetas, como bem o fez Heidegger, Levinas afirmou que os versículos podem

²⁴² CHALIER, *Lévinas*, 1996, p. 24-34.

²⁴³ LEVINAS, Emmanuel. *Du sacré au saint*: cinq nouvelles lectures talmudiques. Paris: Minuit, 1977. [Do sagrado ao santo: cinco interpretações talmúdicas. Trad. Marcos de Castro. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001]. p. 53-57.

²⁴⁴ O latim *ex nihilo*, literalmente “de nada”, é empregado para significar o ato de Deus conforme o primeiro versículo da Bíblia: começando, Elohim criava os céus e a terra. (CINTRA, *Pensar com Emmanuel Levinas*, 2009, p. 22).

também ser referidos nos textos filosóficos. Sendo assim, o pensamento de Levinas, pelo fato de recorrer às Escrituras, não deixa de ser filosófico. Nesse sentido,

[...] a escuta do verbo inspirado dos profetas, das palavras alertas e sem ilusão dos mestres do Talmud não contraria nele (em Levinas) a sabedoria grega; ela se propõe a fazer a sabedoria grega entender os princípios que ela desconhecia porquanto não dizem respeito apenas ao povo judeu, mas à humanidade mesma do homem.²⁴⁵

A cultura judaico-hebraica carrega uma sabedoria milenar, muito antes da cultura greco-romano-cristã, que falta à civilização ocidental. É com base nesse entendimento que Levinas se propôs a “construir” uma reflexão filosófica diferente da nomenclatura grega, o que o levou a pensar aquém e para além do Ser. Essa temática é discutida em suas obras de fôlego – *Da Existência ao Existente; Humanismo do Outro Homem; Entre Nós* e *De outro modo que Ser, ou más além da Essência*. Como já vimos, uma das características saltares das obras de Levinas é a oposição entre a Metafísica e a Fenomenologia (Heidegger/Husserl), porém a singularidade de sua filosofia está no esforço de inaugurar um pensamento novo e diferente, quando procurou ultrapassar a questão do Ser, tão cara a filosofia ocidental.

A “questão do Ser” é o problema da relação do “dito e do dizer” que Levinas quis inovar filosoficamente, ao resgatar na reflexão ético-filosófica a “humanidade da pessoa humana”. Para tanto, criticou a tradição filosófica que procura explicar tudo a partir da ontologia. Levinas, ao contrário, antepôs a metafísica à ontologia, isto é, procurou estabelecer a anterioridade metafísica. Ele dizia que não é justo obedecer a lei do Ser. E mais, que a estranheza – do homem ao mundo – não provém do esquecimento da verdade do Ser. Levinas se recusava, veementemente, a conceber o homem como um “ser para a morte” ao afirmar a ancoragem do homem na eternidade, o que implicará na ultrapassagem da questão do Ser pela questão do Outro.

O humano no ser começa quando o homem renuncia à própria liberdade violenta, própria àquele que identifica a lei do Ser a um absoluto, quando o ‘Eu’ (moi) se interrompe em seu projeto de ser, desvia seus passos do fim que ele tinha fixado, porque ele ouve a voz do estrangeiro, da viúva e do órfão.²⁴⁶

²⁴⁵ CHALIER, *Lévinas*, 1996, p. 34.

²⁴⁶ CHALIER, *Lévinas*, 1996, p. 56.

Levinas visava o “Ser Originário” que escapa à possessão do nada do ser e do aprisionamento num sentido, pois o humano não se inscreve nos conceitos que o descobre ou cria, mas na anterioridade que lhe permite pensar. É nesse aspecto que o ser humano recebe a “investidura” que tornaria justa a sua liberdade. Isto supõe, segundo Levinas, o endereçar à liberdade, uma exigência infinita ou um mandamento de bondade que ultrapassasse a dura “exigência” do Ser. Com esse intuito, Levinas tentou escapar de toda conceituação, ele fala de um novo saber, de um novo conhecimento que não parta do sujeito ou que se unifique no sujeito, mas uma forma de conhecimento que se dê na relação com o Outro. Para fechar este item, ainda cabe uma pergunta: *Por que Levinas discordou da liberdade como autonomia?*

Levinas discordou e criticou a liberdade como autonomia porque ela é entendida como princípio universal da moralidade (Kant) e da eticidade (Hegel) e também transformada em fonte das leis válidas, universalmente, uma espécie de fundamento de todas as ações humanas. Essa crítica é direcionada a Kant e Hegel, pois para eles a autonomia é uma categoria decisiva. Já para Levinas, a liberdade não se põe em questão a não ser na medida em que ela se encontra imposta a ela mesma; seria a consciência do dono, da violência possível a todo instante quando a liberdade não conhece nenhum freio. E aí que a tão desejada autonomia da liberdade fracassa, como já vimos em parágrafos anteriores. À consciência do fracasso, Levinas oporia a consciência de uma culpabilidade. O valor da liberdade não estaria em questão porque fracassa, mas porque carece de justiça e por não garantir de modo algum a moralidade. Para Levinas, a moralidade não teria sua fonte na liberdade, mas na consciência de sua indignidade diante do Outro, cuja presença embaraça a liberdade quando adquire forma de “exercício assassino”. A dignidade do ser humano está na sua capacidade de “articular” a justiça como um meio de aproximação com o Outro. Assim, a moralidade torna-se o “lugar antropológico” do encontro plural. Mas, infelizmente, àquilo a que se assistiu na civilização ocidental foi uma espécie de “antropofagia da liberdade” em nome dela, que na concepção de Levinas era a interrupção do dizer no dito. Na verdade, o Outro não oporia sua liberdade à minha, ele poria em questão o direito ingênuo de meus poderes, minha gloriosa espontaneidade; a moral começaria então quando a liberdade, ao invés de se justificar por ela mesma, toma consciência de sua arbitrariedade e de sua violência. Nesse sentido, Levinas, em sua reflexão filosófica,

estabeleceu um pensamento crítico que vai além da autonomia do Eu. Ele pensa a constituição da heteronomia como sensibilidade, conceito originário da ética como filosofia primeira, que gera a responsabilidade para com o Outro, antecedendo, assim, a toda e qualquer ordem social, visto que para ele a primeira “lei” vem do Outro que me antecede, que se põe à minha frente e me chama à responsabilidade ética.

O itinerário filosófico de Levinas quer explicitar o movimento de retorno ao pensamento original, isto é, pretende voltar para o que antecede todo o *dito* (ontologia), ao que transcende e significa em si mesmo, reconhecendo os limites do ser ontológico e procurando resgatar a Alteridade que escapa da linguagem egológica do mesmo (dito). Com isso, Levinas introduziu na fonte da moralidade um princípio de heteronomia, que é a presença do Outro. Colocando de outra forma, a moralidade não se funda sobre a vontade racional e livre, sobre a autonomia soberana do Eu, mas sobre a possibilidade de acolher o Outro de tal maneira que ele tenha precedência sobre o Eu. Isto implica em retomar o aquém da liberdade. Para ir além da liberdade (autonomia), que é a ontologia, Levinas propôs o *dizer*. O dizer indica uma proximidade na relação com o Outro, chamada de *apophansis*, isto é, uma modalidade de proximidade do Outro, na responsabilidade pelo próximo, uma resposta responsável para com o Outro. Na própria linguagem de Levinas esse movimento chama-se evasão do Ser, peregrinação nômade, inversão do sujeito. A saída da autonomia para a heteronomia é que dará a possibilidade de tematizar o humanismo do outro homem, numa “eticidade” como filosofia primeira.

Assim, a ética (o dizer) enquanto retorno à metafísica não se torna o “fundamento dos fundamentos”, mas possibilita uma abertura do Eu ao Outro, a uma racionalidade histórica, na concretude da relação do dito e do dizer com o Outro. É a partir dessa relação com a Alteridade que teremos a possibilidade de transcendermos a pura imanência da liberdade. Nesse sentido, a justiça pode ser prescrita, ao prescrever a reciprocidade, sem afrontar a liberdade tal como Levinas a compreendeu. A heteronomia é conduzida pela justiça e guardada por ela, convocando a liberdade ao mais alto engajamento, isto é, o de uma humanidade convocada à bondade, aquém da liberdade e além da política. Esta questão pode ser resumida da seguinte maneira:

Anterior à escolha livre de uma consciência que 'se' decide eventualmente a trabalhar em favor do outro, antes de toda tomada de posição autônoma, portanto, reserva-se de fato um apelo que prescreve converter sua vida a esta obra afim de que ela mereça o nome de humana.²⁴⁷

Segundo Chaliier, esse apelo, essa eleição pode, com certeza, degenerar em orgulho e sentimento de superioridade, mas ela se compreende antes de tudo como dever de servir; é assim que a Palavra, que precede a cada um, prescreve que cada um viva o Bem, o serviço ao Outro e, com isso, trilhe a via do humano.

A liberdade pensa-se, frequentemente, segundo o registro de uma celebração, filosófica, moral e política, da autonomia da vontade humana. Livre é o indivíduo que, escutando a voz da razão em si, atribui a si mesmo a sua própria lei moral e submete-se a ela; livre é o povo que, estabelecendo um contrato consigo mesmo, obedece às leis políticas saídas da pretensa "vontade geral", quer dizer, de uma vontade na qual cada cidadão reconhece a sua.²⁴⁸

Fora da perspectiva da liberdade, como na autonomia moderna, Levinas afirmará uma responsabilidade infinita, uma responsabilidade pelo mundo que nunca se deixa encerrar nas medidas das decisões livres de uma vontade; trata-se da responsabilidade do eleito que as precede, anterior à liberdade, responsabilidade por tudo e por todos, da qual não cabe ao homem discutir os termos e as consequências. O eleito pertence à responsabilidade, não pode fugir dela e ela não o deixa viver tranquilamente. A substituição é a prova desta inesgotabilidade do sentido da questão, que é ausência e presença, relação e não relação. Este é o modo da manifestação de Deus. Mas a passividade do eleito não é nefasta. Pois ela se constitui no fino toque pelo humano e se desperta em suas mais altas exigências, uma afecção do homem pelo Bem, uma afecção que o torna susceptível ao sofrimento dos seres humanos no mundo e faz de cada eleito um guardião do seu semelhante, mesmo se este se recusar. Guardião aqui não é o homem como pastor do Ser, mas a responsabilidade pelo Outro. A relação com a Alteridade está além de uma "clandestinidade privada", relação sob os parâmetros da metafísica. A metafísica exige o face a face. A metafísica está de frente, é "tu sem se confundir com o tu". A ideia de Deus trazida por Levinas é diferente da ideia impessoal do bem de Platão, que é pessoa, é pessoal, se manifesta através de uma face inconfundível.

²⁴⁷ CHALIER, *Lévinas*, 1996, p. 66.

²⁴⁸ CHALIER, *Lévinas*, 1996, p. 73.

