

**Marcos Aurélio Costa da Silva**

**A possibilidade da aplicação  
ÉTICA E POLÍTICA:**

na perspectiva da noção de terceiro  
em Emmanuel Levinas



**AYA EDITORA**  
2022

## **Direção Editorial**

Prof.º Dr. Adriano Mesquita Soares

## **Autor**

Prof.º Esp. Marcos Aurélio Costa da Silva

## **Capa**

AYA Editora

## **Revisão**

O Autor

## **Executiva de Negócios**

Ana Lucia Ribeiro Soares

## **Produção Editorial**

AYA Editora

## **Imagens de Capa**

br.freepik.com

## **Área do Conhecimento**

Ciências Humanas

# **Conselho Editorial**

Prof.º Dr. Aknaton Toczec Souza

*Centro Universitário Santa Amélia*

Prof.ª Dr.ª Andréa Haddad Barbosa

*Universidade Estadual de Londrina*

Prof.ª Dr.ª Andreia Antunes da Luz

*Faculdade Sagrada Família*

Prof.º Dr. Argemiro Midonês Bastos

*Instituto Federal do Amapá*

Prof.º Dr. Carlos López Noriega

*Universidade São Judas Tadeu e Lab. Biomecatrônica - Poli - USP*

Prof.º Me. Clécio Danilo Dias da Silva

*Centro Universitário FACES*

Prof.ª Dr.ª Daiane Maria De Genaro Chiroli

*Universidade Tecnológica Federal do Paraná*

Prof.ª Dr.ª Danyelle Andrade Mota

*Universidade Federal de Sergipe*

Prof.ª Dr.ª Déborah Aparecida Souza dos Reis

*Universidade do Estado de Minas Gerais*

Prof.ª Ma. Denise Pereira

*Faculdade Sudoeste – FASU*

Prof.ª Dr.ª Eliana Leal Ferreira Hellvig

*Universidade Federal do Paraná*

Prof.º Dr. Emerson Monteiro dos Santos

*Universidade Federal do Amapá*

Prof.º Dr. Fabio José Antonio da Silva

*Universidade Estadual de Londrina*

Prof.º Dr. Gilberto Zammar

*Universidade Tecnológica Federal do Paraná*

Prof.ª Dr.ª Helenadja Santos Mota

*Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia Baiano, IF Baiano - Campus Valença*

Prof.ª Dr.ª Heloísa Thaís Rodrigues de Souza

*Universidade Federal de Sergipe*

Prof.ª Dr.ª Ingridi Vargas Bortolaso

*Universidade de Santa Cruz do Sul*

Prof.ª Ma. Jaqueline Fonseca Rodrigues

*Faculdade Sagrada Família*

Prof.º Dr. João Luiz Kovaleski

*Universidade Tecnológica Federal do Paraná*

Prof.º Me. Jorge Soistak

*Faculdade Sagrada Família*

Prof.º Dr. José Enildo Elias Bezerra

*Instituto Federal de Educação Ciência e Tecnologia do Ceará, Campus Ubajara*

Prof.º Me. José Henrique de Goes

*Centro Universitário Santa Amélia*

Prof.ª Dr.ª Karen Fernanda Bortoloti

*Universidade Federal do Paraná*

Prof.ª Dr.ª Leozenir Mendes Betim

*Faculdade Sagrada Família e Centro de Ensino Superior dos Campos Gerais*

Prof.ª Ma. Lucimara Glap

*Faculdade Santana*

Prof.º Dr. Luiz Flávio Arreguy Maia-Filho

*Universidade Federal Rural de Pernambuco*

Prof.º Me. Luiz Henrique Domingues

*Universidade Norte do Paraná*

**Prof.º Dr. Milson dos Santos Barbosa**

*Instituto de Tecnologia e Pesquisa, ITP*

**Prof.º Me. Myller Augusto Santos Gomes**

*Universidade Estadual do Centro-Oeste*

**Prof.ª Dr.ª Pauline Balabuch**

*Faculdade Sagrada Família*

**Prof.º Me. Pedro Fauth Manhães Miranda**

*Centro Universitário Santa Amélia*

**Prof.º Dr. Rafael da Silva Fernandes**

*Universidade Federal Rural da Amazônia, Campus  
Parauapebas*

**Prof.ª Dr.ª Regina Negri Pagani**

*Universidade Tecnológica Federal do Paraná*

**Prof.º Dr. Ricardo dos Santos Pereira**

*Instituto Federal do Acre*

**Prof.ª Ma. Rosângela de França Bail**

*Centro de Ensino Superior dos Campos Gerais*

**Prof.º Dr. Rudy de Barros Ahrens**

*Faculdade Sagrada Família*

**Prof.º Dr. Saulo Cerqueira de Aguiar Soares**

*Universidade Federal do Piauí*

**Prof.ª Ma. Silvia Aparecida Medeiros**

**Rodrigues**

*Faculdade Sagrada Família*

**Prof.ª Dr.ª Silvia Gaia**

*Universidade Tecnológica Federal do Paraná*

**Prof.ª Dr.ª Sueli de Fátima de Oliveira Miranda**

**Santos**

*Universidade Tecnológica Federal do Paraná*

**Prof.ª Dr.ª Thaisa Rodrigues**

*Instituto Federal de Santa Catarina*

**Prof.º Dr. Valdoir Pedro Wathier**

*Fundo Nacional de Desenvolvimento Educacional,  
FNDE*

© 2022 - **AYA Editora** - O conteúdo deste Livro foi enviado pelo autor para publicação de acesso aberto, sob os termos e condições da Licença de Atribuição *Creative Commons* 4.0 Internacional (**CC BY 4.0**). As ilustrações e demais informações contidas neste Livro, bem como as opiniões nele emitidas são de inteira responsabilidade de seu autor e não representam necessariamente a opinião desta editora.

---

**S5861 Silva, Marcos Aurélio Costa da**

**A possibilidade da aplicação ética e política: na perspectiva da noção de terceiro em Emmanuel Levinas [recurso eletrônico]. / Marcos Aurélio Costa da Silva. -- Ponta Grossa: Aya, 2022. 106 p.**

**Inclui biografia**

**Inclui índice**

**Formato: PDF**

**Requisitos de sistema: Adobe Acrobat Reader**

**Modo de acesso: World Wide Web**

**ISBN: 978-65-5379-036-0**

**DOI: 10.47573/aya.5379.1.47**

**1. Lévinas, Emmanuel - 1906-1995 2. Ética. I.Título**

**CDD: 170**

---

Ficha catalográfica elaborada pela bibliotecária Bruna Cristina Bonini - CRB 9/1347

**International Scientific Journals Publicações  
de Periódicos e Editora EIRELI**

**AYA Editora©**

**CNPJ:** 36.140.631/0001-53

**Fone:** +55 42 3086-3131

**E-mail:** contato@ayaeditora.com.br

**Site:** <https://ayaeditora.com.br>

**Endereço:** Rua João Rabello Coutinho, 557

Ponta Grossa - Paraná - Brasil

84.071-150

Dedico esse trabalho primeiramente a Deus, pela ciência e conhecimento que nos permitiu adquirir, sob a proteção da bem-aventurada Virgem Maria, aos meus pais sem eles eu não teria nascido, Aos meus querido Padrinhos Barroso e Isabel, ao Bispo Dom Romualdo, que tem me ajudado muito nas minhas difíceis batalhas, aos amigos padres e leigos que de muitas formas me incentivaram e ajudaram para que fosse possível a concretização deste trabalho.

## **AGRADECIMENTOS**

A Deus por guiar nossos caminhos e fornecer a oportunidade de concluirmos o Curso de Pós-Graduação Lato Sensu a título de especialização em filosofia, depois de imensas dificuldades.

Ao meu bispo Dom Romualdo Matias Kujawski, e ao Padre Severino Aléssio, aos padrinhos Barroso e Isabel, pela ajuda financeira e moral investidas até aqui em prol da conclusão do curso e do referido trabalho.

Ao Professor Prof. Dr. Orientador Emerson Ferreira Da Rocha, braço amigo de todas as etapas de desenvolvermos esse trabalho sob sua orientação que sempre me incentivou a estudar mais para dar maior qualidade à minha monografia.

Ao corpo docente da Universidade Estácio de Sá do Rio de Janeiro que foram bastantes prestativos ao longo de toda a formação.

A minha família, pela confiança e motivação.

Aos amigos e colegas, pela força e pela vibração em relação a esta jornada.

Aos professores e colegas de Curso, pois juntos trilhamos uma etapa importante de nossas vidas.

A todos que, com boa intenção, colaboraram para a realização e finalização deste trabalho

*“A política opõe-se a moralidade, como a filosofia à ingenuidade.*

***Emmanuel Levinas***

*“É a hora em que o indivíduo justo não encontra nenhum recurso exterior, em que nenhuma instituição o protege, em que a consolação da presença divina no sentimento religioso infantil se nega também, em que o indivíduo apenas pode triunfar em sua consciência, ou seja, necessariamente no sofrimento. Sentido especificamente judeu do sofrimento que não toma em nenhum momento o valor de uma expiação mística pelos pecados do mundo. A posição de vítimas em um mundo em desordem...”*

***Emmanuel Levinas***

*“A fé não é uma questão da existência ou não-existência de deus. É acreditar que o amor sem recompensa é valioso.”*

***Emmanuel Levinas***

# SUMÁRIO

<b>APRESENTAÇÃO.....</b>	<b>10</b>
<b>INTRODUÇÃO.....</b>	<b>12</b>
<b>EMMANUEL LEVINAS: A INTERPELAÇÃO ÉTICA. .....</b>	<b>16</b>
<b>ÉTICA E SUBJETIVIDADE.....</b>	<b>19</b>
<b>O ENCONTRO DO INFINITO NO ROSTO .....</b>	<b>22</b>
<b>O terceiro e a sociedade .....</b>	<b>24</b>
<b>O terceiro e transição do “dizer” ao     “dito” .....</b>	<b>25</b>
<b>Responsabilidade e justiça.....</b>	<b>27</b>
<b>A ética e a política .....</b>	<b>29</b>
<b>A racionalidade ética e a crítica à     “Ontologia Ocidental” .....</b>	<b>30</b>
<b>A proposta ética como ir “além” da     totalidade do ser .....</b>	<b>37</b>
<b>POLÍTICA: JUSTIÇA NO ENCONTRO PLURAL</b>	<b>47</b>
<b>O “Terceiro” .....</b>	<b>47</b>
<b>A crítica de Levinas à “Política     Ontológica” .....</b>	<b>51</b>
<b>A crítica ética à tirania política .....</b>	<b>56</b>
<b>Os ‘Hiatos’ entre a política e a justiça .</b>	<b>61</b>
<b>A política na interseção entre ética e     justiça e o surgimento assimétrico do     terceiro .....</b>	<b>76</b>
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS.....</b>	<b>89</b>



