

Felipe César Marques Tupinambá

ÉTICA E POLÍTICA EM LEVINAS



Felipe César Marques Tupinambá

ÉTICA E POLÍTICA EM LEVINAS



Editora chefe

Profª Drª Antonella Carvalho de Oliveira

Editora executiva

Natalia Oliveira

Assistente editorial

Flávia Roberta Barão

Bibliotecária

Janaina Ramos

Projeto gráfico

Camila Alves de Cremo

Ellen Andressa Kubisty

Luiza Alves Batista

Nataly Evilin Gayde

Thamires Camili Gayde

Imagens da capa

iStock

Edição de arte

Luiza Alves Batista

2023 by Atena Editora

Copyright © Atena Editora

Copyright do texto © 2023 Os autores

Copyright da edição © 2023 Atena

Editora

Direitos para esta edição cedidos à Atena Editora pelos autores.

Open access publication by Atena Editora



Todo o conteúdo deste livro está licenciado sob uma Licença de Atribuição Creative Commons. Atribuição-Não-Comercial-NãoDerivativos 4.0 Internacional (CC BY-NC-ND 4.0).

O conteúdo do texto e seus dados em sua forma, correção e confiabilidade são de responsabilidade exclusiva do autor, inclusive não representam necessariamente a posição oficial da Atena Editora. Permitido o download da obra e o compartilhamento desde que sejam atribuídos créditos ao autor, mas sem a possibilidade de alterá-la de nenhuma forma ou utilizá-la para fins comerciais.

Todos os manuscritos foram previamente submetidos à avaliação cega pelos pares, membros do Conselho Editorial desta Editora, tendo sido aprovados para a publicação com base em critérios de neutralidade e imparcialidade acadêmica.

A Atena Editora é comprometida em garantir a integridade editorial em todas as etapas do processo de publicação, evitando plágio, dados ou resultados fraudulentos e impedindo que interesses financeiros comprometam os padrões éticos da publicação. Situações suspeitas de má conduta científica serão investigadas sob o mais alto padrão de rigor acadêmico e ético.

Conselho Editorial

Ciências Humanas e Sociais Aplicadas

Prof. Dr. Adilson Tadeu Basquerote Silva – Universidade para o Desenvolvimento do Alto Vale do Itajaí

Prof. Dr. Alexandre de Freitas Carneiro – Universidade Federal de Rondônia

Prof. Dr. Alexandre Jose Schumacher – Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Paraná

Prof. Dr. Américo Junior Nunes da Silva – Universidade do Estado da Bahia

- Prof^a Dr^a Ana Maria Aguiar Frias – Universidade de Évora
Prof^a Dr^a Andréa Cristina Marques de Araújo – Universidade Fernando Pessoa
Prof. Dr. Antonio Carlos da Silva – Universidade de Coimbra
Prof. Dr. Antonio Carlos Frasson – Universidade Tecnológica Federal do Paraná
Prof. Dr. Antonio Gasparetto Júnior – Instituto Federal do Sudeste de Minas Gerais
Prof. Dr. Antonio Isidro-Filho – Universidade de Brasília
Prof. Dr. Arnaldo Oliveira Souza Júnior – Universidade Federal do Piauí
Prof. Dr. Carlos Antonio de Souza Moraes – Universidade Federal Fluminense
Prof^a Dr^a Caroline Mari de Oliveira Galina – Universidade do Estado de Mato Grosso
Prof. Dr. Crisóstomo Lima do Nascimento – Universidade Federal Fluminense
Prof^a Dr^a Cristina Gaio – Universidade de Lisboa
Prof. Dr. Daniel Richard Sant'Ana – Universidade de Brasília
Prof. Dr. Deyvison de Lima Oliveira – Universidade Federal de Rondônia
Prof^a Dr^a Dilma Antunes Silva – Universidade Federal de São Paulo
Prof. Dr. Edvaldo Antunes de Farias – Universidade Estácio de Sá
Prof. Dr. Elson Ferreira Costa – Universidade do Estado do Pará
Prof. Dr. Elio Martins Senhora – Universidade Federal de Roraima
Prof^a Dr^a Geuciane Felipe Guerim Fernandes – Universidade Estadual de Londrina
Prof. Dr. Gustavo Henrique Cepolini Ferreira – Universidade Estadual de Montes Claros
Prof. Dr. Humberto Costa – Universidade Federal do Paraná
Prof^a Dr^a Ivone Goulart Lopes – Istituto Internazionale delle Figlie di Maria Ausiliatrice
Prof. Dr. Jadilson Marinho da Silva – Secretaria de Educação de Pernambuco
Prof. Dr. Jadson Correia de Oliveira – Universidade Católica do Salvador
Prof. Dr. Jodeylson Islony de Lima Sobrinho – Universidade Estadual do Oeste do Paraná
Prof. Dr. José Luis Montesillo-Cedillo – Universidad Autónoma del Estado de México
Prof^a Dr^a Juliana Abonizio – Universidade Federal de Mato Grosso
Prof. Dr. Julio Cândido de Meirelles Junior – Universidade Federal Fluminense
Prof. Dr. Kárpio Márcio de Siqueira – Universidade do Estado da Bahia
Prof^a Dr^a Kátia Farias Antero – Faculdade Maurício de Nassau
Prof^a Dr^a Keyla Christina Almeida Portela – Instituto Federal do Paraná
Prof^a Dr^a Lina Maria Gonçalves – Universidade Federal do Tocantins
Prof^a Dr^a Lucicleia Barreto Queiroz – Universidade Federal do Acre
Prof. Dr. Luis Ricardo Fernandes da Costa – Universidade Estadual de Montes Claros
Prof. Dr. Lucio Marques Vieira Souza – Universidade do Estado de Minas Gerais
Prof^a Dr^a Natiéli Piovesan – Instituto Federal do Rio Grande do Norte
Prof^a Dr^a Marianne Sousa Barbosa – Universidade Federal de Campina Grande
Prof^a Dr^a Marcela Mary José da Silva – Universidade Federal do Recôncavo da Bahia
Prof. Dr. Marcelo Pereira da Silva – Pontifícia Universidade Católica de Campinas
Prof^a Dr^a Maria Luzia da Silva Santana – Universidade Federal de Mato Grosso do Sul
Prof. Dr. Miguel Rodrigues Netto – Universidade do Estado de Mato Grosso
Prof. Dr. Pedro Henrique Máximo Pereira – Universidade Estadual de Goiás
Prof. Dr. Pablo Ricardo de Lima Falcão – Universidade de Pernambuco
Prof^a Dr^a Paola Andressa Scortegagna – Universidade Estadual de Ponta Grossa
Prof^a Dr^a Rita de Cássia da Silva Oliveira – Universidade Estadual de Ponta Grossa
Prof. Dr. Rui Maia Diamantino – Universidade Salvador
Prof^a Dr^a Sandra Regina Gardacho Pietrobon – Universidade Estadual do Centro-Oeste

Prof. Dr. Saulo Cerqueira de Aguiar Soares – Universidade Federal do Piauí
Prof. Dr. Urandi João Rodrigues Junior – Universidade Federal do Oeste do Pará
Profª Drª Vanessa Bordin Viera – Universidade Federal de Campina Grande
Profª Drª Vanessa Ribeiro Simon Cavalcanti – Universidade Federal da Bahia /
Universidade de Coimbra
Prof. Dr. William Cleber Domingues Silva – Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro
Prof. Dr. Willian Douglas Guilherme – Universidade Federal do Tocantins

Diagramação: Ellen Andressa Kubisty
Correção: Maiara Ferreira
Indexação: Amanda Kelly da Costa Veiga
Revisão: O autor
Autor: Felipe Tupinambá

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)	
T928	Tupinambá, Felipe Ética e política em Levinas / Felipe Tupinambá. – Ponta Grossa - PR: Atena, 2023. Formato: PDF Requisitos de sistema: Adobe Acrobat Reader Modo de acesso: World Wide Web Inclui bibliografia ISBN 978-65-258-2153-5 DOI: https://doi.org/10.22533/at.ed.535231412 1. Ciência política - Ética. I. Tupinambá, Felipe. II. Título. CDD 320.01
Elaborado por Bibliotecária Janaina Ramos – CRB-8/9166	

DECLARAÇÃO DO AUTOR

O autor desta obra: 1. Atesta não possuir qualquer interesse comercial que constitua um conflito de interesses em relação ao conteúdo publicado; 2. Declara que participou ativamente da construção dos respectivos manuscritos, preferencialmente na: a) Concepção do estudo, e/ou aquisição de dados, e/ou análise e interpretação de dados; b) Elaboração do artigo ou revisão com vistas a tornar o material intelectualmente relevante; c) Aprovação final do manuscrito para submissão.; 3. Certifica que o texto publicado está completamente isento de dados e/ou resultados fraudulentos; 4. Confirma a citação e a referência correta de todos os dados e de interpretações de dados de outras pesquisas; 5. Reconhece ter informado todas as fontes de financiamento recebidas para a consecução da pesquisa; 6. Autoriza a edição da obra, que incluem os registros de ficha catalográfica, ISBN, DOI e demais indexadores, projeto visual e criação de capa, diagramação de miolo, assim como lançamento e divulgação da mesma conforme critérios da Atena Editora.

DECLARAÇÃO DA EDITORA

A Atena Editora declara, para os devidos fins de direito, que: 1. A presente publicação constitui apenas transferência temporária dos direitos autorais, direito sobre a publicação, inclusive não constitui responsabilidade solidária na criação dos manuscritos publicados, nos termos previstos na Lei sobre direitos autorais (Lei 9610/98), no art. 184 do Código Penal e no art. 927 do Código Civil; 2. Autoriza e incentiva os autores a assinarem contratos com repositórios institucionais, com fins exclusivos de divulgação da obra, desde que com o devido reconhecimento de autoria e edição e sem qualquer finalidade comercial; 3. Todos os e-book são *open access*, desta forma não os comercializa em seu site, sites parceiros, plataformas de e-commerce, ou qualquer outro meio virtual ou físico, portanto, está isenta de repasses de direitos autorais aos autores; 4. Todos os membros do conselho editorial são doutores e vinculados a instituições de ensino superior públicas, conforme recomendação da CAPES para obtenção do Qualis livro; 5. Não cede, comercializa ou autoriza a utilização dos nomes e e-mails dos autores, bem como nenhum outro dado dos mesmos, para qualquer finalidade que não o escopo da divulgação desta obra.

Dedico este trabalho a Antônio Tupinambá Filho
(in memoriam), meu pai.

"O humano só se oferece a uma relação que não é poder."

(Emmanuel Levinas)

O OUTRO, UMA INTERPELAÇÃO ÉTICO-POLÍTICA PELA JUSTIÇA¹

Estamos nos deslizando, desde faz quatro séculos, para uma cultura narcisista do eu. O narcisismo, disfarçado de interesse próprio ou de *conatus* natural do eu, se naturalizou entre nós como se fosse um valor consubstancial ao sujeito. Estamos tão imersos nos discursos cotidianos que defendem que tirar vantagem do outro é um sinal de inteligência natural, que perdemos a perspectiva crítica do quanto esse modelo cultural é algo pré-fabricado ao longo dos últimos quatro séculos de história ocidental.

A modernidade, ao colocar o estado de natureza do indivíduo como centro explicativo de todas as relações pessoais e sociais, provocou uma imensa tendência centrípeta em que o eu individual tende a o individualismo como máxima racional do comportamento social. A cultura individualista que criamos contaminou todas as relações sociais. No seu âmago, disseminou a lógica da apropriação a modo de relação natural com as coisas e com o outro. O indivíduo se define como aquele que é capaz de apropriação e, como consequência, pelo direito de propriedade.

A relação de apropriação faz do outro um apêndice do eu, uma assimilação à vontade do eu. O outro capturado sobre a forma de apropriação exige a figura do contrato, para manter também seu direito a ter propriedade e capacidade de apropriação, ou como forma de defender-se da vontade de apropriação do outro. Deste modo, vemos como as relações humanas são, cada vez mais, relações contratuais em que cada um tem sua vantagem na relação com outro e só enquanto essa vantagem persistir a relação contratual manterá sua vigência. Desde as relações humanas mais íntimas como família, amor, amizade, até as relações comunitárias cotidianas como vizinhança, trabalho, convivência social, todas as relações humanas parecem atravessadas pelo estigma do contrato. O contrato me defende do outro que parece ter um *conatus* natural de interesse que se mostra na tendência à apropriação.

A hegemonia da apropriação como valor natural manifesta- se nos constantes discursos cotidianos que tendem a reduzir tudo a mercadoria. O valor máximo de algo se expressa na sua capacidade de ser mercadoria, de ser vendida ou comprada. Algo tem valor se esse valor se traduz em valor econômico. Neste marco surgiu o modelo de subjetivação do *empresário de si*, como ideal de individuo para si mesmo. Este discurso pensar a vida individual

¹ Castor M.M. Bartolomé Ruiz. Dr. Filosofia. Professor Titular do Programa de Pós- Graduação Filosofia – UNISINOS. Coordenador Cátedra Unesco-Unisinos de Direitos Humanos e violência, governo e governança. Coordenador Grupo de Pesquisa CNPq Ética, *biopolítica e alteridade*.

e suas capacidades como uma empresa, fazendo de cada relação e qualidade um investimento para obter uma renda. Tudo deve cair nas malhas da economia: amizades, família, lazer, trabalho, afetos, crenças, religião, tudo é oportunidade de investimento para obter renda. Eis configurado o ápice do narcisismo cultural na figura do empresário de si. A cultura narcisista preconiza a redução do outro à investimento como cume do egocentrismo.

Nas antípodas de este modelo cultural narcisista recebemos a pesquisa de Felipe Tupinambá, “Ética e Política em Levinas”. Tupinambá confronta o modelo cultural narcisista e egocêntrico em que estamos mergulhados. Faz essa incursão a partir dos textos de Emmanuel Levinas.

Já no primeiro capítulo da obra, o autor analisa com muita propriedade como nosso modelo cultural se deslizou do “Totalitarismo ontológico ao político”. A pretensão de reduzir o outro ao conceito, tão criticada por Levinas, carrega em si mesma o germe da violência contra o Outro. O outro reduzido a conceito é uma mera coisa e como tal pode ser apropriada. Segundo o direito romano o direito de propriedade dá também direito ao uso e ao abuso. Quando o Outro cai nas malhas da redução ontológica ao conceito, se torna um mero objeto ou categoria que pode ser manipulado por tecnocratas para interesses estratégicos ou institucionais. Não é possível explicar a violência estrutural sem a redução do Outro a um mero conceito, talvez estatístico, mas também racial ou de qualquer outro tipo. A violência é sempre, inicialmente, uma violência ontológica que reduz o Outro a ontologia conceitual e como consequência o torna manipulável e apropriável por estratégias de cooptação ou dominação.

O primeiro e maior questionamento que a obra de Felipe Tupinambá retoma de Levinas é a falácia naturalista incutida no modelo do indivíduo moderno e sua ficção de estado de natureza. Seguindo a Levinas, o originário do ser humano é a relação. A relação é prévia ao indivíduo, ela perfaz o modo de ser do humano. A relação é sempre uma abertura para a alteridade. Por isso, a abertura para a alteridade, a relação, é condição de possibilidade da própria subjetividade. A subjetividade não existe naturalmente em si, como um estado de natureza, senão que ela se constitui historicamente através da relação e da relação com o Outro. Neste caso, o indivíduo é o resultado das relações com o Outro. A alteridade se torna condição de possibilidade de sua própria existência subjetiva. A alteridade não é um apêndice do eu, como preconiza o individualismo, senão que constitui o modo através do qual o sujeito se constitui enquanto tal sujeito.

A obra de Felipe Tupinambá desenvolve no segundo capítulo essa dimensão essencial ao pensamento de Levinas: “A ética como filosofia primeira”. Por ser a alteridade uma dimensão constitutiva do sujeito, a relação com o Outro é primeira. Ela precede, inclusive, a constituição do próprio eu; o eu se constitui

a partir da relação. Nesse caso, o eu não nasce pronto num fictício estado de natureza, senão que é o resultado das relações com os outros. Como diz Levinas, o Outro me constitui. O outro, inclusive, me precede, porque na relação o outro me aparece como uma epifania pela qual eu sou surpreendido. O outro, pela abertura constitutiva do sujeito para a alteridade, é condição de possibilidade da própria subjetividade, e do próprio eu.

Invertendo a lógica narcisista do individualismo, o professor Tupinambá nos alerta para a tese principal de Levinas, a saber, que o eu é o resultado das relações com o outro. O outro é uma alteridade essencial para a constituição do eu. Por isso, a relação com o outro é sempre uma relação ética, porque ela me constitui naquilo que sou. Ainda, por ser a relação com o Outro uma dimensão essencial e constitutiva do sujeito, por sua abertura para a alteridade, Levinas afirma que essa relação ética é metafísica. A alteridade é uma dimensão primeira do ser humano, ou seja, meta-física. Ela é condição de possibilidade de ser o somos como seres humanos. Por isso, a relação com o outro é condição de possibilidade do eu, é uma relação ética e também uma metafísica primeira.

Tupinambá se propõe enfrentar no terceiro capítulo um dos grandes dilemas do narcisismo contemporâneo, a saber, a redução da justiça a mero direito contratual e, como consequência, a submissão da política aos interesses estratégicos das partes. O professor Tupinambá retoma a tese de Levinas sobre a justiça, mostrando que a justiça não é um momento posterior da liberdade, senão o modo como esta se implementa em plenitude. Senão vejamos. Na relação, o outro sempre me interpela. A interpelação, por ser própria de toda relação, antecede inclusive a minha liberdade. Quando o outro me aparece, surge antes de que eu possa decidir a sua presença. Ele é presença para mim antes de minha vontade. Por isso, sua presença é sempre uma forma de interpelação.

Toda interpelação demanda uma resposta. Quando o outro que me interpela é um outro violentado, vitimado ou injustiçado, a sua interpelação é uma interpelação por justiça. Essa interpelação é prévia à minha liberdade, eu ainda nem decidi e o outro injustiçado, pela mera presença, já me interpela. A interpelação do outro sempre se resolve em algum tipo de resposta. Não há interpelação sem resposta. Mesmo que a minha decisão seja fazer de conta que não vi, ou decidi não tomar nenhuma posição ou simplesmente volte as costas e me omiti em dar qualquer resposta, mesmo assim eu já dei uma resposta: a omissão.

Toda interpelação se desdobra em uma resposta, e toda resposta é, também, um modo de responsabilidade pelo outro. A interpelação que exige resposta, me responsabiliza. Eu me torno responsável ao ser interpelado. Vejamos que esse processo de interpelação e responsabilidade ainda é prévio

à minha decisão, ou seja, à minha liberdade. Por isso, quando eu decido uma resposta encontro-me com uma liberdade interpelada. Não existe a ficção de liberdade natural do eu no estado de natureza. O sujeito sempre exerce a sua liberdade a partir de uma interpelação, por isso a liberdade sempre é uma liberdade interpelada.

A interpelação que me responsabiliza demanda de mim justiça. A justiça é a resposta do eu à interpelação responsável pelo outro. Justiça não é uma decisão contratual das partes, senão que ela é constitutiva da interpelação da alteridade, da relação primeira. Por isso, a justiça é uma dimensão inerente à relação da alteridade, que por ser uma relação primeira torna a justiça uma dimensão constitutiva da plenitude da relação. A verdadeira resposta à interpelação do outro injustiçado ou vitimado é a responsabilidade na forma de justiça. A justiça não é uma categoria conceitual, senão uma dimensão relacional. Ela não decorre dos acordos entre os interesses do eu e o outro, senão que emana da interpelação da relação do outro. Por isso, a justiça constitui a verdadeira liberdade ou, dito de outra forma, a liberdade plena realiza-se na forma de resposta de justiça às interpelações do outro. Podemos então dizer que a liberdade é um momento posterior à justiça, já que a justiça realiza a ética primeira, a relação com o Outro.

Estas questões são centrais para compreendermos criticamente o modelo narcisista em que estamos mergulhados. O livro de Felipe Tupinambá chega num momento privilegiado para nos ajudar a construir um pensamento crítico a partir da alteridade. No horizonte, todos temos a grande tarefa de implicar- nos na construção de uma outra cultura da alteridade que supere o modelo individualista e narcisista que nos sufoca. As reflexões desta obra de Felipe Tupinambá nos desafiam a continuar re/ construindo as relações e as instituições a partir da interpelação do Outro. Ao leitor resta a responsabilidade de querer se embrenhar por estas difíceis e imprescindíveis trilhas para tentarmos desenhar uma nova cultura da Alteridade.

LISTA DE ABREVIACÕES

AE	Autrement qu'être ou au-delà de l'essence
DEE	De l'existence à l'existant
DVI	De Dieu qui vient à l'idée
DL	Difficile Liberté
DEHH	En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger
DMT	Dieu, la Mort et le Temps
EI	Éthique et Infini
EN	Entre Nous
HH	Humanisme de l'Autre Homme
HS	Hors Sujet
LC	Liberté et Commandement
PP	Peace and Proximity (Paix et Proximité)
QRPH	Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme
TA	Le Temps et l'Autre
TH	Transcendence and Height (Transcendance et Hauteur)
TI	Totalité et Infini

1. INTRODUÇÃO	1
2. DO TOTALITARISMO ONTOLÓGICO AO POLÍTICO	12
2.1 O Estado como totalidade sistêmica fechada	15
2.2 <i>Il y a</i> – o ser em geral – uma ameaça política.....	19
2.3 A filosofia do hitlerismo	22
2.4 A vulnerabilidade da liberdade: para um Estado atravessado pela ética.....	27
3. ÉTICA COMO FILOSOFIA PRIMEIRA.....	33
3.1 A felicidade egoísta como condição da ética	34
3.2 Do desejo do infinito ao <i>désintérêtement</i> : de <i>Tl à AE</i>	40
3.3 A passividade: o Eu deposto e refém, extirpado de seu <i>conatus</i>	42
3.4 A responsabilidade-infinita-pelo-outro-homem, <i>no seu cumprimento máximo</i> diante da morte do outro	48
4. A RELAÇÃO ENTRE ÉTICA E POLÍTICA	54
4.1 A irrupção do Terceiro	56
4.2 Do outramente que ser (dizer) ao ser (dito)	61
4.3 Justiça e Política	66
4.4 A necessidade do Retorno: para uma totalidade fissurada pela ética.....	72
5. CONCLUSÃO	85
ÉTICA E POLÍTICA: ENTRE A "TENSÃO PARADOXAL" E A APORIA.....	85
REFERÊNCIAS	91

INTRODUÇÃO

O pensamento de Emmanuel Levinas procura fazer uma revisão crítica do pensamento filosófico ocidental, muito devido a sua biografia. Pois, ainda quando contava com apenas nove anos de idade sua família foi obrigada a emigrar para a Rússia em 1915; mas o *antisemitismo* aflorado após a Revolução de Outubro de 1917 lhes obrigaram a retornar para Kovno¹, Lituânia, terra natal de onde Levinas, em 1923, parte para Estrasburgo, França, com o objetivo de começar sua graduação em filosofia.

Em 1928, o jovem estudante vai a Friburgo, na Alemanha, tornando-se um discípulo de Edmund Husserl, que por aquela época se apresentava como o agente e mais alto representante da fenomenologia – esforço racional para libertar a filosofia de preconceitos e pressuposições. O projeto husseriano pretendia fazer que o pensamento encontrasse seu aporte nas próprias coisas, nos dados concretos da experiência, fundamentando assim as ciências e estabelecendo um método para a filosofia.

Afora os devaneios políticos que incorreria no âmbito do regime de Hitler, o seguidor mais brilhante de Husserl foi Martin Heidegger, de quem Levinas tomou lições diretamente, e de quem sempre reconheceu o magistério: racional e fenomenológico – fonte dos existencialismos ulteriores –, ao mesmo tempo em que critica duramente seu professor por sua cumplicidade com o nacional-socialismo.

Em Friburgo, o jovem estudante obtém seu PhD em 1930. De lá, ele se muda para a capital da França, onde participa de reuniões filosóficas e estabelece relações de amizade com Jean-Paul Sartre, o mais famoso dos existencialistas ateus. Sartre, seguramente, reconhece na tese de Levinas sobre o pensamento de Husserl a origem de sua descoberta da fenomenologia, suporte indubitável de sua obra. Neste mesmo ano, Levinas solicita e obtém a nacionalidade francesa.