O exposto acima implicará também, como já verificamos nesse trabalho em outros contextos de análise e aqui ratificamos, uma transformação do sentido do conceito de subjetividade. O verdadeiro Eu, em Levinas, não se dissocia da responsabilidade; ao contrário, o Eu advém à sua humanidade cada vez que ele deixa a responsabilidade ultrapassar os limites de sua liberdade, cada vez que ele consente à necessidade e à urgência de estender a mão ao Outro, adiando a satisfação de seu interesse pessoal, ou seja, cada vez que ele se transforma de Indivíduo em Sujeito. A responsabilidade pelo Outro seria um Dizer antes do Dito, antecedendo à entrada no Ser, como se antes do encontro plural com cada ser humano ressoasse a voz de Deus. Graças a essa responsabilidade é que pertence ao ser humano o “destino do mundo”, a sua destruição ou reparação; nesse sentido Deus teria precisado de sua condição humana para continuar a manter o mundo no Ser e reinaria mediado por uma ordem Ética, lá onde o Eu responde pelo Outro. A questão de Deus em Levinas veste-se sobre a questão da transcendência ética, no “eis-me aqui” expresso no rosto do próximo, com o mandamento ético “Não Matarás”. Novamente recorremos a Derrida, seguindo o que ele afirmou a esse propósito:

Totalidade e Infinito nos lega um imenso tratado de hospitalidade, [...] a hospitalidade resulta como nome daquele que se abre para o rosto, daquele que mais precisamente o “acolhe”. O rosto sempre se entrega a uma acolhida e a acolhida somente acolhe a um rosto, [...] uma série de metonímias dizem a hospitalidade, o rosto, a acolhida: tensão na direção do outro, atenção intencional, “sim” ao outro.²⁴⁹

Para finalizar nossa reflexão sobre a justiça como exercício de hospitalidade, pode-se dizer que a hospitalidade esbarra, no cotidiano, na ausência das instituições que garantam mais respeito, dignidade e justiça. Para Levinas, seguindo, a reflexão de Chaliel, a única barreira contra a inumanidade crescente é a fragilidade da “vida interior” daqueles que combatem para que a justiça, o respeito e a dignidade se concretizem no mundo. Mas a vida interior não substitui a exigência de universalidade, é impotente para vencer os sofrimentos que assolam os seres humanos. Será preciso, pois, fazer com que a vida interior se exteriorize e introduza mudanças na concretude do real, o que implica em criar leis e fazer emergir instituições racionais que preparem o advento de uma nova ordem política,

²⁴⁹ DERRIDA, *Adeus a Emmanuel Lévinas*, 2008, p. 39-41.

consequentemente, humana. Levinas, como já vimos, defendeu a existência de instituições republicanas como barreiras contra a violência, o arbítrio e as fraquezas das vontades individuais, mas isto não significa a obediência cega às leis nem a supressão da voz da consciência (da vida interior). Para ele, a referência ou o parâmetro que avaliza ou não uma lei são as Dez tábuas da Lei. A Torah, enquanto Lei recebida de Deus e gravada na Pedra, pois o que estaria sempre em questão é a vontade de Deus a respeito dos seres humanos, o que, como já mostramos, prescreve a justiça como exercício da hospitalidade e nela o amor e respeito ao Outro, o responder por ele. A nosso ver, o Estado, na “perspectiva política” levinasiana, na sua eventual justiça, está longe do preceito deste exercício da hospitalidade como o mandamento da justiça.

4.4 ÉTICA, POLITICA, JUSTIÇA E O ENCONTRO PLURAL DO EU COM O OUTRO NA RESPONSABILIDADE INFINITA

Considerando que “acolher o Outro” é admitir uma condição de questionamento, passividade, hospitalidade, abertura e “ensino” do Eu pelo Outro, estabeleceremos um embate entre a ontologia da totalidade e a ética da Alteridade, mantendo o correlato entre justiça e política. Para estabelecer este embate seguimos as trilhas traçadas por Levinas, principalmente a maneira como ele trabalhou a ideia de Infinito em suas obras. Ao aproveitar o esquema formal da ideia de infinito da filosofia cartesiana, Levinas deixou de lado a ontologia que havia nela. Essa ideia de infinito possibilitou a ele trabalhar o significado da relação entre o Eu e o Infinito. A nossa pretensão é passar em revista o que refletimos e elaboramos até aqui para “amarrar” a nossa pesquisa nas três categorias centrais de nossa tese: *Alteridade, Ética e Justiça*, que foram articuladas e apresentadas ao longo deste texto. A primeira reflexão proposta no primeiro capítulo teve a pretensão de mostrar, criticamente, seguindo os passos de Levinas, o primado da teoria da liberdade, da tematização e da redução da diferença à identidade, do Outro ao Mesmo pelo saber, numa estratégia de fundar o agir humano pela mediação conceitual, ou seja, pelo conhecimento arraigado na imanência do “Eu penso”. Por isso tivemos o cuidado de trazer a ideia de Alteridade e a relação entre ética e política logo no início de nossa reflexão.

Assim, a nossa pretensão é agora mostrar que com a irrupção de uma presença não representável na consciência, qual seja, o rosto do Outro, esta possibilidade dominante na tradição é posta em questão. Desse modo, o surgimento da Alteridade radical nesse discurso da ontologia rompe com o esquematismo próprio do saber ontológico, por não ser objeto passível à conceitualização, representação, significação e verdade estabelecida na unidade da razão.

No segundo capítulo, trouxemos a ética e destacamos a categoria da *responsabilidade* como impedimento do enquadramento racional do Outro, isto é, a reivindicação da condição metafísica da filosofia, enquanto desejo do absolutamente Outro, que por sua natureza está voltada à transcendência, não pode se esgotar num tema fechado e pronto (imanência). A metafísica acontece na relação com o Outro, no face a face, que possui a estrutura formal da ideia do infinito, na qual ambos os termos, infinito e finito, Outro e Mesmo (Eu), se relacionam sem constituir uma totalidade. Já a pretensão do terceiro capítulo foi a de mostrar que na deposição absoluta do Eu, do saber, da subjetividade egoísta e do imperialismo da ontologia política, abre-se a possibilidade do “nascer do humano” pela Justiça no encontro no plural, através do respeito e da acolhida hospitaleira do Outro que “bate à minha porta.” Ou simplesmente quando a diferença, que se apresenta à Identidade de tal forma que o ser humano deixa de ser uma “rede psíquica” e torna-se um sujeito ético responsável pelo Outro ou não, será humana.

Quando o Eu se defronta com a diferença, o Outro (o estrangeiro) coloca em questão a própria identidade. Este “momento” que o Eu é tocado pela exterioridade Levinas chamou de Ética. A imagem que o Outro me passa, nunca consigo compreendê-la conceitualmente em sua extensão. Conforme Levinas, a relação com a exterioridade é diferente do ato de conhecimento no qual o sujeito, mediado por conceitos e teorias, procura penetrar na opacidade das coisas. O diálogo com o Outro obriga a uma relação que desestabiliza o Eu transformando-o profundamente, e desconcerta a firmeza do Eu pelo encontro com o rosto do Outro. Esse deslocamento radical do Eu seria o ponto onde começa a verdadeira “habitação do ser humano” É daí que Levinas concluiu que o “Cogito cartesiano” não constitui a humanidade do Eu. A humanidade do Eu só se consoma no movimento de uma resposta ao apelo desde sempre contido à Alteridade e no movimento reflexivo de “si sobre si”, onde se deve procurar o humano. Por isso, Levinas lamentou que Descartes não tivesse prosseguido com sua “descoberta” da ideia de Infinito, depois

do “Penso, logo existo”, a primeira certeza racional indubitável. E de ter ficado desconcertado ao descobrir que a ideia de infinito já estava “embutida” no cogito.

Para Levinas, essa constatação de Descartes é o anúncio da Alteridade que afeta o cogito da exterioridade. Na percepção levinasiana, Descartes não levou às últimas consequências a sua metodologia filosófica, porque resistiu em trabalhar com o Infinito confirmando que ele estava presente no “Eu penso”. Como já mostramos, Levinas, ao contrário, teve coragem e levou às últimas consequências essa ideia de infinito, assumindo toda a inquietude filosófica que a ideia causou na ontologia ocidental. Levinas teve a habilidade de associar o infinito no seu giro argumentativo, ligando o infinito à Alteridade, levantando uma questão decisiva ao “eu solitário” de Descartes, se perguntando pelo significado filosófico da ideia do Cogito (Eu). E a conclusão a que chegou não foi a de uma ideia clara e distinta, mas que o movimento da razão não é para estabelecer o ser como a “moradia” do Eu, mas para estabelecer o “outro lado” do Ser. Este “outro lado” do Ser é a inquietude pelo Outro, onde predomina o cuidado que o Ser tem com si mesmo. Esse é o “lugar” da responsabilidade que não é discutida, porque este “espaço” é o lugar da denúncia ética onde apropriações, “títulos de honrarias” e “riquezas cumuladas” mostram irresponsabilidades e precariedades imorais. Foi essa denúncia ética que Levinas trouxe a público, as temáticas difíceis e caras à filosofia política, no que diz respeito à convivência ético-moral, quando trata da sociabilidade, da ética e “da política”. Muitas reflexões a respeito desses temas estão nas obras *Entre Nós*, *Totalidade e Infinito*, *De Outro Modo que Ser*, *Difícil Liberdade*. Levinas desenvolveu e articulou três temas, mantendo coerência entre eles (como já mostramos em parágrafos anteriores). Em *De outro modo que Ser*, trata da responsabilidade pela Alteridade do Outro, que vai além da autonomia do Eu. No entanto, não se trata apenas de ser outra maneira de autenticidade da existência ou da autonomia do Eu.

O que Levinas quis colocar em relevo foi a relevância de uma concisão que extrapole o próprio “modo de ser”. Esse “Outro modo que ser” é aquilo que já foi denominado como a substituição do “Eu pelo Outro”. Com essa ideia de base, queremos expor de maneira mais clara a centralidade de nossa tese, em relação ao estudo que desenvolvemos até aqui para indicar o nosso interesse de investigar Levinas no que ele trouxe de original, no que diz respeito à política e à justiça como encontro plural. A referida responsabilidade infinita faz com que aquele que é por ela habitado saiba que jamais está quite com o Outro e compreenda que este é o

destino humano imperioso no face a face com o Outro. O outro é rosto, uma presença viva, uma expressão significativa, é aquilo que “impossibilita o assassinato” do Outro. A postulação do imperativo de Levinas no “Não Matarás” é a importância significativa do diálogo, assumindo relevância primordial na relação do face a face entre dois sujeitos éticos, e não um diálogo monológico referente a um terceiro na relação “Eu-Isso”, mas um diálogo Eu-Outro. Essa responsabilidade do Eu pelo Outro, tratada por Levinas como a definição de seu “projeto ético-político”, foi trazida na estrutura da subjetividade.

Essa estrutura fundamental é percebida no rosto, não fenomenicamente, como se fosse uma intencionalidade de adequação conceitual. Quando o rosto do Outro emerge em minha subjetividade, com seu olhar interpelador, a partir desse momento sou responsável por ele, sem escolha de negá-lo. Essa responsabilidade “nasce” na relação de proximidade (Eu-Outro). E o imperativo ético perante a interpelação do Outro é: “Eis-me aqui”. Este movimento de fazer algo pelo Outro (acolhida/hospitalidade) é um serviço de *dia-cronia*, é anterior ao serviço da política e do direito. Nesse sentido, o diálogo não é ato primeiro entre dois seres humanos, mas o “entre-olhares” é o ato primeiro, é o “primeiro diálogo” entre o Eu e o Outro. O olhar do Outro interpela o Eu e pede, na condição ética, que essa ordenação do Eu esteja a serviço da justiça. Mesmo que o Eu assuma a responsabilidade pelo Outro, não se pode exigir nenhum tipo de reciprocidade, porque a responsabilidade do Outro não é uma questão do Eu, mas do Outro. Aqui novamente a assertiva “tenho que ser responsável pelo Outro mesmo que ele não seja responsável por mim”. A responsabilidade do Outro é problema dele. No diálogo ético, eu “não possuo” o Outro, não o submeto ao meu esquema linguístico-mental, mas sou eu que me submeto ao Outro numa escuta de serviço a ele (diacronia). O face a face, por si só, não possibilitaria o pensar a edificação de uma nova sociedade humana. É nesse sentido que afirmamos no início de nossos estudos que “a ética prescreve a política e a justiça”.²⁵⁰

A responsabilidade sem limite pelo Outro é um tema caro a Levinas, o qual ele retomou da literatura de Dostoiévski – *Irmãos Karamazov* – para dizer que somos responsáveis de uma responsabilidade total. O Eu é responsável pela responsabilidade do Outro. A consequência dessa responsabilidade total é que não

²⁵⁰ DERRIDA, *Adeus a Emmanuel Lévinas*, 2008, p. 146.

há nenhum gesto e atitude humana que sejam neutras do ponto de vista ético. Todos os atos humanos possuem densidade ético-moral, seja positiva ou negativa. Isto pode ser aplicado à prática política também.