<b>REFERÊNCIAS .....</b>	<b>100</b>
<b>SOBRE O AUTOR .....</b>	<b>102</b>
<b>ÍNDICE REMISSIVO.....</b>	<b>103</b>

# Apresentação

A filosofia de Emmanuel Levinas possui um primado essencialmente ético voltado para uma relação de alteridade na qual o mesmo está à mercê do outro. Tudo se baseia numa dinâmica de responsabilidade: “sou responsável pelo outro”. A alteridade, dessa forma, não deve ser confundida com uma passividade ou um objeto a ser desejado e possuído. O Eu, assim como o outro, é alguém que porta um rosto e com quem é possível manter encontros, isto ocorre no que Levinas chamará de “face-a-face”. Tal encontro impede o eu de reduzir o outro à coisa, na medida em que se trata aqui de uma relação de significância, de constante produção de sentido, pois o humano nunca é um dado acabado. Dessa forma, o “rosto” não pode ser considerado como uma característica estética, mas é a própria metáfora da relação de alteridade ética interminável. É expressão do infinito ético, e assim, a responsabilidade se converte em acolhimento. Nestes termos, o filósofo lituano rompe com toda uma tradição filosófica ao problematizar de forma crítica as noções de desejo, totalidade, ontologia, etc. Tais conceitos se contrapõem a noção de infinito ético. A relação ética, em Levinas, não pode permanecer binária, entre o eu e o outro, mas necessita ser sopesada pela vinda do diferente. Este elemento seria o Terceiro: o estrangeiro, o refugiado, aquele que permanece distante. Com ele é possível pensar em verdadeiras relações políticas na proporção em que sua diferença chega clamando justiça com o intuito de também pertencer à relação ética. O terceiro, assim, traz equidade para as relações em sociedade. A vida em comunidade requer que sejam observados os diferentes, para que a mesmidade não prevaleça e daí a dimensão antropológica: o humano constituído como ser aberto à relação de alteridade. Ainda é preciso ir além, há possibilidade de uma aplicação ética e política na comunidade instituída a partir da justiça pois, precisa de artifícios que possam garantir o direito do Outro. Para tanto, o Estado possui a função de mediador social e se apresenta como Eleidade, um aspecto do Terceiro capaz de garantir a relação justa entre o Eu, o Outro e o Terceiro. A Eleidade existe para que a mesmidade não se repita e não se reduza o outro a um corpo matável, dispensável. Por demandas concretas advindas da fome, exploração, preconceitos é que a justiça do Terceiro nasce. No entanto, 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. Por fim, 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.

***Prof.º Esp. Marcos Aurélio Costa da Silva***

# 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. Tais como: ética, política e alteridade.

Portanto, a filosofia de Emmanuel Levinas é portadora de inúmeros impulsos para uma atualidade da reflexão ética para nossa época, que se encontra tão conturbada pela violência e crimes contra a humanidade. O pensamento ético de Levinas abriu-nos novos horizontes e delineou novos caminhos na reconstrução de utopias para a História contemporânea. Muitos filósofos da Europa têm-se ocupado em discutir e refletir sobre a nossa época de barbárie, leia-se a história de holocaustos, totalitarismos e supressão da dignidade humana. Esses acontecimentos não se restringiram tão somente à Europa, mas a América Latina também foi levada no repuxo sofrimento da violência política institucionalizada. A violação dos Direitos Humanos tornou-se uma constante, e principalmente pelo fracassado sistema político, que cada vez mais causa a injusta desigualdade social. É Nossa convergência com o raciocínio de Levinas que nos deu o suporte para atingirmos o núcleo orientador de nossa monografia sobre uma temática cara ao pensamento levinasiano: Como a possibilidade da aplicação ética e política na Perspectiva da

noção de terceiro.

Face a essa reflexão filosófica em torno do quadro social no qual nos encontramos, surge a interpelação ética. É sabido que a filosofia na América Latina opta pela libertação, pelo questionamento ao sistema epistemológico totalitário e unidimensional buscando uma plenitude da vida do ser humano. As categorias da ética de Levinas recebem um eco na América Latina por um pequeno grupo de filósofos engajados com o compromisso histórico da libertação e da promoção plena da dignidade humana. Um dos grandes momentos foi revelar no espaço do horizonte ontológico que o Dasein latino-americano não é mais neutro, como fora pensado na Europa, mas é um Dasein que tem paixões, tem fome física, fome por justiça e grita no desespero por uma interpelação ética.

As categorias de interpelação ética, conscientização e tomada de consciência histórica tornaram-se paradigmas em nível de categoria de inimigo da lei de segurança nacional. É nesse contexto histórico que o pensamento de Levinas molda-se num novo horizonte de uma utopia concreta que repercutirá de modo especial, pois põe em questionamento o modelo educacional domesticador. A pós-modernidade da filosofia continua a deparar-se com o grande desafio, que é o desafio para encarar suficientemente a problemática da recuperação do sentido originário e da verdadeira autonomia do sujeito humano. O que durante a Modernidade chegou ao fórum de uma subjetividade absoluta é a constituição de um ideário que vem se desenvolvendo desde o cogito de Descartes e tem seu idealismo máximo em Kant. Essa perspectiva do ego absoluto é classificada por Levinas como egolatria. Entretanto, na história da filosofia contemporânea encontra-se E. Husserl, que faz uma releitura da obra *Meditações*, de Descartes, tratando do sujeito apodítico, dedicando uma análise fenomenológica na obra *Meditações Cartesianas*. A mesma crítica encontramos em Michel Foucault na obra *História da Sexualidade*, na qual realiza uma leitura crítica da subjetividade, ou melhor, uma *História do Sujeito*, conhecida e reconhecida como um início de uma *História da Verdade* partindo de Platão, passando por Kant, Hegel, Kierkegaard e Heidegger. Foucault evoca a *História da Subjetivação* do ser humano.

Porém, é no pensamento de Levinas que vai trazer que na relação do Face a Face é terá 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.

Portanto, 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, neste 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 antropológicas.

Ao se falar em antropologia, Levinas confere um sentido ético ao termo quando pensado na dimensão do social. É preciso determinar os limites do terceiro nesse triângulo, possibilitando o seu pensamento acerca da vida em comunidade. É também necessário pontuar previamente concepções fundantes tais quais o “rostro”, “infinito”, “desejo”, dentre outras. Estas não podem ser tratadas tais quais conceitos ou categorias em suas formas tradicionais. A conceituação traria o mesmo problema a ser combatido pelo pensamento aqui investigado. Não existem reduções do Eu ou de suas relações a um termo, mas uma constante produção de significância, como poderá ser percebido ao se tratar da dimensão do “dizer” na linguagem. Justiça e sociedade possuem sentidos específicos a serem investigadas a partir da ótica do filósofo lituano ao se falar de uma pluralidade de sujeitos. Dessa forma, a justiça será pensada a partir da concepção de terceiro.

Para Levinas, o eu está sempre sujeito ao outro e este não pode ser completamente englobado. A relação entre os dois é originariamente ética. O eu serve ao outro. A relação acontece no “rostro”, no “face a face”. Para melhor entender tal concepção é preciso se apropriar do texto Totalidade e Infinito. O eu não possui mais uma conotação primariamente egoísta e passa a desejar o outro sem ter a pretensão de possuí-lo, mas desejar o inalcançável, daí a noção de Infinito ético. O desejo também se expressará através do outro. O outro é simplesmente acolhido

pelo eu e expressa sua imanência através do seu rosto.

O desejo na concepção hegeliana está limitado à ontologia e a totalidade, assim como a sua história. Aqui o eu se vê no outro como um reflexo de si mesmo. Tal concepção objetivista é insuficiente para o pensamento levinasiano. Com a intenção de interromper a pura relação entre eu/outro, Levinas traz a noção de um terceiro à relação binária.

A partir daí começa a investigação pretendida com o presente trabalho monográfico: A Possibilidade da Aplicação Ética e Política: Na Perspectiva da Noção de Terceiro Em Emmanuel Levinas, partindo da concepção de justiça no pensamento levinasiano. Pois, a mútua responsabilidade do eu para com o outro se torna tripla, numa relação inesgotável. A relação ética apenas no nível intersubjetivo não é mais suficiente, necessitando de um horizonte mais amplo. A política, concebida para uma vida em comunidade, apresenta-se como nova perspectiva. Esta necessita, para a sua preservação, do diálogo entre as diferenças inerentes ao convívio social, caso contrário, cairá na intolerância e injustiça. Nestes termos, se faz necessário identificar a concepção do sentido ético do Terceiro e explicar sua relação na formação de uma comunidade por vir na proporção em que depende da alteridade que clama por justiça. É neste caminhar filosófico nas obras de Emmanuel Levinas que vamos buscar a fundamentação desde nosso trabalho monográfico.

## EMMANUEL LEVINAS: A INTERPELAÇÃO ÉTICA

É preciso sublinhar, novamente, que a grande novidade da filosofia moderna é a descoberta da subjetividade como tal, dando-lhe inclusive a primazia em toda reflexão filosófica. Contudo, a subjetividade era interpretada na forma imanente do “eu pensante”. Isso permitiu uma vasta exploração filosófica do fenômeno do pensamento humano, mas, por outro lado, reduziu a subjetividade ao pensamento abstrato e desencarnado, com todas as consequências para os sistemas filosóficos que nasceram dessa concepção. Foram filosofias abstratas, racionalistas e predominantemente idealistas, com pouco ou nenhum contato com os problemas concretos do homem concreto, situado numa história concreta.