Em 1939, o novo cidadão da França foi chamado às filas do Exército e em 1940 é feito prisioneiro “[...] em Rennes com o 10º exército que recuava [...]”. (POIRIÉ, 2007, p. 74). Depois de alguns meses como prisioneiro na França, ele foi transferido para um campo de prisioneiros, nas proximidades de Hannover, norte da Alemanha, onde permaneceu “[...] durante quatro anos” (RIBEIRO JÚNIOR, 2005, p. 37). No campo de prisioneiros, Lévinas foi apartado dos demais franceses, sendo integrado a outros judeus; mas, em condição especial, beneficiados pelas “[...] disposições da convenção de Genebra que protegia o prisioneiro” (POIRIÉ, 2007, p. 74). A maior parte de sua família, no entanto, foi massacrada pelos nazistas na Lituânia sob o monstruoso pretexto de purificação racial.

O mundo, debilitado pelo colapso econômico pós-guerra e pelo ressentimento dos derrotados da primeira guerra, assistiu à “[...] ascensão de partidos políticos radicais dedicados à destruição do sistema existente” (JORDAN; WIEST, 2008, p. 9), dentre eles o Partido Nacional Socialista Alemão dos Trabalhadores (NSDAP), mais conhecido como

¹ Cidade que hodiernamente tem o nome de Kaunas.

Partido Nazista, tendo como líder Adolf Hitler, que seria o protagonista da Segunda Guerra Mundial.

Adolf Hitler foi o mentor maior da política expansionista alemã que desembocou na Segunda Grande Guerra Mundial. Os princípios ideológicos do nazismo foram estabelecidos com base no pressuposto da superioridade germânica, que contemplava o extermínio sistemático de inimigos e correlatos. O genocídio tinha lugar privilegiado nos campos de concentração, onde foram exterminados milhões de vítimas que viviam submetidas a um tratamento absolutamente desumano.

Após a guerra, Levinas dedica sua vida aos estudos e ao ensino da filosofia, como também da tradição teológica e sapiencial judaica. Exerce seu magistério, transcendentemente dialógico, nas universidades francesas de Poitiers, Nanterre, Paris IV – Sorbonne e Estrasburgo, assim como nas suíças de Friburgo e Genebra.

Muito por causa das circunstâncias destacadas acima, a filosofia de Emmanuel Levinas está comumente associada ao seu esforço em apresentar a ética como filosofia primeira, ao invés da ontologia. Levinas desenvolve um projeto filosófico inovador onde destaca o esquecimento da alteridade do outro homem por parte da tradição da filosofia ocidental e aponta para uma nova dimensão do humano.

É importante observar, no entanto, que se o contexto histórico é importante na definição do pensamento levinasiano, tal pensamento não se restringe a uma postura que se define como uma reação a esse contexto, como bem observa Sebbah: “A obra de Lévinas não se reduz a uma ‘reação’ ao horror nazista, uma meditação a respeito desse horror, por mais necessária que esta possa ser; mas, por se tratar de uma grande obra, ela sabe valorizar o sentido – e a falência do sentido – no plano mesmo da tessitura dos acontecimentos históricos” (SEBBAH, 2009, p. 24).

Ligados ao contexto histórico outros fatores tiveram importante papel na formação intelectual e filosófica de Emmanuel Levinas, conforme o bojo desse livro procurará ainda que implicitamente mostrar, como por exemplo: sua origem judaica, seu gosto pela literatura das nações e sua formação filosófica.

A ética do “face a face”, como postulada por Levinas, se caracteriza como uma relação de pessoa a pessoa, na qual o Outro, através do rosto, expressa sua alteridade irredutível, o que denota uma nova forma de fazer filosofia por não visar reduzir o Outro ao Mesmo.

A formação de totalidades sistêmicas fechadas ao longo de toda a tradição filosófica tem seu fundamento, segundo Levinas, no esquecimento do Outro. Sua primeira grande obra: “*Totalité et infini: essai sur l'extériorité*” (1971), de 1961, pretende denunciar tal esquecimento. No entanto, essa denúncia dos modos totalizantes da existência humana já aparece em obras mais antigas, como em *De l'existence à l'existant* (1978) publicado em 1947, especificamente através da noção de *il y a*, o há em geral, no qual são absorvidos os existentes. Trata-se do fenômeno do ser impessoal, do eu despersonalizado, submerso na

escuridão e exposto ao horror do existir. Também em seus últimos trabalhos, especialmente no de 1974 *Autrement qu'être: ou au-delà de l'essence* (1990), a denúncia do esquecimento do Outro se faz presente, atualizada através da noção incomum que o autor denomina: *des-inter-esse-ment²*, oposta ao *conatus essendi*, enquanto preservação natural no ser.

Educado na tradição fenomenológica e no judaísmo, o projeto filosófico levinasiano é construído a partir da ética como abertura à alteridade radical. Ainda que reconheça em Edmund Husserl um dos seus maiores mestres, Levinas não poupa o método fenomenológico de suas críticas, deixando assim manifesta suas limitações. Através de alguns de seus conceitos centrais – rosto; passividade; infinito – a filosofia de Levinas procura situar os limites da intencionalidade e da representação. À tradição do pensamento judeu dedica substancial e importante parte de seus escritos – reunidos especialmente em *Difficile liberté: Essais sur le judaïsme* (2010), de 1967. Do judaísmo Levinas tomará, dando novo significado, algumas noções fundamentais para sua filosofia como, por exemplo, o preceito bíblico de priorizar “ao pobre, ao estrangeiro, à viúva e ao órfão”, ou a ideia de mandato associado à heteronomia.

Porém, o projeto levinasiano, que a princípio visa romper com os conceitos ligados à totalidade, somente se concretizará plenamente a partir de uma nova concepção de subjetividade. Invertendo a perspectiva de formação do sujeito forjada pela modernidade, Levinas propõe que a constituição do sujeito ético tenha sua origem na responsabilidade para com o rosto de outrem. Como tentar-se-á mostrar, esta responsabilidade que forma o sujeito se apresenta sob a fórmula: “passividade mais passiva que qualquer outra passividade”. Com isso, os princípios das concepções tradicionais da subjetividade fundados na atividade e liberdade do sujeito são invertidos, colocando agora no centro da discussão a problemática do sofrimento e da morte do outro.

Portanto, o projeto levinasiano básico consiste na abertura à ética. Nossa hipótese de pesquisa é que, a rigor, não existe na obra de Levinas uma tematização política “totalmente” definida, nem um modelo político acabado; no entanto, há razões para se pensar que suas motivações para postular a ética do rosto tem sua origem na esfera política. Com base neste pressuposto, nosso livro se orienta na hipótese de que a política na obra de Levinas pode ser aferida em dois movimentos. Inicialmente, a política é analisada pelo autor de forma crítica como: “política da totalidade” e “ontologia da guerra”, que nega a dimensão ética da alteridade. Num segundo movimento, no entanto, o pensamento de Levinas oferece critérios para pensar “uma nova política”, cujo eixo central se articula na irreduzibilidade da ética na política, pois a ética sempre permanecerá como uma dimensão

2 A expressão “des-inter-esse” tem para Levinas um sentido próprio. O des (prefixo negativo) mais o inter (dentro) mais esse (ser) significa não dentro do ser (não- interesse). Nesse caso, o não-interesse do eu pela reciprocidade do outro numa relação assimétrica com o outro.

crítica irredutível à institucionalização dos interesses políticos; uma nova política que se prenuncia como paz ética.

Dão “testemunho” dessas hipóteses as condições históricas da vida de Levinas, como já indicamos. Tendo desenvolvido sua obra como um pensador judeu do século XX, o advento do nacional-socialismo distinguiu, indelevelmente, os rumos de sua filosofia. Levinas organiza seu pensamento, sem nunca deixar de ter em mente essa política da totalidade radical que conheceu tão de perto. Sua interpretação ontológica do nazismo faz emergir a também ontológica noção do *il y a* pela descrição do horror de uma existência sem existente. Tal noção é definitivamente vinculada à esfera política com a confecção do artigo: *Qualquer Réflexions sur la Philosophie de l'Hitlérisme*³ (1997) de 1934.

Esta crítica da política continuará sendo mostrada em toda sua dimensão desumanizante explicitamente em *Totalité et infini*, onde a ética do rosto é descrita em profundidade. Já no “Prefácio” dessa obra, a política é identificada como uma mera “Arte de prever e de ganhar por todos os meios a guerra” (TI, ix)⁴, oposta à moral. Assim, a política é mostrada como um fato estritamente negativo, uma vez que, por definição, implica aguda ameaça de tirania (TI, p. 276-77). Dessa forma, esta perspectiva negativa da política, enquanto permanente ameaça de absorção dos seres numa totalidade, pode ser constatada na leitura integral da obra, do prefácio à conclusão; deixando claro que é a política totalitária que é o modelo político a se evitar.

Neste contexto, a crítica de Levinas incide particularmente sobre o Estado hegeliano – abraçado como modelo perfeito dos movimentos de totalidade fechada que pretendem anular a alteridade do Outro. Finalmente, a partir da sua segunda grande obra, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, com o aprofundamento da noção do *terceiro*, se pode vislumbrar uma expectativa positiva da política.

Nunca é demais ressaltar que experiência do nazismo atravessa toda a obra de Levinas, porém suas implicações são ainda mais profundas, pois marcam também sua ruptura definitiva com Martin Heidegger, reconhecido pelo próprio Levinas como um dos maiores filósofos do século XX. A adesão de Heidegger ao nacional-socialismo representa para Levinas uma crise, uma contradição “entre uma admiração de juventude ainda hoje

3 Para não confundir as fases do pensamento de Levinas e contextualizar sua obra, podemos dizer que o pressentimento do hitlerismo é explicitado no texto de 1934 QRPR (1997), que se pode relacionar – assim o fez Abensour (2005) – com *De L'évasion* de 1935. Neste primeiro momento, percebe-se uma crítica política direta ao nazismo – mas não ao Ocidente. Depois, já no pós-guerra, é possível notar que a crítica se amplia e fortalece abrangendo toda tradição filosófica ocidental, a ontologia e a “política da guerra”, próprias da cultura europeia como apresentados em TI (1961); questão que pode ser comparada com os artigos produzidos entre 1950 e 1970 e colhidos em *Difficile Liberté* (1967) e também com a obra *De Dieu qui vient à l'idée* (1982). Não obstante, já podemos perceber em TI os contornos de certas relações que se conciliam com uma política que não pode esquecer sua responsabilidade ética para com outrem enquanto etapa necessária para o advento do político. Ainda neste contexto pós-guerra há espaço para se pensar num aspecto “positivo” da política e em alguma modalidade de ordem estatal. Depois de 1961, pensa-se numa ordem institucional e numa justiça renovadas, como se vê em AE (1974); *Paix et Proximité* (1984) e também em *Entre Nous* (1991), entre outros. No entanto, somos enfáticos em dizer que este percurso não é linear, porque em muitos destes textos tardios, retorna-se à crítica política com o objetivo de não esquecê-la. Em linhas gerais, transitaremos por este caminho para descrever as tramas políticas de Levinas em termos de uma ordem institucional justa.

4 L'art de prévoir et de gagner par tous les moyens la guerre.

irresistível – inspirada por uma inteligência filosófica dentre as maiores e as bem pouco numerosas, e a abominação irreversível ligada ao nacional-socialismo” (EN, p. 219)⁵. Esta profunda admiração se faz notar em uma série de artigos de juventude dedicados ao pensamento de Heidegger, entre os quais se destaca: “Martin Heidegger et l’ontologie” (1932), colhido em *En découvrant l’existence avec Husserl et Heidegger* (2001) de 1949.

A admiração de Levinas pelo filósofo alemão não termina, mesmo depois da associação do nome de Heidegger ao nazismo, uma vez que, segundo Levinas: “Apesar do horror que um dia veio associar-se ao nome de Heidegger – e que nada poderá dissipar – nada conseguiu desfazer em meu espírito a convicção de que *Sein und Zeit*, de 1927, é imprescritível, ao mesmo título que alguns outros livros eternos da história da filosofia – ainda que discordantes entre si” (EN, p. 220)⁶.

Entretanto, no texto “L’ontologie dans le temporel”, também colhido em DEHH, já se pode verificar o início de uma postura mais crítica a respeito da filosofia de Heidegger, conforme a seguinte passagem aponta: “Dessa forma, a ontologia de Heidegger dá os acordes mais trágicos e torna-se o testemunho de uma época e de um mundo que talvez amanhã seja possível ultrapassar” (DEHH, p. 128)⁷.

O trabalho de Heidegger posterior a *Ser e Tempo* não teve o mesmo incitamento no pensamento de Levinas, que o considerou “[...] muito menos convincente” (EI, p. 38)⁸, não sendo esse desapontamento causado pelos compromissos assumidos por Heidegger com o nazismo de Hitler, embora estes compromissos jamais tenham sido esquecidos (EI, p. 38). A desilusão de Levinas é fruto do afastamento de Heidegger da fenomenologia, através do que ficou conhecido como “reviravolta da filosofia heideggeriana”, que conferiu prioridade à “[...] exegese da poesia de Hölderlin⁹ e às etimologias¹⁰” (EI, p. 39)¹¹. No entanto, essa virada heideggeriana acaba também ressoando em Levinas, no sentido de que haverá uma radicalização do seu pensamento a respeito da subjetividade humana como absoluta passividade de uma unicidade insubstituível. Se em Heidegger o Ser torma prioridade, em Levinas é o outro que me “obseda” e de quem me torno “refém” (Cf. AE, p. 164).

5 [...] entre une admiration de jeunesse – encore aujourd’hui irrésistible – inspirée par une intelligence philosophique d’entre les plus grandes et les très peu nombreuses et l’abomination irreversible attachée au national-socialisme [...]

6 Malgré toute l’horreur qui vient un jour s’associer au nom de Heidegger – et que rien n’arrivera à dissiper – rien n’a pu défaire dans mon esprit la conviction que *Sein und Zeit* de 1927 est imprescriptible, au même titre que les quelques autres libres éternels de l’histoire de la philosophie – fussent-ils en désaccord entre eux.

7 Par là, l’ontologie de Heidegger rend ses accents les plus tragiques et devient le témoignage d’une époque et d’un monde qu’il sera peut-être possible de dépasser demain.

8 Mais je pense que c’est par *Sein und Zeit* que demeure valable l’oeuvre ultérieure de Heidegger, que ne m’a pas produit une impression comparable.

9 Johann Christian Friedrich Hölderlin (1770-1843), poeta e romancista do primeiro romantismo alemão. Sua obra concentrou-se em uma leitura muito pessoal do legado do mundo grego clássico. Em parte devido a seus problemas mentais, Hölderlin ficou parcialmente esquecido de seus contemporâneos, tendo sua obra sido reconhecida como uma das mais relevantes de seu tempo apenas no século XX.

10 O segundo Heidegger volta ao sentido etimológico que diz que o Homem tem o sentido de sua identidade e ipseidade na articulação do evento do Ser, ou seja, o Homem recupera sua identidade articulando ou ordenando o Ser através da linguagem.

11 [...] l’exégèse de la poésie de Hölderlin et les étymologies.

O segundo Heidegger se concentra sobretudo na questão da linguagem na qual o Ser se articula. Ele retoma a problemática de TI, mas com maior atenção à função da linguagem. A própria relação ética é interpretada em termos linguísticos: não é mais o homem que fala, ele é primordialmente um Dizer anterior ao Dito.

Não obstante, parte dessa contradição – essa oscilação entre admiração e abominação do pensamento de Heidegger – também pode ser vista na leitura de Levinas de *Ser e Tempo*. Pois, apesar do seu explícito reconhecimento da obra, Levinas nos recorda que o *Dasein* heideggeriano a fim de fugir do “*uno impessoal*” se defronta com a autenticidade ao assumir sua própria morte. A morte é o momento em que se rompe toda relação com o outro *Dasein* – com o outro ser-aí – com os outros homens (Cf. EN, p. 260). Se em Heidegger, “O ser-para-a-morte é o ser-para-a-minha-morte” (DMT, p. 108)¹², a filosofia de Levinas se moverá numa direção fundamentalmente ética: “[...] não é a ontologia que tem a primeira e a última palavra, mas a ética, seu fundamento último” (BUCKS, 1997, p. 81). À prioridade dada a própria morte, Levinas opõe a preocupação pela morte do outro. Daí surgir uma perspectiva necessariamente crítica da política, sempre associada à temática da guerra.

Segundo a professora Stéphane Mòses, em seu artigo *L'idée de justice dans la philosophie d'Emmanuel Lévinas* (2006), na filosofia de Emmanuel Levinas, particularmente como expressada em *Totalité et Infini* e *Autrement qu'être*, a ideia da prioridade absoluta da ética sobre o saber traduz-se na centralidade da noção de justiça. Nas relações de pessoa a pessoa, a exigência de justiça está fundada sobre a ideia de “não reciprocidade” da relação ética. A prioridade do outro sobre o Eu manifesta-se por uma concepção da justiça como dom.

A realidade econômica, social e política do mundo demandam o estabelecimento de uma justiça objetiva, determinada pela noção do terceiro como outro do outro. Por sua vez, uma sociedade que repousasse apenas sobre o princípio do equilíbrio entre os interesses egoístas de cada um dos seus membros não instituiria senão uma igualdade puramente formal, que recairia certamente numa luta permanente de todos contra todos. Daí a crítica fundamental de Levinas, ainda que implícita, às teorias contratualistas da justiça. Por isso, em outro lugar, Mòses afirma que a ideia de totalidade torna-se ontologia de guerra e que, muito devido sua experiência de vida é que Levinas se esforça por encontrar alguma saída para a violência ontológica, a saber: a ética como paz messiânica (2004, p. 18ss).

Neste livro, a temática será abordada no âmbito da obra do próprio autor. Como Levinas é um autor de estilo filosófico e de terminologia próprias, requer, inicialmente, o esforço de interpretação. Para articularmos a nossa reflexão e a contextualização do “status quaestionis” de nossas hipóteses de pesquisa indicamos, a seguir, as posições de alguns dos principais comentadores a respeito da relação entre a ética e a política em Levinas, além dos já mencionados até aqui. Será usado o método da análise exegética

12 L'être-à-la-mort, c'est l'être-à-ma-mort.

dos textos de Levinas e dos outros autores; o analítico comparativo, quando do esforço de relacioná-los entre si. E, finalmente, será aplicado o método hermenêutico para proceder às interpretações que se julgar pertinentes na configuração dos argumentos que explicitam os nossos objetivos.

Para Enrique Dussel, o principal aporte filosófico de Levinas se circunscreve a sua crítica à ideia de Totalidade, como se explicita a seguir: “Levinas sitúa perfectamente o sentido negativo da política, quando esta se torna tautológica auto-referência da acción heroica e pública do Estado como Totalidade, como estado de guerra permanente. Da ética desconstrói a política (2003, p. 111)¹³. Para Dussel a política de Levinas é negativa e, por isso, crítica da política. Assim, Levinas é meramente um gênio da negatividade, pois não fornece ferramentas positivas em sua perspectiva política.

No entanto, a política como institucionalização dos interesses particulares egoístas em constante confronto, nega a dimensão ética, segundo Levinas. Esta constatação ou tensão não passa despercebida na obra levinasiana, pois, mesmo em TI, pode-se notar uma sensata valorização das instituições políticas, tão necessárias em presença da constante ameaça de tirania, com o objetivo de garantir a liberdade humana. Nem por isso, no entanto, a prioridade dada à ética é deixada de lado.

Catherine Chalier fala que a filosofia de Levinas quer apontar para os perigos da tirania, reconhecendo, portanto, a necessidade de um ordenamento institucional que garanta as liberdades individuais. Todavia, isso não deve significar, segundo a autora, qualquer anulação da relação “face a face”. Pelo contrário, o perigo do advento da política, enquanto totalidade fechada que anula a alteridade do Outro, não só convoca ao ordenamento político, mas, inevitavelmente, estimula a via interior da ética do “face a face” (Cf. CHALIER, 1998, p. 114ss).

Alain Finkielkraut em *La sabiduría del amor* ensina que a crítica dos modos totalizantes é o que leva Levinas tramar a relação ética do “face a face”, na qual o Outro se expressa como rosto nu. A nudez do rosto faz que o Outro se torne completamente imune a qualquer tipo de predicação. Também, seguindo Levinas, Finkielkraut argumenta que, se o Outro pudesse ser englobado pelas categorias do conhecimento, perderia sua alteridade. Dessa forma, o Outro se veria reduzido ao Mesmo (1986, p. 64ss). A relação ética é então abertura à alteridade radical e, em seu seio, forma-se a subjetividade enquanto vulnerabilidade, pois é suscetível de ataques e lesões, portanto, vulnerável.

Também há comentadores críticos do pensamento de Levinas. Por exemplo, Paul Ricoeur denuncia que a linguagem empregada por Levinas beira ao patético e se revela como terrorismo verbal (Cf. RICOEUR, 1999, p. 23), pois sublinha, inevitavelmente, o sofrimento e a morte do outro. O projeto levinasiano de estabelecer uma filosofia para

13 Levinas sitúa perfectamente el sentido negativo de la política, cuando ésta se torna tautológica autorreferencia de la acción heroica y pública con respecto al Estado como Totalidad, como estado de guerra permanente. Partiendo de la ética destruye la política.

além da ontologia também é contestado por Jacques Derrida, ainda que, em outros muitos aspectos, reconheça a influência de Levinas no conjunto de sua obra e, portanto, a afinidade entre seus pensamentos. Segundo Derrida, o objetivo de Levinas de estabelecer uma filosofia para além da ontologia não pode ser concretizado, pois sua linguagem é, inevitavelmente, ontológica (DERRIDA, 1989, p. 151). A resposta de Levinas a esta contradição será oferecida posteriormente, quando o autor distinguir entre “Dizer” e “dito” e desenvolver amplamente as implicações desta diferença (Cf. AE, p. 64ss).

Robert Bernasconi, no seu artigo *Ni la condición, ni el cumplimiento de la ética: Derrida, Levinas y la deducción de una política desde la ética*, postula que entre ética e política existe uma relação de interdependência, de maneira que não pode haver justiça sem ética, nem ética sem justiça (2004, p. 53). A figura do terceiro aparece assim como que fazendo um chamamento à noção de justiça institucional, uma vez que já está presente no rosto do Outro. Contudo, a constante ameaça de tirania presente nos modelos políticos fundados em totalidades fechadas mostra que entre ética e política deve se estabelecer um vínculo que fomente uma contínua tensão entre ambas.

Gérard Bensussan também se manifesta neste sentido ao abordar a ética levinasiana a partir de sua radicalidade e de sua incondicionalidade, mostrando que a resposta ética é de uma originalidade tal que dispensa qualquer justificação. Como resposta única e urgente ao apelo do outro, ela precede à filosofia, que vem pensá-la no “tarde demais” da ontologia. Trata-se de uma resposta para a qual não existem regras, uma vez que é dada no instante do apelo. Após caracterizar a ética levinasiana, passa a demonstrar a intraduzibilidade da ética, isto é, sua intransitividade, para mostrar como ética e política não se conciliam. Recusando toda autonomização de ordem ontopolítica, demonstra como a política se deixa pensar na obra do filósofo da alteridade como interrupção da ética. Pode-se então falar de uma inspiração da política pela ética. Só a partir daí torna-se possível pensar o vínculo de transitividade entre ética e política. Concretamente, isto quer dizer que a dimensão ética deveria atravessar a política para evitar, justamente, que se feche em si mesma (BENSUSSAN, 2014, p. 7; 2009, p. 25ss).

Por sua vez, Critchley diz que entre ética e política deve haver uma espécie de hiato, para que se evite qualquer risco de tirania. A ética funcionaria então como uma espécie de resistência às totalidades fundadas em sistemas fechados. Neste sentido, a ética se constitui como tal por causa da própria política (2007, p. 99ss).

A figura do terceiro gera a necessidade da justiça institucional. O problema da relação entre ética e política é então focado para o estabelecimento de uma ligação entre o ordenamento estatal e a ética do face a face. Neste sentido, as contribuições de Miguel Abensour são inevitáveis. A partir de uma “hipótese extravagante” atribuída a Levinas, Abensour concebe a estruturação de um Estado justo que, firmemente contrário ao *Leviatã* de Thomas Hobbes, baseia-se na proximidade da ética (1998, p. 120ss). De forma semelhante, em referência a *Totalité et Infini*, o professor Castor Bartolomé Ruiz afirmar: “A

crítica ética da violência possibilita superar o fatalismo naturalista da tradição hobessiana e a lei natural do egoísmo racional do liberalismo competitivo” (RUIZ, 2009, p. 106).

Perante este cenário, partimos da hipótese, como dito anteriormente, de que é implausível que, no conjunto da obra de Levinas, se possa estabelecer uma relação clara e definitiva entre ética e política. Porém, defende-se a tese de que é legítimo pensar em dois grandes momentos no pensamento de Levinas em relação à política, a saber: no primeiro, que vai até *Totalité et Infini*, a ênfase é dada para uma perspectiva crítica da política onde a relação é estabelecida em termos puramente negativos, pois política significa suspensão da ética, esta última, por sua vez, se formaria em oposição à política; no segundo, que começa com o aparecimento de *Autrement qu’être*, se postula uma perspectiva construtiva da política que possibilita a formação de um vínculo positivo com a ética através da figura do Terceiro.