Do ponto de vista da responsabilidade ética, o que conta não é apenas o que dizem os políticos, os dirigentes de suas ações, porque elas são puramente históricas e contingentes. O que conta é o modo como são executadas, se são humanizantes e respeitadoras da Alteridade do Outro. A responsabilidade à interpelação do Outro só será estruturalmente ética se carregar em si a dimensão escatológica da justiça. É na prática da justiça que se confere o “conteúdo” da responsabilidade ética. Aqui não se trata de um credo religioso ou de uma profissão de fé eclesiástica. Assim, como discernir a prática da justiça? Quais serão os critérios ético-políticos para “analisar” os atos de Karl Marx, de Lênin, de Mao e de Che Guevara, que quiseram e fomentaram a transformação social sem a postulação de um credo soteriológico? Ou serão analisados pelos mesmos critérios de toda a humanidade? Os critérios da prática ética e da prática soteriológica (ágape) nos colocam frente a uma reflexão filosófica muito difícil, mas necessária.

Ou seja, se só os critérios estritamente religiosos contassem, então os europeus (portugueses, espanhóis e outros) que “cristianizaram” a América e a África já teriam sua “recompensa ético-salvífica”, enquanto que os marxistas, por exemplo, que tornaram “ateia” a Rússia, a China confucionista e o sudoeste asiático budista terão seu castigo merecido. A reflexão filosófica de Levinas é um convite para acabarmos com esta “miopia política” que só consegue ver Deus lá onde ele é confessado, na doutrina e não na história, no templo e não no mundo, nos ritos litúrgicos e não na práxis ética.

Assim, o esforço reflexivo que fizemos foi mostrar, neste trabalho, que toda a reflexão de Levinas sobre o sujeito ético deve necessariamente integrar em seu discurso o que chamamos durante a escritura deste texto de “dimensão ético-política da subjetividade e da Alteridade”. Isto significa não só perceber o Outro fenomenicamente como um rosto, mas como um sujeito ético e agente da justiça. Dessa forma, ser responsável significa substituir-se ao Outro, não importando a circunstância. Talvez aqui esteja, antropologicamente, o “Outro modo que Ser”. A justiça desse dispor-se à interpelação do rosto do Outro é a dimensão da política no surgimento do Terceiro, mas a justiça somente tem sentido ao conservar o caráter ético do desinteresse que anima a ideia de responsabilidade pelo Outro. Levinas

afirmou que isto pode ser utópico, mas não é imoral e sim humano. *De outro modo que Ser* é o horizonte ético da justiça do pensamento levinasiano, que se fez presente em todas suas demais obras. É no substituir-se ao Outro que se faz “presente a glória de Deus”. Esta “Glória de Deus” é o que Levinas chamou de “Outro modo que Ser”. O desdobramento prático de nossa tese foi mostrar que ao assumir a responsabilidade pelo outro e com todos os seres humanos testemunhasse a “Gloria do Infinito” de ser inspirado. Há inspiração no ser humano que responde pelo Outro, paradoxalmente, mesmo antes de saber que, concretamente, se exige isso dele. Essa responsabilidade é anterior à subjetividade, mas ela se impõe, independentemente da dimensão política,

[...] uma vez que se era necessário conservar a ideia de estágio último da história em que a humanidade já não seria violenta, em que a humanidade teria definitivamente atravessado a crosta do Ser, em que tudo se esclareceria. Respondi que, para ser digno da era messiânica é necessário admitir que a ética tem um sentido, mesmo sem as promessas do Messias.²⁵¹

A ética e a política são conquistas caras e árduas para o ser humano. A política não é um ato evolutivo, espontâneo, mas é fruto de um processo de muitas encruzilhadas que se dão dialeticamente, na busca histórica da cultura humana, na construção da ética e da justiça. A processualidade da “construção” da justiça demanda sempre a introdução da questão do Terceiro (*tiers*), sobre os “moldes” que dizem respeito à estruturação dos encontros da pluralidade da política como justiça no plural, o que resulta na adversidade humana. Aqui aparece com toda ênfase da filosofia levinasiana que são as questões da nervura de seu pensamento político-ético quando se prioriza o julgamento moral e a assimetria do encontro plural. A nosso ver, a passagem que Levinas fez com muita habilidade filosófica foi a passagem do amor da sabedoria para a sabedoria do amor. Assim, ele conseguiu estabelecer a Justiça como um chamamento ético de respeito à Alteridade e de compromisso ético da política no seu agir. Isto só foi possível porque Levinas desconstruiu toda a perspectiva positivista do direito moderno, mesmo seguindo e fazendo a comparação, ou seja, a necessidade de comparar o Outro ao Terceiro e de refletir sobre a igualdade entre os seres humanos. O que fez com que Levinas

²⁵¹ LEVINAS, *Ética e Infinito*, 2000, p. 108.

traçasse com muito cuidado teórico-intelectual a reflexão sobre a igualdade propagada pelo direito formal moderno entre os cidadãos.

Isto implicou numa questão de difícil saída na filosofia levinasiana, que foi o cuidado de traçar “os limites” da responsabilidade pelo Outro, sem fugir da perspectiva metafísica, no sentido do Infinito. Essa situação nos obrigou a levar em conta todos os outros. Por que esta dificuldade? Porque há um momento na contingência histórica de “resistir” a um ser humano que pode “salvar” Outro, escolher entre eles e considerá-los iguais – aqui não há neutralidade – é uma eleição e escolha ético-moral. Nessa perspectiva, segundo nossa visão até aqui exposta, a política deve sempre levar em conta a interpelação do Outro para promover o bem comum no social. A justiça é ouvir o Outro como um apelo ético para ser a “consumação” da sabedoria do amor (filosofia). A justiça desenvolvida neste prisma garantirá que a ética será sempre uma crítica aos feitos da política e nunca sua guardiã. A política como justiça no plural é possibilitar o direito de ver a injustiça, mesmo que para isso tenha que se “aplicar” a justiça contra o direito.

Frente a essa reflexão é que se constata a crítica contundente de Levinas aos teóricos da política moderna, que vão postular o Estado como legitimidade racional-jurídica para aplacar a violência generalizada entre os homens (Hobbes). Qual é a necessidade do Estado? A necessidade de limitar a agressividade do “estado de natureza” em que viviam os homens, cada um buscando a defesa de seus interesses particulares e egoístas, motivados pelo medo generalizado de uns em relação aos outros, como mostrou Hobbes em sua obra *O Leviatã*. Há uma relação assimétrica entre política e justiça. A complexidade dessa temática se dá no campo analítico da distinção entre Ética e Política. É aqui que se compreende o “aforismo” da política, qual seja, arte de fazer o bem comum que ninguém realiza sozinho, mas que nos emancipamos comunitariamente mediado pelo mundo. O processo político não implica necessariamente em ilustração, mas na ação sócio-comunicativo-cultural que tem início no espaço da “responsividade” e do respeito ao reconhecimento à Alteridade do outro. O ato político é um acontecimento sócio-comunitário que implica presença e linguagem do sujeito ético, condutor dos processos históricos. Assim, pode-se dizer que o ato político-cognitivo implica num aspecto de ordem ético-justo-antropológica.

Não há política emancipada sem projeto político de sociedade que vise à Alteridade do ser humano, embasado na justiça e na ética. Sem a ética e a justiça, a

política não tem força para transformar a sociedade na prática do bem comum para a realização de mulheres e homens novos, sonhados e desejados. A academia como instituição “gestora” da cidadania é o espaço privilegiado para construir as relações humanas de respeito e responsabilidade cidadã (subjetividade/Alteridade). A dignidade da política se justifica no cuidado com o outro. Sem o reconhecimento da Alteridade não há legitimidade ética da “justeza política”. A dignidade da política como reconhecedora da Alteridade foi reconhecida por Levinas, quando ele diz que para isso acontecer é necessário enfrentar a logicidade ontológica, o que significa “passar” pela dura lição do Ser. Essa lição seria o gesto e o drama do “interessamento” da essência surda (o há) à interpelação do Bem que está além do Ser. Aqui a interpelação é a orientação e o julgamento, nesta lição, o Estado político “impõe” aos seres humanos a conciliação de cada um, para evitar que a humanidade inteira se destrua na lógica do Ser. Isto para Levinas mostrou o fracasso da tentativa de afirmação da “liberdade antes e acima de tudo”. Aqui aparece o problema da violência. O que seria isso? A violência de uma liberdade interessada sobre a outra. E o perigo da política e do Ser (guerra permanente) seria reduzir a sociabilidade humana a um puro cálculo de eficácia e de interesse de dominação.

Aqueles que se opõem à violência com o mero poder rapidamente descobrirão que não são confrontados por homens, mas pelos artefatos humanos cuja desumanidade e eficácia destrutiva aumentam na proporção da distância que separa os oponentes. [...] Por isso que, “a violência sempre pode destruir o poder; do cano de uma arma emerge o comando mais efetivo, resultando na mais perfeita e instantânea obediência. O que nunca emergirá daí é o poder”.²⁵²

Catherine Chaliier diz que o poder político

[...] começa no instante em que a subjetividade humana plenamente alerta de sua responsabilidade pelo Outro, pelo face a face, toma consciência da presença do Terceiro. O Eu sabe imediatamente que deve responder, porque ele é responsável por esta vida singular que o observa. Ele não tem tempo para questionar se esse próximo, ou Outro, saberá, em tal circunstância, pagar-lhe da mesma moeda, é-lhe necessário encontrar sem demora os recursos para responder.²⁵³

²⁵² ARENDT, Hannah. *Sobre a violência*. Trad. André Duarte. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2009. p. 70.

²⁵³ CHALIER, Lévinas, 1996, p. 113-120.

Segundo Levinas, a consciência na qual *todos* os Outros (*múltiplas expressões* do Terceiro) me provocam e exigem justiça reclamam medida e saber. Não bastaria, pois, uma resposta generosa ao próximo porquanto ela corre o risco de reforçar as injustiças no mundo, negligenciando os *outros* sofrimentos. Este fato possui um significado de grande abrangência. O respeito pelo Outro não pode acontecer sem o zelo e o cuidado da justiça ou do compromisso de comparar os incompatíveis (cada outro em sua singularidade assimétrica). O Terceiro exige decidir por prioridades fundamentais. Aqui está o “nascimento” da política e, neste nascimento, a dificuldade de organizar com justiça a pluralidade humana. Para além do nascimento da política é um problema ético, porque o sujeito da ação política tem que refletir as consequências que advirão sobre a vida do Terceiro, provocadas por um ato de benevolência, que seria a pura gratuidade feita para com o Terceiro. É nesse entendimento que a bondade nunca desprezaria a justiça. O problema de fundo agora é saber também pensar a política e se esforçar para viver num contexto histórico e numa sociedade de cidadão(ãs) e não só no “imperativo ético” do face a face.

O Estado político, em suas origens, assume uma autoridade central que é exercida nas formas do direito e com as garantias jurídicas preestabelecidas. Essas formas do direito exercidas pelo Estado têm como função principal e específica instituir um Estado jurídico, no qual a liberdade de cada indivíduo possa coexistir com outros por meio de leis expressas numa constituição. Nesse sentido, “[...] a doutrina liberal clássica consiste em três elementos: 1) a teoria dos direitos humanos, 2) constitucionalismo, 3) a economia clássica”.²⁵⁴ Manfredo de Araújo Oliveira, ao referir-se a estrutura natural do indivíduo no seu estado pré-social e pré-político, diz que

[...] o indivíduo traz consigo direitos naturais que devem ser considerados e respeitados na constituição da sociabilidade e da vida política. Esse “primado do indivíduo” sobre a comunidade social e política é axioma fundamental da teoria política dos tempos modernos. Já que todas as teorias situam-se no nível dos indivíduos, a questão central vai ser a da “associação de indivíduos isolados”.²⁵⁵

²⁵⁴ MERQUIOR, José Guilherme. *O liberalismo: antigo e moderno*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1991. p. 46-47.