Levinas será o principal interlocutor da nossa pesquisa. Nele se delineia uma crítica fundamental que é feita ao analisar-se o projeto da filosofia moderna com intuito de tratar a concepção da subjetividade ética e do sujeito como responsabilidade política. Um sujeito como sujeito ao outro e de um sujeito destituído, fraco, de uma fraqueza votada a outrem. Desse modo, a questão da Subjetividade é abordada a partir da Sensibilidade, como pulsão de Alteridade – sensibilidade traumática e vulnerável. Na exposição ao Outro, a subjetividade é portadora de responsabilidade “para-com [...]” e responsabilidade por uma anterioridade anterior a qualquer escolha e deliberação do sujeito responsabilizado (de-posição da soberania autárquica do Eu), até a condição de “refém”, no substituir-se. Pois todo o desenvolvimento da filosofia de Levinas instaura um novo humanismo dentro da perspectiva da afirmação da subjetividade. O eu somente poderá ser afirmado por um princípio anterior à consciência da existência. O ponto arqueológico é uma infinita interpelação ética da alteridade do outro. Essa ética parte da consciência de uma responsabilidade infinita para com a alteridade do outro. Uma ética que tem sua exigência no reconhecimento da alteridade do outro. Levinas é um pensador que vai além das perspectivas da subjetividade, do psiquismo e da egologia da Modernidade.

Levinas nasceu em 1905, na cidade de Kaunas, Lituânia; emigrou como estudante universitário para a cidade de Estrasburgo, na França, e foi estudar em Freiburg in Breisgau, tendo visitado as aulas de Edmund Husserl e Martin Heidegger. Sua tese de doutorado foi sobre a teoria da intuição em Husserl. Tendo passado pelo campo de concentração, tornou-se depois diretor do Colégio Israelita de Paris e, a seguir, professor na Sorbonne. Suas principais obras,



conhecidas entre nós, são: Totalidade e Infinito e Outro modo de ser, ou além da essência. Essas obras serão os principais textos utilizados na elaboração de uma filosofia da educação para a fundamentação de uma educação ética e libertadora. Para compreender melhor o pensamento filosófico de Levinas, é preciso ater-se a uma fidelidade hermenêutica de sua obra, o que implica uma transparadigmatização de categorias utilizadas no contexto de sua ética e subjetividade. Levinas permeia todo o seu pensamento com uma infinita experiência da alteridade absoluta por meio do paradigma da interpelação ética. A Ética e a subjetividade manifestam-se pela epifania do rosto do Outro, cujo olhar coloca em total questionamento a minha subjetividade por meio do clamor: Tu não matarás.

Essas categorias são desconhecidas no pensamento grego e, conseqüentemente, na tradição do pensamento ocidental, principalmente da Modernidade. Elas tecem toda estrutura do pensamento de Levinas, expressando por meio dessa nova hermenêutica a alteridade infinita e absoluta do outro. Com essas categorias Levinas avança além do pensamento dialógico de Martin Buber, em sua dialogicidade da relação recíproca do “eu-tu”, para ir ao encontro da misteriosa relação instaurada pela justiça na interpelação ética. A subjetividade, segundo Levinas, acontece como Responsabilidade “para-com [...]”. Seguindo os passos da construção feita por Kant, o conceito de sujeito proporciona uma unidade das faculdades cognoscitivas, a qual se considera por sua parte como a base fundamental para a reconstrução racional da validade científica, e a liberdade é o necessário na concepção da subjetividade. “Kant define o sujeito como liberdade que, por sua vez, funda a autonomia do sujeito.

Para Levinas, liberdade e autonomia não são mais que secundárias e só aparecem no nível da fenomenalidade posteriormente.” (CARRARA, 2010 p. 76). Pois, segundo Levinas, a subjetividade estabelece-se além da egologia, da autonomia absoluta do eu e da experiência na ipseidade ou do em-si e do para-si, ou, nas palavras de Levinas, de uma egolatria. Deve-se levar em consideração uma nova introdução para se pensar a subjetividade e alteridade. Trata-se de uma passividade anterior a toda receptividade. A subjetividade é transcendente e é o Bem antes do ser. É diacronia. São essas as principais teses do *La Substitution*, do livro *Autrement qu’être*.

A condição da subjetividade humana é possibilitada por meio da relação do eu com o outro, na qual está implicada a relação que se estabelece já anteriormente a qualquer arché, ou

seja, a subjetividade existe já anteriormente à arché, ela é anárquica. Mesmo antes da minha existência, já na subjetividade, o meu eu é infinitamente responsável pelo outro. Levinas busca, por um lado, a intemporalidade e a temporalidade das circunstâncias privilegiadas do vivido em que se constitui a temporalidade, segundo Rosenzweig (1988). Emmanuel Levinas vai ao encontro do modo como Rosenzweig pensa o passado, isto é, a partir da consciência da transcendência da criação; é o presente vivido a partir da escuta e da acolhida da revelação; e o futuro, a partir da esperança da redenção, elevando assim essas referências paradigmáticas bíblicas do pensamento a um nível da própria temporalidade da subjetividade. É o que veremos neste capítulo que se segue.

## ÉTICA E SUBJETIVIDADE

Levinas expressa a subjetividade a partir da ideia da relação infinita do inter-humano e com a ideia do infinito. A subjetividade se expressa por meio da condição de ser refém do outro, o que implica uma ruptura da totalidade e a instauração da experiência do outro como uma experiência da transcendência. Assim, a minha subjetividade realiza-se concretamente na história por meio da relação com o outro, que se manifesta por meio de seu rosto, cujo olhar é uma constante interpelação para o ato da radical justiça: Tu não matarás. A subjetividade acontece na existência humana mediante a relação intersubjetiva e na exigência infinita de justiça para com o outro. Nessa perspectiva em que se desenvolve a experiência da alteridade, a subjetividade será despertada para a vida ética, da infinita responsabilidade para com a alteridade do outro.

Em todos os juízos sou sempre o sujeito (Subjekt) determinante da relação que constitui o juízo. Que entretanto, eu, que penso, sempre tenha que valer no pensamento como sujeito e algo que não poder ser considerado simplesmente como predicado inerente no pensamento, é uma proposição apodíctica e mesmo idêntica; mas ela não significa que eu, enquanto objeto, seja um ente subsistente para mim mesmo, ou uma substância. A última afirmação vai muito longe e por isso também requer dados que não se encontram de modo algum no pensamento e que talvez (se considero simplesmente o sujeito pensante como tal) sejam em número maior do que se possa jamais encontrar nele.<sup>1</sup>

E segue a concepção da relação do si-próprio, conforme o pensamento de Soren Kierkegaard:

O homem é espírito. Mas o que é espírito? É o eu. Mas, nesse caso, o eu? O eu é uma relação, que não se estabelece com qualquer coisa de alheio a si, mas consigo própria. Mais e melhor do que na relação propriamente dita, ele consiste no orientar-se dessa relação a própria interioridade. O eu não é a relação em si, mas sim o seu voltar-se sobre si própria, o conhecimento que ela tem de si própria depois de estabelecida.<sup>2</sup>

Todavia, a subjetividade, além de ser autoconhecimento, autoconsciência e relação com a interioridade, é fundamentada e sustentada, segundo Levinas, a partir da relação ética com o outro. A subjetividade concretiza-se como fenômeno histórico a partir da experiência de transcendência. Nisso reside o fundamento da ética da alteridade. Levinas compreende a subjetividade como vivência da interioridade. A subjetividade é essencialmente uma experiência e consciência do gozo interior, e ela caracteriza-se pela unicidade. O eu quer viver. E viver na subjetividade significa experienciar a separação. A separação significa que a subjetividade plenifica-se no egoísmo e no ateísmo. É, antes de tudo, a experiência da solidão incomensurável da criatura face

<sup>1</sup> KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983. p. 203, grifo do autor  
<sup>2</sup> KIERKEGAARD, Soren. *O desespero humano*. Porto: Tavares Martins, 1979. p. 34, grifo do autor

ao ato criador, a vivência da separação do criador do mundo e do outro. Entrementes, na subjetividade, essa separação supera-se pela transcendência e pela infinita relação com a absoluta alteridade do outro. Em Levinas, o “Outro” existe independentemente da intencionalidade do “eu”. É totalmente diferente do “eu”. Totalmente livre diante do “eu”.

O Outro metafísico é outro de uma alteridade que não é formal, de uma alteridade que não é simples inverso da identidade nem de uma alteridade feita de resistência ao Mesmo, mas de uma alteridade anterior a toda a iniciativa, a todo imperialismo do mesmo; outro de uma alteridade que constitui o próprio conteúdo do Outro; 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.<sup>3</sup>

A categoria alteridade é um dos aspectos centrais do pensamento de Levinas, pois sua compreensão possibilita o melhor entendimento das manifestações do ser. Para ele, a alteridade do outro só é garantida, pois se manifesta independentemente do eu. Ao introduzir a perspectiva da alteridade, o rosto se torna a manifestação do outro. Rosto para Levinas é concebido como um dos critérios fundamentais da ética. Não é apenas um conceito, um tema para ser analisado. É, por excelência, a expressão de alguém sendo, portanto, manifestação do outro. “O rosto é a própria identidade de um ser”. A partir do outro que vai em direção ao “outro” em mim, Levinas contrapõe-se à filosofia ocidental, cuja relação entre o eu e o outro é uma relação ontológica. O rosto fala, interpela a responsabilidade do eu. Sua nudez mostra aquilo que realmente é. Portanto, a ética para ele é a filosofia primeira e não a ontologia. Somente uma ética que parta do outro pode abrir espaço para a dignidade do outro enquanto radicalmente diferente do eu, o qual dá sentido ao próprio eu. Faz-se necessário deixar-se interpelar pelo clamor do outro que requer resposta, acolhimento, direito de ser diferente, único, outro em sua alteridade absoluta. Entendo a interpelação ética a partir do clamor pelo direito de ser outro, por parte dos oprimidos.