No confronto desses dois grandes momentos, pretendemos desenvolver a tese de que, no pensamento levinasiano, a relação entre Ética e Política transita entre a tensão paradoxal e a aporia, com vistas ao estabelecimento de uma concepção de justiça perante o Terceiro. De fato, Levinas enquanto crítico da tradição e em particular dos sistemas políticos totalizantes é um pensador da excedência: o rosto tão-somente expressa a alteridade irredutível do Outro, porquanto transcende as categorias do conhecimento. Como será visto, o rosto, como tal, não pode ser predicho; a alteridade radical do Outro só será possível na medida em que o rosto permanecer como rosto nu.

A partir do segundo momento, quando a política é reivindicada, o estabelecimento de uma dimensão de visibilidade do rosto torna-se necessária. A partir da dimensão da visibilidade desse rosto toma-se em consideração a figura do Terceiro, momento que é reintroduzido: a consciência, a tematização e o saber; suspensos no momento propriamente ético. De fato, a figura do Terceiro traz à baila a problemática da multiplicidade, tornando necessário uma ressignificação do rosto, situado agora entre a excedência e a visibilidade. Este é, sem dúvida, um dos caminhos a se investigar no que diz respeito à relação entre ética e política; ou seja, pretende-se esclarecer a forma como se estabelecem os vínculos entre a dimensão da invisibilidade (excedência), na qual o rosto não é suscetível de tematização e, a da visibilidade, onde é convocado a ser tematizado.

Não obstante, este caminho não esgota o problema. É imprescindível estabelecer algum tipo de vínculo entre os dois momentos distinguidos aqui. De maneira específica essa temática levanta as dificuldades geradas quando se pretende situar a política num campo inteiramente negativo, campo que contrapõe política e ética; mas também que reconhece o valor do ordenamento político, que não apenas se opõe à ética, mas que é convocado a partir da relação ética do face a face.

Tendo em mente os antecedentes mencionados, pretende- se sustentar que a relação entre ética e política, no pensamento de Levinas, desemboca num vínculo de interdependência e de tensão que conduz finalmente a um excesso aporético.

Interdependência porque a política necessita da ética para não ficar entregue a si mesma, evitando assim o constante risco de tirania. Tensão porque a ética sozinha não dá conta da justiça institucional, clamada pelo Terceiro presente no rosto do Outro, tornando a política igualmente necessária. Portanto, não deve haver entre política e ética qualquer tipo de derivação ou fusão. Assim, o resultado do movimento de “ordenamento” que instaura a institucionalidade política deve consistir em uma espécie de “totalidade fissurada”, pelo qual o Estado justo, que surge da limitação da proximidade, não suspenda a relação “face a face”. Não obstante, se considerado positivamente, o ordenamento estatal deve perseguir a justiça; há assim uma aporia entre a administração da justiça através dos tribunais e o mandato ético de não outorgar sentido ao sofrimento essencialmente gratuito do Outro.

O presente trabalho se estrutura a partir deste esquema geral. O capítulo 2 se concentra na crítica levinasiana da ordem política. Investigar-se dois modelos políticos que representam totalidades fechadas – ou seja, que não abrem espaço à alteridade do Outro. Primeiro faz-se referência ao sistema político hegeliano, sistema que Levinas é particularmente crítico, por quanto o Estado – momento da integração dialética da Unidade com a Diferença – significa a impossibilidade de uma exterioridade radical. Levinas discorda de Hegel quando este parece querer amarrar o sujeito humano ao acontecimento ontológico. Em seguida, analisa-se a noção de *il y a* – com que Levinas designa o ser sem existentes, o existir anterior à separação que não pode ser nomeado – em relação com o surgimento político do hitlerismo.

Depois dessas apresentações passa-se a avaliar se, apesar do caráter negativo da política, não seria no próprio espaço político onde se poderia oferecer resistência a essas políticas da totalidade fechada. Especificamente refletimos se a ameaça da tirania política, que questiona a liberdade humana, não mostra a urgência de uma construção positiva da política, particularmente através de uma ordem estatal que garanta as liberdades. Com isso, vislumbra-se o lugar privilegiado da dimensão ética, que, para além da política, resiste às totalidades fechadas, garantindo assim abertura à alteridade radical do Outro.

Considerando então a ética como o modo privilegiado de resistência às políticas da totalidade fechada, o terceiro capítulo concentra seu foco na ética do face a face. Para isso, analisa-se a construção do sujeito a partir da noção de responsabilidade, vinculado especialmente à vulnerabilidade enquanto passividade. Procura-se mostrar portanto a intrínseca relação entre a responsabilidade para com o rosto e a problemática do sofrimento e da morte do Outro. Pois, a alteridade de outrem não encontra guarda numa estrutura fechada e autossuficiente como a do Estado hobbesiano; daí o Infinito nos remeter para uma utopia do humano, luz cuja claridade possibilita Estado e política se olharem e se questionarem, ou seja, se renovarem continuamente segundo as exigências da justiça do Rosto.

O face a face ético aponta para outra concepção de socialidade. Levinas diz que na totalidade os indivíduos perdem suas singularidades, perdem sua capacidade

de discernimento moral, uma vez que são as circunstâncias da guerra que explicam moralmente seus atos (TI, p. 9) e, com isso, desaparecem as condições para que eles admitam a responsabilidade por seus próprios atos. As leis da totalidade se tornam as leis do indivíduo. Portanto, se a política que nasce da totalidade ou da ordem do ser é uma política injusta e indiferente ao outro, a política justa deverá nascer da ordem da responsabilidade pelo outro.

No capítulo 4, aborda-se primeiramente a figura do terceiro, adentrando no problema da multiplicidade e seu consequente clamor por justiça institucional. Neste capítulo, o desafio consiste em tentar estabelecer uma relação positiva entre ética e política. Para isso se faz urgente considerar um movimento de retorno a totalização clamado pela necessidade do estabelecimento da ordem política; porém, essa “totalização” é uma totalização que não culmina numa totalidade fechada, mas sim numa totalidade atravessada pela ética. Neste contexto, desenvolve-se uma discussão sobre a ordem social; em particular sobre a questão do tipo de Estado que pode garantir as liberdades individuais e, ao mesmo tempo, também se configurar como uma espécie de totalidade fissurada¹⁴, onde a relação ética do face a face não seja anulada. Em relação ao sofrimento do outro, analisa-se até que ponto é possível estabelecer um vínculo positivo definitivo entre ética e política, mesmo quando o Estado é apresentado como justo, uma vez que: “É a hora da Justiça, da comparação dos incomparáveis ‘juntando-se’ em espécies e gênero humanos. É hora das instituições habilitadas a julgar e a hora dos Estados em que as instituições se consolidam e a hora da Lei Universal que é sempre a *dura lex* e a hora dos cidadãos iguais diante da lei (EN, p. 259)¹⁵”.

Portanto, o Estado, como legítimo defensor da justiça e do bem, aparece associado à ideia de violência, mas tudo deve fazer para evitá-la, pois sua origem está exatamente na responsabilidade incondicional do Eu para com o Outro. O Estado, portanto, tem limites.

Finalmente, a partir dos temas desenvolvidos chegar-se-á a uma série de conclusões nas quais se estabelece os modelos políticos específicos que fizeram com que Levinas se posicionasse de forma crítica em relação à política. Conclui-se que a relação positiva entre ética e política só é possível através de um vínculo que requeira mútua dependência e simultaneidade. Também será comprovado que a relação dentro uma perspectiva crítica da política não se incompatibiliza com uma consideração positiva da mesma. Por fim, enfatizando a noção de justiça institucional, pretende-se considerar uma possível *aporia* entre ética e política, com prerrogativa à primeira.

14 O conceito de “totalidade aberta” ou “totalidade fissurada” se apresenta como problemático, uma vez que, em Levinas, totalidade é um conceito que não permite aberturas. Essas expressões na realidade procuram mostrar a necessária abertura que o ordenamento político precisa conter. Assim, para concretizar a política, na obra de Levinas, aparece como inevitável a organização de uma “ordem social”; porém essa ordem social não poderá ser uma totalidade; ela deverá estar permanentemente aberta à interpelação da alteridade ética e, como consequência, estar *ex-posta* a uma constante transformação ética de suas instituições e ordenamentos. Pois a Transcendência é apenas acessível àquele que, no compromisso ético, está sujeito à ordem, vindo do rosto do outro, mensagem enigmática, pois desarruma a casa, a ordem evidente de sempre e do ser, como diz Levinas “o ser se altera” (AE, p. 18).

15 L’heure de la Justice, de la comparaison des incomparables se “rassemblant” en espèces et genre humains. Et l’heure des institutions habilitées à juger et l’heure des États où les institutions se consolident et l’heure des citoyens égaux devant la loi.

DO TOTALITARISMO ONTOLOGICO AO POLÍTICO

Uma das motivações principais do conjunto da obra de Levinas é a crítica à tradição filosófica ocidental que, ao longo de sua história, tem manifestado diversos conceitos ontológicos expressados em formas totalizantes sem excedência. Mais precisamente, a crítica da tradição – chamada por Levinas de “filosofia do Mesmo”, tem como fundamentos: a prioridade da ontologia, a ideia de totalidade e a postulação de um sujeito definido por meio de uma liberdade autônoma natural e voraz.

Contra as bases da tradição filosófica, Levinas propõe a prioridade da Ética, ou seja, a abertura à transcendência que possibilita a ruptura com a totalidade e a constituição de um sujeito que, mesmo antes de sua liberdade, é definido como “para- outro”. A Ética é filosofia primeira. É nestes termos que este autor entende a metafísica. O movimento “para além”, *meta*, é um movimento para o imediato do Outro. A falta de mediação na relação entre o Mesmo e o Outro é uma inversão da tradição, segundo pelo pensamento levinasiano.

O modelo filosófico ontológico secular está ligado, por antonomásia, à conquista da verdade. Pois, tradicionalmente, a filosofia é a conquista da verdade; não uma conquista parcial, nem que suscite confusão, mas a conquista clara e total de todos os meandros da realidade. A filosofia, desde sua origem, foi definida como: amor à sabedoria. Certamente então, sua missão é guiada pelo desejo de conquistar a totalidade da realidade pela apreensão dos seres em conceitos. O correlato desta pretensão filosófica do conhecimento acabado da realidade é um sujeito que se define por sua liberdade ilimitada de conquista do ser, sem deixar nada de fora. Os segredos ocultos de cada rincão da realidade são descobertos. As singularidades são aprisionadas e englobadas em conceitos gerais. A tarefa da filosofia consiste nessa luta para reduzir os obstáculos através de um sujeito que, essencialmente, conquista a realidade. É por isso que Levinas define a tradição como segue: “Quando na vida filosófica que realiza essa liberdade surge um termo estranho a essa vida, um outro termo [...], ele incomoda-nos. É preciso ultrapassá-lo e integrá-lo nessa vida. Ora, a verdade é precisamente essa vitória e essa integração. A violência do encontro com o não-eu é amortecida pela evidência” (DEHH, 231-32)¹.

Os termos que Levinas usa para definir a tradição filosófica são mais que metafóricos, pois procuram evidenciar a violência intrínseca a uma filosofia que não admite qualquer exterioridade radical; mas, ao contrário, sempre procura integrar a alteridade na lógica da *mesmidade*.

Levinas evidencia com frequência a violência implícita na conquista da verdade para tomar uma posição especificamente crítica à tradição desde o próprio título de *Totalité e infini: essai sur l'extériorité*. De fato, dentro do esquema tradicional do conhecimento não se

1 Quand dans la vie philosophique qui réalise cette liberté surgit un terme étranger à cette vie, un terme autre [...] il fait obstacle. Il faut le surmonter et l'intégrer à cette vie. Or, la vérité est précisément cette intégration. La violence de la rencontre avec le non-moi, s'amortit dans l'évidence.

pode pensar numa exterioridade absoluta que limite o próprio conhecimento, pois conhecer é apreender a realidade como um todo e, a verdade é a decodificação de cada segredo da totalidade dos seres. Diante dessa realidade – como será visto no próximo capítulo –, Levinas apresenta uma defesa da exterioridade radical, irredutível à totalidade, que é o próprio incognoscível, dando assim abertura a uma nova perspectiva ética.

A filosofia ignora uma posição do Mesmo em relação ao Outro em que outrem se mantém transcendente em relação ao Eu. Platão (428-348 a.C), por exemplo, em seu afã de compreensão de toda a realidade – pretensão que teve seus reflexos de diversos modos em toda história da filosofia ocidental – ensina no *Mênون* a famosa “Teoria da Reminiscência”, que sustenta que ninguém se acha em situação de “ignorar de todo” aquilo que busca (PLATÃO, 2003, 71a; 80b; 80d); aludindo assim a uma antiga crença segundo a qual “a alma tudo sabe porque tudo viu” (PLATÃO, 2003, 81c- d); Conclui que “aprender nada mais é do que recordar”.

Para exemplificar sua tese, o filósofo grego confronta um escravo inculto com o problema da construção de um quadrado, de área dupla de um outro, por ele desenhado. E pede-lhe que aponte a linha sobre a qual o quadrado duplo pode ser construído. Depois de ser industriado pelo personagem Sócrates sobre as noções de “quadrado” e de “área”, e estando habilitado a realizar operações elementares de cálculo, o rapaz fornece duas respostas, que lhe parecem óbvias (na verdade, as únicas que pode propor)². Contudo, através da observação do esquema desenhado, Sócrates não tem dificuldade em fazer com que o escravo perceba que tanto o “dobro do lado”, quanto “o lado mais a metade” não geram um quadrado de área dupla. Aceitando a refutação, o rapaz desiste.

De modo que, só depois de Sócrates ter acrescentado a diagonal ao quadrado desenhado, comprehende ser sobre ela que se constrói o quadrado de área dupla³. Portanto, segundo a tese socrática da reminiscência, não há nada que não possa ser conhecido, ou seja, nada que possa ser deixado de fora, uma vez que tudo é exterioridade.

Diferentemente dessa tradição, para Levinas a ética não é meramente apêndice derivado da ontologia, mas filosofia primeira. Neste sentido se orientam, por exemplo, as afirmações escritas no “Prólogo” de *Entre nous*: “Pretende-se, antes de tudo, procurar ver aqui a ética em relação à racionalidade do saber imanente ao ser, racionalidade esta que é primordial na tradição filosófica do Ocidente, mesmo que a ética possa [...] chegar a outro projeto de inteligibilidade e a outro modo de amar a sabedoria” (EN, p. 9)⁴.

Trata-se, portanto, de considerar a filosofia não como o “amor à sabedoria”, que implica o desejo de conquista do ser; mas como “sabedoria do amor”, manifesto no encontro ético entre o Mesmo e o Outro. A ética não seria, portanto, uma derivação das

2 Se o lado do quadrado original tem dois pés e o lado duplo quatro, três pés será a única resposta restante.

3 Cf. TUPINAMBÁ, Felipe. *O saber e suas origens: epistemologia de Platão no Mênon*. 2. ed. rev. ampl. Teresina: UFPI, 2021, p. 77ss.

4 On voudra, avant tout, essayer de voir ici l'éthique par rapport à la rationalité du savoir immanente à l'être, laquelle est primordiale dans la tradition philosophique de l'Occident, même si l'éthique pouvait ... accéder à un autre dessein de l'intelligibilité et à un autre mode d'aimer la sagesse.

formas ontológicas, mas, ela mesma, filosofia primeira – como sabedoria do amor – que abre ao homem a condição de sua humanidade: ser responsável pelo rosto do Outro. O sujeito não mais se definirá então pela sua liberdade de conquista do real, mas em sua própria constituição – anterior ao problema da liberdade estará atravessado pelo rosto do Outro, que é por si mesmo incognoscível, pois excedência de todo e qualquer fenômeno.

Essa abertura à ética possibilita a ruptura com a imagem do mestre socrático, isto é, com a figura do mestre-filósofo que se contenta em intervir para que o aluno aprenda o que já sabe. Nesse modelo, o professor ensina ao aluno que saber é a compreensão, o desvelamento, não de uma exterioridade distante, mas de toda a realidade, desde sempre presente em sua própria interioridade. Compreender a filosofia como sabedoria do amor, e não como amor à sabedoria, que pressupõe a vontade de conquista, implica também fazer surgir um novo modelo de Mestre, onde a sabedoria do amor elimina qualquer pretensão de apreensão do ser. Em favor dessa nova maestria, Levinas dedica um trabalho inteiro para apresentar um “Autrement qu’être”⁵.

Uma filosofia que não visa dar conta de toda a realidade, o que acabaria por reduzir o Outro ao Mesmo, mas que é a sabedoria da experiência extrema do encontro ético, situado mais além do conhecimento do Outro. Neste sentido, ensinar não é disseminar conhecimento, mas uma experiência fundamentalmente ética, que implica o encontro face a face, onde o Eu se constitui como responsável perante o rosto do Outro. Verdadeira abertura à exterioridade radical, abertura ao que não pode ser englobado, àquilo que Levinas chama o infinito, a saber: o que excede a própria totalidade ou a onipresença do ser. Em razão disso afirma: “[...] a abertura da própria dimensão do infinito [...] é altura no rosto do Mestre. A voz que vem de uma outra margem ensina a própria transcendência. [...] Sua alteridade manifesta-se num domínio que não conquista, mas ensina. O ensino [...] [é] a presença do infinito que faz saltar o círculo fechado da totalidade” (TI, p. 146)⁶.

O Mestre, longe da imagem socrática que se faz mediador da verdade inscrita na alma do aluno, é quem permite ao sujeito a experiência da transcendência. O vínculo com o Mestre não é uma instância de saber, mas de ensino ético. Por isso, Jacques Derrida observa: “[...] talvez pudéssemos dizer que a maiéutica, segundo *Totalité et Infini*, não me ensina nada. Não me revela nada” (1997, p. 42)⁷. O Mestre aponta para a exterioridade

5 Outro modo que ser.

6 la dimensión même de l'infini est hauteur dans le visage du Maître. Cette voix venant d'une autre rive enseigne la transcendance elle-même. Son altérité se manifeste dans une maîtrise que ne conquiert pas, mais enseigne. L'enseignement [est] la présence de l'infinie faisant sauter le cercle clos de la totalité.

7 “peut-être pourrions-nous dire que la maiéutique, selon Totalité et Infini, ne m'apprend rien. Elle ne me révèle rien” (DERRIDA, 1997, p. 42). De forma semelhante a maiéutica socrática é pensada pelo professor Francisco J. Gonzalez, para quem em seu ensaio *Levinas questioning Plato on eros and maieutics*, 2008; Lévinas reconhece na obra platônica, em particular no *Ménon*, a tensão constitutiva da filosofia entre “o pensamento do ser” e a “questão do outro”. Segundo Gonzalez, Lévinas “vê” no texto platônico o “traumatismo” do espanto cujo valor filosófico está no fato de surgir no coração da relação interlocutiva, evitando assim a queda na ontologia. Talvez por isso, Platão seja tantas vezes citado em *Totalidade e Infinito*, apresentando-se como verdadeira inspiração para a filosofia levinasiana da transcendência. Para Gonzalez, Lévinas indica que a filosofia é platônica, pois Platão não opõe transcendência mística e irracional à ideia de “tudo é um”, tão cara ao espírito de sistema. Platão teria substituído a ideia de transcendência enquanto vínculo místico com o transcendente por uma outra transcendência – aquela que surge do diálogo intersubjetivo. Cf. GONZALEZ, Fran-

radical, ou seja, para o inapreensível, que por si mesmo, rompe a totalidade. “Lévinas não define a filo-sofia de maneira tradicional como ‘amor à sabedoria’, define-a como ‘sabedoria do amor’, ou seja, primazia da ética, e não da ontologia, primazia do amor como responsabilidade pelo outro, e não do conhecimento e do saber objetivos” (RABINOVICH, 2000, p. 18).

A filosofia não é, portanto, o amor ao saber, como desejo de conquista da verdade; mas, sim, é a sabedoria deste extraordinário evento que é o encontro face a face entre o Eu e o Outro.

Franz Rosenzweig, autor de *Estrela da redenção*⁸, foi fonte de inspiração para a crítica de Levinas à totalidade. Rosenzweig promoveu um debate com a abordagem totalizante, característica do pensamento de Hegel, buscando um novo sentido para o humano frente à filosofia da tradição. Em *Hors Sujet*, Levinas observa que o pensamento de Rosenzweig define a tradição nos seguintes termos: “Contra o homem encerrado em seu sistema, consagrado à supremacia da totalidade e do Estado, se afirma uma ligação entre o vivente da vida humana e uma Eternidade viva. Isso seria precisamente a ordem da religião. Ela domina o fim da filosofia que sela a obra de Hegel” (HS, p. 75)⁹.

A tradição filosófica definida como a conquista da verdade tem seu auge na filosofia de Hegel, ou seja, no pensamento que se apresenta como o triunfo final da filosofia diante do real. A ontologia hegeliana pressupõe a compreensão plena de toda a realidade, compreensão da verdade absoluta manifestada dialeticamente ao longo da história. A filosofia, para Hegel, nada mais é que a compreensão dessa realidade – totalidade pela autoconsciência. Assim, se a realidade é a totalidade, e se as categorias dialéticas abarcam a realidade como um todo, não há nada exterior à realidade. Os seres, individuais e únicos, só tomam sentido quando englobados pela totalidade. Este modelo hegeliano terá sua concretização política no Estado Total, do qual Levinas será particularmente crítico.

2.1 O ESTADO COMO TOTALIDADE SISTÊMICA FECHADA

A ontologia hegeliana expõe a autoexplicação da Ideia de Estado como uma realidade autoproduzida através das três fases do movimento dialético. De acordo com a estrutura dialética apresentada em *Princípios da Filosofia do Direito* (1997), os três grandes momentos são intitulados, respectivamente: Direito Abstrato, Moralidadade Subjetiva e Moralidade Objetiva (Eticidade). Este último contempla os momentos dialéticos: Família, Sociedade Civil e Estado. Logicamente, neste último estão contidos nos outros dois momentos anteriores, onde ocorre o auge da autoprodução da Ideia. Por outro lado, as

cisco J. “How is the truth of being in the soul? Intrepreting *anamnese* in Plato”. In: *Elenchos* 28, 2. 2007.

8 Cf. ROSENZWEIG, Franz. *The Star of Redemption* (trad. William Hallo). London, University of Notre Dame Press, 1985.

9 Contre l’homme enfermé dans son système, voué à la suprématie de la totalité et de l’État, s’affirme un lien entre l’instant vivant de la vie humaine et une Éternité vivante. Ce serait précisément l’ordre de la religion. Il domine la fin de la philosophie de la totalité qui scelle l’oeuvre de Hegel.

críticas de Hegel ao contratualismo são apresentadas nas análises da Sociedade Civil. Para Hegel, esta é um “momento” dialético de autoprodução da Ideia. Neste sentido, as teorias contractualistas só podem expressar “parte” da verdade, pois a verdade completa somente poderá ser compreendida no címo do movimento dialético.

De fato, como a ontologia hegeliana concebe a realidade como totalidade, a verdade absoluta se auto apresenta como a união entre a Unidade e a Diferença. Pois, se realidade, totalidade e verdade coincidem, a “diferença” está integrada nestas, não como uma diferença radical – exterior à totalidade – que, por isso, a nega; mas como uma diferença interna, determinada pela própria autoprodução da unidade como diferença. Esse fundamento ontológico forma a base da filosofia política de Hegel. Levinas discordará dessa forma de pensar, a partir da crítica à totalidade e da abertura à ética como preservação da alteridade radical do Outro.

Não obstante, o alvo principal da crítica de Hegel em *Princípios da filosofia do direito* é a filosofia política moderna, especialmente o contratualismo, que guarda correspondência com o que Hegel chama: a perspectiva do entendimento. Segundo a interpretação hegeliana, as teorias sobre o contrato social partem da suposição da existência de seres atômicos e egoístas que, por conveniência, realizam o acordo que constitui e fundamenta o Estado. Sendo o homem, em seu estado natural: vil, ambicioso, instintivo e egoísta, o Estado passa a ser um mal necessário que tem a função de organizar o caos gerado pelos interesses particulares. Assim, o contrato social proporciona a convivência em um espaço organizado e, em paz, cada indivíduo pode “lutar” para garantir seus interesses. Desse modo, a sociedade está fundada no arbítrio dos indivíduos que pretendem, através do Estado, garantir seus próprios interesses.

Na crítica ao contratualismo, o que está em jogo é a mediação entre o Particular e o Universal. O contratualismo favorece a particularidade em virtude do egoísmo e entende o universal somente como um apêndice, como um instrumento funcional que visa garantir os interesses egoístas. Hegel inverte os termos: a instância universal, que historicamente aparece depois, é o fundamento do particular, que não é outra coisa senão que o universal particularizado.