²⁵⁵ OLIVEIRA, *Ética e sociabilidade*, 1993, p. 19-20.

Assim, os direitos naturais nascem com os indivíduos e são inerentes à sua natureza, em outras palavras, esses direitos são independentes de qualquer comunidade política. Nesse sentido, esclarece Bobbio que o poder do Estado tem um limite externo

[...] que decorre do fato de que, além do direito proposto pela vontade do príncipe (direito positivo), existe um direito que não é proposto por vontade alguma, mas pertence ao indivíduo, a todos os indivíduos, pela sua própria natureza de homens, independentemente da participação desta ou daquela comunidade política.²⁵⁶

Nesta teoria, “o remédio” contra o abuso do poder não é tanto a sua limitação, mas a mudança incondicional do seu titular. O ponto de partida desta teoria é a hipótese de que o poder fundamentado no consenso popular não pode cometer abusos, ou seja, que o povo não pode exercer contra si mesmo o poder que lhe pertence.²⁵⁷ Com isto, fica claro que o poder político não se constitui em instrumento para o acréscimo do ser de cada um, mas responde à exigência de limitar a responsabilidade infinita pelo outro para que ela não se perverta e se mantenha sábia, “instruída”. Esta seria a fonte de legitimidade do Estado; e se o Estado não cumprir com este preceito e não permitir as relações horizontais entre os cidadãos(ãs), ou se viesse ocupar o lugar da horizontalidade, ele não teria nenhuma legitimidade política e muito menos da ética e da justiça. Já vimos que a teoria do limite do Estado absoluto, em suas formulações, diferencia-se quanto ao abuso do poder estatal do príncipe. As duas primeiras buscam motivos para limitar o poder absoluto; já a terceira, atribui o poder para a vontade geral.²⁵⁸

O fundamento metodológico-filosófico de análise encontra força ao propósito que estamos expondo aqui nas palavras do filósofo italiano Antonio Gramsci, quando este afirmou que:

A filosofia de uma época não é a filosofia deste ou daquele filósofo, deste ou daquele grupo de intelectuais, desta ou daquela grande parcela das massas populares: é uma combinada direção, na qual sua culminação torna-se norma de ação coletiva, isto é, torna-se “história” concreta e completa (integral). [...] A filosofia de uma época

²⁵⁶ BOBBIO, Norberto. *Direito e Estado no pensamento de Emmanuel Kant*. Trad. Carlos Nelson Coutinho. Brasília: UnB, 1984. p. 15.

²⁵⁷ BOBBIO, *Direito e Estado no pensamento de Emmanuel Kant*, 1984, p. 16.

²⁵⁸ BOBBIO, *Direito e Estado no pensamento de Emmanuel Kant*, 1984, p. 17.

histórica, portanto, não é senão a “história” desta mesma época, não é senão a massa de variações que o grupo dirigente conseguiu determinar na realidade precedente: neste sentido, história e filosofia são inseparáveis, formam um “bloco”.²⁵⁹

Levinas, ao enfrentar com determinação os teóricos da política moderna, mostrou que o Estado cria o sentimento do medo e da morte impulsionando o desejo de cada indivíduo a buscar através da política, tida como a fonte de vida, uma situação social que possa garantir a posse daquilo que é capaz de conseguir através do trabalho. A perspectiva traçada por ele mudou totalmente a compreensão da fonte original do Estado. Para Levinas, o Estado traz em si uma “metamorfose” do sentido da verdadeira cidadania. A cidadania que propõe não seria nem de longe o estatuto do cidadão livre, como o era para os gregos, e nem o estatuto do cidadão autônomo da modernidade. Ou seja, o cidadão que na companhia dos outros teria o *poder* e a *liberdade* de interagir num espaço da esfera pública pela palavra (*logos*), e que também não seria o cidadão na perspectiva rouseauniana, o cidadão que participaria da autoridade soberana pela “Vontade Geral”.

A sociedade de convivência humana constituída de cidadãos(ãs) seria aquela que estaria sempre atenta às exigências da plena justiça e da bondade. Isto poria a liberdade em outra dimensão, que seria o mesmo que colocar a liberdade sempre em suspeição porque ela sempre procuraria dar prioridade às “coisas do Eu”. É nesse sentido que o Estado legítimo iria “garantir” a convivência humana na paz, na fraternidade, na igualdade e na justiça. Assim, o Papel do Estado estaria acima de ser apenas um agente jurídico regulador da sociedade política, e ficaria ele mesmo autocrítico de suas atribuições de necessidades administrativas e burocráticas. Para Levinas, a cidadania estaria ligada à ideia de sociabilidade e de heteronomia. Mas o que seria para Levinas a fraternidade, a liberdade e a igualdade que foi o tripé fundamental da Revolução Francesa?

Levinas considerou o tripé da Revolução Francesa, mas deu-lhe outro conteúdo. Para ele, a Revolução Francesa aconteceu à revelia da Alteridade e da ética. A fraternidade, a liberdade e a igualdade modernas colocaram a ética “entre parentes” e com isso o rosto do Outro ficou esquecido. Levinas propõe a ética do respeito à diferença como denúncia de toda forma de segregação, “pré-conceitos”,

²⁵⁹ GRAMSCI, Antonio. *Concepção dialética da história*. 3. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978. p. 32.

“pré-julgamentos”, “pré-juízos” e atitudes excludentes e de indiferença em relação à Alteridade do Outro, àquele que é diferente. Para ele, compreender a exigência da fraternidade não está no termo, no fim, na aproximação ou no conjunto de homens; ao contrário, a fraternidade está no “começo”, ela decorre de minha responsabilidade diante do Outro que me interpela com seu olhar – e a fraternidade faz de cada ser humano um próximo ou um distante, alguém que pode sair do anonimato e vir para meio do convívio social e se tornar um rosto para o Eu. Aqui está a originalidade de Levinas ao tratar da Fraternidade proposta pela Revolução Francesa (1789). O face a face é o que dá vida e substância à fraternidade e à infinitude da responsabilidade do Eu pelo Outro. É isso que dá o sentido a todas as relações da convivência humana em sociedade. Se a sociedade não for uma “comunidade fraterna”, à medida da equidade, não será uma sociedade à medida da acolhida do rosto do Outro. Seguindo esta perspectiva levinasiana, é a ética que resgata o valor da fraternidade humana diante da história. A Alteridade ética estabelece o princípio da manifestação do Transcendente e do Infinito, no rosto que está sempre manifestando diante do Outrem (Terceiro).

A propósito do Estado na fundamentação da cidadania, a posição de Levinas era uma posição anti-fundamentalista, não dogmática. Isto por ser um judeu e se abrir a uma posição mais “liberal” do ponto de vista político, em relação às instituições concretas das políticas estatais, no que se refere ao Estado de Israel, desde 1948. Por isso, para ele, tanto na sua situação no Estado francês, que tanto admirou e que o acolheu, como na criação do Estado de Israel, aportavam novos elementos para a solução do antigo conflito judeu. A comunidade profética se transformaria para a criação do Estado israelita. Para Levinas, seria em uma comunidade davídica que se poderia estabelecer e construir a Paz. Assim, não havia nenhum problema que o Estado de Israel fosse um Estado secular, no qual os cidadãos da cultura judaica fossem a maioria, mas o princípio do respeito deveria ser garantido aos cidadãos tanto da “cultura” palestina como aos muçumanos e cristãos. Todos teriam igualdade de direitos políticos no Estado e, por isso, que a ereção do Estado deveria ter o nome de Israel e não de Estado judeu. A mesma coisa pensava Martin Buber a respeito da formação do Estado israelita. Mas Levinas não colocava essa situação de forma simétrica ou num contrato social como temos estudado até agora. Para ele, o Estado não pode promover privilégios de

tratamentos diferenciados a esta ou aquela raça, quer por sua riqueza, poder ou influência ideológico-religiosa.

Porém, a igualdade de cidadãos não abole a assimetria ética (justiça), permanece o sujeito ético para quem há sempre mais deveres do que direitos; a limitação das responsabilidades infinitas previne que “alguns” próximos recebam demais e “outros” fiquem com a injustiça. Por isso, longe de ir nessas antigas raízes judaicas, a identificação da comunidade messiânica pode ser dos profetas e não somente da política estatal. O importante é criar a “consciência” ética e política para restabelecer a cidadania israelita com base na assimetria e na Alteridade religiosa-cultural. Levinas tem consciência política da comunidade judaica, ética e religiosamente perseguida durante vinte séculos. E na sua filosofia não há problemas em exercer “ações políticas” de um Estado histórico que sempre resultou em dificuldades de uma consciência “ético-crítica” e “religiosa-messiânica” por parte da maioria dos judeus. Levinas permaneceu fiel à sua tradição de não assimilar a cultura ou o Estado não judaico, mas, ao mesmo tempo, pretendeu a identificação entre o Estado davídico (o Estado de Israel) e a comunidade que porta a cultura e a religião judaicas. Isto mostrou sua coerência cultural sem torná-lo xenófobo em relação às outras matrizes culturais de outras etnias e países. Com isso, ele não postulou que a justiça seja um fim em si mesma, mas, ao contrário, a justiça deve estar a serviço da singularidade intransponível de qualquer etnia e nação. Por isso, a bondade e a sabedoria do amor têm a última palavra para fazer valer a justiça.

A Alteridade é uma abrangência e uma profundidade da relação justiça/política, é uma superação da alienação do Eu em relação ao Outro para “buscar” a realização da subjetividade, como reconhecimento do Outro. E a justiça é a dimensão que completa o reconhecimento da Alteridade. Justiça e Alteridade têm a ver com a cosmovisão política e com o projeto de Estado. Assim, o Estado se define, em Levinas, principalmente pela justiça, pela grandeza de profundidade e extensão da justiça. Com efeito, dentre os conteúdos fundamentais da justiça sobre a qual o Estado deve velar, está a distribuição equitativa dos bens materiais e culturais, para que ninguém fique na miséria e no empobrecimento, ferido na sua Alteridade. A Alteridade é a passagem da subjetividade solipsista do Eu para a integração e a interatividade com o Outro. A necessidade de uma subjetividade aberta não é algo inato ao ser humano em sua condição humana, mas brota de um “traumatismo fecundo” do encontro da “identidade” e da “exterioridade”. Todo ser

humano “investido” por um papel político deve subordinar tal poder à necessidade de servir os outros seres humanos, principalmente o de nutrir os famintos da terra. Levinas tem consciência disso e dos perigos que sempre rondam a ação do Estado, por isso afirmou que, em qualquer tempo, sempre haverá a necessidade de verdadeiros profetas para retomarem a verdadeira unidade, para denunciar as fragmentações e as dicotomias políticas geradoras da miserabilidade.