É na alteridade absoluta do outro que se exerce a justiça. Falamos do outro, cujo rosto é desmascarado pelo simulacro da imagem unidade e totalizante da unidimensionalidade da propaganda utilizada pela mídia, tendo sua voz calada pela provocação do discurso da moral da ambiguidade e pela mentira utilizada pela dominação das formas novas do imperialismo contemporâneo, que se lê como sendo o culto às guerras, cuja justificativa não é a defesa dos direitos humanos fundamentais, mas ela é uma nova forma de um fundamentalismo sustentado pelo terror e pela dominação e de um materialismo econômico, cuja ontologia e invisibilidade é a violência exercida pela inserção da economia capitalista, que, sem piedade e com total força destrutiva da ‘mão invisível’ do mercado, atua sobre a vida humana tanto individual como comunitária.<sup>4</sup>

A vida do ser humano acontece sob o firmamento da transcendência; sua tentativa é

<sup>3</sup> LEVINAS, Emmanuel. *Totalidade e infinito*. Lisboa: Edições 70, 1988, p. 26

<sup>4</sup> SIDEKUM, Antonio. *Interpelação ética*. São Leopoldo, RS: Nova Harmonia, 2003. p. 14

romper com a totalidade e poder irromper com a experiência do Infinito. A subjetividade face à transcendência define-se como refém e substituição do outro. O eu é infinitamente responsável pelo outro. Essa responsabilidade não poderá ser institucionalizada ou fundamentada por leis, mas é a interpelação do outro que provoca a minha experiência de subjetividade. É a necessidade do outro que provoca a minha vulnerabilidade e faz-me irromper na relação com a justiça. O ser humano responde, e a resposta sempre é uma resposta para o outro, ele é interpelado eticamente pelo outro. “A responsabilidade pelo outrem – responsabilidade ilimitada que a rigorosa contabilidade do livre e do não-livre não mede mais, reclama a subjetividade como refém insubstituível que ela desnuda sob o Eu numa passividade de perseguição [...] em Si.”<sup>5</sup>.

Dessa forma, Levinas assume a transcendência de um modo radical; isto lhe foi possível pelo fato de ter questionado a tradição do pensamento ocidental e ter introduzido uma inovação na filosofia pelas categorias e paradigmas bíblicos. Essa seria também uma crítica radical à filosofia da Modernidade, que mantém como pontos irradiadores o cogito e o psiquismo a partir da totalidade absoluta do eu. A concepção de subjetividade em Levinas não é fragmentada, mas é exatamente a síntese da relação e da experiência da radicalidade da fundamentação última do ser humano. Desse modo, vamos trabalhar um pouco mais a questão do encontro do infinito no Rosto no próximo capítulo.

---

<sup>5</sup> LEVINAS, Emmanuel. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. La Haye: Martinus Nijhoff, 1974. p. 159, tradução nossa

## O ENCONTRO DO INFINITO NO ROSTO

Emmanuel Levinas constrói um pensamento ético ao tratar da alteridade. A proposta de uma ética necessita de uma antropologia calcada em termos levinasianos. Neste sentido, fala-se em relações intersubjetivas e, portanto, numa antropologia da alteridade. Em primeiro lugar considera-se a subjetividade. A relação do eu para com o outro é de doação, pois o outro não pode ser considerado um objeto a ser estudado e analisado. O ser, principal questionamento da filosofia clássica ocidental, se expressa através da ontologia. Esta concepção é problematizada e criticada a partir da ótica levinasiana. O conhecimento do outro nunca poderá ser completo, pois este não poderá nunca ser dissecado, não é objeto. A subjetividade também não pode ser percebida tal qual uma coisa, o que há na verdade é o encontro com o outro.

No pensamento de Levinas, a relação entre o eu e o outro é desenvolvida no face a face. O que está além do eu é sua exterioridade expressa no outro. No entanto, essa relação não está fixada em uma circularidade. Se a relação permanece binária, ou seja, entre o eu o outro, um estará em função do outro, não havendo possibilidade de pensar um espaço que não seja o da relação desenfreada. Estaríamos caindo novamente em uma relação egoísta porque não há garantias de que a relação não verta em um ato de violência. Neste caso, a violência se daria entre os sujeitos. Não há segurança que o eu não venha a ameaçar o outro. Logo, para existir uma relação social, é necessária a chegada do terceiro. O terceiro enquanto mediador.

A impossibilidade de se apropriar do outro exprime o Infinito. Ele vem em oposição à totalidade. Esta, supostamente, poderia dar conta de todas as coisas existentes, fazendo-as objeto de uma discussão em busca de seu sentido no mundo, buscando uma verdade. Dessa forma, é preciso romper com categorias originalmente egoístas, nas quais o estudo e assimilação do outro só serve ao eu. O desejo na concepção filosófica clássica abarca o outro enquanto espelho:

Incapazes de respeitar o outro em seu ser e em seu sentido, fenomenologia seriam, pois, filosofias da violência. Através delas, toda a tradição filosófica seria cúmplice, em seu sentido e em profundidade, da opressão e do totalitarismo do mesmo. Velha amizade oculta entre a luz e o poder, velha cumplicidade entre a objetividade teórica e a possessão técnico-política. "Se pudéssemos possuir, agarrar e conhecer o outro, ele não seria o outro. Possuir, conhecer, agarrar são sinônimos do poder."<sup>6</sup>

O Rosto traz um ponto de ruptura e inovação na filosofia e no estudo da ética. O Infinito reside na expressão do rosto, se apresentando enquanto a possibilidade da linguagem. O

<sup>6</sup> DERRIDA, Jacques. *A escritura e a diferença*. São Paulo: Editora Perspectiva, 2009.p130.

Rosto não pode ser entendido enquanto uma característica estética ou cognitiva do outro, é uma presença que pode ser olhada e que, ao mesmo tempo, encara o eu. Acontece enquanto apresentação e possui a função de internalizar e subjetivar o que é exterior ao eu. Dessa forma, este sempre buscará sua completude em algo que lhe é exterior. Esta busca acontece através do rosto, mas será uma busca sem fim, pois a subjetividade do outro nunca poderá ser possuída ou alcançada.

O sujeito não poderá ser conhecido, objetificado ou racionalizado, e sim pertencido a mercê do outro. O eu serve ao outro, e não ao contrário. O Infinito trás a percepção de que algo nunca poderá ser conhecido por completo. Não é colocado assim à toa, pois a subjetividade do outro é infinita. Aqui pode ser vista a concepção original de infinito de René Descartes. O eu aqui é contraposto a uma imensidão que nunca poderá abarcar. A simples ideia de infinito poderá pertencer à interioridade do eu, mas em Levinas esta é uma ideia exterior ao eu e não poderá ser racionalizado. O eu, ao mesmo tempo em que está à mercê do outro, é suplicado pelo outro. A provocação a partir do outro, a partir de uma suplica, se expressa no imperativo levinasiano: “não matarás”. Este imperativo é a garantia ética da não violência entre os sujeitos, mediada pelo terceiro. A relação poderá ser entendida da seguinte maneira:

A ideia de infinito, o transbordamento do pensamento finito pelo seu conteúdo, efetua a relação do pensamento com o que ultrapassa a sua capacidade, como o que a todo o momento ele apreende sem ser chocado. Eis a situação que denominamos acolhimento do rosto. [...] 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<sup>7</sup>.

O desejo aparece, mais uma vez, no Infinito. Assim sendo, não é possível a objetificação de um conteúdo para saciar o desejo. O infinito, mais uma vez, através do rosto mostra um caráter de não suprimimento. Por isso o Mesmo – que se entende por “eu” fica à mercê do outro. Metaforicamente não se fala de fome, pois não pode ser saciada. Mas se fala numa busca de reconhecimento. O eu é refém do outro. A satisfação e insatisfação não são problemas. O reconhecimento do outro implica imediatamente na impossibilidade daquele ser objeto de desejo, pois a relação anterior é de responsabilidade. O eu sempre será responsável pelo outro, como será visto adiante. O eu e o outro pressupõem a presença de dois sujeitos distintos. Na ética da alteridade, tal distinção não pressupõe fechamento ou separação completa do indivíduo, pelo contrário.

<sup>7</sup> LEVINAS, Emmanuel *Totalidade e infinito*. Lisboa: Edições 70, 1980. p 176.

Existe uma necessidade de proximidade do eu para com o outro. Nesse primeiro momento, Levinas vai chamar essa proximidade de Bondade. Como o desejo não pode apropriar o outro, pois está calcado na ideia de infinito, e não pode ser saciado, Levinas se faz entender ao chamar essa proximidade de Bondade. Está a mercê do outro é ser responsável por ele sem querer nada em troca. O outro desperta o desejo e aqui já se fala na instância da justiça, que posteriormente será problematizada em relação à concepção de terceiro.

## **O terceiro e a sociedade**

O rosto é a própria significação. Não há significado específico para a sua existência, assim como o projeto ontológico pretendia achar um sentido para tudo na totalidade. Dessa forma, o “Dito” se relaciona com a ontologia. Para Levinas a linguagem acontece antes da comunicação, nela não se exprimem signos linguísticos. A linguagem do rosto se encontra no “Dizer”, onde não haja fechamento da relação, assim como o Infinito possibilita. A mais pura relação de sinceridade se encontra no face a face não sendo encontrada na relação com o “Dito”. O “Dizer” ressalta a dimensão da experiência concreta na qual se dão os problemas reais do outro, e por esse motivo, clama por justiça.

A Bondade metaforicamente apresentada na proximidade não pode simplesmente se restringir entre o eu/outro. É preciso garantir a percepção do eu dentro de uma pluralidade de indivíduos. A possibilidade do social coloca a comensura e o balanceamento dessa proximidade, posterior a responsabilidade. Na tríade completada pelo terceiro, este pode ser encarado como uma posição de intervenção numa perspectiva social. A responsabilidade do eu para com o outro vem a ser clamada pelo terceiro. Sendo assim, coloca-se uma relação além do rosto, pois aqui este não se expressa diretamente ou em um face a face imediato. Temos uma sobreposição de vestígios dessas inúmeras relações de rostos. Nesse vestígio há o retorno do face a face na relação ética. É preciso garantir a alteridade na ética levinasiana para aquele que permanece distante, seja lá qual distância for: este é o sentido de sua antropologia filosófica. Reconhecer essa diferença de indivíduos, percebendo os rostos e os inúmeros “outro dos outros” faz surgir a justiça:

Mas é sempre a partir do Rosto, a partir da responsabilidade por outrem, que aparece a justiça, que comporta julgamento e comparação, comparação daquilo que, em princípio, é incomparável, pois cada ser é único; todo outrem é único. Nesta necessidade de se



ocupar com a justiça aparece esta ideia de equidade, sobre a qual está fundada a ideia de objetividade. Há, em certo momento, necessidade de uma “pesagem”, duma comparação, dum pensamento, e a filosofia seria, nesse sentido, a aparição da sabedoria a partir do âmago desta caridade inicial...<sup>8</sup>

O terceiro é a chegada do que está fora. Em *Totalidade e Infinito* a relação ética entre o eu e o outro é colocada. A Bondade, na instância da proximidade dos sujeitos, determina a responsabilidade infinita que precede a relação. Na mesma obra, Levinas levanta a possibilidade de pensar na irrupção da terceira pessoa. Uma concepção como esta, traz o teor social e antropológico do pensamento levinasiano. O próximo tem a tendência de ficar cada vez mais próximo no eu/outro. O terceiro entra na relação e coloca um freio numa relação que já está na dimensão do amor. É preciso poder também se relacionar com o que está de fora: o estrangeiro, o faminto, o diferente. Neste momento encontra-se o começo do pensamento de uma comunidade em Levinas. O outrora acolhimento do outro se transforma em hospitalidade para o terceiro. A sociedade precisa estar disposta a receber o que chega e o que se apresenta de forma diferente do eu e do outro, daquele que permanece próximo. Se somente o outro prevalece na relação, haverá conseqüentemente, a reprodução do eu e de uma cultura egocêntrica. Por isso o outro do outro precisa ser recebido e cobra responsabilidade, clama por justiça e equidade.