Este esquema terá uma realização política. Em termos de filosofia política é na fase da Eticidade que entrará em vigor a Ideia do Estado, que segundo a lógica dialética, se autoproduz como unidade na imediatez da família, e como diferença através da sociedade civil.

Como se explicitou acima, o modelo político de Hegel tem como fundamento a articulação dialética entre a individualidade e a universalidade. Para Hegel, no momento dialético da reconciliação, o particular não se anula, pois é parte da verdade que não pode ser suprimida. Em termos políticos, estabelece-se uma relação específica entre os indivíduos e o ordenamento estatal. A este respeito, Hegel afirma: “O direito dos indivíduos à sua particularidade está também contido na substancialidade moral, pois a particularidade é o modo exterior fenomênico em que existe a realidade moral” (HEGEL, 1997, p. 148).

Assim, de acordo com a citação supra, na filosofia política de Hegel o estabelecimento da ordem estatal não implica a renúncia dos indivíduos a sua particularidade; mas, pelo contrário, o particular é igualmente necessário na medida em que possui certo espírito de eticidade. Mas, mais do que isso, se efetivamente o universal – isto é, aquilo que vem depois – fundamenta o individual, que aparece primeiro, os sujeitos individuais têm sua verdade em virtude do universal, ou seja, do Estado - condição de possibilidade de realização da verdade do indivíduo.

Assim, considerar o Estado como produto de um pacto entre particulares com o objetivo de segurança e proteção pessoal, ou seja: “Quando se confunde o Estado com a sociedade civil, destinando-o à segurança e proteção da propriedade e da liberdade pessoais, o interesse dos indivíduos enquanto tais é o fim supremo para que se reúnem, do que resulta ser facultativo ser membro de um Estado” (HEGEL, 1997, p. 217).

Portanto, segundo Hegel, se se considera o Estado formado em termos contratuais, o fim último coincidirá como os motivos subjetivos para pactuar em nome de todos. Eis a crítica de Hegel ao contratualismo. Assim, a suposta autêntica mediação dialética entre o particular e o universal leva a concluir que “[...] é muito diferente a sua relação [do Estado] com o indivíduo. Se o Estado é o espírito objetivo, então só como membro é que o indivíduo tem objetividade, verdade e moralidade” (HEGEL, 1997, p. 217).

Assim, somente quando o indivíduo é parte do Estado, parte desta totalidade absoluta autoproduzida como particular e universal simultaneamente, pode ser reconhecido na racionalidade da realidade, ou seja, como verdadeiro.

Tal modelo político será criticado em *Totalité et Infini*. Nesta obra, Levinas mesmo não desenvolvendo um modelo político alternativo; não deixa de fornecer, disso não há dúvidas, as ferramentas necessárias para uma forte crítica a uma ontologia como a hegeliana, segundo a qual o ser e a verdade se apresentam sob a modalidade da totalidade. A política que resulta dessa concepção, a saber, o Estado como totalidade autoproduzida e a verdade do indivíduo sendo reconhecida apenas no seio do próprio Estado; é criticada com essas mesmas ferramentas. Todas as motivações levinasianas para esta crítica convergem em uma só: na abertura à ética, isto é, na abertura à alteridade radical do Outro. Com efeito, sob o esquema da totalidade o Outro e o Eu são absorvidos pelo Absoluto.

É precisamente a assimilação que anula a existência da exterioridade radical, e com isso, se extingue também o encontro face a face, tal como pensado por Levinas, ou seja, como um encontro face a face onde o Outro não está absorvido na totalidade, mas é definido como uma singularidade da qual não se pode fazer predicação alguma, pois, ao ser qualificado, a alteridade do outro é englobada num conceito geral.

Portanto, a ontologia e a política da totalidade sem exterioridade alguma anulam a ética. De modo que essa ontologia da totalidade – como dissemos – tem seu auge, entre outros, no pensamento de Hegel, que estabelece uma lógica política que não deixa espaço à ética, tal como Levinas a entende. Sem a existência da exterioridade, não se

pode salvaguardar a singularidade de cada pessoa numa relação face a face, uma vez que os indivíduos somente apresentam significado em virtude de uma ordem que os engloba. Concretamente, se justifica um Estado que permanece autossuficiente e autônomo em relação à ética do rosto; Estado total que absorve toda exterioridade.

Marcado pela realidade histórica dos acontecimentos dramáticos do século XX, Levinas experimenta na própria pele a desumanização do humano como resultado de uma prioridade absoluta dada a certa modalidade política. Sob a premissa de um esquecimento filosófico e fático da alteridade do Outro, a realidade histórica é definida como um mero desenrolar dos acontecimentos políticos. Estes são os mesmos eventos que, embora vinte anos depois de terminada a Segunda Guerra Mundial, motivam o “Prefácio” de TI, obra em que Levinas parece querer destacar o perigo de uma política que anula qualquer possibilidade da ética. Política que se opõe à moral, como a filosofia à ingenuidade (TI, ix). Neste livro, Levinas parece responder a uma lógica de oposição entre ética e política, como se fossem duas áreas contraditórias e inconciliáveis.

Todavia, a crítica levinasiana levada a cabo em TI não se direciona à política em termos gerais, mas especificamente àquele ordenamento jurídico que permanece entregue a si mesmo, àquele que responde à ontologia da totalidade – que, não dar lugar à exterioridade radical, impossibilita a ética; nem por isso, no entanto, Levinas nega a conveniência da política, inclusive da política institucional; mas, procura alertar para um modo peculiar de se fazer política, àquele onde a relação face a face é anulada.

Provavelmente, como analisou Stéphane Mosès, a filosofia de Levinas tem origem na experiência derivada da sua própria biografia (2004, p. 9)¹⁰. De fato, um dos mais trágicos momentos de totalização da existência humana foi presenciado por Levinas na política do hitlerismo, que negou ideológica e factualmente a alteridade de outrem. Trata-se de uma expressão política da totalidade, que consubstancia empiricamente a brutalidade ocorrida, porque “[...] a política deixada a si própria traz em si uma tirania” (TI, p. 276)¹¹; ou seja, uma política que prescinde da ética, onde a ontologia da totalização se materializa no Estado total, onde os seres são absorvidos.

Também o professor Ricardo Timm de Souza em *Sujeito, ética e história* (1999) pensa que é a vida de Levinas determinante para sua filosofia, Souza lembra que “Levinas lê na história da humanidade a expressão própria das ideias heraclíticas, as quais são identificadas como a linha fundamental de desenvolvimento real do Ocidente. Há a guerra” (p. 23). “Não há necessidade de provar por meio dos obscuros fragmentos de Heráclito que o ser se revela como a guerra ao pensamento filosófico; que a guerra não o afeta apenas como o fato mais patente, mas como a própria “patencia” (patience) – ou a verdade – do real. Nela, a realidade rasga as palavras e as imagens que a dissimulam para se impor na sua nudez e na sua dureza. Dura realidade (eis um verdadeiro pleonasmo!), dura lição das

10 Cette constatation est bien entendu [...] issue de l’expérience personnelle d’Emmanuel Levinas.

11 [...] la politique laissée à elle-même, porte en elle une tyrannie.

coisas, a guerra produz-se como experiência pura do ser puro, no próprio instante da sua fulgurância em que ardem as roupagens da ilusão¹².

O fato de Levinas descrever essa facticidade do Ser para além de qualquer abstração – na guerra –, exatamente como expressado acima na primeira página de *TI* (p. ix), concorre, acrescenta Souza (1999, p. 23), para a constatação de que “o filósofo ancora seu pensamento, não em uma determinada tradição particularista da Filosofia, mas sim no núcleo dos mais fundos e concretos conflitos da humanidade [...]”.

Uma observação final para essa seção que se mostra relevante para o conjunto desse trabalho e que evidencia a largueza do pensamento levinasiano é que apesar da crítica à política como totalidade (através de Hegel), é também com Hegel, que Levinas avalia a política como individualismo-contratualista. É pertinente não esquecer que o Mesmo, como será visto a seguir, em seu egoísmo natural, no *conatus* pensado pelos contratualistas, cria uma política egoísta visando, essencialmente, aos seus interesses. A política emergente da filosofia de Levinas transitaria entre essas duas tradições, perniciosas, propondo a alteridade ética como critério de uma nova política. Assim, a política da alteridade ética de Levinas pode ser pensada como alternativa, tanto ao totalitarismo (fascista-comunista), quanto ao individualismo (liberal-burguês).

2.2 *IL Y A* – O SER GERAL – UMA AMEAÇA POLÍTICA

Por toda a obra de Levinas percebe-se seu desejo de demonstrar o vínculo entre totalidade, ontologia e política. Analisou-se anteriormente a relação específica que essas categorias exercem dentro do sistema hegeliano; sistema do qual Levinas é particularmente crítico. No entanto, a característica fundamental das relações entre essas noções também são percebidas na obra do jovem Levinas. De fato, nas páginas mais sombrias e comoventes de *De l'Existence à l'Existant*, publicado depois da guerra, em 1947, assim como nos textos reunidos sob o título de *Le Temps et l'Autre*, de 1948, que representam o primeiro esboço de sua filosofia, Levinas descreve a categoria ontológica da totalidade por meio do fatalismo de que há ser.

Mas, o que vem a ser para Levinas a noção ontológica do *Il y a*? Trata-se de uma categoria que expressa o ser em geral, cujas notas são o anonimato e a impessoalidade da existência - existência sem existente. Essa categoria da totalidade ontológica é, logicamente, anterior à constituição da subjetividade, pois o mundo e o sujeito estão absorvidos na torrente anônima do ser. Existência sem existente, onde as forças anônimas despessoalizam e os seres se diluem. A totalidade da existência é apresentada como uma massa anônima sem

12 On n'a pas besoin de prouver par d'obscurs fragments de Héraclite que l'être se révèle comme guerre, à la pensé philosophique; que la guerre ne l'affecte pas seulement comme le fait le plus patent, mais comme la patence même – ou la vérité – du réel. En elle, la réalité déchire les mots et les images qui la dissimulent pour s'imposer dans sa nudité et dans sa dureté. Dure réalité (cela sonne comme un pléonasmel!), dure leçon des choses, la guerre se produit comme l'expérience pure de l'être pur, à l'instant même de sa fulgurance où brûlent les draperies de l'illusion.

existentes. A característica distintiva do *há* é: ser um terror quase indescritível, que priva os seres de sua interioridade, porque “No horror, o sujeito é despojado de sua subjetividade, de seu poder de existência privada. Ele é despersonalizado” (DEE, p. 100)¹³.

Ouvindo as vozes do silêncio absoluto, mas sem que haja alguém para ouvir, há um murmúrio constante que amedronta; porém não é um temor do que está no exterior, um temor de formas monstruosas, mas a experiência mesma de fusão com o horror. Assim, para Lévinas, a primeira experiência do ser não seria um acalanto; ao contrário, o ser é sentido como uma brutalidade, de estranheza e sufocamento. Em oposição à tradição filosófica, o mal, em Lévinas, não seria um defeito ou uma falta de ser, mas um excesso de ser que amedronta e onde os entes são “[...] absorvidos por essa existência sem contornos” (FINKIELKRAUT, 1986, p. 19)¹⁴.

Um temor do que é exterior, um temor de algo determinado, com certeza, poderia falar do triunfo da existência sobre o existente, pois denota um sujeito que sente temor por algo exterior a ele. Mas, o Há não se descreve simplesmente como esse tipo de terror dirigido ao que está do lado de fora; é mais bem descrito como um horror da fusão com o todo, sem possibilidades de distinção entre o interior e o exterior.

O homem seria arremessado no empreendimento de ser, no anonimato tenebroso, no terror de sentir a despersonalização inevitável; o homem é lançado na experiência do *il y a*. Tal experiência permitiria ao homem de se imaginar o vazio absoluto, mas um vazio irredutível ao nada, uma indistinção primitiva do ser onde nenhum existente pode ser reconhecido ou nomeado: onde somente existem solidão e caos.

Um dos modos que Levinas utiliza para descrever essa complexidade do ser em geral é a experiência da insônia, associada a da noite. Pois a insônia, ao se opor à consciência, supõe um ser separado do *há*. A insônia, em contraposição à interioridade da consciência, se revela como uma vigilância impessoal. Isto tem um duplo significado. Primeiro porque quem está velando não é um existente, já que anônimo: “A vigília é anônima: não há *minha* vigília da noite, na insônia – é a própria noite que vela. Vela-se” (DEE, p. 111)¹⁵. Segundo porque não há um objeto concreto pelo qual se vela, não há nada para se velar. A insônia é, na verdade, uma fusão com a vigilância da noite, na qual se absorvem os sujeitos e as coisas.

Na lógica de DEE o movimento da hipóstase é uma ruptura com a totalidade do ser que murmura incessantemente na noite do *há*. Trata-se de um acontecimento que situa o Eu como um ser separado. Essa afirmação do sujeito em si mesmo é possível pela *posição*, categoria que origina a consciência. Na verdade, o próprio corpo, lembra Levinas, é o que nos possibilita ter um *aqui*, de traçar um contorno na existência, e como isso, de separar-se da totalidade do *há*. O corpo é esse refúgio onde se pode fugir do ser em geral;

13 C'est de sa subjectivité, de son pouvoir d'existence privée que le sujet est dépouillé dans l'horreur.

14 [...] absorbido por esa existencia sin contornos.

15 La veille est anonyme. Il n'y a pas ma vigilance à la nuit, dans l'insomnie, c'est la nuit elle-même qui veille. Ça veille.

é a possibilidade de ensimesmamento, como um abrigo, que estabelece a interioridade e a exterioridade. O corpo, “Em virtude de sua posição, ele cumpre a condição de toda interioridade. Ele não expressa um evento; ele é, ele mesmo, este evento” (DEE, p. 124)¹⁶.

O corpo constitui ao existente separado da existência em geral. É o corpo que acaba com a insônia anônima da existência. O dormir, tornado possível pelo ensimesmamento do corpo, se apresenta como a instância da subjetivação. A chegada do tão aguardado sono, o aconchego de si mesmo, é, enfim, a saída do horror. No ato de adormecer, o corpo assume uma posição e, assim, limita a infinidade do ser, se constitui como sujeito ao demarcar seu lugar. Assim, o corpo é o acontecimento pelo qual se passa da existência ao existente. Por esse motivo, “[...] o corpo é um ser, um substantivo, a rigor, um meio de localização [...] Apreendê-lo como evento é dizer que ele não é o instrumento ou o símbolo ou o sintoma da posição, mas a própria posição, que nele se realiza a própria mutação de evento em ser” (DEE, p. 123)¹⁷.

A partir do parágrafo anterior, se entende o aparente paradoxo levinasiano de que “A consciência é o poder de dormir” (TA, p. 30)¹⁸. Sobre a base de seu próprio corpo, do descanso, de um *aqui*, nasce a consciência. O descanso é a saída da vigília anônima, saída da insônia na noite. Pois, não há um alguém que tenha insônia, mas são as próprias forças impessoais que se manifestam como tal. Assim, não somente a consciência é a possibilidade de dormir, mas esta nos remete inevitavelmente à corporalidade. A vigília anônima implica ausência de consciência. O insone, invadido por pensamentos que fogem ao seu controle, não é sujeito e sim objeto da vigília, verdadeira experiência de despersonalização, verdadeira ausência de si mesmo. Para significar separação a consciência deve posicionar-se, dever ter um *aqui* que lhe é oferecida pela corporalidade. A subjetividade só pode constituir-se como que separada da totalidade a partir do momento em que pode envolver-se em sua própria materialidade. A corporalidade de si, perdida na noite do *há*, se apresenta então como a libertação do ser em geral.

A insônia representa nossa incapacidade de fugir do horror da noite, pois, perante ela, o sono se dissipa indiferente a nossa ansiedade ou angústia. Trata-se de uma vigília involuntária: sem motivos, sem objeto e, principalmente, sem saída; que segundo Lévinas em TA, mostra a situação irremediável do ser: “A noção do ser irremissível e sem saída constitui o absurdo fundamental do ser. O ser é o mal, não porque finito, mas porque sem limites” (p. 29)¹⁹.

Em breve, se a obra do ser é semelhante à insônia, a consciência é a possibilidade de sair da insônia, a consciência é principalmente a possibilidade de dormir. A consciência

16 De par sa position il accomplit la condition de toute intériorité. Il n'exprime pas un événement, il est lui-même cet événement.

17 ... le corps est un être, un substantif, à la rigueur un moyen de localisation ... Le saisir comme événement, c'est dire qu'il n'est pas l'instrument ou le symbole, ou le symptôme de la position, mais la position même, qu'en lui s'accomplit la mue même d'événement en être.

18 La conscience est le pouvoir de dormir.

19 L'être est le mal, non pas parce que fini, mais parce que sans limites.

– a hipóstase – é um modo de sair do ser, de se evadir, de ser e não ser ao mesmo tempo. O nada – que não pode ser pensado puramente como o oposto do ser – é nela realizado como um intervalo no ser. Na consciência, como possibilidade do sono, está implicada a ideia da posição, como estado e ato. O sono se realiza numa posição, num “aqui”. Ora, a posição implica corporalidade: é pelo corpo que a consciência pode ser localizada num “aqui”, que o sono chega. O corpo é a condição da consciência, diz Levinas, condição de um ser pessoal – é o ponto de partida do movimento de identificação, da hipóstase, da subjetivação do sujeito.

Cabe saber, no entanto, se essa noção do *há* não é suscetível de uma interpretação política. Nesse sentido, o contexto em que foi escrito DEE se mostra significativo²⁰, uma vez que já no “Prefácio à segunda edição” Levinas escreve: “O *há*, descrito por nós no cativeiro e apresentado nesta obra publicada pouco depois da Libertação, remonta a uma dessas estranhas obsessões que se guarda da infância e que reaparecem nas insôrias quando o silêncio ressoa e o vazio permanece pleno” (DEE, p. 10-11)²¹.

Portanto, o *há* não é somente a instância originária do fato de que há ser; ao contrário, apesar da hipóstase – através da qual o existente se forma na relação com o mundo –, a existência não será nunca uma instância original superada. Pelo contrário, a ameaça de dissolução do existente na existência em geral permanece. Dão conta desse perigo histórico, por exemplo, o fato empiricamente vivenciado por Levinas da trajetória política do hitlerismo, que será abordado em seguida, em que a suspensão da subjetividade significou a própria perda da humanidade do homem. Em razão do exposto, do ponto de vista político, e não apenas como uma categoria da ontologia da qual é urgente evadir-se, a brutalidade do ser tem um dos seus mais terríveis expoentes no hitlerismo.

2.3 A FILOSOFIA DO HITLERISMO

Em QRPR Levinas reflete sobre o pensamento filosófico e político ocidental em geral e, em particular, sobre a filosofia do hitlerismo. O texto original foi publicado na revista francesa *Esprit* em 1934, pouco depois da ascensão de Hitler ao poder na Alemanha, por um filósofo de apenas 29 anos e de origem judia. As análises de Levinas sobre o etnicismo e a limpeza racial, subjacente à barbárie política e militar do nazismo, não perderam sua relevância hodiernamente. Neste texto, faz-se uma “interpretação ontológica do nazismo [...]” (SEBBAH, 2009, p. 199).

A filosofia de Hitler é primária. Uma vez que, as potências primitivas que nelas se coagulam fazem resplandecer sua fraseologia miserável graças ao impulso de uma força elementar.

20 Neste sentido todo o século XX é emblemático. Tendo nele se desenrolado algumas das mais obscuras experiências vividas pelo ser humano: duas guerras mundiais, o aparecimento do nacional-socialismo, o stalinismo, a Shoah, os Gulags, Vietnam, Hiroshima e Nagasaki. Monstrosidades que, como Auschwitz fogem a qualquer explicação lógica. Levinas teve, portanto, sua vida e filosofia profundamente marcadas pelos dramas históricos do século XX.

21 L'il y a, par nous décrit en captivité et présenté dans cet ouvrage paru au lendemain de la Libération, remonte à l'une de ces étranges obsessions qu'on garde de l'enfance et qui reprenaissent dans l'insomnie quand le silence résonne et le vide reste plein.

“Mais que um contágio ou uma loucura, o hitlerismo é um despertar de sentimentos elementares” (QRPR, p. 7)²². Tais sentimentos despertam a nostalgia secreta da alma alemã, pois “contêm uma filosofia”, na medida em que exprimem a atitude primeira da alma em face do conjunto do real e do próprio destino, colocando em risco os princípios da civilização europeia, que se caracteriza pelo espírito de liberdade e, portanto, por uma concepção de homem essencialmente livre.

Analisa-se-ão duas noções sobre este breve, porém fundamental artigo. Primeiro, debruçar-se-á sobre a noção de encadeamento²³ e segundo, associado a esta noção, se interpretará o hitlerismo como um questionamento pleno, ideológico e fático da liberdade humana.

Não obstante ser uma filosofia, o hitlerismo põe em questão os princípios da civilização europeia que sempre foi movimentada por um espírito de liberdade, observa Levinas: “As liberdades políticas não esgotam o conteúdo desse espírito de liberdade [...]” (QRPR, p. 8)²⁴.

A questão vai além da esfera política, porque o nazismo configurou uma filosofia que contrasta frontalmente com a tradição europeia. Levinas, de forma lúcida, resume as categorias da liberdade que expressam o espírito da tradição europeia (judaísmo, cristianismo e ilustração), por suas lutas contra dois importantes obstáculos: primeiro, *história e tempo*, por estarem submetidos a um passado que se prolonga no presente; segundo, a *corporalidade*, que submete a espiritualidade de cada indivíduo à uma materialidade que lhes situa numa determinada “espaço-temporalidade”²⁵.

No entanto, cada tradição possui a sua maneira de “defender-se” nessa luta. Assim, é contra a ideia do passado que o judaísmo possui as noções do arrependimento e perdão; o cristianismo possui os sacramentos como obra libertadora e; o liberalismo da Ilustração possui a autonomia da razão. E, no que se refere ao corpo, a tradição europeia segue e continua olhando-o com estranhamento para sustentar a libertação do espírito. Desta forma, Levinas entende que todas essas tradições se distinguem radicalmente do hitlerismo e é por isso que ele põe em causa os princípios da civilização.

Levinas procura demonstrar que, no hitlerismo, o homem está acorrentado à situação social e que isso é, de uma forma ou de outra, a substância do seu ser: puro senso

22 Plus qu'une contagion ou une folie, l'hitlérisme est un réveil des sentiments élémentaires.

23 O termo francês “enchainement” é usado por Levinas para descrever o “peso” do passado, por conseguinte, como veremos a seguir, Levinas deliberadamente associa historicidade com materialidade.

24 Les libertés politiques n'épuisent pas le contenu de l'esprit de liberté...

25 Miguel Abensour em seu artigo “Le Mal élémental” (1997) lê QRPR, como uma crítica direta a Heidegger, vinculando-o à *De l'évasion*. Procura mostrar como Levinas vai configurando uma nova noção do tempo como uma importante tentativa de contraposição à ontologia heideggeriana. Ademais, são interessantes as vinculações ético-políticas que tentam desentranhar Abensour (2005) de sua leitura comparada de *De l'évasion* e QRPR que possibilitam uma renovação humana da política, pois nesses artigos já se pode perceber a crítica levinasiana à ontologia enquanto política do ser como guerra, crítica que se aprofunda depois da Shoah, como fica explicitamente demonstrado em TI. Para Abensour, Levinas, desde suas primeiras obras quis pensar a humanidade do outro homem como possibilidade de uma ética como filosofia primeira para, então, pensar uma política justa que não esqueça esse estatuto; assim, podemos começar a entender a extravagante hipótese levinasiana intuída por Abensour.

de identidade. Levinas pergunta-se: “Não resistem qualquer teste, os laços que, muito antes do surgimento da inteligência, o sangue estabelece? [...] Desta forma,...] o corpo não é apenas um acidente infeliz ou feliz que nos coloca em relação com o mundo implacável da matéria: *a sua aderência ao Eu vale por si mesma*” (QRPR, p. 17-8)²⁶.

Percebe-se, assim, uma ligação ontológica entre o eu e a biologia, embora Levinas não consiga dizê-lo desta forma. No hitlerismo, a essência do espírito consiste no encadeamento; o espírito se encadeia ao corpo formando nova concepção do homem, onde o biológico torna-se fundamental. A essência do homem não está na liberdade, mas neste encadeamento.