E ficamos fragmentados e nos mutilamos quando não exercitamos a nossa sensibilidade com a interpelação da exterioridade do mundo. Entretanto, quando o Estado permanece facticamente fiel à fonte de sua “razão política”, cumprindo a justiça e zelando pelas singularidades das pessoas – ou seja, fiel à sua “razão de ser” –, aí é possível a realização da paz, da justiça e da ética entre os seres humanos nos limites do humanamente possível. Nesse sentido, a ética não é, ressaltamos ainda uma vez, um exercício qualquer de piedade religiosa – ela inclui o *risco extremo* da responsabilidade na abertura para o Outro, numa relação de vida e de morte, de limites e superação de limites. Assim, *a justiça, a ética e a política são “as unificações” e as integralidades dos encontros plurais dados socialmente.*

A concepção original do político em Levinas está em defini-lo como obra necessária para tornar sábia a responsabilidade infinita diante do Outro. Foi isto que Levinas chamou de amor à vida – visto que a presença do Terceiro exige este amor. A questão que ainda permanece é a de como o amor pode instruir e mesmo servir de base para a justiça pela qual o Estado tem que “cuidar”? Neste ponto Levinas reagiu com firmeza, dizendo que é à lei – no *sentido talmúdico do termo*, e, portanto, carregando o *peso* da infinita interpretação – e *não* à afetividade entre os seres humanos que se deveria confiar a tarefa de orientar o amor para a justiça e de torná-la sábia. Somente a lei introduziria critérios de julgamento (direito), abstraindo das singularidades pessoais de cada sujeito. Isto permitiria apreciar uma situação dada e suas consequências, sem “cometer” injustiças, de uma maneira objetiva e imparcial. O julgamento de Hitler não seria nem poderia ser com um afago afetivo-amoroso.

Como seres humanos instituídos politicamente, somos antes seres humanos, mulheres e homens. Sempre em processo de inacabamento e nunca prontos. Não existimos isolados do conjunto das demais instituições: Estado, sociedade civil e cultura. Fazemos parte de uma sociabilidade comum. As questões sociais contemporâneas, que pretendemos equacionar, e nelas intervir e estabelecer uma interface são questões humanas. É aqui que entra a contribuição da filosofia

grega. A sabedoria grega é fundamental para a elaboração dos critérios de julgamento, com clareza e relevância para verificar a antropologia ocidental, que se configurou na máxima: “Conhece-te a ti mesmo.” Com efeito, entre os gregos encontraríamos o esforço para transcender o particular na “direção” do universal. Foi, pois, necessário passar pelos gregos, pelo exercício do Logos argumentativo e lógico, capaz de medir, pesar, comparar, para traduzir a mensagem da força da filosofia de Levinas numa linguagem compreensível para o Ocidente, mas registrada em outro “código”, para que seus interlocutores pudessem “compreender” a Alteridade e o rosto do ser humano, que a Sagrada Escritura e o Talmud revelaram para o mundo. A crise contemporânea, a “transição para a pós-modernidade”, é sempre a incerteza e a oportunidade. Neste momento, o mais prático é uma boa teoria; o mais objetivo, uma subjetividade; e o mais concreto, uma espiritualidade como algo fundamental para a santidade e a sanidade. Transcender é preciso, dogmatizar não. A vida é um peregrinar permanente, é uma partida sem retorno (Abraão).

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Longe de chegar ao esgotamento do tema da nossa pesquisa, nos encaminhamos para a apresentação das interações entre os conceitos de alteridade, justiça, ética e política nas relações assimétricas a fim de sintetizar a argumentação desenvolvida nesta tese. Faremos uma exposição das consequências político-filosóficas da “inversão” operada por Levinas na filosofia ocidental, seguindo, na medida do possível, os autores que nos serviram de apoio e de base durante as reflexões elaboradas até aqui. Destacaremos, principalmente, as obras *De outro modo que ser*, *Entre nós* e *Humanismo do outro homem*. A complexidade do pensamento de Levinas, como já foi demonstrada, é derivada de uma peculiar “concretude crítica” e uma responsabilidade intelectual sem concessões.

Inicialmente algumas observações de caráter sócio-histórico. Ao se examinar o século XX, verificou-se que em suas realizações e em seus balanços, nos deixou um legado denso, consumado, para os fins que aqui nos importam, em três megaprojetos: o projeto Manhattan (cisão nuclear”, divisão do átomo), o projeto Apollo (conquista do espaço pelo ser humano) e o projeto Genoma (descoberta do núcleo do DNA). E, em uma leitura de ideias, ainda poderíamos acrescentar que o legado do século XX fez dele um século curto, mas denso nos seus efeitos sobre o ser humano, legando duas concepções de ordem política, cultural, técnica e econômica sobre todos nós – o capitalismo, triunfante, e o comunismo burocrático – que demonstraram e demonstram com absoluta clareza a sua inadequação em relação à garantia da vida sobre a terra.

Essas duas últimas concepções são prenes de inadequações entre discursos, lógicas e estratégias de poder; de seu arco, destacaremos as seguintes: a primeira é o Totalitarismo; nele não há valor do ser humano em si, sendo a Alteridade dissolvida na totalidade ontológica rígida, fixa e asfixiante. Essa totalidade vertical se mostrou no Estado sem limites e que na sua ilimitação quis eliminar tudo aquilo que não era ele. Uma primeira tentativa política do Totalitarismo foi extinguir quaisquer diferenças entre as liberdades públicas e privadas da vida em sociedade. A face desse Estado totalitário apareceu no partido único e na razão “cinzenta” e uniabragente, com o monopólio do recrutamento, seleção e indicação de quadros, detendo o controle do próprio Estado (Fascismo/Nazismo). O Estado totalitário, além de ser dirigido pelo partido único tinha como meta uma ideologia vertical: uma

cosmovisão, uma concepção de mundo imanente e monista, que fosse detentora da verdade, da interpretação da história e da construção do futuro “emancipado como progresso científico”, a partir de concepções dogmáticas e inquestionáveis. Para Levinas, esse Estado totalitário não promoveu a paz, mas transformou a política em guerra permanente “em tempos de paz”, pois a Paz duradoura seria antes a Paz ética, aquela que se entende como um “despertar para a precariedade do Outro”, Paz orientada a todo instante pela gravidade de uma sabedoria do amor sem interesse na direção do Outro. A paz não se estabelece com o monopólio da informação e da educação. Esse monopólio causou o processo de doutrinação (discursos efusivos de Hitler para a Juventude) e a repressão policial (Gestapo nazista) ou a repressão psiquiátrica usada como estratégia eficaz para silenciar e eliminar as vozes dissonantes dos dissidentes.

Frente a essa situação de terror, Levinas propôs a paz, mas não ingenuamente. Pois, para esse exercício da Paz, o Estado-político não seria suficiente, seria preciso ultrapassar o pacto de interesses solipsistas, a defesa legítima de si e dos próprios bens e mesmo a mera solidariedade. A paz, em Levinas, proíbe toda serenidade prematura e é habitada por um acréscimo de inquietude na direção à interpelação do Outro, chegando mesmo ao âmbito da substituição. Mais uma vez Derrida nos ajudará:

Em todos os casos não se pode estar em paz a não ser com o Outro. Enquanto o Outro enquanto tal não tiver sido de algum modo acolhido na epifania, na retirada ou visitação do seu rosto, não poderia haver sentido falar de Paz. Com isto, nunca se est a em Paz.²⁶⁰

Assim, caso não cumpram eticamente este preceito de Paz, todas as esferas intermediárias se tornariam apenas meros “correios de transmissão”, inexistindo o que hoje entendemos como a esfera da Sociedade Civil. Essas esferas intermediárias, em outros termos, poderia se dizer que são o “ser no totalitarismo” o que corresponde a um “não-ser”.²⁶¹ E vale a pena nos perguntarmos com toda dureza ético-política: será que com o “Gulag” e o “Holocausto” aprendemos a lição da História? Estamos livres do que foi apropriadamente denominado “a barbárie de Auschwitz”? Será que a tentação totalitária pode se repetir ainda no século XXI? O

²⁶⁰ DERRIDA, *Adeus a Emmanuel Lévinas*, 2008, p. 112.

²⁶¹ ZIMMERMANN, Roque. *América Latina: o não ser*. Petrópolis: Vozes, 1986.

Holocausto foi o símbolo trágico da patologia da “normose”. Guerras, extermínios, execução, torturas, exílios, e uma curta permanência da História para atestar a sua própria fragilidade, o seu retumbante fracasso. O Nazismo e seus herdeiros foram os regimes que encarnaram esse desastre com um fanatismo satânico-secular. Fanatismo, dogmatismo e sectarismo de uma “religião sem Deus”, mas marcadamente antropocêntrica e androcêntrica, e seus ídolos com “pés de barro”. Embasado em seus textos doutrinários, inspirados por seus “fiéis devotos” e por sua causa aparentemente transcendente.

No totalitarismo, uma classe ou etnia tinha que ser esmagada para a edificação do “paraíso coletivo”. No individualismo, todos os outros indivíduos podem ou devem ser esmagados na construção de “um paraíso”, que é apenas o sistema que permite o “paraíso de cada indivíduo”. Essa foi a promessa de Hitler. Como já demonstramos anteriormente, a compreensão e a unidade do ser humano não se dá de *si para si*, mas numa recorrência infinita, isto é, o sujeito enquanto submetido a uma designação de responder ao Outro até o ponto de se esvaziar de si pelo Outro, acarretando numa *responsabilidade infinita*. Tentar diminuir essa densidade de resposta ao Outro seria, em Levinas, perder o sentido de sua humanidade, pois não há um “em si solipsista”. O sujeito não se define enquanto *essência* ou *substância*, mas pela relação com a Alteridade. Isto não é uma concepção de um extremo oposto. Pode o Ser existir apenas como o “ser em si”, o ensimesmado, egocêntrico, um ser otimizado, desconectado dos outros seres? Não seria essa concepção uma negação do ser humano como ser social e cultural – inter-relacionado/ interativado/ inter-concentrado. O individualismo nos reconduziu a um estado de natureza marcado por um “darwinismo social”, pela sobrevivência do mais forte e do mais apto (raça pura – projeto do Nazismo). Os Indivíduos que se alienam da natureza, em suas irresponsabilidades ecológicas, se alienam dos animais em geral e dos demais seres humanos. Como competidores ou adversários a serem vencidos ou destruídos, são indivíduos alienados de si mesmos.

Pela evidente ruptura com o passado e pela falta de projeto para o futuro, sem um horizonte de compromisso ético, permanece o futuro como indiferença, “não há história a construir”. Este individualismo do projeto Nazista levou-nos talvez a experimentar a vida como um hedonismo da “ética indolor”, um usufruir sôfrego e frustrante do presente que fez reinar o adágio mórbido: “comamos e bebamos, que amanhã todos morreremos”. Com o ter “tomando o lugar” do sujeito ético, no afã

insaciável do consumismo acrítico, com os objetos, ou o Outro-objeto descartável é o resultado do vazio político e da crise ética que presenciamos na nossa época. E o cuidado com o Outro pode levar até ao sacrifício de si por e para que o Outro viva até a santidade. A maternidade, em seu sentido mais profundo, seria uma referência simbólica desta substituição; a mãe leva e vela o Outro dentro de si, o Outro está dentro de sua pele, a mãe não se permite o repouso em si. A humanidade do sujeito se mede por um registro similar, que é requerido de todo sujeito como resposta à sua vocação humana, de uma proximidade ao Outro similar à mãe diante do filho, que nunca o abandona à própria sorte, podendo chegar à morte por ele. Podemos, sinceramente, crer que o bem estar de todos será o resultado final da soma dos egoísmos? Seriam o totalitarismo e o individualismo sistemas antitéticos, ou teriam eles um fundo histórico com uma modernidade, com uma antropologia otimista, crente na bondade natural das mães? Ou o “inferno é o Outro”? Não teriam ambos em comum a crença em uma escatologia intra-histórica e antropocêntrica, quando esse “ser humano” atingiria uma “terra sem males”? A chegada a essa “terra sem males” seria consequência de uma marcha dos acontecimentos, um determinismo, onde a razão e a técnica seriam suficiente-eficazes?