### **O terceiro e transição do “dizer” ao “dito”**

É preciso problematizar a virada do pensamento levinasiano através do terceiro. Isto pode ser discutido através da linguagem, portanto é importante retomar a discussão já iniciada do “Dizer” e do “Dito”. Levinas concebe o rosto enquanto significância. Tal significância é representada pelo verbo “Dizer” que representa a condição inicial da linguagem no pensamento do filósofo. Aqui o ser se expressa para com o outro na relação ética, portanto no face a face. O eu se comunica com o outro na instância do “dizer”, ainda na proximidade. Não é algo acabado, mas infinito. O outro sempre é solícito e o eu sempre se sente responsável. O pensador lituano coloca o “Dizer” como uma exposição ao outro:

Dizer é aproximar-se do próximo, “dar-lhe significação”. O que não se esgota numa “prestação de sentido”, inscrevendo se, em jeito de fábulas, no Dito. Significação dada ao outro, anteriormente a toda objetificação, o Dizer-propriadamente<sup>9</sup>-dito – não é doação de signos. [...] A abertura da comunicação – irreduzível à circulação de informações que a pressupõe – efectua-se no Dizer.<sup>10</sup>

<sup>8</sup> LEVINAS, Emmanuel. *Entre nós, ensaios sobre a alteridade*. 5. Ed. Petrópolis: Vozes, 2010.p. 131.

<sup>9</sup>

<sup>10</sup> LEVINAS, Emmanuel. *De outro modo que ser ou para lá da essência*. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2011.p 68-69.

Em *Totalidade e Infinito* a significação do rosto acontece no seu aparecimento, não é racionalizado. Na referida obra fala-se também na esfera do “Dito”. Este aparece como a representação da linguística ontológica, onde o ser é acabado, finito. De imediato o autor pretende se distanciar desta concepção e criticar a filosofia que se contenta em definir e conceituar o ser. O “Dito”, ou seja, aquilo que já ocorreu, portanto, aquilo que está acabado, serve de artifício representativo para criticar a ontologia.

Em *Autrement qu’être ou au-delà de l’essence* (Outro modo que ser ou para lá da essência) a chegada do terceiro é problematizada enquanto uma virada política para uma relação ética em comunidade. A linguagem terá sua função neste contexto, pois o eu e o outro estarão numa relação voltada para a vinda do estrangeiro representado pelo terceiro. Portanto, o binômio “dizer” e “dito” precisa ser repensado. O Dito problematiza a esfera do político desvelada pela chegada do terceiro:

O movimento do Outro para o Terceiro é o começo de toda a violência. No reino do dito, o ego precisa necessariamente pesar aos outros em nome da justiça, mas esse processo reduz o outro a uma cifra. Curiosamente, a justiça é antiética. Quando a justiça é universalizada em leis e instituições, fica-se um passo mais distante da responsabilidade anárquica para com o Outro. A necessária universalização da responsabilidade ética em estado é inerentemente antiética e violenta.<sup>11</sup>

A justiça clamada pelo terceiro é sinônimo de equidade. Agora o eu terá de ponderar a responsabilidade anárquica voltada para o outro com o Terceiro. O Outro dos outros. É preciso viver numa coletividade, dessa forma, numa comunidade. A justiça vai quebrar com a relação puramente ética para que o eu possa considerar aquela que não está próximo na relação. É preciso se dirigir ao terceiro mesmo que ele não esteja próximo, sendo assim a linguagem terá de suprir tal demanda. A vinda de instituições gerindo a vida numa coletividade precisará de uma linguagem que abarque o que está distante.

Agora se fala no “Dito” tendo o terceiro em vista no contexto da obra *Autrement Qu’être*. O sistema de leis e códigos é um meio de suprir a demanda por equidade exigida pelo terceiro. Quando se universaliza a justiça numa instituição, tal qual o Estado, o direito do Outro terá de ser colocado a termo. É dessa forma que o terceiro vai cobrar a responsabilidade do eu pelo outro, e assim, o terceiro se expressa enquanto instituição, uma Eleidade (Illeité). A terceira pessoa (ele) da relação gera a necessidade de uma linguagem, justiça e de um direito, operado pelo Estado.

<sup>11</sup> SIMMONS, William Paul; *The Third: Levinas's theoretical move from an-archival ethics to the realm of justice and politics. Philosophy and Social Criticism*. Londres, v. 25, n.6, p. 83 – 104, 1999 p 98, tradução nossa

Antes não havia relação de diálogo, jogos de significantes ou prejulgamentos, a relação estava na instância do amor. O passo fundamental iniciado pelo terceiro é a o da possibilidade do social e do político.

A faceta do “Dito” enquanto representação da normatividade institucional da Eleidade não pode se fechar na própria norma. Esta nunca poderá referir-se a si mesma. A relação ética precisa ser referenciada numa norma que problematize a subjetividade do outro enquanto sujeito de direito – ao se falar em um ordenamento jurídico. Sendo assim, o “Dizer” nunca poderá se distanciar do “Dito”. O “Dizer” nada mais é do que a dimensão da experiência do ser no real: demandas concretas que perfazem a vivência em sociedade, o que constitui uma produção de discurso político. Tais demandas, tal qual o “Dizer”, nunca se esgotam. Elas sempre existirão assim como a vida do outsider para a constituição da coletividade. A comunidade que perpetua somente a vida do que é próximo estará fadada ao egocentrismo e à recusa do excluído, aqui representado pelo terceiro. É dessa forma que Levinas tenta se distanciar da tradição da filosofia ocidental clássica.

Se somente houvesse a relação do eu/tu, como visto no começo da exposição, não haveria a vontade de uma igualdade, sempre aconteceriam relações de suscetibilidade do eu em relação ao outro, começando pelo rosto. A responsabilidade infinita entra em equilíbrio. Com já foi observado, toda uma coletividade pode ser considerada terceiro. Poderá ser pensado aqui numa dinâmica estatal dos indivíduos tendo em vista a justiça. Será dada chance à percepção humana e o que está ao seu redor é permeado pela presença do rosto do terceiro.

## **Responsabilidade e justiça**

A responsabilidade acontece numa relação originária da própria concepção de subjetividade. O eu está numa posição que não escolheu, simplesmente está sujeito ao outro. A proximidade – a Bondade antes comentada – é originada pela condição de responsabilidade do Mesmo. É importante ressaltar: a responsabilidade se expressa com força maior naquele que primeiro chega à relação, o outro imediato, como aponta Pergentino Pivatto:

Ela é constitutiva da subjetividade. Mais é a humanidade da subjetividade. Por conseguinte, não é uma consequência da racionalidade consciente e livre. Além disso, a relação de responsabilidade é imediata, direta, volta-se para o primeiro que chega, o próximo, para além de qualquer qualificação ou determinação. [...] A identificação não deriva de uma

determinação material, nem da consciência que diz eu sou eu, nem de um outro que reconhece como eu, mas da responsabilidade que me faz única e irrepresentável.<sup>12</sup>

A justiça em Levinas não pode ser confundida com o primado da responsabilidade. Esta é uma categoria primal na relação entre dois sujeitos. Justiça evoca equidade. Ela acontece com a irrupção do terceiro quando se fala à nível comunitário. Aquele que está ao lado do Mesmo também necessita de uma relação ética, dessa forma, vai cair na dinâmica da tríade levinasiana. Se o terceiro fosse excluído, tendo em vista a relação de proximidade do eu e do outro, teríamos uma sociedade injusta. O terceiro clama por justiça. É preciso uma ponderação e pensar em quem cuidar e salvaguardar. Neste contexto há o surgimento de uma ordem política quando o social é pensado. O político, assim como todas as outras categorias levinasianas, não pode ser levantado frente à leitura clássica. É preciso de uma abertura na ética da alteridade para pensar a justiça, haja vista:

Neste sentido, é mister enfatizar-se, aqui, que a ideia de justiça é uma das mais fundamentais questões nas considerações do nosso autor. Ousamos até afirmar que a justiça é para ele uma espécie de ideia matriz ou um firme alicerce, a partir do qual se constrói o edifício da compreensão e o sentido radical de outras tantas categorias também fundamentais, como: Verdade, Metafísica, Significação, Desejo, Transcendência, Infinito, etc.<sup>13</sup>

A justiça ao mesmo tempo que pondera a responsabilidade, precisa ser interpelada por ela. A responsabilidade traz o teor da proximidade e retoma o Infinito que freia uma sistematização, racionalização pura do ser. A justiça não poderá novamente cair no mesmo problema da ontologia. A ambiguidade da relação de proximidade na responsabilidade/justiça precisa existir. O Estado vai operar tal relação numa instância política. Ele seria aqui um impulsionador da potência das relações humanas e, seria ainda, o articulador da violência. Esta, não em sentido físico, mas em sentido de corte de relações simbólicas. Teria a prerrogativa de mediar e amortizar essa violência através da diplomacia. Dentro da perspectiva do terceiro, pode-se perceber um movimento simbólico: o Estado poderá ser encontrado, ele mesmo, enquanto outro terceiro. O teor da responsabilidade, proximidade e da justiça retornam e o Estado é novamente colocado enquanto mediador.

<sup>12</sup> PIVATTO, Pergentino Stefano; *Responsabilidade e Justiça em Levinas*. Porto Alegre, Veritas, Volume 1, n° 1, 1995. P 223.