Portanto, a estrutura social é baseada na consanguinidade, na materialização do espírito e na invenção da raça. Portanto, na lógica da inspiração primeira do racismo, há uma mudança fundamental na própria ideia da universalidade. Ela deve dar lugar à ideia de expansão, diz Levinas, que já não é a propagação de uma ideia, mas possui uma extensão muito pior: a propagação de uma força (QRPR, p. 22). Surge o ato de uma força expansiva que impõe como critério a dominação bélica. “Talvez tenhamos conseguido mostrar que o racismo não se opõe apenas a este ou aquele ponto específico da cultura cristã e liberal. Não é este ou aquele dogma da democracia, do parlamentarismo, do regime ditatorial ou da política religiosa que está em jogo. É a própria humanidade do homem” (QRPR, p. 23-4)²⁷.

Na citação supra – palavras finais de QRPR – Levinas mostra que a noção de homem, por trás do hitlerismo, tem como consequência a desumanização – sendo possível relacioná-lo com *De l'évasion* (1998) e inferir uma crítica velada à ontologia heideggeriana, ao mesmo tempo em que se pode ver o anúncio completo de seu projeto filosófico –, o que não exclui que esta crítica primeira ao hitlerismo seja considerada os primeiros acordes contrários à política da barbárie fundada na ontologia.

Todavia, vimos na seção anterior que o corpo é uma das vias da hipóstase, ou seja, da constituição da subjetividade frente ao murmúrio do *há*. Desta forma, o corpo representa o nascimento da liberdade entendida como posição de si. No entanto, nunca é demais esclarecer que para o hitlerismo: “A essência do homem não está na liberdade, mas, em um processo de encadeamento. Ser verdadeiramente si-mesmo, é [...] tomar consciência do encadeamento original inevitável, único, ao nosso corpo; é sobretudo aceitar este encadeamento” (QRPR, p. 17)²⁸.

26 Ne résistent-ils pas à toute épreuve, ces liens que, bien avant l'éclosion de l'intelligence, le sang établit? ... Le corps n'est pas seulement un accident malheureux ou heureux nous mettant en rapport avec le monde implacable de la matière – *son adhérence au Moi vaut par elle-même*.

27 Peut-être avons-nous réussi à montrer que le racisme ne s'oppose pas seulement à tel ou tel point particulier de la culture chrétienne et libérale. Ce n'est pas tel dogme de démocratie, de parlementarisme, de régime dictatorial ou de politique religieuse que est en cause. C'est l'humanité même de l'homme.

28 L'essence de l'homme n'est plus dans la liberté, mais dans une espèce d'enchaînement. Être véritablement soi-même [...] c'est [...] prendre conscience de l'enchaînement originel inéluctable, unique à notre corps; c'est surtout accepter cet enchaînement.

Sob a ótica do hitlerismo a corporalidade é interpretada como uma condenação, como o destino de se estar preso ao corpo, sem que este signifique a liberdade que implica a posição de si. Na verdade, de acordo com o que foi dito sobre a posição, esse encadeamento à corporalidade, próprio da filosofia do hitlerismo, não coincide com o movimento da hipóstase. Esta encerra o sujeito em si mesmo, crava-o a si mesmo; representa, portanto a liberdade de possuir-se. O processo de subjetivação que a hipóstase desencadeia faz surgir um Eu separado das forças impessoais, separado da inevitabilidade da existência.

O hitlerismo é um estar encadeado tanto à corporalidade quanto às forças impessoais. Isso é possível na medida em que no hitlerismo o corpo como instância de subjetivação – e, nesse sentido, como uma primeira ruptura da totalidade – é diluído na impessoalidade da raça. Não se considera o corpo como uma instância de identidade de cada subjetividade, mas como um encadeamento material às forças impessoais. A partir desse encadeamento, o corpo marca um destino, que, como tal, não deixa nenhuma alternativa de fuga.

Portanto, a corporalidade é resultado dessa íntima união ao destino da raça, da qual é impossível se libertar. Nesta perspectiva, a corporalidade não se separa da totalidade, nem se liberta do murmúrio do *há*. Pelo contrário, segundo o hitlerismo, o corpo dissolve as formas, os limites do ser. O hitlerismo é a instância mais eficaz e terrível da materialização histórica do murmúrio do ser em geral – apresentado como destino.

A filosofia do hitlerismo não só encarna as duas categorias do fatalismo ontológico – o fato de que há ser e o encadeamento –, mas também exclui as categorias: da libertação, a hipóstase e a evasão. Em outras palavras, não se estar encadeado ao próprio corpo, mas à raça, que funde inevitavelmente a existência ao existente. Trata-se do encadeamento às forças impessoais e da impossibilidade de evasão na medida em que não há lugar para se posicionar. Como bem analisou Miguel Abensour “Do ser unido, o hitlerismo só conserva uma parte, o fato de que há ser, mas elimina a necessidade de evasão que este fato pode suscitar” (1997, p. 87)²⁹.

Assim, o tratamento da corporalidade nos Campos de Concentração não deixou espaço para um posicionamento do corpo. Neles se viveu o horror da despersonalização, onde o homem já não é homem, mas uma massa humana que consome as singularidades. Como afirma Alain Finkielkraut, nos campos “[...] os homens perdem, simultaneamente, o caráter específico que os distinguem uns dos outros, assim como a semelhança que os aproximam: nem semelhantes, nem diferentes; são iguais, antecipam a identidade radical que os reduzirão à morte” (1986, p. 124)³⁰.

Portanto, a falta de contornos, as corporalidades integradas numa massa humana, levam ao horror da despersonalização, à sentença inexorável do sofrimento e da morte. Neste sentino argumenta o professor Tomás Valladolid Bueno em *Por una justicia*

29 De l'être rivé, l'hitlérisme n'a conservé qu'une partie, le fait qu'il y a de l'être, en évacuant le besoin de sortir que peut susciter ce fait.

30 [...] los hombres pierden a la vez el carácter específico que los distingue los unos de los otros y la semejanza que los acerca: ni semejantes, ni diferentes, son iguales, antecipan la identidad radical a los que los reducirá la muerte.

posttotalitaria ao afirmar que, segundo Levinas, o corpo é fonte de identidade, porém identidade não é a mesma coisa que idêntico. Em suas palavras, o corpo é [...] fonte de identidade por semelhança com o outro. Nesta concepção, identidade não se confunde com *identicidade*, posto que semelhante não é o mesmo que idêntico: a concepção judia do corpo não ousa destruir a alteridade (2005, p. 48)³¹.

O fim trágico da história motivou Levinas a efetuar sua crítica à totalidade em geral, totalidade que teve uma de suas mais fatídicas concretizações sob o regime nazista. Assim sendo, Levinas diz: “A minha crítica da totalidade surgiu, de fato, após uma experiência política que ainda não esquecemos” (El, p. 83)³². Assim, a despersonalização no ser em geral, que se pode traduzir politicamente, precisa ser evitada, necessariamente. A política, em parte, fornece os meios necessários de resistência à ameaça da materialização histórica da existência em geral. Pode-se perceber então uma tensão, que a obra levinasiana como um todo procura dar conta.

De fato, Levinas, primeiro, se apresenta como um pensador fortemente crítico da política, característica que fez Enrique Dussel dizer que “Levinas é o gênio da negatividade, mas não consegue articular um arranjo positivo dos meios em favor do Outro” (2003, p. 115)³³. Segundo a interpretação de Dussel, Levinas se incumbiu muito bem em desarticular a ideia de totalidade e obteve grande êxito em sua denúncia da violência totalizante da política; porém não conseguiu formular uma visão positiva da política - que Dussel identifica com o projeto da “política positiva da libertação”: “A anti-política com negatividade cética ou da desconstrução é fundamental, mas é necessário também a política crítica ou da libertação construtiva, inovadora” (2003, p. 115-16)³⁴.

Em uma conversa Dussel comenta em *Ética da Liberação na idade da globalização e da exclusão* (2012, p. 408), a resposta de Levinas a pergunta: “e os quinze milhões de africanos escravizados, são também o outro de que você fala? Levinas me olhou fixamente e me disse: isto quem deve pensar é você”. Para Dussel, como assinalado acima, a filosofia da Liberação (de cunho marxista) seria a possibilidade de responder ao desafio exposto por Levinas, ou seja, nós latinos-americanos é que devemos pensar a nossa condição de Outro, ou melhor, a negação desta condição.

Para Levinas, na guerra como totalidade é impossível para os seres afastarem-se da ordem estabelecida, nada fica fora dela. Pois bem, a guerra não mostra nenhuma exterioridade nem o outro enquanto outro: destrói a identidade do Mesmo. É a totalidade que dá sentido aos indivíduos e o sentido fica invisível fora da totalidade. A singularidade é

31 El cuerpo, para el pensamiento judío, es fuente de identidad por semejanza con el otro. En esta concepción, identidad no se confunde con identicidad puesto que semejante no es lo mismo que idéntico: la concepción judía del cuerpo no osa destruir la alteridad.

32 Ma critique de la totalité est venue en effet après une expérience politique que nous n'avons pas encore oubliée.

33 Levinas es el genio de la negatividad, pero no puede articular una arquitectónica positiva de las mediaciones en favor del Otro.

34 La antipolítica como negatividad escéptica o deconstructiva es fundamental, pero también es necesaria la política crítica o la de liberación constructiva, innovadora.

perdida porque o importante é este sentido objetivo, que está na totalidade.

Ao estabelecer o binômio: ser-guerra em TI, Levinas pretende denunciar – já em franca ruptura com seu texto de 1934 – a cultura europeia identificada ao pensamento filosófico da tradição que, tem em suas origens uma adesão de desumanidade. Sugere que qualquer figura política que emerja da noção de totalidade seria uma política totalitária, conforme facilmente constatado ao longo da história da filosofia ocidental.

É o “estado permanente de guerra”, como diz Dussel (2003), que faz com que Levinas esboce uma política negativa, enquanto crítico do Estado forjado pela tradição, Estado esse construído por Hegel como totalidade. É neste sentido que se pode dizer que a anti-política em Levinas “Não cai na ingenuidade hegeliana de confundir o Estado Luterano, o cristianismo, com o messianismo cristão. Para esse Estado se endereça sua crítica quanto seu adversário habitual, seguindo os passos de Franz Rosenzweig.” (DUSSEL, 2003, p. 111)³⁵.

É assim que a ideia do Estado totalitário toma forma em Levinas, a saber: pela articulação das relações entre totalitarismo e totalidade; política e ontologia irrompendo com as categorias da obscuridade que pretendem uma evidência verdadeira, alérgica ao Outro; sem ter em conta o rosto de outrem. “O totalitarismo político repousa sobre um totalitarismo ontológico. O ser seria um todo. Ser onde nada termina e nada começa. Nada se opõe a ele e ninguém o julga” (DL, p. 289)³⁶. E o Ocidente, diz Levinas, baseou a sua política de Estado neste jogo ontológico.

No entanto, como será explicitado no capítulo IV – “Ética e Política”, a política da totalidade não é abordada por Levinas exclusivamente em sua contraposição à ética, mas esta mesma política, que anula a possibilidade da ética, é contraposta a uma perspectiva da institucionalidade política, definida através de aspectos positivos. De fato, a tirania não é contraposta e confrontada apenas ao âmbito anárquico do face a face, mas a própria tirania abre a necessidade de uma ordem política justa.

2.4 A VULNERABILIDADE DA LIBERDADE: PARA UM ESTADO ATRAVESSADO PELA ÉTICA

Se o hitlerismo anula a liberdade, não permanece ainda possível a resistência? A filosofia do hitlerismo se anuncia através da concepção de despersonalização, cravando os homens no destino geral da raça. A negação filosófica da liberdade com certeza tem uma relação com a materialidade. Mas o problema reside em saber se a liberdade pode resistir mesmo quando o corpo fica exposto ao flagelo. Parece haver duas alternativas; na primeira, o homem pode não resistir ao sofrimento causado ao seu corpo, tornando,

35 No cae en la ingenuidad hegeliana que confunde al Estado luterano, la cristiandad, con el mesianismo cristiano. A ese Estado se endereza su crítica como su oponente habitual, siguiendo los pasos de Franz Rosenzweig.

36 Le totalitarisme politique repose sur un totalitarisme ontologique. L'être serait un tout. Être où rien ne finit et où rien ne commence. Rien ne s'oppose à lui et personne ne le juge.

portanto, a liberdade irrisória. Ou ao contrário, o homem pode conservar, mesmo com o sofrimento de sua materialidade, o heroísmo pelo qual não renuncia à sua liberdade.

Terminada a guerra em 1945, Jean-Paul Sartre profere uma conferência intitulada “L'existentialisme est un humanisme”. Neste texto propõe fazer da liberdade o fundamento principal de sua ética, cuja responsabilidade apareceria, portanto, como consequência da ação humana, supondo assim que não haja situação possível que subtraia a liberdade do homem. Mesmo nos casos mais extremos o sujeito mantém algo de si. Não há cativeiro possível que anule a eleição. A negação da responsabilidade de cada ação humana – sempre livre – é simplesmente “má-fé”. A liberdade é, para Sartre, o último segredo do homem, aquilo que jamais pode ser tirado do sujeito. Sartre chega mesmo a falar em a *República do silêncio* de 1944 que: “Nunca fomos mais livres do que durante a ocupação alemã” (2009, p. 117). Afirmação aparentemente paradoxal que só pode ser explicada através de uma filosofia que conceba a liberdade como único destino humano, liberdade que tem como medida nada menos que a própria morte, pela qual todo homem pode autenticamente eleger-se: “Todos os homens são mortais’. E a escolha que cada um fazia de si mesmo era autêntica porque era feita na presença da morte, porque poderia sempre se expressar como ‘Melhor morrer do que...’. E não falo aqui daquela elite que foram os verdadeiros Resistentes, mas de todos os franceses que, a cada momento do dia e da noite, durante quatro anos, disseram não” (2009, p. 117).

Na verdade, para Sartre, a possibilidade concreta da morte revela ao homem o seu segredo, pois nenhuma instância pode anular sua última escolha, pois sempre haverá a possibilidade de se escolher morrer. A materialidade do corpo, sua vulnerabilidade e susceptibilidade a ferimentos, a angústia diante da possibilidade de torturas é o “[...] conhecimento mais profundo que o homem pode ter de si mesmo.” (idem). Ou seja, o segredo do homem é a consciência de sua própria liberdade; é seu poder de resistência aos suplícios e à morte. Os castigos corporais não anulam o refúgio da liberdade, que é inabalável, pois, mesmo num corpo frágil e vulnerável, o homem reserva para si algo que nem a mais extrema dor pode aniquilar, em último caso, a liberdade de eleger morrer.

Mas a consciência pode suportar a vulnerabilidade do corpo? É possível que a vontade não consiga permanecer heroica quando o chicote ameace a carne. Neste caso, a materialidade coloca em risco a resistência da liberdade. De qualquer maneira, dever-se-ia evitar que os homens tivessem que eleger entre a morte e a traição. Porventura, não são nas instituições e não nas liberdades individuais onde se resistem melhor às torturas praticadas contra o homem? Sartre define a Resistência como uma república sem instituições, a República do Silêncio e da Noite, em que cada pessoa tem a liberdade de eleger a si mesmo, e por essa eleição, eleger a liberdade de todos. “Cada um deles, contra os opressores, decidia, empreendia ser ele mesmo, irremediavelmente, e escolhendo a si mesmo em sua liberdade, escolhia a liberdade de todos. Essa república sem instituições, sem exército e sem polícia, era preciso que cada francês a conquistasse e a afirmasse a cada instante contra o nazismo” (2009, p. 118).

Mas nessa liberdade sem as instituições corre-se, no mínimo, o risco de expor o corpo a mais extrema dor pela qual a liberdade não pode resistir, tornando-a irrisória. É, portanto, nas instituições onde a liberdade deveria estar resguardada.

O próprio Levinas, que sempre vislumbrou o caráter negativo da política da totalidade, reconhece seu valor institucional em oposição à tirania. No entanto, Levinas parte de uma concepção de liberdade oposta à sartreana. Diferentemente de Sartre, Levinas não concebe a liberdade como um refúgio sempre disponível. A liberdade, segundo Levinas, em sua essência, revela a possibilidade de trair-se. De fato, em *Totalité et Infini* escreve: “A vontade essencialmente violável tem a traição na sua essência. Não apenas susceptível de ser ofendida na sua dignidade – o que confirmaria o seu caráter inviolável – mas susceptível de ser forçada e subjugada como vontade, de tornar-se alma de escravo. O outro e a ameaça não a forçam apenas a vender os seus produtos mas a vender- se. Ou, ainda, a vontade humana não é heroica” (TI, p. 205)³⁷.

O homem traz na sua corporalidade, na urgência material, a possibilidade de traír sua vontade. A liberdade é vulnerável: pode permanecer indiferente diante de uma ofensa, pode manter- se livre; mas, devido à corporalidade, corre o risco de traír-se, pois “[...] os sofrimentos da tortura, mais fortes do que a morte, podem extinguir a liberdade interior” (FINKIELKRAUT, 1998, p. 111)³⁸.

Assim, a liberdade pode se nulificar mediante tortura, e até mesmo pode também traír em pensamento. A vulnerabilidade do corpo pode converter um pensamento estranho em pensamento próprio; que a liberdade se quebre “que a ordem estranha não nos surpreenda mais de frente; que possamos recebê-la como se viesse de nós mesmo, eis aí a liberdade irrisória” (LC, p. 38)³⁹.

O conhecimento decorre da espontaneidade e arbitrariedade da liberdade. Mas o conhecimento é alergia do outro. Portanto, visa torná-lo Mesmo. Daí o questionamento levinasiano de que se o Mesmo não pode acolher o Outro não o concebendo como tema, não convertendo-o a si mesmo. “Mas, para que a presença do Outro não anuncie a guerra permanente e para que ela resista à tentação de idealismo, é necessário que o significado último da relação entre o Mesmo e Outro não seja mais interpretado como uma alergia. O outro pode resistir a minha tentativa de investimento, não pela extensão e obscuridade do tema que ele oferece aos meus olhos, mas pela recusa da tematização, de submissão ao olhar, pela eminência de sua epifania” (LC, p. 63)⁴⁰.

37 La volonté essentiellement violable – a la trahison dans son essence. Non pas seulement offensable dans sa dignité – ce qui confirmerait son caractère inviolable, – mais susceptible d'être forcée et asservie comme volonté, de devenir âme d'esclave. L'or et la menace ne la forcent pas seulement à vendre ses produits mais à se vendre. Ou, encore, la volonté humaine n'est pas héroïque.

38 [...] les souffrances de la torture plus fortes que la mort peuvent étendre la liberté intérieure.

39 [...] que l'ordre étranger ne vienne plus nous frapper de face, qu'on puisse le recevoir comme s'il venait de nous-même, voilà la dérisoire liberté.

40 Mais pour que la présence de l'Autre n'annonce pas la guerre permanente et pour qu'elle résiste à la tentation de l'idéalisme, il faut que l'ultime signification du rapport entre Même et l'Autre ne soit pas interprétée comme une allergie. L'Autre peut résister à ma tentative d'investissement, non pas par l'étendue et l'obscurité du thème qu'il offre à mon regard, mais par le refus d'entrer dans un thème, de se soumettre au regard, par l'éminence de son épiphanie.

Portanto, para Levinas, é possível que o questionamento de outrem se torne uma afirmação para o Eu, ou seja, que o encontro com o outro ser humano possa ocorrer sem nenhuma pretensão totalitária.

Portanto, a partir do problema da liberdade, surge o problema político. O fato de que a liberdade possa ser modificada, até mesmo anulada pela espada empunhada pelos homens, clama por instituições. A totalidade política convertida em tirania é, portanto, fruto dessa essencial violabilidade da vontade. É tarefa do carrasco fazer uma correção da liberdade. Pois, para silenciar as vozes, mesmo as do pensamento, é preciso que a liberdade seja traída, que admita como verdades as mentiras mais óbvias.

A possibilidade de um Estado que aspire à justiça é o que abre a oposição à tirania; somente através dele a essência violável da liberdade pode ser adiada. Nesta essência violável da liberdade, como também na ameaça ontológica do *há*, que tem sua versão política na tirania, Levinas encontra as razões suficientes para conceber uma versão positiva da política.

De fato, a ordem institucional, sugere Levinas, surge com a finalidade de garantir as liberdades. Esta ordem aparece como categoria contrária à submissão das vontades que sucumbem à ponta do aço. A liberdade, sem qualquer apoio institucional, sem a garantia da lei, se torna ingênua. Sobre isso escreve Levinas: “A liberdade só engrenaria, portanto, no real graças às instituições. A liberdade grava-se na pedra das tábuas onde se inscrevem leis existe pela incrustação de uma existência institucional” (TI, p. 219)⁴¹. A necessidade da institucionalidade política se torna, assim, manifesta como instância garantidora da liberdade. Liberdade que, por natureza, está sempre em perigo.

Não obstante, não foi Hegel também que propôs o Estado como garantidor das liberdades? Asaber, que a vontade subjetiva só pode cumprir-se através da vontade objetiva. Levinas parece corroborar com Hegel quando, apesar de suas persistentes críticas ao sistema hegeliano, sustenta que: “A grande meditação da liberdade feita por Hegel permite compreender que a boa-vontade, por si mesma, não é uma liberdade verdadeira, enquanto não dispõe dos meios para se realizar” (TI, 218)⁴². De modo que a efetiva realização da vontade não se consubstancia simplesmente como a boa-vontade kantiana, guiada pelo imperativo categórico da razão⁴³; por sua vulnerabilidade, clama pela lei escrita.

41 La liberté ne mordrait donc sur le réel que grâce aux institutions. La liberté se grave sur la Pierre des tables où s'inscrivent des lois – elle existe par cette incrustation d'une existence institutionnelle.

42 La grande méditation de la liberté par Hegel permet de comprendre que la bonne volonté, par elle-même, n'est pas une liberté vraie, tant qu'elle ne dispose pas des moyens pour se réaliser.

43 Segundo Kant, a razão nos fornece o “imperativo categórico”: ordem dada por nossa racionalidade, que não nos dá opção, porque agir de outra forma ou não agir seria contra a essa mesma razão. Portanto, temos que agir conforme a razão. Existem assim dois imperativos categóricos que devemos seguir sempre: (a) Tratar ao ser humano como *fim* de minha ação e não como *meio* para ela. É o reconhecimento da dignidade humana, e; (b) Agir sempre como se o meu comportamento pudesse se tornar regra universal (máxima universal), ou seja, os outros são sempre o limite do meu comportamento. Kant nos fornece um exemplo de dever que diz respeito às falsas promessas (mentiras), Kant fala de uma “pessoa *que+ vê-se forçada pela necessidade a pedir dinheiro emprestado. Sabe muito bem que não poderá pagar, mas vê também que não lhe emprestarão nada se não prometer firmemente pagar em prazo determinado. Sente a tentação de fazer a promessa; mas tem ainda consciência bastante para perguntar a si mesma: Não é proibido e contrário ao dever livrar-se de apuros desta maneira? Admitindo que se decida a fazê-lo, a sua máxima de ação seria:

A liberdade subjetiva ficando entregue a si mesma está, essencialmente, sempre em perigo. A ameaça da tirania torna necessário o estabelecimento de figuras políticas que deem resguardo à liberdade. Assim, Levinas, como grande defensor da alteridade do Outro e detrator da Totalidade e da Mesmidade, na sua crítica à política do Mesmo, aproxima-se, relativamente, do pensamento de Hegel, para quem a liberdade subjetiva deve ser objetivada no último movimento de reconciliação institucional da política: o Estado; porém o que Levinas mostra é que as duas concepções da liberdade conduzem a políticas perniciosas.

Pois, percebe-se que Levinas, ao mesmo tempo em que critica a política da totalidade, não deixa também de criticar a política do Mesmo. A crítica da liberdade do tipo sartriana, ou ainda kantiana, implica numa crítica à política do Mesmo, por ser pensada a partir do eu, dos interesses próprios, do *conatus*. Portanto, a relação entre Ética e Política em Levinas, em seu conjunto, corre entre a crítica à Totalidade e a crítica ao Mesmo.

Não obstante, Levinas é um anti-hegeliano convicto. Ainda que considerando a ameaça da tirania que pode supor a crítica da liberdade do Mesmo, ao individualismo burguês do *conatus* natural, Levinas não propõe um retorno a um sistema político que se fundamenta numa totalidade fechada. Do sistema hegeliano só reconhece a necessidade de institucionalização. Se assim não fosse, Levinas estaria desfazendo toda sua construção ética; porquanto que num sistema político como o hegeliano não há espaço para a exterioridade radical, uma vez que a alteridade do Outro é subsumida na totalidade. E ainda mais, sua abertura à ética, como resistência aos modos totalizantes da existência humana, inclusive aos da política, terá lugar através de uma interioridade capaz de se abrir ao Outro, uma via interior que é “O caminho de uma interioridade capaz de velar pelo Bem, mesmo quando as instituições a desprezam” (CHARLIER, 1998, p. 117)⁴⁴.