O que Levinas percebeu com sua agudez intelectual foi que o ocidente pareceu vitorioso ao totalitarismo, com a derrocada da Alemanha Nazista e da União Soviética e o aparente descrédito de suas ideologias. O mundo conheceu o processo de descolonização com o encolhimento das potências europeias (1939-1945). Essa constatação levou Levinas a pensar uma ética do martírio do Outro e do sacrifício pelo Outro, a possibilidade de morrer substituindo o Outro é o que constitui a verdadeira gravidade do enigma humano. A ética começaria pela inquietude diante da morte do Outro ser humano e, no extremo, consentiria em morrer no lugar do Outro, mas ela passaria, no cotidiano, pelo assumir no coração, por palavras, gestos e atitudes concretas, desde as mais simples e humildes, a dor e o mal sofridos pelo Outro, fazendo acontecer a bondade, a confiança, a segurança, a acolhida e a promessa de vida, e não mais a oficina da morte. Este é o anúncio de esperança da filosofia levinasiana que, depois do horror nazista e da prepotência europeia, faria desaparecer com seus antigos e novos impérios colonizadores da vida.

Infelizmente, essa arrogância retornou na década de 1990, anunciando um novo império e um novo monopólio colonizador, no projeto ideológico de Francis Fukuyama, quando afirmou com toda ênfase “o fim da História”. Ele fez uma

“profecia” que o modo de produção capitalista e o regime democrático formal, considerados como o apogeu da criação da “mente Humana”, inviabilizariam o novo, o diferente e nada superior poderia ser criado. Estamos diante da tirania da ideia única e denominamo-la de neoliberalismo, o “último suspiro” do capitalismo. A crença que o mundo marcha inexoravelmente para algo que não se pode evitar, não deve ser questionada. Como vemos, estamos diante de uma nova forma de totalitarismo econômico-político, disfarçada na ideologia de emancipação política da humanidade após a queda do “Muro de Berlim” (1989).

Para Levinas, não há determinismo histórico e nem fim da História. Os sujeitos éticos respondem a um chamado também ético e que antecede a todo encontro. Ou seja, o “sujeito ético” não está ao sabor dos acontecimentos espontaneamente. Segundo Chalier, para Levinas haveria um laço originário do Eu com a bondade, aliança que antecederia toda rivalidade político-étnica e a indiferença cultural entre os seres humanos. A prescrição de cuidar do outro como alvo que não dá descanso não é uma consequência de algum pecado original, mas da bondade original da criação (“o Bem antecede a maldade”, o Bem precede o mal). Isto significa um atestado de que o humano, antes de pôr o “pé no Ser”, pertence a uma ordem de bondade; o cuidado com o Outro, como já mostramos, seria uma memória atual do tempo que antecede a memória. Mas a pergunta inicial continua: será que estaremos “livres” da política da guerra e dos mandos totalitários? A realidade totalitária aparece nas relações micro, no âmbito privado, e se estende ao público. Isto se nos apresenta atualmente no ocaso da Modernidade, que trouxe certo cansaço “em Ser”, que não tem ressonância de reposta fora de si, nem mesmo dentro de si.

Diante disso, Levinas inicia sua reflexão filosófica trazendo o tema: “Da Existência ao Existente”. Isto significa que existimos e somos seres humanos (mulheres e homens) concretos. Somos complexos e não simplificados. Na cultura ocidental fomos educados para a Identidade e treinados para negar a multiplicidade e/ou a pluralidade. Mas quem deveras somos? Ainda vale aquela pergunta antiga: para onde vamos? Será que podemos emprestar à vida um significado de sentido? Será que há um propósito válido e relevante para a nossa existência neste mundo?

Além dos sofrimentos e perversões sofridas ou impingidas pelo nosso semelhante, é a experiência fundante que nos leva a “ouvir e entender novamente o apelo do Bem”, muitas vezes de maneira imprevisível (*De Deus que vem a Ideia*). A

interpelação do Outro e o chamado à própria vida voltada ao Outro permanecem latentes, mesmo quando o ser humano se envolve nas “noites escuras” da história; a miserabilidade do Outro que me “vem de surpresa” e por seu rosto descarrega sobre mim como que uma força acusativo-imperiosa, que eticamente me interroga sobre o “onde está o terceiro” – o meu irmão que me pede solidariedade. A concretude do humano é material, porque não somos genuinamente seres imateriais. O que moveu a cultura ocidental desde o auge do pensamento grego foi a oposição entre a multiplicidade e a unicidade (uno-múltiplo, repouso-movimento...). Na filosofia ocidental, a alma (princípio da unidade) é que integra tudo, a alma aglutina o corpo. Ela permeia o corpo e o anima (Logos/Ser/Nous). Assim, o Logos é a fusão dos opostos. A este ponto da filosofia Ocidental Levinas teceu suas críticas, mostrando que não somos seres imateriais, “ou metafísicos”, no percurso de sua reflexão defendeu a ideia de que o material esgota o ser humano. O materialismo, seja ele assistemático ou sistemático, cientificamente falando, resulta em uma ideologia crassa e limitadora da vida humana, quer pela negação da Alteridade do Outro, quer pela não percepção das limitações do conceito, que é uma “jaula” esquemática cognitiva que tenta identificar e decifrar o ser humano. Mas como não é possível eliminar isso do ser humano, fisicamente, “no banquete do holocausto” do conceito gera-se a oficina da morte. Assim, percebe-se que a “armadura conceitual” é uma solidez que “se desmancha no ar”, misturado à fumaça dos fornos de extermínio nazista.

Levinas teve a sensibilidade de manter o diálogo com a tradição judaica e foi por meio dessa permanente “conversa” que ele manteve viva a vocação do Eu voltado para o Outro (Messianismo). Para Levinas, o Messianismo não é uma esperança em um “salvador do mundo” extra-histórico, que viesse para resolver “os nós” das contradições históricas, mas este diálogo seria uma ativação da tradição cultural judaica como meio para suportar o sofrimento e a dor de todos os desvalidos da terra e o chamamento de minha responsabilidade como um “imperativo ético universal”. Esta é a primeira condição do conceito de justiça para “interromper” a passividade irresponsável em relação à injustiça, mas isso, segundo Levinas, só será possível se acontecer a preservação da vida como manifestação de uma bondade desinteressada – por meio da ética, da política e da justiça. A justiça e a ética são o horizonte da efetividade política, para não deixar a política como uma atividade simplista de negação da Alteridade do Outro. Mas como vimos

anteriormente, o legado Iluminista moderno, apesar de seus ideais emancipatórios, afirmou um Racionalismo que teve um desdobramento jurídicista, consumado no Positivismo como uma racionalidade marcada pela dinâmica “estático-evolutiva” (Ordem e Progresso).

A razão antropocêntrica inaugurada neste modelo positivista não conseguiu escapar das amarras limitadoras do reducionismo imanentista moderno, em suas várias manifestações. Esta amarra é a própria crise da “ontologia ocidental” que levou à crise do humanismo ocidental. A razão antropocêntrica não respondeu às perguntas existenciais básicas do sentido da vida, nem produziu as condições políticas materiais objetivas ou subjetivas para chegar “ao ideal de felicidade”. A concretude da complexidade da realização humana é material, mas é também espiritual. Nesse sentido, também a percepção de Levinas continua contemporânea ao investigar que o século XX foi a obra que nos legou a política do totalitarismo vertical. E a tarefa que nos é imposta, segundo Levinas, é continuar a crítica fazendo um chamamento ao Eu para ouvir e assumir a responsabilidade pelo Outro, numa escuta ética e com definição política na perspectiva da justiça nos encontros plurais.

Frente ao humanismo antropocêntrico, até mesmo o humanismo teocêntrico não conseguiu dar uma resposta de segurança à vida boa da humanidade. A tradição judaico-cristã e sua crítica à cultura greco-romana conseguiu construir uma “outra alternativa” para falar do real numa perspectiva para além do ontológico (do ser), sem cair na entificação mecânica do mundo. A cultura judaico-cristã, com base na antropologia semita, reconduz para “dentro” do humanismo o conceito de pessoa que assumiu a complexidade do ser humano, sua multiplicidade e a relação plural com seus valores ético-políticos. O caminho feito até aqui nos indicou que a obra de Levinas permite extrair algumas conclusões relevantes na direção daquilo que propusemos investigar, acerca do que apreendemos e aprendemos nesta longa navegação de sua filosofia, tendo como base seus intérpretes-comentadores.

Vimos que em Levinas há um esforço e um empenho filosóficos, um entrecruzamento extraordinário de temas e problemas que muitas vezes se repetem e se remetem de maneira recíproca, uma ousadia, um mundo vivido com variadas provocações, o que torna mais clara a nossa hipótese – de que Levinas elaborou um novo ponto de partida para a filosofia. E qual foi este novo ponto de partida? A centralidade da ética como filosofia primeira, voltada para a responsabilidade pela Alteridade do Outro. A reflexão de Levinas não é uma alienação ou um

esquecimento ontológico do Ser, mas sim uma percepção da Alteridade do Outro que não é uma mesmidade do ser, porque é, ao mesmo tempo, o respeito a cada pessoa como uma singularidade irreduzível ao conceito de ser, é o mais além do ser. Este esforço de pensar além da ontologia fez com que Levinas fizesse a reintrodução da questão do infinito na filosofia, mesmo passando pelo “engenho filosófico” de Heidegger, uma inovação conceitual que trouxe a lume novos conteúdos para antigos conceitos consagrados pela filosofia ocidental. O diálogo estabelecido com a tradição judaica é um dos pilares de sustentação de sua obra que merece destaque, pela relevância que teve no giro reflexivo da filosofia na contemporaneidade do século XXI.

Em síntese, a Alteridade e a justiça não são categorias para alimentar silogismos lógico-éticos, mas categorias fundamentais que afirmam convicções políticas capazes de indicar caminhos, e que levam o Eu a se abrir ao Outro, transformando-se em Sujeito, numa perspectiva de respeito e de “santidade” (atribuição do sanctus, do “separado”), que servem de motivação para projetos que realizem e valorizem as instâncias sociais intermediárias entre o cidadão e o estado, no que tange à família, à comunidade, ao trabalho, ao lazer, às amizades, às instituições, mas sempre tendo como meta a dimensão instituinte, para assim garantir abertura à adversidade na sua substancialidade da relação do face a face. Levinas teve muita habilidade para manter esse diálogo com toda a tradição Ocidental – “diálogo” compreendido aqui como uma metafísica ética da Exterioridade, a metafísica como transcendência cuja centralidade é a ideia de Infinito. O infinito que põe já aí, desde sempre, a presença do Outro frente ao Eu, numa relação de face a face e nunca numa relação de sujeito-objeto. A relação primeira do ser humano é plural e nunca solitária, é uma experiência de ser ofertada ao próximo antes de qualquer menção reflexiva.

Assim, Levinas concluiu, com propriedade originalíssima a nosso ver, que a metafísica não pode apoiar-se na epistemologia, como fez Kant ao transformar a metafísica em teoria do conhecimento. Para Levinas, a metafísica constitui-se como filosofia primeira, como ética. E, assim, a questão primordial da filosofia não é o Ser, mas a questão da Alteridade, a exterioridade (o que *vem* de fora). Nessa visão de metafísica, a ética, sendo a filosofia primeira, restituiu os valores primordiais do ser humano, na relação amorosa, na solidariedade, na honestidade e na transparência moral expressa como bondade e doação ao Outro, sem esperar qualquer retorno. A

justiça e a paz são os frutos da responsabilidade do Eu pelo Outro, que renuncia ao egoísmo na abertura à Alteridade, tornando-se sujeito ético, numa atitude ética de escuta e de acolhida ao estrangeiro, ao órfão, ao idoso, ao enfermo e aos desvalidos da terra. Dessa forma, o sujeito se põe em questão e não só *tolera* o estrangeiro, mas é *solidário* com ele e se *abre* a ele na *hospitalidade*.