<sup>13</sup> SOUZA, José Tadeu Batista; *Emmanuel Levinas: O homem e a obra*. Recife, Revista Symposium, Ano 3, n° Especial, 1999.p 50.

## A ética e a política

Existe, como já pôde ser percebido, um sentido político e comunitário no pensamento de Levinas. A constituição ética de uma comunidade e a perpetuação de suas relações depende da sua capacidade de se relacionar na esfera do político. Em seu sentido clássico, o político, pode ser concebido enquanto o diálogo de diferenças em uma sociedade. A Ágora grega exprime o sentido primordial do debate em relação à cidade enquanto local das relações sociais públicas, onde os problemas concretos eram problematizados. Dessa forma, uma sociedade que repele a diferença está fadada à mesmidade. O terceiro representa a diferença: é um acontecimento. Para me comunicar com o estrangeiro é preciso mudar o discurso que antes só estava voltado somente para uma proximidade. Ele exige que o discurso não o reduza a número, ou seja, demanda a prevalência do “dizer” e de suas demandas reais.

Em uma série de conferências proferidas no decorrer dos Colóquios dos Intelectuais de Língua Francesa, Emmanuel Levinas, ao falar da presença da religiosidade e do transcendente no pensamento judaico, tenta compreender a relação do texto sagrado com a delimitação da jornada de trabalho:

Sempre me esforcei para compreender bem o que quer dizer exatamente “a expansão da alma em seu amor por Deus”, mas, de qualquer modo, me pergunto se não há uma certa relação entre a fixação das horas de trabalho do operário e o amor de Deus – com ou sem expansão. Sou mesmo levado a crer que não há muitas outras maneiras de amar a Deus, que não há maneira mais urgente do que essa que consiste em fixar corretamente as horas de trabalho do operário.<sup>14</sup>

Assim ficam claras as prioridades daquele que clama por justiça. Não são questões metafísicas que preocupam a apresentação do rosto do outro para o eu, mas o seu clamor por ser atendido no seu direito. O aspecto transcendente do Infinito ético levinasiano está condicionado por tal apresentação. E para que possa transcender é preciso que primeiro o concreto seja garantido ao outro. É por isso que o terceiro é o estrangeiro, o distante, o refugiado que clama por justiça. Na Eleidade encontra-se a representação política garantidora da diferenciação comunitária. O Estado, na concepção de Levinas, possui esse caráter mediador presente primordialmente na figura do terceiro. Esse Estado precisa afirmar a presença do estrangeiro e o imperativo ético: “não matarás”. Sendo assim, as leis impostas pela autoridade do Estado não podem limitar o reconhecimento social do sujeito. A lei que reduz o ser a coisa impossibilita o primado ético.

<sup>14</sup> LEVINAS, Emmanuel. *Do sagrado ao santo, cinco novas interpretações talmúdicas*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001 p 30.

A sujeição da vida pode acarretar na redução do ser ao corpo, ao “corpo matável” do excluído. A filosofia levinasiana se coloca de forma contrária ao governo nazista, o qual procurou exterminar o povo judeu – entre outros modos de vida -, colocando-o como uma doença a ser extirpada do povo germânico. Essa radicalidade estatal representa o exemplo máximo de consumo e destruição e de um povo e seu modo de vida. As experiências nos campos de concentração representam uma última instância dessa redução do ser ao corpo, no caso o “corpo matável”:

O segundo dispositivo imunitário do nazismo é a dupla clausura do corpo – a clausura da sua clausura. É aquilo que Emanuel Levinas definiu como a absoluta identidade entre nosso corpo e nós mesmo. Em comparação com a concepção cristã – mas também, de modo diferente, com a tradição cartesiana – desaparece por completo qualquer dualismo entre o eu e o corpo. Coincidem de uma forma que já não consente qualquer distinção: o corpo já não é apenas o lugar, mas essência do eu. Neste sentido bem se pode que o “biológico, com toda a fatalidade que comporta, se torna bem mais do que o objeto da vida espiritual, torna-se o seu coração”.<sup>15</sup>

Neste sentido, Levinas critica o Estado, seja lá ele qual for, quando se apresenta enquanto uma autoridade que reduza a existência do ser meramente a sua experiência na história dos vencedores. Enquanto membro de um povo indesejado historicamente pela vontade autoritária. A instituição que se reduz a preservar a sua mesmidade, ou seja, aquele sujeito que constitui a falta de diferença – membro de uma só classe de indivíduos -, está fadado a não perdurar, pois, não promove a sua perpetuação através do diálogo e da política, mas através do exclusão e assassínio do diferente acarretando, assim, no genocídio.

Para uma sociedade que não promove a diferença, o seu destino é trágico: “A única maneira, para um organismo individual ou coletivo, de se proteger definitivamente do risco de morte é, por outro lado, o de morrer. É o que Hitler, antes de se suicidar, pede ao povo alemão para fazer.”<sup>16</sup>

## **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.

<sup>15</sup> LEVINAS, Emmanuel. *Do sagrado ao santo, cinco novas interpretações talmúdicas*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001 p 200-201.

<sup>16</sup> ESPOSITO, Roberto. *Bios: biopolítica e filosofia*. Lisboa: Edições 70, 2010.p 197

A modernidade emergiu com três propósitos gerais que podem lhe ser atribuídos expost: 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.”<sup>17</sup> 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, 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 auto constituinte 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, basicamente, em um instrumento de manipulação da natureza e do ser humano: no fundo do “ego cogito”, repousa verdadeiramente um “ego conquisto”. “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 própria modalização. 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 encobrimentos. 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 análise primordial para nosso trabalho: para conceber com coerência a Alteridade como superação do pensamento imanentista, é preciso repensar o conceito de civilização ocidental.

<sup>17</sup> PELIZZOLI, Marcelo Luiz. *A relação ao outro em Husserl e Levinas*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1994. p. 96.



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 necessário 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 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.<sup>18</sup>

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 preexistente.

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

<sup>18</sup> LEVINAS, *Totalidade e infinito*, 1988, p. 26.

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.<sup>19</sup>

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.”<sup>20</sup>

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.

<sup>19</sup> LEVINAS, *Totalidade e infinito*, 1988, p. 21.

<sup>20</sup> LEVINAS, *Totalidade e infinito*, 1988, p. 178.

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.<sup>21</sup>

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, 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”.<sup>22</sup> 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.

21 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.

22 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.

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”.<sup>23</sup> 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 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”.<sup>24</sup> 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

<sup>23</sup> LEVINAS, *Totalidade e infinito*, 1988, p. 177.

<sup>24</sup> LEVINAS, *Ética e infinito*, 2000, p. 77.

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”<sup>25</sup>, 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 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.

## **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, irredutível 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

<sup>25</sup> LEVINAS, *Totalidade e infinito*, 1988, p. 26.

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.<sup>27</sup> A compreensão do ser é a característica e o fato fundamental da existência humana. Sendo assim, o homem é 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”.<sup>28</sup> “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.”<sup>29</sup>

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.<sup>30</sup>

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.

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

27 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).

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

29 COSTA, *Levinas*, 2000, p. 23.

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

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.

Levinas parte da fenomenologia de Husserl,<sup>31</sup> 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 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.

---

*31 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 a 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, Nélvio Vieira de. A ética da alteridade em Emmanuel Lévinas. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003. p. 50).*

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.”<sup>32</sup> 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 epifania<sup>33</sup> 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.<sup>34</sup>

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.

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.<sup>35</sup>

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

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

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

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

35 LEVINAS, *Totalidade e infinito*, 1988, p. 15.



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.<sup>36</sup>

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.<sup>37</sup> 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.

A categoria que servirá de fio condutor será a categoria “rosto”. O rosto<sup>38</sup> 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.

<sup>36</sup> Cf. SOUZA, *Sujeito, ética e história*, 1999, p. 91-92.

<sup>37</sup> PELIZZOLI, *A relação ao outro em Husserl e Levinas*, 1994, p. 56.

<sup>38</sup> O rosto não é a agregação de um nariz, de uma frente, 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.

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.<sup>39</sup>

A recepção da ideia de infinito, que é o Outro, o rosto 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.<sup>40</sup>

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 abertura. O rosto é o infinito nele mesmo. O infinito não é um conceito criado pelo sujeito que se precede finito no mundo.<sup>41</sup>

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.<sup>42</sup>

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 pró-

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

40 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.

41 "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 gora 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.

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

prio 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.

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.<sup>43</sup>

“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”<sup>44</sup> “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 novidade<sup>45</sup>”. 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 consciência<sup>46</sup>.

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,

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

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

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

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

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.”<sup>47</sup>

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 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

<sup>47</sup> LEVINAS, *Ética e infinito*, 2007, p. 87.

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-fenomenológica”, 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.

Podemos concluir em um profundo estudos que 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 germen do ainda-não-estatuído. Por isso, uma

Filosofia Política só pode ser concebida como um projeto a partir da multiplicidade dos encontros humanos.

## 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.

### 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 mes-

ma 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.<sup>48</sup>

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.”<sup>49</sup>

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.”<sup>50</sup>

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

48 SEBBAH, Lévinas, 2009. p.111-112.

49 SEBBAH, Lévinas, 2009. p. 212

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



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.<sup>51</sup>

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 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.”<sup>52</sup> 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.

<sup>51</sup> SEBBAH, *Lévinas*, 2009, p. 217.

<sup>52</sup> CARRARA, Ozanan Vicente. *Lévinas: do sujeito ético ao sujeito político. Elementos para pensar a política outramente. Aparecida, SP: Ideias & Letras, 2010. p. 148.*

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<sup>53</sup>

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 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 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),  
*53 CARRARA, Lévinas, 2010, p. 148.*

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.

## **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”.<sup>54</sup> 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 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”.<sup>55</sup>

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 res-

<sup>54</sup> LEVINAS, *De outro modo que ser*, 1987, p. 70.

<sup>55</sup> DUSSEL, *Enrique. Para uma ética da libertação latino-americana: política*. São Paulo: Loyola, 1977. v. 4. p. 32.

tabelece essa identidade perdida na alienação. A definição que Dussel atribuiu à política é: “[...] toda relação face a face de irmão-irmão”.<sup>56</sup> 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 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?<sup>57</sup> 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, ire-

<sup>56</sup> DUSSEL, *Para uma ética da libertação latino-americana*, 1977, p. 55.

<sup>57</sup> Cf. LEVINAS, *De otro modo que ser*, 1987, p. 62.

mos apresentar três argumentos diretamente ligadas às questões fundamentais da política, segundo o nosso interesse de investigação.