A Ética é, então, a via de resistência à totalidade em geral e, particularmente, aos sistemas políticos em que as alteridades são absorvidas. Esta via não é estabelecida sob a suposição de um sujeito portador de uma liberdade heróica, o Mesmo; mas, para além da constituição da subjetividade como ser livre, será concebida a partir de seu oferecimento ao Outro. A via interior de resistência será, portanto, a da responsabilidade – anterior à liberdade – em face do rosto do Outro.

Esse tipo de tensão na concepção política de Levinas – primeiro, denunciando as políticas da totalidade e, depois, antevendo a necessidade da ordem institucional para garantir as liberdades –, oportuniza o desafio de se repensar a política para além da totalidade sistêmica fechada ou do individualismo do Mesmo.

Quando julgo estar em apuros de dinheiro, vou pedi-lo emprestado e prometo pagá-lo, embora saiba que tal nunca sucedera” (KANT, 1980, p. 130). A razão me fornece portanto o imperativo categórico. A universalização de minha máxima torna-a aplicável a todos. Se posso mentir, todos podem. O que tornariam as mentiras impraticáveis, ninguém nunca acreditaria em ninguém. Uma vez que, se tenho desejos, todos também têm. Sou um fim em si mesmo. Assim todos são também. Portanto, não posso tratar ao outro com um meio. Posto que, um sujeito de vontade, o outro, não quererá que eu minta para ele.

44 Le chemin d'une intérriorité capable de veiller sur le Bien, même lorsque les institutions le méprisent.

Neste sentido, uma visão positiva da política não poderá ser considerada com independencia da ética e, não obstante, deverá conceber um movimento de retotalização – requerido necessariamente pela institucionalidade política. A relação específica entre ética e política no pensamento de Levinas, que será discutida em pormenores no quarto capítulo, terá que evitar dentro dos meandros políticos: a redução da alteridade à totalidade. Mas, antes desta análise fulcral, o capítulo seguinte se faz necessário para se compreender como e em que sentido a ética é o meio pelo qual Levinas consegue se distanciar das filosofias tradicionais da totalidade, tendo sempre em mente que “As instituições políticas são de fato uma necessidade – e a vida pública cria valores que a privada ignora – mas isso não pode substituir a vida interior” (CHARLIER, 1998, p. 117)⁴⁵.

Conquanto ao fato de Levinas sensatamente não deixar de reconhecer a necessidade da ordem institucional, a via ética – dimensão de pessoa a pessoa – nunca será negligenciada. Assim, pode-se argumentar que, em Levinas, a ética deve perpassar a política, para o próprio bem da política, ou seja, para evitar que a política se feche sobre si mesma gerando uma totalidade. A esse respeito Critchley argumenta: “No meu ponto de vista, a ética é ética em razão da política. Melhor dizendo, a ética é a meta-política, perturbação política em prol da política, ou seja, em benefício de uma política que não se fecha em si mesma, tornando-se o que Levinas chama de totalidade, tornando-se um todo. Seguindo a lógica levinasiana, quando a política é deixada a si própria, sem o mal-estar que a ética causa, se arrisca a se tornar tirânica” (2007, p. 102)⁴⁶.

Se a constante ameaça do horror da tirania é uma realidade incontestável, se há o risco real de que a política engendre uma totalidade fechada absorvendo a alteridade do Outro, a ética deveria funcionar como uma espécie de suspeição da política. O pensamento de Levinas procura evitar a qualquer custo insinuar algum tipo de totalidade ou totalização, porém, a despeito disso, acha-se correto pensar que, em Levinas, a política tem que confluir em algum tipo de ordem institucional. Esta categoria, embora não seja utilizada assim por Levinas, pode servir para explicar essa tensão entre ter que admitir uma ordem social e sempre estar disposto a desconstruí-la como tal, estabelecendo assim essa tensão entre a política Totalitária e a meta-política.

45 Les institutions politiques sont certes une nécessité – et le vie publique crée des valeurs que la vie privée ignore – mais elles ne peuvent remplacer la vie intérieure.

46 In my view, ethics is ethics for the sake of politics. Better stated perhaps, ethics is the meta-political disturbance of politics for the sake of politics, that is, for the sake of a politics that does not close over in itself, becoming what Levinas would call totality, becoming a whole. Following Levinas’ logic, when politics is left to itself without the disturbance of ethics it risks becoming tyrannical.

ÉTICA COMO FILOSOFIA PRIMEIRA

Comumente Levinas é interpretado como um pensador da ética. De fato, fundamentalmente a ética percorre um espaço considerável em seus escritos. No entanto, como foi colocado no capítulo anterior, talvez tenha sido a política como movimento de totalização sistemática fechada que o tenha motivado em apresentar a ética como filosofia primeira. Em outras palavras, a ética levinasiana não será compreendida em toda sua complexidade se não se tiver em mente que as ontologias da totalidade, a política como guerra e como tirania, e o Estado totalizador anulam a possibilidade de conceber uma alteridade radical do Outro.

A ética é vista de maneira ambígua, pois, se por um lado permaneceu esquecida pela tradição filosófica, em seus projetos de modelos totalizantes da existência humana, por outro lado é a categoria que se opõe à totalidade sem excedente. Do ponto de vista da totalidade, “A paz dos impérios [...] [se] assenta na guerra” (TI, p. X)¹; assim, já desde o Prefácio de TI, Levinas, resolutamente, opõe a política à moral, sendo a primeira a arte de ganhar por todos os meios a guerra. A ética por sua vez – entendida neste texto como paz messiânica – abre a uma instância que se situa para além da política da totalidade (MOSÈS, 2004, p. 15).

Além disso, a própria relação ética se opõe a um sistema político como o hegeliano, onde as singularidades são partes de uma totalidade ontológica que se autoexplica. De fato, Hegel opõe sua concepção de indivíduo à dimensão estatal, conforme postulada pelo contratualismo, ou seja, essencialmente uma defesa da subjetividade egoísta. Assim, Hegel postula um indivíduo que só realiza sua verdade enquanto parte do universal, ou seja, quando parte da ordem estatal. A dimensão da ética levinasiana postula para o indivíduo um novo rumo, que se afasta tanto do modelo que a converte em um momento dialético do Estado, como da defesa da subjetividade egoísta.

TI “apresenta-se, pois, como uma defesa da subjetividade, mas não a captará ao nível do seu protesto puramente egoísta contra a totalidade” (TI, p. XIV)². Trata-se então de uma espécie de resistência da subjetividade em ser absorvida na totalidade, mas essa resistência não é dada a partir da concepção de um sujeito egoísta. Ao contrário, a concepção de um sujeito que não se deixa neutralizar numa totalidade é prioritária enquanto permite a constituição da subjetividade a partir da responsabilidade perante o rosto do Outro.

Assim sendo, a via de ruptura com a totalidade – tanto em TI como em AE – centra-se na constituição de um sujeito ético responsável perante o rosto do Outro e não redutível à totalidade. Porém, a constituição da subjetividade de forma independente da totalidade não será uma simples justificação do ego. A prioridade para sustentar um sujeito irreduzível

1 La paix des impéres ... repose sur la guerre.

2 Ce livre se présente donc comme une défense de la subjetivité, mais il ne la saisira pas au niveau de sa protestation purement égoïste contre la totalité...

à totalidade é que ele se constitui enquanto “para-outro”. Neste sentido, a subjetividade é a via de abertura à alteridade do Outro.

Para conceber uma nova filosofia do propriamente humano, Levinas terá de conceber uma compreensão original da subjetividade, que se afaste tanto da ideia de um sujeito que, em seu afã de saber, acaba por reduzir a alteridade à Mesmidade; como do modelo hegeliano que condiciona a realização do indivíduo à sua paulatina integração ao todo; ou seja, nem filosofia do Mesmo, nem filosofia Totalitária. Em suma, uma nova concepção de subjetividade lhe permitirá a efetivação da relação entre o Eu e o Outro, onde o primeiro é essencialmente definido como ser-para- outro, e o segundo, como rosto.

Para se compreender a constituição da subjetividade, tal como Levinas a concebeu, há de se começar pela noção de *gozo*³, que é principalmente desenvolvida na seção “Interiorite et Economie” de TI. O gozo, definido basicamente como: a felicidade egoísta do eu, será compreendido como condição necessária do modo de ser do sujeito ético entendido como para-outro. Como se demonstrará, o *gozo* é uma categoria determinante para a composição do sujeito ético, ao mesmo tempo em que não consegue, por si só, romper com a lógica da totalidade.

3.1 A FELICIDADE EGOÍSTA COMO CONDIÇÃO DA ÉTICA

O gozo, como categoria da subjetivação é uma relação com o mundo através da sensibilidade. Levinas se esforça em mostrar o gozo como um vínculo de natureza específica com o mundo, pois se afasta tanto de ser uma relação cognitiva com ele, como de dar às coisas uma dimensão de simples utilidade. A modalidade do gozo é a sensibilidade. Isso não significa que a sensibilidade seja uma forma de conhecimento inferior ou imperfeito. Em si mesma é uma relação plena com o mundo, que não envolve qualquer vínculo cognitivo. Afirma Levinas: “A sensibilidade descreve- se, pois, não como um momento de representação, mas como o próprio ato da fruição” (TI, p. 109)⁴.

A sensibilidade, como modalidade do gozo é então essencialmente ingênua, uma vez que, através dela, não se forma o mundo; ao contrário, nela o sujeito irreflexivo goza do mundo. Levinas descreve a sensibilidade do sujeito originariamente como um eu irreflexivo que não representa o mundo, mas goza-o. Anterior a qualquer atitude teórica, o sujeito vive em harmonia com seu ambiente que lhe traz bem-estar. O gozo é a própria constituição do eu. Assim, a imediatez do sensível exclui o âmbito do conhecimento; Levinas, neste ponto, revaloriza a filosofia cartesiana que mostra a desordem do sensível, sempre prescindindo de clareza e distinção. “Eis aí a profunda intuição de Descartes, quando recusa aos dados sensíveis a categoria de ideias claras e distintas, referindo-os ao corpo e catalogando-os no útil” (TI, p. 103)⁵.

3 L. C. Susin em *O homem messiânico*: uma introdução ao pensamento de Lévinas. Petrópolis, RJ: Vozes, 1984. p. 35, traduz o termo francês *jouissance* por “gozo” na tentativa de melhor expressar algo muito sensorial como o prazer, a versão portuguesa de TI, no entanto, prefere o termo “fruição”. Não nos envolveremos com qualquer polêmica sobre a utilização de um ou outro termo, utilizaremos um e outro indistintamente.

4 La sensibilité se décrit donc, non pas comme un moment de la représentation, mais comme le fait de la jouissance.

5 C'est là la profonde intuition de Descartes, lorsqu'il refuse aux données sensibles le rang d'idées claires et distinctes,

No entanto, Levinas distingue o gozo não só do vínculo representativo com o mundo, mas também da ideia de cunho heideggeriano, segundo a qual as coisas seriam meras ferramentas ou utensílios, dimensão pragmática que lhes dariam um “para quê”. Para Heidegger, as coisas são originariamente instrumentos, produtos da constituição do sentido humano, antes de se constituírem em meros objetos (cf. HEIDEGGER, 1988, p. 22). Para Levinas, cada instrumento é primordialmente algo de que se goza. A comida, por exemplo, antes de ser meio de sobrevivência, é o simples prazer de comer. Assim, a pré-compreensão ontológica não é fundamental como Heidegger pretendia. “Fruo deste mundo de coisas como de elementos puros, como de qualidades sem suporte, sem substância” (TI, p. 111)⁶.

Portanto, o gozo estabelece um vínculo com as coisas que prescinde de propósito, pois supõe a independência de um “para quê”. Somente gozamos das coisas, sem buscar qualquer finalidade a mais do que o próprio gozar. Mas até que ponto é o gozo um princípio de individuação? A relação do gozo com o mundo não pressupõe um sujeito prévio a essa relação; mas, ao contrário, na fruição mesma do mundo o sujeito se constitui em sua felicidade egoísta (cf. MÉNDEZ SANZ, 1994, p. 106). A noção do gozo também não significa um mundo estruturado, constituído através da representação, mas se identifica com o que Levinas menciona como o elemento oferecido como alimento. Anterior a qualquer constituição de um mundo, este já me envolve por toda parte e me alimenta. O gozo é um princípio de individuação, na medida em que o ato de gozar do alimento constitui a felicidade de um sujeito egoísta.

Portanto, as coisas de que se vive não são utensílios ou ferramentas como se a existência se esgotasse num sistema utilitário, onde os alimentos possuem fins dentro de uma determinada totalidade. “As coisas, na fruição, não se afundam na finalidade técnica que as organiza num sistema” (TI, p.104)⁷. Fins estes que, porventura, atestam a dependência do eu diante do mundo. O homem começa a viver no mundo para começar a “viver-se”, isto é, a viver em si mesmo. Ele sai de si e retorna a si, sem se dissolver, mantendo-se num primeiro movimento “para- si” (cf. SUSIN, 1984, p. 35).

Definido positivamente pela fórmula “viver de”, o gozo é entendido a partir das necessidades. O “viver de” como gozo é a felicidade, como vínculo irreflexivo com o mundo, do qual se goza. A vida não se limita aos meios de sustentação para se conservar vivo, mas é felicidade enquanto gozo do alimento. Certamente, tem-se que ganhar a vida, prover os meios pelos quais a vida é preservada, mas “também se vive do trabalho, porque ele preenche (alegra ou entristece) a vida” (TI, p. 84)⁸. O trabalho não é apenas um meio de subsistência, mas também o alimento do gozo, sem outra felicidade que não seja ele mesmo. Assim como os alimentos fazem-se necessários para a conservação biológica e

les rapporte au corps et les range dans l’utile.

6 Je jouis de ce monde de choses comme d’éléments purs, comme de qualités sans support, sans substance.

7 Les choses, dans la jouissance, ne s’abîment pas dans la finalité technique que les organise en système.

8 [...] on vit aussi de son travail, parce qu’il remplit (réjouit ou attriste) la vie.

não são apenas combustíveis que garantem a conservação, pois se frui deles com total independência da finalidade de se preservar no ser.

Viver é, portanto, gozar a vida intensamente com todas as suas possibilidades de relação com o mundo e com a natureza. Os conteúdos da vida, isto é, as coisas que nos cercam e das quais nos servimos, antes de serem meios de nutrição ou objetos úteis a uma finalidade, fazem o prazer de viver. De acordo com Levinas: “Vivemos de ‘boa sopa’, de ar, de luz, de espetáculos, de trabalhos, de ideias, de sono, etc.” (TI, p. 82)⁹. Vive-se, neste nível, uma felicidade dependente e independente. Independente porque as coisas não são usadas pela via do ser. No entanto, a felicidade da fruição depende sempre de um conteúdo que não é o eu, mas o outro. “O alimento, como meio de revigeração, é a transmutação do outro em Mesmo, que está na essência da fruição: uma energia diferente, reconhecida como outra, reconhecida – vê-lo-emos – como sustentando o próprio ato que se dirige para ela, torna-se, na fruição, a minha energia, a minha força, eu” (TI, p. 83)¹⁰.

Neste nível da interioridade, toda relação com o mundo “é uma primeira positividade, uma primeira possibilidade de afirmação” (SUSIN, 1984, p. 35) que acontece na forma de fruição, como alimento. Nesta dimensão ainda não é necessária a consciência de quais sejam os conteúdos da vida, pois a vida é simplesmente alimentada e vivida. Segundo Levinas, o primeiro contato da criança com o mundo ocorre através da boca pela sucção do leite materno, ao contrário de Husserl (através dos olhos) e de Heidegger (a mão que utiliza os instrumentos). Da mesma forma que a alimentação produz gozo e prazer, assim acontece com todas as outras atividades.

Tudo é fruição na medida em que cada atividade alimenta o ato: “A maneira de o ato se alimentar da sua própria atividade é precisamente a fruição” (TI, p. 83)¹¹. Desta forma, até o simples fato de comer e trabalhar faz a alegria e o prazer de viver. Vê-se, portanto que, para Levinas, a felicidade é o modo primordial de ser no mundo. Este nível não é ainda o da reflexão nem tem conotação moral, mas é o que Levinas descreve como o “egoísmo da vida”, felicidade que envolve a todos pelo simples fato de viver. Ser feliz, portanto, é uma propriedade do eu, a felicidade é o seu alimento. “A felicidade é condição da atividade, se atividade significa começo na duração contínua. O ato supõe, sem dúvida, o ser, mas marca, num ser anônimo – onde fim e começo não têm sentido – um começo e um fim. Ora, a fruição realiza a independência em relação à continuidade, dentro dessa continuidade: cada felicidade chega pela primeira vez. A subjetividade tem a sua origem na independência e na soberania da fruição” (TI, p 86)¹².

9 Nous vivons de “bonne soupe”, d’air, de lumière, de spectacles, de travail, d’idées, de sommeil, etc.

10 La nourriture, comme moyen de revigoration, est la transmutation de l’autre en Même, que est dans l’essence de la jouissance: une énergie autre, reconnue comme autre, reconnue nous le verrons, comme soutenant l’acte même que se dirige sur elle, devient, dans la jouissance, mon énergie, ma force, moi.

11 Cette façon, pour l’acte de se nourrir de son activité même, est précisément la jouissance.

12 Le bonheur est condition de l’activité, si activité signifie commencement dans la durée, pourtant continue. L’acte suppose, certes, l’être, mais il marque, dans un être anonyme – où fin et commencement n’ont pas de sens – um commencement et une fin. Or, la jouissance réalise l’indépendance à l’égard de la continuité, au sein de cette continuité: chaque bonheur arrive pour la première fois. La subjectivité prend son origine dans l’indépendance et dans la souve-

O eu já começa soberanamente livre, pois rompe com a totalidade absorvendo prazerosamente os seus alimentos, uma liberdade e uma autossuficiência subordinada ao gozo e este à relação com o mundo. A interioridade levinasiana irrompe, portanto, da relação de gozo do mundo e viver esta relação é a primeira justiça do eu. O eu da fruição é um eu livre das tramas do ser, mas é um eu da ipseidade, ainda de interesse.

Portanto, o que permite a estruturação do “viver de” – a vida feliz de um sujeito egoísta – é o fato de os seres humanos terem necessidades. Levinas interpreta de maneira singular esse fato, afastando-se da ideia de que as necessidades são carências ou imperfeições, para submetê-las a uma lógica de dependência/independência. Se o ser humano é feliz por ter necessidades, estas não se revelam como a carência intrínseca de um ser imperfeito. Pelo contrário, justamente por causa das necessidades, o ser humano fica aberto à dimensão do gozo. Através do gozo o alimento não é mais concebido como uma mera forma de preservação da vida, mas como a condição da felicidade egoísta. O ser humano se torna independente, então, da cadeia de meios e fins que são supostamente necessários para sua perseverança no ser, e o gozo converte o alimento numa finalidade em si mesma.

Sabe-se que a relação do Mesmo com o mundo é descrita como dependência e independência. Contudo, esta dependência não é escravidão; pelo contrário, é fruição. Tal estrutura supõe uma satisfação do Mesmo com as suas necessidades. O viver de... torna-se, desta maneira, uma dependência que atesta a soberania do eu – felicidade egoísta. Contudo, dependência que não se refere às necessidades, pois a felicidade aqui não é a busca de algo reservado ao mesmo. A felicidade é a realização da fruição. Viver é fruir da vida e, nesse sentido, a vida é descrita como afetividade e sentimento. A vida descrita como felicidade delineia a pessoalidade desta vida mesma. A felicidade do “viver de” produz o surgimento de um eu. “A personalidade da pessoa, a ipseidade do eu, mais do que a particularidade do átomo e do indivíduo, é a particularidade da felicidade da fruição. A fruição leva a cabo a separação ateia: desformaliza a noção de separação que não é um corte no abstrato, mas a existência em si de um eu autóctone” (TI, p. 88)¹³.

Percebe-se assim como, através da noção do elemento, Levinas introduz na temática do gozo a dimensão temporal, que alerta para a incerteza do amanhã. A partir das necessidades, o homem torna-se independente da vida como simples conservação e o sujeito irreflexivo goza do alimento, mas este provém de uma fonte, o elemento, que atua sob a modalidade temporal da insegurança do futuro: “Só a indeterminação do futuro traz a insegurança à necessidade, a indigência: o elemental perfido dá-se, subtraindo-se.” (TI, p. 115)¹⁴. O elemento ou elemental está submerso na incerteza do amanhã; não se deixa

raineté de la jouissance.

13 La personnalité de la personne, l’ipséité du moi, plus que la particularité de l’atome et de l’individu, est la particularité du bonheur de la jouissance. La jouissance accomplit la séparation athée: elle déformalise la notion de séparation qui n’est une coupure dans l’abstrait, mais l’existence chez soi d’un moi autochtone.

14 L’indétermination de l’avenir seule apporte l’insécurité au besoin, l’indigence: l’élémental perfide se donne en échappant.

apropriar definitivamente. A indeterminação do porvir, que leva à insegurança – ou seja, à possibilidade da falta de alimento no amanhã – é enfim adiada pela noção do trabalho. Pelo trabalho as coisas são possuídas, apreendidas e, por isso, dispostas a qualquer tempo. O trabalho é, certamente, uma categoria que recai na lógica da mesmidade. Através do trabalho o elemento perde seu caráter indeterminado ao ser dominado¹⁵.

O gozo é, portanto, como o trabalho, uma categoria da mesmidade? Caso a resposta seja não, ou seja, se efetivamente o gozo proporcionar uma ruptura com a lógica da mesmidade, deve então fazer surgir uma alteridade radical não absorvível no Mesmo. Certamente o movimento do gozo, como está implícito, é constitutivo de um sujeito irreflexivo, pois não conhece nem representa o mundo, mas goza do alimento. Neste sentido, não é uma categoria que responda à lógica da mesmidade.

Mas, o próprio ato de gozar não significaria uma instância de apropriação?

Como já mencionado, o sujeito irreflexivo goza por estar atravessado pelas necessidades, que permitem a plenitude da felicidade egoísta. No entanto, a satisfação das necessidades impossibilita que a relação de gozo seja uma abertura à alteridade radical. Na verdade, mesmo antes do trabalho como forma de adiamento da incerteza do amanhã proporcionada pelo elemento, o gozo como uma relação irreflexiva anterior a qualquer atitude teórica com o mundo não estruturado supõe a assimilação do alimento. Neste sentido, o gozo é uma categoria da mesmidade, pela qual a exterioridade do mundo é reduzida ao Mesmo, não através de uma redução cognitiva, mas porque o mundo gozado é mordido pela busca da satisfação das necessidades, “Na necessidade, posso morder no real e satisfazer-me, assimilar o outro” (TI, p. 89)¹⁶. Esta mordida no real, motivada pela satisfação das necessidades egoísticas, impossibilita que o gozo seja uma noção que dê lugar à exterioridade inassimilável.

Pode-se assim compreender porque o gozo é uma noção insuficiente para se romper com a filosofia do Mesmo. Mas também há que entender o quanto o gozo é um movimento necessário para a abertura à ética. Neste contexto, foi essencial considerar a formação da subjetividade ética tal como é tratada em TI – essencialmente compreendida como Desejo. O gozo é tanto o que se opõe ao Desejo do infinito, quanto o que o torna possível. Assim, o desejo, ao contrário da necessidade, é caracterizado por não buscar a satisfação; é desejo dirigido ao infinito sem pretender saciedade, na medida em que é um “Desejo insaciável, não porque responda a uma fome infinita, mas porque não requer alimentos” (DEHH, p. 242)¹⁷.

Ao contrário das necessidades que são satisfeitas através dos alimentos e que constituem a felicidade egoísta do sujeito irreflexivo, o desejo do infinito é um movimento

15 Embora o trabalho represente uma dominação, não pode ser considerado como ação violenta, pois “Aplica-se ao que não tem rosto, à resistência do nada” Cf. original: “Il s’applique à ce qui n’a pas visage, à la résistance du néant” (TI, p. 134). A rigor, somente sobre o outro homem e não sobre as coisas, pode-se exercer violência. Como veremos em seguida, apenas o rosto significa, simultaneamente, a possibilidade do assassinato e a resistência absoluta de fazê-lo.

16 Dans le besoin, je puis mordre sur le réel et me satisfaire assimiler l’autre.

17 Désir inassouvisable non pas parce qu'il répond à une faim infinie, mais parce qu'il n'appelle pas nourriture.

do Mesmo para o Outro sem retorno ao primeiro. No entanto, o gozo será para a alma a condição necessária para a abertura ao infinito. A ação de gozar como satisfação das necessidades permite que o eu se abra para o que não lhe falta. O sujeito prontamente pleno de si, fastiado de si mesmo, se volta agora para um fim inalcançável, por meio de um Desejo que não demanda satisfação.