A complexidade concreta do ser humano não se move sem uma metafísica ética. A ética e a justiça estão além da política. A justiça, a axiologia e a moralidade não integram o esquema da totalidade ontológica, necessitamos pensar além do ser. Em seu conjunto, podemos dizer que a filosofia de Levinas é uma crítica contundente à política moderna, principalmente ao seu projeto de emancipação, aos instrumentos de sua execução e às consequências derivadas para a história da humanidade, cuja negatividade chegou ao horror da chamada “Shoah”, nos campos de extermínios de massa do povo judeu. Após esse evento monstro, Levinas abriu uma larga crítica às ciências humanas, em especial à filosofia, que tanto falou do valor humano e ela mesma deu respaldo para esfacelar milhões de vidas, fazendo com que a filosofia ficasse muda e em delírio por não saber mais do que e de quem está falando. A retomada de questões obnubiladas pela civilização ocidental, em especial a tentativa de reencontro do ser humano, do humano e do que humaniza, fazem da filosofia de Levinas uma verdadeira provocação para pensar outro pensamento e, ao mesmo tempo, uma alternativa de vivência ética para os seres humanos num mundo que ainda não está reconciliado consigo próprio.

O projeto político da modernidade transformou o ser humano em um “novo *homo faber*”, destinado ao trabalho, ao ganho e ao gasto desenfreado, causando um vazio de sentido. A consequência é a alienação da condição humana como empreendimento ético. Frente a esse vazio de sentido e à barbárie vivida no cotidiano é que Levinas ousou fazer a proposta de outro pensamento. Esse novo pensamento que inaugurou é o reencontro do Outro com o Infinito, uma transcendência que remete imediatamente e mesmo anteriormente à responsabilidade ética. A filosofia de Levinas abre novas perspectivas para a superação desse mal-estar, do vazio sentido de nosso tempo tal como o solipsismo inaugurado na modernidade, que trouxe o desencanto e a indiferença ética numa espécie de relativismo moral, causando a instrumentalidade da vida e de tudo. Do ponto de vista da política, trata-se da generalização da incompetência e da impotência relacional-interativas entre os sujeitos. Em outros termos, significa a

anulação do diálogo e a quebra da relação originária do face a face com Outro, no encontro plural.

A complexidade plural concreta não se move sem uma solidariedade ética e uma subjetividade aberta à Alteridade. *O chamamento da justiça é a ação ética para “construir” politicamente uma sociedade a partir da metafísica ética*, ou da ética meta-física; isto causará um impacto nas instituições gestoras das relações político-sociais. O pensamento metafísico de Levinas tem como centralidade “não o Ser como Ser”, mas o *excesso de Ser* que é o causador da violência, por ocupar espaço demais. Assim, a preocupação de fundo da metafísica de Levinas é com a *violência*. Aliás, *todo o pensamento de Levinas pode ser lido como uma arguta crítica à violência*. O “excesso de Ser” é proclamado por ele como derivação natural da ontologia causadora da violência sobre a Alteridade. A ontologia é o pensamento da identidade que reduz a Alteridade ao conceito, e isto causa a negação da justiça quando o rosto fica ofuscado em sua singularidade. A perspectiva da ontologia é um “ardil” da razão para instrumentalizar o Outro, violentando seu direito de manifestação. *O excesso de Ser é a totalidade ontológica*. É necessário desbastar eticamente o excesso para evitar acontecer que o Outro reste reduzido a um número, a uma estatística mantida em imagem numa abstração redutora da Alteridade. Essa foi a forma de ontologia que Levinas criticou com veemência. Esse alerta perpassou toda a sua obra e pensamento. Para ele, a justiça não podia acontecer e muito menos a paz na sociedade se não houvesse a volta à metafísica ética. Ser ético é quando o sofrimento do Outro me atinge e me diz respeito, provocando-me uma reação de inquietude que me faz reagir em defesa dele, mesmo que para isso eu tenha que colocar em risco a minha própria vida.

A abertura ao sofrimento do Outro “[...] é sair de si para se tornar disponível ao Outro”.²⁶² A questão recorrente em Levinas foi sempre esta: como pôde acontecer tanta violência e barbárie na cultura ocidental que se *dizia* tão civilizada e respeitadora da “dignidade humana”? É nesse sentido que se pode entender a obra de Levinas, como uma referência, uma memória histórica dos empobrecidos(as) contada na Bíblia. É muito compreensível que a retomada e o crescimento da subjetividade seja a mediação da contemplação dos textos bíblicos, talmúdicos e rabínicos. Foram nessas leituras meditadas que Levinas “viu no rosto do Outro a

²⁶² POCHÉ, Fred. *Penser avec Arendt et Levinas: du mal politique au respect de l'autre*. Lyon: Chronique Sociale, 1998. p. 103. (Tradução livre).

face de Deus”, pois para ele é deste grande Outro que vem o “imperativo ético” – que foi transcrito como responsabilidade pelo Outro, como a relação do face a face, *a proximidade do Outro como interpelação ética que me leva até a sua substituição e me constitui enquanto Sujeito ético capaz de empreender uma política humana.*

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ADORNO, Theodor Ludwig Wiesengrund. *Sociologia*. Trad. Flávio Kothe, Amélia Cohn. São Paulo: Ática, 1986.
- AGAMBEN, Giorgio. *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I*. 2. ed. Belo Horizonte: UFMG, 2002.
- ARENDT, Hannah. *A condição humana*. Trad. Roberto Raposo. Rio de Janeiro: Forense, 1981.
- ARENDT, Hannah. *Sobre a violência*. Trad. André Duarte. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2009.
- ARTE, Luiz Carlos do. *A justificação ética da alteridade em totalidade e infinito de Emmanuel Levinas*. 2006. Trabalho Monográfico de Conclusão de Curso. Curso de Bacharelado em Filosofia, Instituto Superior de Filosofia Berthier, Passo Fundo, 2006.
- ASSOUN, Paul-Laurent. *A Escola de Frankfurt*. Trad. Helena Cardoso. Lisboa: Dom Quixote, 1989.
- BAUMAN, Zygmunt. *A arte da vida*. Trad. Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2009.
- BAUMAN, Zygmunt. *Ética pós-moderna*. Trad. José Rezende Costa. São Paulo: Paulus, 1997.
- BAUMAN, Zygmunt. *Modernidade e holocausto*. Trad. Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.
- BENJAMIN, Walter. Crítica da violência: crítica do poder. In: *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, n. 15, v. 1, 1990.
- BENSUSSAN, Gerard. *Ética e experiência: a política em Levians*. Trad. Ozanan Vicente Carrara. Passo Fundo: IFIBE, 2009.
- BENSUSSAN, Gerard. Intransitividade da ética. In: CARBONARI, Paulo César et al. (Org.). *Ética, educação e direitos humanos: estudos em Emmanuel Levinas*. Passo Fundo: IFIBE, 2008.
- BIRMAN, Joel. *Mal-estar na atualidade: a psicanálise e as novas formas de subjetivação*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.
- BLANCHOT, Maurice. *El diálogo inconcluso*. Trad. P. de Place. Caracas: Monte Ávila, 1970.
- BOBBIO, Norberto. *Direito e Estado no pensamento de Emmanuel Kant*. Trad. Carlos Nelson Coutinho. Brasília: UnB, 1984.

BOFF, Leonardo. *Ecologia: grito da terra, grito dos pobres*. 3. ed. São Paulo: Ática, 2000.

BONAMIGO, Gilmar Francisco. Primeira aproximação à obra de Emmanuel Levinas. In: *Revista Síntese*, Belo Horizonte, v. 32, n. 102, 2005.

CARRARA, Ozanan Vicente. *Lévinas: do sujeito ético ao sujeito político*. Elementos para pensar a política outramente. Aparecida, SP: Ideias & Letras, 2010.

CASSIRER, Ernest. *Ensaio sobre o homem*. Trad. Carlos. Branco. Lisboa: Guimarães, 1995.

CASSIRER, Ernest. *O mito do Estado*. Trad. Álvaro Cabral. São Paulo: Códex, 2003.

CECCARELLI, Paulo Roberto. A construção da masculinidade. In: *Percurso*, São Paulo, v. 19, 1998.

CHALIER, Catherine. *Lévinas: a utopia do humano*. Trad. Antônio Hall. Lisboa: Instituto Piaget, 1996.

CINTRA, Benedito E. Leite. *Pensar com Emmanuel Levinas*. São Paulo: Paulus, 2009.

COSTA, Márcio Luis. *Levinas: uma introdução*. Trad. J. Thomaz Filho. Petrópolis: Vozes, 2000.

CREMA, Roberto. *Lideranças do século XXI: impactos da passagem do milênio*. Brasília: UNIPAZ, 1997.

DEMO, Pedro. *Participação é conquista: noções de política social participativa*. São Paulo: Cortez, 1988.

DERRIDA, Jacques. *Adeus a Emmanuel Lévinas*. Trad. Fábio e Eva Landa. São Paulo: Perspectiva, 2008.

DERRIDA, Jacques. *Força de lei: o "fundamento místico da autoridade"*. Trad. Leyla Perrone-Moisés. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

DESCHAMPS, Christian. *As ideias filosóficas contemporâneas na França*. Trad. Arnaldo Marques. São Paulo: Jorge Zahar, 1991.

DUSSEL, Enrique. *Filosofia da Libertação: crítica à ideologia da exclusão*. Trad. Georges I. Maissiat. São Paulo: Paulus, 1995.

DUSSEL, Enrique. *Para uma ética da libertação latino-americana: política*. São Paulo: Loyola, 1977. v. 4.

ESTEVAM, José Geraldo. O reconhecimento da alteridade como possibilidade de construção de um novo paradigma na cultura ocidental em Joel Birman e Emmanuel Lévinas. In: *Horizonte*, Belo Horizonte, v. 6, n. 12, jun. 2008. p. 169-179.

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

FARIAS, André Brayner de. Infinito e tempo: a filosofia da ideia de infinito e suas consequências para a concepção de temporalidade em Levinas. In: *Veritas*, Porto Alegre, v. 51, n. 2, jun. p. 7-15. 2006.

FAUS, González; IGNÁCIO, José. *Desafio da pós-modernidade*. São Paulo: Paulinas, 1996.

FORNET-BETANCOURT, Raúl; GOMEZ-MÜLLER, Alfredo (Org.). *Posições atuais da filosofia europeia*. São Leopoldo: Nova Harmonia, 2002.

FREIRE, José Célio. A ética social numa visão mundial. In: *Revista Mal Estar e Subjetividade*, Fortaleza, v. 2, n. 1, mar. 2002.

FREIRE, José Célio. *O lugar do outro na modernidade tardia*. São Paulo: Annablume, 2000.

FUKUYAMA, Francis. *O fim da história e o último homem*. Trad. Aulyde Soares Rodrigues. Rio de Janeiro: Rocco, 1992.

GRAMSCI, Antonio. *Concepção dialética da história*. 3. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978.

HABERMAS, Jürgen. *O discurso filosófico da modernidade*: doze lições. Trad. Luiz Sérgio Repa; Rodnei Nascimento. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

HADDOCK-LOBO, Rafael. A justiça e o rosto do outro em Lévinas. In: *Cadernos da EMARF – Fenomenologia e Direito*, Rio de Janeiro, v. 3, n. 1, abr./set. 2010.

HADDOCK-LOBO, Rafael. As muitas faces do outro em Lévinas. In: DUQUE-ESTRADA, Paulo Cesar (Org.). *Desconstrução e ética*: ecos de Jacques Derrida. Rio de Janeiro: PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2004.

HADDOCK-LOBO, Rafael. *Da existência ao infinito*: ensaios sobre Emmanuel Levinas. Rio de Janeiro: PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2006.

HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. Trad. Márcia de Sá Cavalcante. Petrópolis: Vozes, 1988.

HINKELAMMERT, Franz. *As armas ideológicas da morte*. São Paulo: Paulinas, 1983.