O primeiro argumento 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 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.

O segundo Argumento 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.

O terceiro argumento 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 pode-

ria – 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 interpes-

soais 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.*

## **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.<sup>58</sup>

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

<sup>58</sup> DERRIDA, Jacques. *Força de lei: o “fundamento místico da autoridade”*. Trad. Leyla Perrone-Moisés. São Paulo: Martins Fontes, 2007. p. 81.



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 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* (subjetividade). A defesa da subjetividade no livro *Totalidade e Infinito* tem, como examinamos anteriormente, outro teor e perspectiva se comparada à subjetividade da modernidade inaugurada por Descartes. Levinas afirma no prefácio desse livro que sua filosofia “[...] se apresenta como uma defesa da subjetividade, 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.”<sup>59</sup>

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 subjetividade 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. “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”.<sup>60</sup>

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 subjetiva. 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 “[...] a responsabilidade pelo outro significa responsabilidade por si mesmo enquanto negação da neutralidade”.<sup>61</sup>

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

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

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

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.<sup>62</sup>

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

---

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

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”. 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”.<sup>63</sup>O saber como intencionalidade não é, para Levinas, adequação ao objeto, mas o contrário, é inadequação por excelência.

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.

---

<sup>63</sup> FABRI, *Desencantando a ontologia*, 1997, p. 34.

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!<sup>64</sup>

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.<sup>65</sup>

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.<sup>66</sup>

## 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*,<sup>67</sup> especialmente os capítulos que ele dedicou aos dois pensadores. Essa reflexão exigirá também a exposição de outra categoria cara à filosofia: a

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

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

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

67 SOUZA, *Razões plurais*, 2004.

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*,<sup>68</sup> 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”.<sup>69</sup> Com elas tem-se a chance de pensar sobre o caráter conflitante do ser humano. Assim, Derrida chama atenção acerca do 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.<sup>70</sup>

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 ino-

*68 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).*

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

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

minável 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.<sup>71</sup>

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.<sup>72</sup>

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,

<sup>71</sup> DERRIDA, *Força de lei*, 2007, p. 98-100.

<sup>72</sup> SOUZA, *Razão plurais*, 2004, p. 135.

para apontarem a Europa como uma alternativa para a apocalíptica 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 idólatrico 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”.<sup>73</sup>

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 subordinar a política à ética e à justiça, realocou a liberdade fora dos parâmetros

<sup>73</sup> SOUZA, *Razões plurais*, 2004, p. 156-157.



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”.<sup>74</sup>

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 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

<sup>74</sup> SOUZA, *Razões plurais*, 2004, p. 158-159.

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.<sup>75</sup>

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.<sup>76</sup>

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.<sup>77</sup>

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 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

<sup>75</sup> DERRIDA, *Força de lei*, 2007, p. 55.

<sup>76</sup> DERRIDA, *Adeus a Emmanuel Lévinas*, 1997, p. 39.

<sup>77</sup> SOUZA, *Sujeito, ética e história*, 1999, p.143.

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 sociopolíticos 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.<sup>176</sup> Especificamente na leitura da fenomenologia de 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 auto fundamentada 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.<sup>78</sup>.

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 fatica-

---

<sup>78</sup> LEVINAS, *Entre nós*, 1997, p. 12-13.

mente 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 ativo alçado à condição de ativo sujeito burguês cercado de possibilidade de liberdade e de escolha.<sup>79</sup>

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. 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

---

<sup>79</sup> SOUZA, *Razões plurais*, 2004, p. 181-182.

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”.<sup>80</sup> 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.”<sup>81</sup>

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

<sup>80</sup> LEVINAS, *Totalidade Infinito*, 1988, p. 175.

<sup>81</sup> LEVINAS, *Totalidade Infinito*, 1988, p. 185.

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 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.<sup>82</sup>

---

<sup>82</sup> LEVINAS, *De Deus que vem à ideia*, 2002, p. 119.

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.<sup>83</sup> 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 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: devo-lhe 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.<sup>84</sup>

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

*83 “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).*

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



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 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 ensinamento, 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.<sup>85</sup>

Considerados estes elementos estruturantes, que estabelecem a relação entre a política e a justiça como encontro plural, o nosso esforço foi trazer toda a 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.<sup>86</sup> 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.<sup>87</sup>

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

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

86 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.

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

categoria capaz de fazer o trânsito basilar entre estas questões distintas: a ética, a política e a justiça, explicitando, portanto, as relações plurais na feitura 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.<sup>88</sup>

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.<sup>188</sup> 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 crueza 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:

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.<sup>89</sup>

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, 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

<sup>88</sup> RUIZ, *A justiça das vítimas*, 2007, p. 31.

<sup>89</sup> LEVINAS, *Totalidade e infinito*, 2000, p. 58.

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.

## **A política na interseção entre ética e justiça e o surgimento assimétrico do terceiro**

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 ardilosa, 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.”<sup>90</sup>

Para prosseguir acompanhando a crítica que Levinas fez à “política tirânica ocidental”, precisamos fazer uma leitura mais demorada da “genética da política” desenvolvida na cosmologia política clássica e moderna, seguindo as pegadas de 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.<sup>91</sup>

<sup>90</sup> LEVINAS, *Totalidade e Infinito*. 1988, p. 23.

<sup>91</sup> FOUCAULT apud AGAMBEN, Giorgio. *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I*. 2. ed. Belo Horizonte: UFMG, 2002. p. 11.

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 Bíos<sup>92</sup> 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, aliás, remontar à transformação e à “decadência da política” na sociedade ocidental.<sup>93</sup>

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,

---

92 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 zôon (animal político), vale dizer, lhe possibilita uma vida política (bíos políticos).

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

de ignorar o mundo palpável em que o rosto de outrem a introduziu”.<sup>94</sup> 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.”<sup>95</sup>

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 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 habilitados 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.<sup>96</sup> 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

<sup>94</sup> LEVINAS, *Totalidade e infinito*, 1988, p. 196.

<sup>95</sup> AGAMBEN, *Homo sacer*, 2002, p. 12.

<sup>96</sup> AGAMBEN, *Homo sacer*, 2002, p. 56.

figura jurídica do homo sacer? Pelo fato de ser banido, era alguém bandido, 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.”<sup>97</sup>

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-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.<sup>98</sup>

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

<sup>97</sup> AGAMBEN, *Homo sacer*, 2002, p. 16.

<sup>98</sup> AGAMBEN, *Homo sacer*, 2002, p. 16.



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 sociopolítica dessas duas concepções para a cultura ocidental? A primeira consequência vai ser a 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 cristãos sobre os conceitos clássicos de Sócrates e de Platão, surgindo daí os filósofos cristãos, que buscavam sintetizar tanto o pensamento socrático como o pensamento cristão. Essa síntese feita pela filosofia cristã 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 cristão, 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 cristã, em duas correntes: a Patrística (Santo Agostinho) e a Escolástica (Santo Tomás de Aquino). E qual foi a influência da filosofia cristã na cultura ocidental?

A filosofia cristã se posicionou contra o “jurisdicismo romano”, que afirmava que o poder vem da força de “criar e descreir” a lei, que não era outra coisa senão a força do soberano. O pensamento cristão 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 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 destroçada. 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 vivente 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.<sup>99</sup>

Assim, estamos nos aproximando do núcleo central de nossa tese sobre a política em

<sup>99</sup> AGAMBEN, *Homo sacer*, 2002, p. 128.

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 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 Deus<sup>100</sup> 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.<sup>101</sup> 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

<sup>100</sup> LEVINAS, *De Deus que vem à ideia*, 2002.

<sup>101</sup> 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).

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(responsividade): eis-me aqui.<sup>102</sup> 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.<sup>103</sup> 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

<sup>102</sup> LEVINAS, *Totalidade e infinito*, 1988.

<sup>103</sup> LEVINAS, *Totalidade e infinito*, 1988.

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 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.



## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Longe de chegar ao esgotamento do tema da nossa pesquisa filosófica acadêmica, nos encaminhamos para a apresentação das interações entre os conceitos Ética; Alteridade; Política; Face-a-Face; Responsabilidade; Justiça e alteridade, nas relações assimétricas a fim de sintetizar a argumentação desenvolvida neste trabalho monográfico. Faremos uma exposição das consequências políticas-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 uniabrante, 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 visitaçao do seu rosto, não poderia haver sentido falar de Paz. Com isto, nunca se está em Paz.<sup>104</sup>

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”. 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 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

<sup>104</sup> DERRIDA, *Adeus a Emmanuel Lévinas*, 2008, p. 112.

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.

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 to-

talitarismo 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 resposta 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, crianças e Jovens) 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 sermos? 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 jurdicista, 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. Porque não dizer, ao morador de rua, ao preso, ao drogado etc. 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. Poderíamos dizer que em Levinas emerge um novo humanismo, que é o humanismo do outro homem. Este Humanismo repensa o ser a partir do outro. Aqui reside a inovação provocativa do pensamento de Emmanuel Levinas que terá eco especial numa filosofia da libertação na América Latina, pois trata da Interpelação ética, da Alteridade e da Responsabilidade ética infinita diante do Rosto do Outro.

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 astuta 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”.<sup>105</sup> 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

Foram nessas leituras meditadas que Levinas “viu no rosto do Outro a 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 interpegação ética que me leva até a sua substituição e me constitui enquanto Sujeito ético capaz de

<sup>105</sup> POCHÉ, Fred. *Penser avec Arendt et Levinas: du mal politique au respect de l'autre*. Lyon: *Chronique Sociale*, 1998. p. 103. (Tradução livre).

empreender uma política humana. Portanto, no quadro atual de uma intensa crise política, ética e moral que estamos enfrentando é preciso propor uma ética que tenha como ponto de partida a afirmação ética do outro, sendo esta archê capaz de abrir espaço para a dignidade do outro que possibilitem pensar o reconhecimento da alteridade do ser humano que, para Levinas, ocorre no encontro do face-a-face, o qual desperta à interpelação ética que vem da exterioridade, do rosto do outro. enquanto radicalmente diferente do eu.