Assim, o desejo metafísico é o que permite o trânsito da Mesmidade à Alteridade. Consequentemente, se não há nenhuma maneira de satisfazer o desejo, se ele não solicita qualquer satisfação, o movimento de retorno, característica da lógica da mesmidade, será impedido. Assim, Levinas diz: “O desejo metafísico não aspira ao retorno, porque é desejo de uma terra onde de modo nenhum nascemos. De uma terra estranha a toda a natureza, que não foi nossa pátria e para onde nunca iremos” (TI, p. 3)¹⁸. Portanto, o Desejo metafísico é mais do que Desejo do desconhecido, do incognoscível, do que não pode ser capturado nem pela representação, nem por um movimento sensível onde o outro seja apreendido através da fruição.

Em suma, as considerações feitas acima servem para descrever a interioridade diante do mundo que o cerca, que Levinas trata como a primeira dimensão da vida humana que, não é nem a da consciência nem a da representação, mas que já pertence à interioridade: a vida no nível da fruição.

Nesse nível, o mundo em que vive o sujeito apresenta-se como indeterminado, pois goza dos seus elementos sem saber nada sobre sua origem e seu fim. Os objetos de fruição proporcionam um gozo imediato. Eles não garantem nada para o futuro, visto que, como qualidades sem substância, torna-se impossível a sua identificação. E é justamente esse caráter elemental, ou seja, a sua indeterminação que constitui a sua fragilidade e se apresenta como uma ameaça à segurança do gozo. Ele é o meio de onde provêm as coisas e, como tal, é indeterminado e não pode ser possuído.

No entanto, apesar da instabilidade do gozo e da felicidade, o mundo elemental, fonte de nutrição, torna-se, muitas vezes, motivo de idolatria, visto que o eu satisfeito e feliz é tentado a prestar-lhe reconhecimento e adoração, como se fosse o fundamento do seu ser e da felicidade. Contudo, esse momento de idolatria é, segundo Levinas, um momento necessário para conduzir a interioridade até a separação ativa (na medida em que a economia e o trabalho vão substituindo a dependência mítica).

O gozo é insuficiente na medida em que é imediato e não garante nada para o futuro. Desta forma, é necessário adiar a hora do gozo para assegurá-la futuramente. Surge assim a economia, que adiará o gozo para dar lugar ao trabalho e à posse. “É a espessura própria do elemento, sua resistência escapando para a noite silenciosa de onde proveio, que obriga a sensibilidade a “tomar pro-vidência”, ou seja: adiar a boa hora do gozo para assegurá-la para amanhã” (SUSIN, 1984. p. 53).

¹⁸ Le désir métaphysique n'aspire pas au retour, car il est désir d'un pays où nous ne naquîmes point. D'un pays étranger à toute nature, qui n'a pas été notre patrie et où nous ne nous transporterons jamais.

Uma vez que a pessoa humana não é um ser jogado, abandonado, ele necessita de um ponto de recolhimento que lhe sirva de referencial, onde possa assim construir sua intimidade e interioridade. O eu, enquanto surge como psiquismo, comprehende que logo o alimento irá acabar e que a fragilidade do seu corpo o expõe à morte a qualquer momento. Sendo assim, ele procura descobrir os meios para construir e garantir, não só a permanência do gozo, mas da sua própria existência e sua interioridade.

Todavia, o sujeito tende para o outro; o desejo estabelece uma relação com o desejado cuja positividade provém do afastamento, da separação radical, da impossibilidade de antecipar seu fim e de representar sua origem. Trata-se de um desejo desmesurado. Desejar é, pois, sair de si, apostar no invisível como expressão de algo que escapa às minhas mãos, a minha posse. E, no entanto, este afastamento não supõe uma ausência de relação; pelo contrário, implica relações com o que não foi dado, do qual não há ideia.

Esboçam-se assim duas tendências presentes no homem; por um lado, as que se podem satisfazer – fruição ou gozo; por outro, um desejo mais além das satisfações. Nesta segunda tendência é possível a metafísica entendida como transcendência. Essa distinção, porém, não é excludente: o caráter positivo da ideia de Desejo não desqualifica nem priva de sentido a fruição. Inclusive, o gozo – ao determinar as relações que se estabelecem no âmbito do Mesmo – descreve, na verdade, o intervalo da separação. A alteridade do Outro se faz notar precisamente no momento em que o Mesmo se constitui como psiquismo, em virtude do gozo.

3.2 DO DESEJO DO INFINITO AO DÉSINTÉRESSEMENT: DE TI À AE

A grosso modo, pode-se afirmar que as duas mais importantes obras de Levinas apontam para o mesmo propósito, que é identificado com o projeto de ruptura com a filosofia do Mesmo, ou, para falar positivamente, com a abertura à ética entendida como a filosofia que privilegia a alteridade irredutível do Outro. No entanto, *Autrement qu'être* funciona, por um lado, como uma radicalização do projeto iniciado com *Totalité et Infini*, e, por outro, retoma e desenvolve a exposição de uma perspectiva positiva da política que tinha sido apenas esboçada em TI. Será tratado nessa seção do primeiro aspecto, reservando para o quarto capítulo o segundo.

Autrement qu'être radicaliza o projeto de TI no que diz respeito à ruptura com a tradição. Para isso, Levinas introduz novas ideias e negligencia algumas outras que foram cruciais em TI. Assim, a ideia de desejo do infinito não aparece em *Autrement qu'être*, enquanto que as noções de *désintéressement* e vulnerabilidade são agora fundamentais. Como em TI, Levinas começa denunciando a tradição ontológica. Sem abandonar a crítica dos modos totalizantes da existência humana, suas reflexões focam no interesse da essência¹⁹, identificado com o *conatus* de perseverança no ser, na medida em que sujeitar

19 A respeito do termo Levinas indica na “Note Préliminaire” que: “[...] o termo essência exprime o ser diferente do *ente*, o *Sein* alemão distinto do *Seiendes*, o *esse* latino distinto do *ens* escolástico” (AE, p. IX). Cf. original: [...] le terme essen-

o humano exclusivamente às estruturas ontológicas é consentir que o *conatus* se torne a própria medida do humano. “O esforço de ser se dramatiza nos egoísmos que lutam uns com os outros, todos contra todos, na multiplicidade de egoísmos alérgicos que estão em guerra uns com os outros e, assim, todos em conjunto. A guerra é o gesto ou o drama do interesse da essência” (AE, p. 15)²⁰.

Essa concepção ontológica na qual os egoísmos buscam sua preservação no ser, inevitavelmente atinge seu ponto crucial na guerra. A relação ética é, como em TI, incompatível com tal ontologia²¹. Trata-se, sem dúvida, mais uma vez, de opô-la à paz ética, chamada paz messiânica em TI, e vinculada agora ao *désin- téressement*. O outro modo que ser, e não ser de outro modo, ou o mais além da essência é vislumbrado aqui na relação ética, pela qual a subjetividade não é formada através da conservação de seu lugar no ser; mas para além do ser e do *não ser*, é constituída ori-ginariamente através de uma responsabilidade que provém do *não lugar* e da anarquia. O *désintérêttement* revela que a preocupação com a própria existência não é uma prioridade, nem muito menos imprescindível; pelo contrário, é a responsabilidade que se constitui na preocupação pela morte e sofrimento do Outro.

Neste contexto de radicalização da ruptura com a tradição, Levinas introduz o conceito de vulnerabilidade, transformando-o na forma constitutiva da subjetividade ética não unificada na totalidade. Em AE, a vulnerabilidade é modo da sensibilidade – independente do saber e da tematização – pelo qual o sujeito se constitui como refém, atravessado por uma obsessão pelo outro. A vulnerabilidade é a disposição da subjetividade humana de se responsabilizar pelo Outro. Assim se “O Eu (Moi), dos pés à cabeça, até à medula dos ossos, é vulnerabilidade” (HH, p. 104)²², é porque, através da corporalidade oferecida ao outro como pele nua e vulnerável, tem a ética um sentido mais além do ser. É essa materialidade ofertada ao Outro o que torna possível a constituição de uma subjetividade única, irredutível ao gênero, porquanto sua responsabilidade é intransferível. “Sensibilidade, de carne e sangue, me deixa à margem da anfibologia do ser e do ente, o não- tematizável, o que não pode ser unificado pela síntese” (AE, 127)²³. A vulnerabilidade, ou seja, a dor sentida em minha própria pele das feridas causadas ao outro é o que me faz um ser único e eleito. A vulnerabilidade é essa disposição que, como será visto, permite a responsabilidade intransferível de: não poder dar sentido ao sofrimento do outro. Essa identificação da subjetividade com a vulnerabilidade permite que Levinas cumpra de forma

ce y exprime l’être différent de l’étant, le Sein allemand distinct du Seiendes, l’esse latin distinct de l’ens scholastique. 20 L’intérêt de l’être se dramatise dans les égoïsmes en lutte les uns avec les autres, tous contre tous, dans la multiplicité d’égoïsmes allergiques qui sont en guerre les uns avec les autres et, ainsi, ensemble. La guerre est la geste ou le drame de l’intérêt de l’essence.

21 Este laço entre a conservação do próprio ser e a guerra, a luta de todos contra todos, foi particularmente notado por Hobbes. A este respeito será analisado, posteriormente, a oposição entre o modelo político do autor do *Leviatã* e o modelo levinasiano.

22 Le Moi, de pied en cap, jusqu’à la moelle des os, est vulnérabilité.

23 Sensibilité, de chair et de sang, je suis en deçà de l’amphibologie de l’être et de l’étant, le non-thématisable, le non-unissable par la synthèse.

mais aperfeiçoada seu projeto inicial. Em TI, a noção que permitia o trânsito para a ética era a do desejo do infinito; porém tal desejo ainda representa um movimento da subjetividade.

No entanto, é verdade que o desejo, ao contrário das necessidades, não necessita satisfação alguma, significando assim o movimento de um Eu completo. O mundo não é representado pelo desejo, tampouco gozado por ele; porém o desejo supõe um movimento do Eu, que mesmo estando longe de ser um ato de consciência, não alcança, todavia, a força da fórmula utilizada em AE: passividade mais passiva do que qualquer outra passividade. A vulnerabilidade, a constituição do sujeito como responsável único e eleito perante o rosto do Outro, requer essa dimensão da passividade radical.

3.3 A PASSIVIDADE: O EU DEPOSTO E REFÉM, EXTIRPADO DE SEU CONATUS

A vulnerabilidade é, então, a categoria que possibilita o aparecimento da ética, porque significa abertura passiva ao outro. Levinas descreve a formação da subjetividade ética, no sentido de responsabilidade intransferível para com o outro, através da fórmula que identifica a passividade do sujeito com: uma passividade mais passiva do que qualquer outra passividade. É possível distinguir três significados, embora que interligados, para esta extrema passividade: no primeiro, a responsabilidade para com o outro não é fruto de uma vontade livre, mas da obrigação em responder à epifania do rosto; o segundo, expressa o movimento de ruptura da representação através do rosto do outro; e, finalmente, aquele vinculado ao primeiro mandamento ético: “tu não matarás”, extraído de um preceito judaico, como o dizer do rosto.

Em suma, a constituição do sujeito sob a passividade mais passiva do que qualquer outra passividade pretende o adiamento perpétuo da hora da traição, adiamento do poder da liberdade de matar pela representação, revelando o caráter inviolável do rosto por sua própria resistência. “O humano só se oferece a uma relação que não é poder” (EN, p. 33).

Levinas constantemente indica que a responsabilidade ética não provém de um ato consciente de um sujeito livre, como se o sujeito tivesse o poder de eleger ser responsável. Pelo contrário, a responsabilidade é constitutiva da subjetividade porque o sujeito é eleito e, neste sentido, insubstituível em sua responsabilidade, porque único. Esclarece Pivatto, “[...] eu sou responsável pelo outro antes de ter escolhido sê-lo. Em outras palavras, a responsabilidade é primeira, antecede ao próprio ato da consciência e da liberdade. Ela é constitutiva 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. Ao mesmo tempo, a responsabilidade que tece a subjetividade constitui a singularidade, a identidade própria do sujeito. A identidade não deriva de uma determinação material, nem da consciência que diz eu sou, nem de um outro que me reconhece como eu, mas da responsabilidade que me faz único e irrepresentável” (1995, p. 223).

Portanto, segundo Levinas, como explicitado acima, a responsabilidade pelo outro não é um ato da consciência livre; o sujeito é eleito, ordenado para ser insubstituível diante da presença do outro. Não é, portanto, por meio da liberdade que o propriamente humano chega a dimensão ética, porque a obrigação moral não é uma eleição da liberdade consciente; não é, pois, porque um homem pode desviar-se deliberadamente do bem que se abre diante dele a dimensão estritamente humana; é por ser o eleito, cada um na sua singularidade, que a dimensão humana toma um sentido ético.

Se a responsabilidade, que não decorre da liberdade, é intransferível, é porque somente eu posso responder ao chamado do Outro; somente eu sou responsável por aquilo que eu não elegi. Ética é, então, assumir uma responsabilidade anterior à consciência, à possibilidade de eleger, porém sendo o eleito: “Sou único e insubstituível, único enquanto que insubstituível na responsabilidade” (AE, p. 163)²⁴.

Assim, o sujeito ético tem uma estrutura responsiva a partir da passividade radical, porque responde diante da heteronomia de uma ordem que não requer de sua parte deliberação. Essa responsabilidade “[...] não é o reverso de nenhuma liberdade, de algum compromisso livre firmado no presente ou em algum passado memorável [...]” (AE, p. 167)²⁵.

A responsabilidade não é o resultado da ação de uma consciência livre que pode de alguma forma recorrer a um contrato atual ou recuperar e, em seguida, assumir a promessa passada. É, ao contrário, a completa passividade – que não é o simples reverso da atividade da consciência – que faz com que o sujeito se torne responsável para com o rosto do Outro. A esse respeito, é justo que se diga que a interpretação que liga o encontro ético com uma espécie de bondade inerente ao ser humano não condiz com a ética levinasiana. Com efeito, a responsabilidade ética para com o rosto do Outro não é um compromisso deliberado como o bem: “a responsabilidade pelos outros jamais poderá significar vontade altruísta, instinto de ‘benevolência natural’ ou amor” (AE, p. 177)²⁶.

A ética não deriva de um bom coração que, voluntariamente, é tocado pelo sofrimento do outro e, em seguida, decide ser responsável por ele; ao contrário, antes da minha própria vontade digo um antes absoluto, anárquico, atemporal –, por eu ser o eleito, a subjetividade é constituída como responsabilidade, a despeito de mim mesmo. De tal forma que a ética não é uma espécie de benevolência deliberada, pela qual o sujeito se liga ao outro por algum tipo de força amorosa que atinge seu ponto mais elevado numa harmonia.

No entanto, o inverso desta imagem, a saber: a da luta e do conflito, também não se mostra adequada para demonstrar o encontro com o outro: “Para descrever o encontro com o outro, Levinas deixa de lado tanto o modelo bucólico quanto o belicoso. Rejeita a loucura da reciprocidade amorosa sem nuvens, tanto como a imagem da luta pelo reconhecimento”

24 J'y suis un et irremplaçable un en tant qu'irremplaçable dans la responsabilité.

25 [...] elle n'est ni l'envers de quelque liberté, de quelque libre engagement pris dans un présent ou dans un passé remémorable, [...]

26 la responsabilité pour les autres ne saurait jamais signifier volonté altruiste, instinct de “bienveillance naturelle” ou amour.

(FINKIELKRAUT, 1986, p. 23)²⁷. Nem a benevolência voluntária, nem a luta são imagens adequadas para descrever o encontro ético; uma vez que se trata de um encontro pelo qual, para além da liberdade, o sujeito é refém de uma responsabilidade intransferível.

Assim, nessa primeira aproximação, a extrema passividade é relacionada com a desvinculação entre responsabilidade e liberdade. Mas essa passividade mais passiva do que toda passividade é também a perda do poder representacional do sujeito, pois o rosto é irrepresentável. Essa característica, em que o rosto é muitas vezes referido como “contra fenômeno”, é descrita repetidamente ao longo da obra levinasiana. Isto porque a representação faz parte do léxico de sentido e significados da filosofia do Mesmo, já que “Ser inteligível é ser representado e, por isso mesmo, ser *a priori*. Reduzir uma realidade ao seu conteúdo pensado é reduzi-la ao Mesmo” (TI, p. 99)²⁸.

Com efeito, a lógica da representação implica a perda da individualidade do representado, que é reduzido ao conteúdo pensado pelo Mesmo. Mas o rosto não é “Nem visto, nem tocado porque na sensação visual ou táctil, a identificação do eu implica a alteridade do objeto que precisamente se torna conteúdo” (TI, p. 168)²⁹. Pretender representar outrem, tematizá-lo, é pretender englobar sua alteridade, única e singular, num conceito. A afecção do outro como outro em sua alteridade irredutível é assim impossível. Se o outro se oferecesse como dado susceptível de representação, perderia sua alteridade irredutível, ao permanecer englobado no conceito que o tematiza. Nesse sentido, escreve Critchley sobre a subjetividade ética: “[...] a relação com o outro deixa como que uma impressão no sujeito, para que ele responda, mas que não pode compreender” (2005, p. 6)³⁰.

Pela noção de um rosto que goza de independência total de toda e qualquer aparição fenomênica, Levinas consegue separar a ética da dialética do oculto e do descoberto. Com efeito, o rosto não é algo oculto que pode ser descoberto, não é o intangível que, eventualmente, pode vir a ser tocado; o rosto não se encontra na escuridão esperando que a luz do conhecimento possa iluminá-lo; o rosto é o próprio segredo, isto é, uma excedência incompreensível.

A correlação do movimento do eu para o outro, que retorna ao eu através da representação, é a de uma linguagem fundamentalmente predicativa pela qual o outro é descrito. Se o encontro como o outro for reduzido a uma relação cognitiva, a diferença inaugurada pela presença de sua alteridade poderia ser dita pelo eu que conhece e tematiza. O outro perde assim a sua singularidade, torna-se o reminiscente de um conceito,

27 Para describir el encuentro con el otro, Levinas hace a un lado tanto el modelo bucólico como el modelo combatiente. Rechaza tanto la bobería de la reciprocidad amorosa sin nubes como la imagen despiadada de la lucha para el reconocimiento.

28 Etre intelligent c'est être représenté et, par là-même, être *a priori*. Réduire une réalité à son contenu pensé, c'est la réduire au Même.

29 Ni vu, ni touché – car dans la sensation visuelle ou tactile, l'identité du moi enveloppe l'alterité de l'objet que précisément devient contenu.

30 the relation to the other lives on as an imprint in the subject to which it responds but which it cannot comprehend.

pelo qual perde sua alteridade irredutível. No entanto, o rosto é, por excelência, o não redutível, porque a sua própria expressão inaugura um sentido independente da linguagem predicativa. Por isso, em AE, Levinas chamará de Dizer: a linguagem ética do face a face, sempre aberta, sempre por Dizer.

Diferentemente das coisas do mundo, dos fenômenos, o Rosto se exprime, fala, o que o possibilita ser completamente exterior ao Eu. O Rosto é *kath'auto*, porque ao se exprimir se revela, diz o seu significado, isto é, dirige-se a mim, expondo-se de frente, fazendo face ao Eu, dizendo a sua identidade ou o seu próprio conteúdo. A presença do Rosto, enquanto expressão, é a ultrapassagem incessante da ideia que um Eu pode fazer dele³¹. O Outro, como Rosto, se apresenta sob o aspecto de uma presença sensível e que pode ser vista – face, corpo –, mas representa, ao mesmo tempo, mais do que essa presença sensível, mais do que aquilo que se pode ver. O olhar é já palavra, porque se expõe a mim com franqueza. O rosto fala.

“O rosto e o discurso estão, portanto, intimamente ligados [...] o rosto fala porque é ele que torna possível e começa todo discurso” (EI, p. 92)³². O ser que se exprime através do rosto se impõe, sem que o eu possa ser surdo ao seu apelo. Dizer que o Rosto é expressão significa dizer que o Outro se apresenta no Rosto em pessoa, imediatamente, sem intermediários.

É com a presença de outrem que se fundamenta a linguagem – o rosto como primeira significação no ser. A expressão do rosto como testemunho de si mesmo (*kath'auto*), com sua palavra, abre a inteligibilidade: “É deste modo que Levinas pode afirmar que a condição da verdade teorética – sua justificação, sua autenticidade e o que a indica como realmente humana – é a palavra do rosto, expressão de outrem, que qualquer mensagem já supõe” (PELIZZOLI, 1994, p. 87). Até mesmo sua obra não apresenta a sua originalidade e singularidade, mas somente um conteúdo, que se refere ao “que” e não ao “quem”. Desta maneira, Levinas salienta que “o sentido é o rosto de outrem e todo o recurso à palavra se coloca já no interior do face a face original da linguagem” (PELIZZOLI, 1994, p. 185).

Da mesma forma, estabelece-se a diferença entre o Dizer e o Dito. O Dizer é a palavra ao vivo, ou seja, é palavra ou sinal de outrem, e o Dito é a palavra reduzida à função de ato ou obra, e como tal não exprime perfeitamente o seu autor. Sendo assim, somente o Dizer possibilita a linguagem em sua “essência de expressão”.

Esta relação face a face na qual o outrem é a origem de todo o sentido instaura a paz entre a interioridade e a alteridade, pondo fim à violência – instaurando a razão sem

31 Para o professor Adriaan Peperzak em *Platonic transformations*, Levinas procura enfatizar as características das Formas que as tornam resistentes à assimilação em qualquer totalidade sistêmica e racional: sua invisibilidade, seu ser *atopos*, sua transcendental perfeição e sua inaptidão de ser conhecida unicamente pela razão (cf. PEPPERZAK, 1997, p. 117). A mais clara indicação de que Levinas, longe de se opor a noção platônica das Formas, ao contrário, as faz suas, é seu uso frequente do termo pelo qual Platão expressa o caráter intransitivo das Formas *em si* (*kath'auto*) para expressar o caráter não-relativo do rosto do Outro. “A manifestação *kath'auto* consiste para o ser em dizer-se a nós, independentemente de toda a posição que teríamos tomado a seu respeito, *em exprimir-se*” (Cf. original: TI, p. 37).

32 Certainement. Visage et discours sont liés. Le visage parle. Il parle, en ceci que c'est lui qui rend possible et commence tout discours.

tirar a liberdade de outrem. A aproximação de outrem é apelo, pois chama a liberdade do mesmo à responsabilidade.

Portanto, pela via representativa, Eu e Outro advogam uma linguagem onde o outro pode ser dito. Já no vínculo ético do face a face, ou seja, no vínculo de indivíduo a indivíduo, é outorgada à linguagem uma dimensão que a desvincula do desvelamento, linguagem que preserva os segredos da excedência indizível de outrem, mas que está atravessada pelo sentido ético do discurso: no encontro com outrem, diante do seu clamor, só se pode responder “Eis-me aqui!” (o estar é já por si uma interpelação). É a exigência ética que fundamenta e dá significado à relação. A questão da responsabilidade começa por remeter-se, mais uma vez, ao Outro como “necessariamente diferente de mim”; diferente porque Eu, na minha riqueza, estou submetido à sua pobreza e domínio, sendo, precisamente, este o pressuposto que se baseia nossa relação. O fato de esta relação não se esgotar entre mim e o Outro, estendendo-se entre o Outro e os seus terceiros, tem o revés da escassez de controle, suscitando, assim, a questão da existência da justiça.

Assim, na Ética tem lugar o nosso encontro com o Outro, e tratando-se, então, esse encontro de uma relação ética, deve basear-se na responsabilidade (precisamente, pelo Outro), sendo daí que, segundo o autor, resulta a subjetividade; esta, não sendo racional ou ontológica, é assim de natureza ética. Significa isto que a subjetividade do Eu é definida pela responsabilidade pelo Outro (o ato de ser responsável pelo Outro define a minha subjetividade). Eu estou, assim, subordinado ao Outro pela responsabilidade por ele, e a esse “peso” que sinto (que o Outro exerce sobre mim) Lévinas dá-lhe o nome de proximidade, como ver-se-á melhor no capítulo seguinte.

Sendo a alteridade de outrem absoluta, sua diferença não pode recair em suas qualidades susceptíveis de serem conhecidas e predicas. O rosto se expressa requerendo-me, mas, neste requerimento, expressa sua alteridade radical, pela qual o outro não se expõe como diferente em relação a mim. Na extraordinária relação ética, portanto, o outro não expõe suas qualidades, mas despojado de qualquer atributo, manifesta sua alteridade irredutível. O vínculo ético, pois, não é um encontro harmonioso ou caótico, que se tencione compatibilizar; o outro é rosto nu, individualidade única que se expressa à margem de todo conceito. Se não fosse assim, se a diferença entre os homens não fosse maior do que aquelas derivadas das predicções, a ética simplesmente penderia para a harmonia, sem dar lugar à exterioridade radical: “[...] o rosto identificado com a sua diferença é um rosto despojado de sua alteridade. O rosto já não acusa, já não suplica” (FINKIELKRAUT, 1986, p. 2)³³. No melhor dos casos, esse rosto clama pela reconciliação das diferenças.