HOUAISS, Antônio; VILLAR, Mauro de Salles. *Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2001.

HUSSERL, Edmund. *Idéias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica*: introdução geral à fenomenologia pura. Trad. Márcio Suzuki. 2. ed. Aparecida: Idéias e Letras, 2006.

_____. *Meditações cartesianas. Introdução à fenomenologia*. Trad. Frank de Oliveira. São Paulo: Madras, 2001.

KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. Trad. Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. 4. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1997.

LEVINAS, Emmanuel. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. La Haye: Martinus Nijhoff, 1974. [*De otro modo que ser, o más allá de la esencia*. Trad. Antonio Pintor-Ramos. 4. ed. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1987.]

LEVINAS, Emmanuel. *De Dieu qui vient à l'idée*. Paris: Vrin, 1982. [De Deus que vem à ideia. Trad. Marcelo Fabri, Marcelo Pelizzoli, Evaldo A. Kuiava. Coord. rev. Pergentino Stefano Pivatto. Petrópolis: Vozes, 2008.]

LEVINAS, Emmanuel. *Du sacré au saint: cinq nouvelles lectures talmudiques*. Paris: Minuit, 1977. [Do sagrado ao santo: cinco novas interpretações talmúdicas. Trad. Marcos de Castro. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.]

LEVINAS, Emmanuel. *Du sacré au saint: cinq nouvelles lectures talmudiques*. Paris: Minuit, 1977. [Do sagrado ao santo: cinco interpretações talmúdicas. Trad. Marcos de Castro. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.]

LEVINAS, Emmanuel. *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*. Paris: Vrin, 1949. (1994 - Réimpression conforme à la première édition suivie d'essais nouveaux). [Descobrimo a existência com Husserl e Heidegger. Trad. Fernanda Oliveira. Lisboa: Instituto Piaget, 1999.]

LEVINAS, Emmanuel. *Entre nous: essais sur le penser-à-l'autre*. Paris: Grasset & Fasquelle, 1991. (le livre de poche). [Entre nós: ensaios sobre a Alteridade. Trad. Pergentino S. Pivatto. Petrópolis: Vozes, 2004.]

LEVINAS, Emmanuel. *Ethique et infini: dialogues avec Philippe Nemo*. Paris: Librairie Arthème Fayard et Radio France, 1982. [Ética e infinito: diálogos com Philippe Nemo. Trad. João Gama. Lisboa: Edições 70, 2000.]

LEVINAS, Emmanuel. *Humanisme de l'autre homme*. Montpellier: Fata Morgana, 1972. [Humanismo do outro homem. Trad. Pergentino S. Pivatto (Coord.). Petrópolis: Vozes, 1993.]

LEVINAS, Emmanuel. *Le temps et l'autre*. Paris: Arthaud, 1947. (Trad. José Luis Pérez. Lisboa: Phainomenon - Revista de Fenomenologia, n. 11, out. 2005, p.149-190).

LEVINAS, Emmanuel. *Nouvelles lectures talmudiques*. Paris: Minuit, 1995. [Novas interpretações talmúdicas. Trad. Marcos de Castro. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002.]

LEVINAS, Emmanuel. *Quatre lectures talmudiques*. Paris: Minuit, 1968. [Quatro leituras talmúdicas. Trad. Fábio Landa. São Paulo: Perspectiva, 2003.]

LEVINAS, Emmanuel. *Totalité et infini*: essai sur l'extériorité. La Haye: Martinus Nijhoff, 1961. [Totalidade e infinito. Trad. José P. Ribeiro. Lisboa: Edições 70, 1988.]

LEVINAS, Emmanuel. *Transcendance et intelligibilité*: suivi d'un entretien. Genebra: Labor et Fides, 1984. [Transcendência e inteligibilidade. Trad. José F. Colaço. Lisboa: Edições 70, 1991.]

LIMA VAZ, Henrique Claudio de. *Ontologia e história*. São Paulo: Loyola, 2000.

LIPOVETSKY, Gilles. *A era do vazio*: ensaios sobre o individualismo contemporâneo. Trad. Miguel Serras Pereira e Ana Luísa Faria. Antropos. Lisboa: Relógio d'Água, 1983.

LONDERO, Josirene Candido. A alteridade ética e o "outro" em Levinas: condições de possibilidade para um mundo mais justo. Disponível em: <www.revistapersona.com.ar/Persona80/80Londero.htm>. Acesso em: 26 ago. 2010.

LYOTARD, Jean-François. *O pós-moderno*. Trad. Ricardo Corrêa Barbosa. Rio de Janeiro: José Olímpio, 1988.

MARCONDES FILHO, Ciro. O outro como um mistério e o feminino como a Alteridade absoluta. Sobre a recuperação do face-a-face na comunicação em Emmanuel Lévinas. *Matrizes*, São Paulo, n. 1, out. p. 55-74. 2007.

MARCUSE, Herbert. *Eros e civilização*. Trad. Álvaro Cabral. 8. ed. Rio de Janeiro: Guanabara, [1980?].

MARX, Karl. *A ideologia alemã*. Trad. Luiz Cláudio de Castro e Costa. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

MARX, Karl. *Manuscritos econômicos filosóficos*. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1993.

MELO, Hygina Bruzzi de. *O rosto do Outro*: a morada como acolhimento em Lévinas. *Síntese – Revista de Filosofia*, Belo Horizonte, v. 26, n. 84, 1999.

MELO, Nélvio Vieira de. *A ética da alteridade em Emmanuel Lévinas*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003.

MERQUIOR, José Guilherme. *O liberalismo*: antigo e moderno. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1991.

MOUNIER, Emmanuel. *O personalismo*. Trad. Vinícius Eduardo Alves. São Paulo: Centauro, 2004.

NODARI, Paulo César. O rosto como apelo à responsabilidade e à justiça em Levinas. In: *Síntese*, Belo Horizonte, v. 29, n. 94, 2002.

NOSEK, Leopold. O infinito e o corpo. In: *Revista Brasileira de Psicanálise*, São Paulo, v. 43, n. 2, jun. 2009.

OLIVEIRA, Manfredo Araújo. *Ética e sociabilidade*. São Paulo: Loyola, 1993.

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

PELIZZOLI, Marcelo. Notas para compreender Levinas. In: SOUZA, Ricardo Timm de, et al. *Alteridade e ética: obra comemorativa dos 100 anos de nascimento de Emmanuel Levinas*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2008. p. 273-291.

PIVATTO, Pergentino. A ética de Levinas e o sentido do humano: crítica à ética ocidental e seus pressupostos. In: *Veritas*, Porto Alegre: EDIPUCRS, v. 37, n. 147, 1992.

PIVATTO, Pergentino. Ética da alteridade. In: OLIVEIRA, M. A. (Org.). *Correntes fundamentais da ética contemporânea*. Petrópolis: Vozes, 2000.

PIVATTO, Pergentino. Responsabilidade e justiça em Levinas. In: *Veritas*, Porto Alegre: EDIPUCRS, v. 46, n. 2, jun. 2001, p. 221.

POCHÉ, Fred. *Penser avec Arendt et Levinas: du mal politique au respect de l'autre*. Lyon: Chronique Sociale, 1998.

POIRIÉ, François. *Emmanuel Lévinas: qui êtes-vous?* Lyon: La Manufacture, 1987.

RIBEIRO JÚNIOR, Nili. *A sabedoria de amar: a ética no itinerário de Emmanuel Levinas*. São Paulo: Loyola, 2005.

RUIZ, Castor M. M. Bertolomé. A justiça das vítimas: fundamento ético e perspectiva hermenêutica. In: *Veritas*, Porto Alegre: EDIPUCRS, v. 52, n. 2, jun. 2007.

RUIZ, Castor M. M. Bertolomé. *As encruzilhadas do humanismo: a subjetividade e a alteridade ante os dilemas do poder ético*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2006.

SANTOS, Boaventura de Souza. *O fim das descobertas imperiais*. São Paulo: Cortez, 1988.

SANTOS, Boaventura de Souza. *Pela mão de Alice*. 5. ed. São Paulo: Cortez, 1999.

SCHEMES, Jorge. A ética da alteridade na educação. In: *Revista de Divulgação Cultural*, FURB, v. 88, ano 28, jan./abr. 2006.

SEBBAH, François-David. *Lévinas*. Trad. Guilherme José de Freitas Teixeira. São Paulo: Estação Liberdade, 2009.

SERRA, Paulo. Levinas e a ética antes da ética. In: BECKERT, Cristina (Org.). *Lévinas entre nós*. Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2006. pp. 51-75.

Disponível em: <<http://thesis.ubi.pt/upload/96/510/Levinas-Ética.doc>>. Acesso em: 14 out. 2011.

SILVA, Márcio Bolda da. *Metafísica e assombro*: curso de ontologia. São Paulo: Paulus, 1994.

SOUZA, Ricardo Timm de. *As fontes do iluminismo latino*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004.

SOUZA, Ricardo Timm de. *Ética como fundamento*: uma introdução à ética contemporânea. São Leopoldo: Nova Harmonia, 2004b.

SOUZA, Ricardo Timm de. *Justiça em seus termos*: dignidade humana, dignidade do mundo. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2010.

SOUZA, Ricardo Timm de. Justiça, liberdade e alteridade ética. Sobre a questão da radicalidade da justiça desde o pensamento de Emmuel Levinas. *Veritas*, Porto Alegre: EDIPUCRS, v. 46, n. 2, jun. 2001.

SOUZA, Ricardo Timm de. Justiça, liberdade e alteridade ética: sobre a questão da radicalidade da justiça desde o pensamento de Levinas. In: *Justiça e política*: homenagem a Otfried Höffe. OLIVEIRA, Nythamar Fernandes de; SOUZA, Draiton Gonzaga de (Org.). Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003, p. 628-629.

SOUZA, Ricardo Timm de. *Razões plurais*: itinerários da racionalidade ética no século XX. Adorno, Bergson, Derrida, Levinas, Rosenzweig. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004c.

SOUZA, Ricardo Timm de. *Sentido e alteridade*: dez ensaios sobre o pensamento de Emmanuel Lévinas. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000.

SOUZA, Ricardo Timm de. *Sentidos do infinito*. Caxias do Sul: EDUCS, 2006.

SOUZA, Ricardo Timm de. *Sujeito, ética e história*: Levinas, o traumatismo infinito e a crítica da filosofia ocidental. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1999.

SOUZA, Ricardo Timm de. *Totalidade & desagregação*: sobre as fronteiras do pensamento e suas alternativas. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1996.

SPINELLI, Miguel. *Filósofos pré-socráticos*: primeiros mestres da filosofia e da ciência grega. 2. ed. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003.

SUSIN, Luiz Carlos. O esquecimento do outro na história do Ocidente. *Revista Eclesiástica Brasileira*, Petrópolis, v. 47, n. 188, p. 820-838. 1987.

SUSIN, Luiz Carlos. *O homem messiânico*: uma introdução ao pensamento de Emmanuel Levinas. Porto Alegre: Vozes, 2003.

TILLICH, Paul. *Teologia sistemática*. Trad. Getúlio Bertelli. São Leopoldo: Sinodal, 2005.

TOURAINE, Alain. *Crítica da modernidade*. Trad. Elia Ferreira Edel. Petrópolis: Vozes, 1994.

VATTIMO, Gianni. *As aventuras da diferença: o que significa pensar depois de Heidegger e Nietzsche*. Trad. José Eduardo Rodil. Rev. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1980.

VÁZQUEZ MORO, Ulpiano. *El discurso sobre Dios en la obra de Emmanuel Levinas*. Madrid: Universidade Pontificia de Camillas, 1992.

ZIMMERMANN, Roque. *América Latina: o não ser*. Petrópolis: Vozes, 1986.

WITTGENSTEIN, Ludwig. *Tractatus logico-philosophicus*. São Paulo: Edusp, 1993.