## REFERÊNCIAS

- DERRIDA, Jacques. A escritura e a diferença. São Paulo: Editora Perspectiva, 2009.
- ESPOSITO, Roberto. Bios: biopolítica e filosofia. Lisboa: Edições 70, 2010.
- LEVINAS, Emmanuel. De outro modo que ser ou para lá da essência. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2011.
- \_\_\_\_\_. Entre nós, ensaios sobre a alteridade. 5. Ed. Petrópolis: Vozes, 2010.
- \_\_\_\_\_. Do sagrado ao santo, cinco novas interpretações talmúdicas. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001
- \_\_\_\_\_. Totalidade e infinito. Lisboa: Edições 70, 1980.
- \_\_\_\_\_. 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.]
- \_\_\_\_\_. 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.]
- \_\_\_\_\_. 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.]
- \_\_\_\_\_. 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.]
- \_\_\_\_\_. En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger. Paris: Vrin, 1949. (1994 - Réimpression conforme à la première édition suivie d'essais nouveaux). [Descobrimdo a existência com Husserl e Heidegger. Trad. Fernanda Oliveira. Lisboa: Instituto Piaget, 1999.]
- \_\_\_\_\_. 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.]
- \_\_\_\_\_. 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.]
- \_\_\_\_\_. Humanisme de l'autre homme. Montpellier: Fata Morgana, 1972. [Humanismo do outro homem. Trad. Pergentino S. Pivatto (Coord.). Petrópolis: Vozes, 1993.]
- \_\_\_\_\_. Le temps et l'autre. Paris: Arthaud, 1947. (Trad. José Luis Pérez. Lisboa: Phainomenon - Revista de Fenomenologia, n. 11, out. 2005, p.149-190).
- \_\_\_\_\_. Nouvelles lectures talmudiques. Paris: Minuit, 1995. [Novas interpretações talmúdicas. Trad. Marcos de Castro. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002.]
- \_\_\_\_\_. Quatre lectures talmudiques. Paris: Minuit, 1968. [Quatro leituras talmúdicas. Trad. Fábio Landa. São Paulo: Perspectiva, 2003.]
- \_\_\_\_\_. Totalité et infini: essai sur l'extériorité. La Haye: Martinus Nijhoff, 1961. [Totalidade e infinito. Trad. José P. Ribeiro. Lisboa: Edições 70, 1988.]
- \_\_\_\_\_. Transcendance et intelligibilité: suivi d'un entretien. Genebra: Labor et Fides, 1984. [Transcendência e inteligibilidade. Trad. José F. Colaço. Lisboa: Edições 70, 1991.]

- PIVATTO, Pergentino Stefano; Responsabilidade e Justiça em Levinas. Porto Alegre, Veritas, Volume 1, nº 1, 1995.
- RIBEIRO, Leonardo Meirelles; Sobre a possibilidade da justiça em Emmanuel Lévinas. Fragmentos Filosóficos: direitos humanos e cultura de paz. Recife: Editora Universitária UFPE, 2012.
- SIMMONS, William Paul; The Third: Levinas's theoretical move from an-archival ethics to the realm of justice and politics. Philosophy and Social Criticism. Londres, v. 25, n.6, p. 83 – 104, 1999.
- 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.
- \_\_\_\_\_. Sobre a violência. Trad. André Duarte. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2009.
- SOUZA, Ricardo Timm de. As fontes do iluminismo latino. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004.
- SOUZA, José Tadeu Batista; Emmanuel Levinas: O homem e a obra. Recife, Revista Symposium, Ano 3, nº Especial, 1999.
- \_\_\_\_\_. Ética como fundamento: uma introdução à ética contemporânea. São Leopoldo: Nova Harmonia, 2004b.
- \_\_\_\_\_. Justiça em seus termos: dignidade humana, dignidade do mundo. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2010.
- \_\_\_\_\_. 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.
- \_\_\_\_\_. 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.
- \_\_\_\_\_. Razões plurais: itinerários da racionalidade ética no século XX. Adorno, Bergson, Derrida, Levinas, Rosenzweig. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004c.
- \_\_\_\_\_. Sentido e alteridade: dez ensaios sobre o pensamento de Emmanuel Lévinas. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000.
- \_\_\_\_\_. Sentidos do infinito. Caxias do Sul: EDUCS, 2006.
- \_\_\_\_\_. Sujeito, ética e história: Levinas, o traumatismo infinito e a crítica da filosofia ocidental. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1999.
- \_\_\_\_\_. Totalidade & desagregação: sobre as fronteiras do pensamento e suas alternativas. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1996.
- ADORNO, Theodor. Educação e emancipação. São Paulo: Paz e Terra, 1995.
- KANT, Immanuel. Crítica da razão pura. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983.
- KIERKEGAARD, Søren. O desespero humano. Porto: Tavares Martins, 1979
- ROSENZWEIG, Franz. Der Stern der Erlösung. Frankfurt: Suhrkamp, 1988.
- SIDEKUM, Antonio. Interpelação ética. São Leopoldo, RS: Nova Harmonia, 2003
- UNESCO. Declaration universelle de l'unesco sur la diversité culturelle. Paris, 2001

## **SOBRE O AUTOR**

### **Marcos Aurélio Costa da Silva**

Nasceu no Rio de Janeiro, filho de Marida de Fatima Costa e José Mariano da Silva, Foi ordenado Presbítero da Igreja Católica Apostólica Romana na Diocese de Porto Nacional-TO. Licenciado em Filosofia pelo Instituto de Ciências Sociais e Humanas e Instituto Superior de Educação - ICSH/CESB ,Vale Paraíso de Goiás - GO(2013). Pós-graduado em Lato Sensu em Filosofia pela Universidade Estácio de Sá - UNESA, Rio de Janeiro - RJ (2017). Licenciado em Pedagogia Pelo Centro Universitário UNIDOMBOSCO, atualmente esta cursando a terceira graduação em Direito pela UNINASSAU. Já tem publicado um artigo um artigo com o Título: A Importância da Afetividade na Educação Infantil pela Editora AYA, E Agora publicando o presente livro fruto de um resultado de um trabalho de conclusão científica da Pós-graduado em Lato Sensu em Filosofia sob orientação do Professor Me. Emerson Ferreira da Rocha. Atualmente o Prof. Esp. Marcos Aurélio Costa da Silva, trabalha como Analista em Educação na Secretaria de Educação do Estado do Tocantins.

# ÍNDICE REMISSIVO

## A

alteridade 10, 11, 12, 14, 15, 16, 17, 19, 20, 22, 23, 24, 25, 28, 39, 41, 43, 44, 48, 49, 50, 89, 99, 100, 101

## B

Brasil 4

## C

comunidade 10, 14, 15, 20, 25, 26, 27, 29, 33, 77, 96

## D

desejo 10, 14, 15, 22, 23, 24, 34, 40, 43, 48, 49, 55, 59, 70, 72

dimensão 10, 11, 13, 14, 24, 25, 27, 41, 45, 47, 48, 53, 54, 63, 69, 70, 75, 76, 78, 79, 96

## E

Emmanuel Levinas 7, 8, 10, 12, 15, 16, 18, 22, 28, 29, 35, 61, 97, 101

Estado 2, 10, 11, 26, 28, 29, 30, 49, 51, 52, 54, 55, 56, 62, 67, 76, 77, 80, 83, 84, 85, 86, 87, 89, 90, 102

ética 8, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 19, 20, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 43, 44, 45, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 79, 85, 86, 88, 90, 91, 92, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 101

ético 10, 11, 12, 14, 15, 22, 29, 31, 36, 37, 41, 49, 51, 52, 53, 55, 59, 65, 67, 68, 69, 70, 71, 73, 74, 75, 80, 87, 88, 90, 91, 93, 94, 95, 96, 97, 98

## F

face-a-face 10, 99

filosofia 6, 7, 10, 12, 13, 14, 16, 17, 20, 21, 22, 25, 26, 27, 30, 35, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 44, 48, 49, 50, 51, 52, 54, 55, 56, 57, 58, 60, 61, 63, 65, 66, 68, 69, 70, 72, 76, 78, 79, 80, 82, 83, 86, 87, 88, 89, 92, 94, 95, 96, 97, 100, 101

## H

humanas 11, 28, 45, 47, 58, 59, 97

## I

interpessoais 11, 35, 55, 56

## J

justiça 8, 10, 11, 13, 14, 15, 17, 19, 20, 21, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 35, 38, 43, 44, 47, 48, 49, 50, 51, 55, 57, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 81, 86, 87, 88, 94, 95, 96, 97, 98, 101

## L

legitimidade 11, 55, 56

Levinas 7, 8, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 47, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 76, 77, 78, 81, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 92, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 101

## N

necessidade 11, 21, 24, 25, 26, 35, 42, 48, 49, 55, 60, 77, 80, 84, 85

## P

política 7, 8, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 22, 26, 28, 29, 30, 32, 33, 34, 36, 37, 41, 45, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 93, 94, 95, 97, 99, 101

políticas 10, 57, 62, 66, 67, 71, 74, 87, 89, 95, 96

possibilidade 10, 22, 24, 27, 31, 32, 34, 39, 42, 43, 45, 48, 50, 51, 54, 55, 57, 62, 63, 65, 68, 69, 71, 72, 73, 74, 76, 87, 92, 101

preconceitos 10

## R

relação 6, 10, 11, 13, 14, 15, 17, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 55, 58, 59, 60, 61, 63, 64, 65, 67, 68, 69, 70, 71, 74, 75, 76, 78, 80, 82, 85, 86, 87, 89, 94, 95, 96, 98

responsabilidade 4, 10, 11, 15, 16, 19, 20, 21, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 33, 34, 35, 36, 40, 44, 45, 47, 48, 50, 55, 58, 63, 64, 69, 71, 72, 73, 76, 78, 79, 87, 89, 94, 95, 96, 97, 98

responsável 10, 18, 20, 23, 24, 25, 44, 51, 72, 73, 87

## S

sistema 4

social 10, 12, 13, 14, 15, 22, 24, 25, 27, 28, 29, 35, 37,



47, 49, 50, 52, 54, 57, 58, 60, 61, 72, 76, 78, 80, 81, 85,  
86, 91

sociedade 8, 10, 14, 24, 25, 27, 28, 29, 30, 35, 37, 38,  
47, 48, 53, 57, 63, 78, 89, 98

## V

vida 10, 13, 14, 15, 19, 20, 26, 27, 30, 33, 34, 35, 36,  
49, 53, 56, 57, 59, 65, 70, 73, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 83,  
85, 89, 91, 92, 93, 94, 95, 97, 98, 101



**AYA EDITORA**  
**2022**