Essa condição de “contra fenômeno” de outrem está associada ao terceiro sentido da passividade extrema. Como se disse, o rosto é o próprio irrepresentável, não pode ser exercido sobre ele a violência da representação; no entanto, por isso mesmo, fica *ex-posto*

33 [...] el rostro identificado con su diferencia es un rostro despojado de su alteridad. Ese rostro ya no acusa, ya no suplica.

a possibilidade do assassinato. É por isso que o rosto está situado entre a resistência absoluta do assassinato e a exclusiva tentação de sua aniquilação.

Na epifania do rosto, expressão que denota a mostração do Outro como ordem e não como fenômeno manifesta-se a anulação de todos os poderes de apreensão. Mas não se trata apenas de uma questão de impotência da compreensão e da representação do Outro – impotência que a história mesma da filosofia ocidental tem esquecido –, mas da perda do poder do sujeito em face ao mandamento ético “não matarás”. Trata-se da impossibilidade ética – e apenas ética – do assassinato. Não se trata portanto de uma resistência real ou empírica, porque, nesse caso, se deveria ter uma percepção da mesma, e com isso, o rosto e o seu mandamento ético se tornariam fenômeno. É uma resistência ética expressada na transcendência infinita do rosto, infinito que extravasa o pensamento: “O infinito paralisa o poder pela sua infinita resistência ao assassinio que, dura e intransponível, brilha no rosto de outrem [...]” (TI, p. 178). O rosto é, portanto, a resistência absoluta do assassinato.

No entanto, o rosto igualmente deixa aberta a possibilidade de do assassinato. O outro é o único ser que posso querer matar. Trata-se de uma violência mais radical do que a que Levinas tinha denunciado como a violência da representação. Violência expressada na redução do Outro ao Mesmo; a representação significa domínio e poder sobre o outro: “A inteligibilidade, caracterizada pela clareza, é uma adequação total do pensante ao pensado, no sentido muito preciso de um domínio exercido pelo pensante sobre o pensado [...]” (TI, p. 96)³⁴. Sobre a representação, portanto, é mais apropriado falar-se em domínio, não em aniquilação.

O rosto escapa ao poder representacional do pensamento; mas abre o poder do tragicamente humano: o rosto é o irrepresentável. Diante do rosto, o Eu perde seu poder de dominação, porém, simultaneamente, o rosto produz um novo poder – o poder inter-humano do assassinato. O rosto segue oferecendo-se a um poder, mas agora o sentido é outro: “[...] a profundez que se abre na sensibilidade modifica a própria natureza do poder que não pode a partir daí apanhar mais, mas pode matar. [...] Matar não é dominar mas aniquilar, renunciar em absoluto à compreensão. O assassinio exerce um poder sobre aquilo que escapa ao poder” (TI, p. 172)³⁵.

Se o rosto escapa ao poder é porque ele não pode ser representado e porque o mandamento ético indica a impossibilidade do assassinato; mas no enigma mesmo de sua alteridade nasce a tentação da aniquilação total. Assim, a denúncia levinasiana da violência da representação toma um novo rumo. Diante de outrem, diferentemente do mundo, não pode ser exercida uma violência parcial, como seria compreensível pensar; só pode ser exercida uma violência radical: o assassinato. Ao outro: “Não posso negá-lo parcialmente,

34 L'intelligibilité, caractérisée par la clarté, est une adéquation totale du pensant au pensé, dans le sens très précis d'une maîtrise exercée par le pensant sur le pensé ...

35 ... la profondeur que s'ouvre dans cette sensibilité modifie la nature même du pouvoir qui ne peut dès lors plus prendre, mais peut tuer. ... Tuer n'est pas dominer mais anéantir, renoncer absolument à la compréhension. Le meurtre exerce un pouvoir sur ce que échappe au pouvoir.

na violência, apreendendo-o a partir do ser em geral e possuindo-o. Outrem é o único ente cuja negação não pode anunciar-se senão como total: um homicídio. Outrem é o único ser que posso querer matar” (EN, p. 22)³⁶. Mas, é também o único ser diante do qual perco o poder através do mandamento da resistência ética ao assassinato.

Existe assim uma ambiguidade, pois o rosto significa simultaneamente proibição e permissão do poder mais trágico. O mandamento ético do “não matarás” limita precisamente esse poder do assassinato. É pelo poder real que só pode ser exercido contra o outro homem, poder radical para matar outrem, que a passividade mais passiva do que qualquer passividade, garantia da impossibilidade ética do assassinato, pode receber algum sentido. Portanto, o “não matarás” e a “possibilidade de aniquilação” são como duas faces da mesma moeda. Afirmar uma sem a outra seria um absurdo. De fato, qual o sentido de um mandamento ético que se identifica com o “não matarás”, se o assassinato não fosse possível? A constituição ontológica da humanidade numa guerra de todos contra todos é limitada pela ética e seu mandamento: “não matarás”.

O outro revela assim uma dupla natureza. Primeiro, se expressa na resistência absoluta do homicídio, no rosto que proíbe matar. Mas, depois, se mostra em toda sua fragilidade de rosto nu, na vulnerabilidade de sua pele ex-posta. Essa condição implicará o sentido da responsabilidade como constitutiva da subjetividade ética. Com efeito, a possibilidade do rosto vulnerável, que sofre e morre, converte o “não matarás” no elemento constitutivo da subjetividade ética, revelada como passividade extrema; mas também a fragilidade do outro implica para a subjetividade um novo destino, pelo qual a responsabilidade constitutiva adquire responsabilidade perante a dor e a morte do outro “[...] como se a morte invisível à qual se expõe o rosto do outro homem fosse, para o Eu que dele se aproxima, assunto de sua competência [...]” (EN, p. 186)³⁷.

3.4 A RESPONSABILIDADE-INFINTA-PELO-OUTRO-HOMEM, NO SEU CUMPRIMENTO MÁXIMO DIANTE DA MORTE DO OUTRO

Em um pequeno texto dedicado a Levinas, Paul Ricoeur acusa o autor de TI de utilizar uma linguagem extrema e distingue essa característica como terrorismo verbal, tentando, assim, mostrar o perigo que a ética levinasiana corre ao vincular a categoria da subjetividade com termos como refém, obsessão, etc. Ricoeur pergunta retoricamente: “Por que essa subida aos extremos: obsessão, ferida, traumatismo? Por que esse crescendo do pático em patético e patológico?” (1999, p. 37)³⁸.

É certamente verdade que Levinas utiliza uma linguagem radical, mas isso é assim

36 Je ne peux le nier partiellement, dans la violence, en le saisissant à partir de l'être en général et en le possédant. Autrui est le seul étant dont la négation ne peut s'annoncer que totale: un meurtre. Autrui est le seul être que je peux vouloir tuer.

37 ... comme si la mort invisible à laquelle s'expose le visage de l'autre homme était, pour le Moi qui l'approche, son affaire ...

38 ¿Por qué esa escalada a los extremos: obsesión, herida, traumatismo? ¿Por qué esa sobrepuja de lo patico como patético y patológico?

porque a própria ética é extrema por quanto significa: a responsabilidade para com o sofrimento do outro. Também é facilmente constatável que a linguagem empregada por Levinas tem uma densidade violenta. Isso é assim também porque a própria ética abre caminho à única violência: a morte e o sofrimento do Outro.

Se o patético expressa o excesso de dor; a linguagem levinasiana sem dúvida é trágica. No entanto – e, a despeito de Ricoeur –, talvez a linguagem de Levinas não seja ainda suficientemente patética. Na verdade, a dor do outro – a dimensão que só a ética pode abrir-nos e não a ontologia – não é um excesso recuperável: nenhuma expressão é suficientemente patética, pois o sofrimento do outro é inassumível. Levinas afirma em “O sofrimento inútil”³⁹ que o sofrimento excede à consciência, é inassumível; o que significa que não pode ser integrado a um sistema; mas também significa o grito do outro por socorro. De acordo com “O sofrimento inútil”, o sofrimento injustificável é sempre o dos outros, o que significa que meu sofrimento é justo somente quando é produzido por causa do sofrimento inútil dos demais.

O sofrimento do outro é o próprio absurdo, o sem sentido, e o único sentido que pode ter o sofrimento é o do meu sofrimento pelo outro, o socorro ao sofrimento do outro e a experiência radical do mandamento ético que ordena não se deixar os outros abandonados diante de sua própria morte. Portanto, a afirmação de Levinas de que na relação ética do “face a face” o sujeito se constitui como refém, não deve ser interpretada no sentido de que o sujeito sofre por estar atado ao rosto do Outro. O prioritário é sempre o sofrimento do Outro, que o próprio sujeito sofre. Assim, diz Marcelo L. Pelizzoli: “O sujeito da passividade é o sujeito nomeado que é tomado pela exterioridade, cerne de seu mundo interior, tendo que responder a uma voz de antes do próprio nome, endividado em relação a quem o chama, de um chamado que tem prioridade em relação à mobilidade do repouso e do caráter tético do para si e da atividade do verbo” (2002, p. 178).

Neste sentido: “[...] cada eu é pronome em resposta ao nome, testemunha e aprofunda sempre mais a anterioridade da nomeação, cada pagamento não é um apagamento mas um acréscimo na dívida [...]” (SUSIN, 1984, p. 316). Assim essa dor injustificável corresponde à formação de uma subjetividade aberta à responsabilidade ética, isto é, subjetividade que tem como marca a impossibilidade de deixar o outro sozinho com sua dor. Portanto, “A morte significa na concretude do que é para mim o impossível abandono de outrem à sua solidão, na proibição deste abandono dirigido a mim. Seu sentido começa no inter-humano” (EN, p. 167)⁴⁰. Porém, se a morte e o sofrimento do outro só têm significado na dimensão inter-humana, a justificação do padecimento do outro se torna impossível.

39 Cf. LEVINAS, E. “Le souffrance inutile”. In: *Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre*. Paris: Bernard Grassert, 1991, p. 107-120. Trad. port. P. S. Pivatto (coord.). *Entre nós. Ensaios sobre a alteridade* (EN). Petrópolis: Vozes, 1997, p. 128-42.

40 La mort signifie dans la concrétude de ce qu'est pour moi l'impossible abandon d'autrui à sa solitude, dans l'interdit à moi adresse de cet abandon. Son sens commence dans l'inter-humain.

Com efeito, a justificação do mal sofrido pelo outro a partir de um suposto bem maior – esteja este ligado a uma totalidade ordinária, social ou política, ou esteja vinculado a uma força divina incompreensível para a capacidade humana -, recai no sem sentido, porque apenas de particular a particular no “face a face” inter-humano é que o sofrimento inútil de outrem pode fazer sentido enquanto preocupação do sujeito ético ao que lhe proíbe o abandono do outro perante sua morte. Nem as razões da totalidade política e social, nem uma suposta vontade divina incompreendida pelo entendimento humano aclamado pela teodiceia, podem justificar a dor de outrem.

No entanto, a história da filosofia ocidental tentou compatibilizar, através da teodiceia, a existência do mal no mundo com a bondade de Deus. O resultado foi simplesmente a justificação do mal. Essa tarefa foi levada a cabo por Leibniz. Segundo este autor, Deus voluntariamente criou o melhor dos mundos possíveis. Embora a compreensão do mal não esteja ao alcance do limitado entendimento humano, sim, está para o superior entendimento divino. O mal seria, então, uma espécie de bem que o entendimento humano não consegue entender. Se faltasse o mal no mundo, não seria este o mundo que Deus houvera criado, voluntariamente, como o melhor dos possíveis.

Pode-se pensar que essa ideia de teodiceia implica numa espécie de teleologia do sofrimento do outro. Na verdade, a dor seria um meio inteligente que o intelecto divino utiliza para sempre obter a melhor resposta, a melhor das possíveis. Estamos sempre no melhor dos mundos possíveis, pois Deus imagina todas as possibilidades cabíveis e intervém para que a melhor resposta seja sempre a que se transforme em realidade.

Em suma, o otimismo leibniziano garante ter Deus esco- lhido este como o melhor dos mundos, entre todos os possíveis que se apresentaram a Ele. Concebendo haver um número infinito de substâncias simples, das quais são formados os compostos, Leibniz defende estarem elas unidas numa harmonia já preestabele- cida pelo Criador. Utilizando- se de leis simples e universais para criar, Deus conseguiria atingir a maior diversidade de fenômenos, e, portanto, a máxima perfeição no mundo. Essa teleologia do so- frimento pode ser vista também na dialética hegeliana, porque o Espírito é autoatualizável através do movimento histórico da dialética, não excluindo desse movimento as vias dolorosas que, finalmente, têm sua culminância na reconciliação.

Segundo Richard Bernstein, Hegel está sempre ressaltando rupturas, cisões e separações. Tem perfeitamente em conta quão violenta e dolorosa pode chegar a ser a vida de um indivíduo e de um povo. Mas, mesmo com toda sua insistência nessas “rupturas”, também sempre acaba por dizer que são apenas “momentos”, ou estágios de um processo dialético maior em que a superação está prementemente ativa (cf. 2004, p. 109). Levinas pretende desconstruir essa decodificação do sofrimento de outrem, segundo a qual o sentido aparece através de uma teleologia onde a dor é interpretada como uma espécie de mal menor ou necessário, porque útil, ainda que incompreendida, a partir da ideia da teodiceia. O sofrimento do outro é inútil e não pode ser integrado a uma ordem superior

que o justifique. A dor do outro só faz sentido para o sujeito por lhe proibir o abandono de outrem à solidão e, ou morte.

Consubstanciado nos usos sociais do sofrimento, a dor suscita um “sacrifício menor” necessário para garantir o funcionamento da ordem social, entendida como “bem maior”. O sofrimento essencialmente gratuito readquire, pois, sentido para conservação da ordem social. Levinas considera essas posturas que tendem à justificação da dor de outrem, comumente, como: “Perspectivas supra-sensíveis para entrever, no sofrimento, essencialmente gratuito e absurdo e aparentemente arbitrário, uma significação e uma ordem” (EN, p. 113)⁴¹.

Seguramente foram as experiências desenroladas no século XX, em que as ideias iluministas que apregoavam o progresso da razão foram empiricamente refutadas, que inspira Levinas o objetivo de acabar definitivamente com a teleologia do sofrimento humano. Rigorosamente falando, este século envolve a refutação empírica do que já é refutado *per se*: “Século que, em trinta anos, conheceu duas guerras mundiais, os totalitarismos de direita e de esquerda, hitlerismo e stalinismo, Hiroshima, o goulag, os genocídios de Auschwitz e do Cambodja” (EN, p. 114)⁴². Eventos que consubstanciam a incumbência do mal pelo mal, a aniquilação pela aniquilação revelam a própria insensatez do sofrimento. Acontecimentos que anulam, portanto, de uma só vez, qualquer teodiceia e teleologia do sofrimento humano.

O século XX demonstrou a violência intrínseca a toda lógica teleológica que, mesmo no “bom funcionamento da razão”, justifique o sofrimento humano. Em outras palavras, no século XX se fez empírico o esquecimento da impossibilidade ética de pretender justificar o sofrimento de outrem. “Mas, este fim da teodiceia” (EN, p. 116)⁴³, demonstrado pelas evidências desse século, significa a impossibilidade definitiva de justificação do sofrimento do outro. Eis, portanto, o ensinamento da ética: é um escândalo conceder sentido à dor e à morte do próximo.

A sensibilidade ética anula a possibilidade de justificação do sofrimento do outro. Mais ainda, como foi referido anteriormente, a própria vulnerabilidade do outro, o seu sofrimento e a sua morte revelam a constituição da subjetividade associada, intrinsecamente, à responsabilidade pela morte do outro. Tal problemática também é discutida a partir de uma análise fenomenológica do mal, desenvolvida no texto “Transcendance et mal”, publicado em *De Dieu qui vient à l'idée* (DVI).

O valor desse texto não se restringe ao seu aspecto crítico, pois nele Levinas desenvolve reflexão sobre uma possibilidade de transcendência diante do excesso do mal, reflexão articulada aos conceitos fundamentais de seu pensamento maduro, como

41 Perspectives suprasensibles pour entrevoir dans la souffrance, essentiellement gratuite et absurde et apparemment arbitraire, une signification et un ordre.

42 Siècle qui en trente ans a connu deux guerres mondiales, les totalitarismes de droite et de gauche, hitlérisme et stalinisme, Hiroshima, le goulag, les génocides d’Auschwitz et du Cambodge.

43 Mais cette fin de la théodicée...

bem observado por Gómez em *Mal radical et responsabilité infini*: “Mas, além do valor dessas explicações críticas, esse ensaio que associa audaciosamente os motivos do mal e o impulso propriamente metafísico para um além, o movimento da transcendência como tal, deixa ver seu alcance propriamente filosófico (“doutrinal”) através de suas conexões internas ou discurso crítico subjacente ao argumento geral de *Autrement que’être ou au-delà de l’essence* (1974)” (GÓMEZ, 2008, p. 105)⁴⁴.

O artigo de Levinas surpreende a partir do próprio título: estaria o mal associado à transcendência? Desde o início, e principalmente em TI, a transcendência é a figura levinasiana por excelência que rompe a lógica da totalidade, ou seja, a transcendência é o que não pode ser de forma alguma integrado, sempre associada à irredutibilidade de outrem e ao Bem. Mas, em que sentido então o mal está ligado à transcendência?

Se o mal é transcendentemente é porque em si mesmo é um excesso. Excesso, não porque ele pode ser quantificado e medido até o ponto de ser qualificado como desmedido, mas porque excede as próprias categorias do entendimento. O mal é o não- integrável: “No aparecer do mal, na sua fenomenalidade originária, na sua *qualidade* anuncia-se uma *modalidade*, uma maneira: o não-encontrar-lugar, a recusa de todo acordo com..., uma contra- natureza, uma monstruosidade, o naturalmente desconcertante e estranho. É a transcendência que se anuncia nesse sentido!” (DVI, p. 198)⁴⁵.

Assim, só pela existência de rostos o mal pode ser transcendentemente. Ou seja, se o mal não pode ser integrado, é apenas porque o sofrimento do próximo não pode ser integrado a uma ordem ou justificado a partir de um “bom” fim. Assim, o sentido da transcendência do mal consiste precisamente na impossibilidade de justificação do sofrimento e do mal causados ao próximo, tal como foi discutido acima.

O mal é então transcendentemente, pois transcende às categorias do entendimento, porém seria transcendentemente como o “outro modo que ser”? Ou o mal é uma simples negação do ser? A questão torna-se crucial. Segundo Levinas, o interesse da essência está intrinsecamente ligado à perseverança no ser. O *désinteressement* somente se abre em “o outro modo que ser”, no que não encontra lugar, no tempo imemorial, na anarquia não- integrável a uma ordem, ou seja, na ética; onde a subjetividade é, antes do que preocupação por si mesmo, responsabilidade para com o outro. Desinteresse do outro modo que ser; prioridade da responsabilidade pela morte do outro frente à própria existência.

Pode, neste sentido, o mal ser transcendentemente? Pode o mal significar o *désinteressement*? A resposta é ambígua. Por um lado, o mal em si mesmo está diretamente ligado ao interesse da essência, enquanto seres únicos que lutam para preservarem-se no ser e, portanto, podendo aniquilar-se uns aos outros. Mas o fato empírico de seres que

44 Mais outre la valeur de ces explications critiques, cet essai, que associe audacieusement les motifs du mal et de l’élán proprement métaphysique vers un au-delà, le mouvement (“doctrinale”) à travers sés connexions internes avec le discours critique sous-jacent à l’argument général d’*Autrement qu’être ou au-delà de l’essence* (1974).

45 Dans l’apparaître du mal, dans sa phénoménalité originaire dans sa *qualité* s’annonce une *modalité*, une manière: le ne-pas-trouver-de-place, le refus de tout accommodement avec..., un contre-nature, une monstruosité, le, de soi, dérangeant et étranger. *Et dans ce sens la trancendance!*

assentem uma comunidade de morte, onde o vínculo que os une é o de encontrar um refúgio no ser – embora seja sempre preferível paz à guerra –, tudo isso abre a possibilidade do *désinteressement*. O mal, portanto, não rompe com o interesse da essência, na medida em que, na consubstanciação mundana do mal, os homens buscam preservar-se, ainda que a custo do ser dos outros.

Mas, mesmo se não houvesse o fato quase empírico do mal, se o mal não fosse ainda que somente uma ameaça, o *désinteressement* não seria necessário. Só em virtude da vulnerabilidade dos rostos, do perigo da morte dos outros, há um mais além do ser onde a subjetividade é responsável pelo sofrimento do outro, mais do que de sua própria perseverança em ser.

Pois bem, essa fenomenologia do mal revela assim um movimento que está ligado ao processo de subjetivação, pois “[...] o mal me aflige em meu horror do mal e, assim, revela – ou já é – minha associação com o Bem.” (DVI, p. 203)⁴⁶. A possibilidade de que o mal esteja afetando o outro homem é o que faz que ele me diga respeito. O horror do mal atingindo outrem me convoca como o responsável pelo seu rosto vulnerável, pelo seu sofrimento. “O horror do mal abre e convida a uma resposta ética sobre o mal” (BERNSTEIN, 2002, p. 262)⁴⁷. O mal me marca em minha unicidade de eleito porque pode incidir no outro. Só então se questiona minha perseverança no ser, pela qual a epifania do rosto se torna *désinteressement* em mim, socorro frente seu sofrimento e morte, mesmo quando meu ser está em perigo.

Em suma, Levinas contrapõe a figura do mal com a da ética, pois enquanto o mal supõe a ontologia do interesse da essência, a ética é definida a partir do *désinteressement*. Todavia, o mal, enquanto possibilidade de sofrimento do outro, torna necessária a subjetividade passiva, responsável perante o rosto do outro. O século que abandonou a ética, século meramente político, traz consigo o perigo da totalização, perigo da redução do inter-humano ao interesse da essência. Parece, então, que a obsessão é insuficiente, ou seja, que o amor ilimitado da ética não basta. Surge, pois, a questão sobre como responder diante da ausência do mandato quando, o outro vem sendo verdadeiramente aniquilado.

Assim, o sofrimento inútil de outrem, o sofrimento útil em mim, chama à consciência e ao juízo. De fato, “Para além da malignidade profunda do próprio sofrimento que sua fenomenologia revela, a experiência humana não atesta, na história, maldade e má vontade?” (EN, p. 113)⁴⁸. Tornam-se humanamente necessário, pois, a despeito do *désinteressement*: a consciência, o juízo e a justiça dos tribunais humanos. É sentida a falta de algum tipo de garantia política onde todos os outros e, até mesmo eu, reclamem justiça pelos seus sofrimentos. Precisa-se, como indica Levinas, ir da responsabilidade ao problema, ou seja, da ética do rosto nu à tematização da justiça institucional.

46 [...] le mal me frappe dans mon horreur du mal et ainsi révèle - ou est déjà - mon association avec le Bien.

47 The horror of evil opens up and invites an ethical response to evil.

48 Par-delà la malignité foncière de la souffrance elle-même que révèle sa phénoménologie, l'expérience humaine n'atteste-t-elle pas dans l'histoire une méchanceté et une mauvaise volonté?

A RELAÇÃO ENTRE ÉTICA E POLÍTICA

Os capítulos anteriores mostraram a importância da crítica de Levinas à filosofia do Mesmo designadamente às formas políticas em que a existência humana é reduzida aos diferentes modos de totalização. A este respeito, foi vista a contenda radical entre a posição de Levinas e o sistema hegeliano. Também foi analisada a política do hitlerismo que faz como que o sujeito seja inteiramente absorvido na totalidade horrorosa do ser em geral, isto é, encadeado não ao seu próprio corpo, mas a corporalidade geral da raça. No entanto, essa mesma realidade histórica, de que Levinas é testemunha, implica a necessidade de repensar a institucionalidade política enquanto garantidora das liberdades essencialmente vulneráveis. Assim, se “[...] a política deixada a si própria traz em si uma tirania” (TI, p. 276)¹, a vulnerabilidade da vontade, em sua possibilidade de traição, clama por uma ordem estatal em que essa traição seja adiada.

Neste sentido, podemos vislumbrar uma perspectiva positiva da política, na medida em que a ordem política significa uma resistência ao aparecimento do mal. No entanto, como vimos, não é só através de um *contra modelo* político que Levinas se opõe às políticas da totalidade, mas, originariamente, é a ética que possibilita o estabelecimento de uma relação face a face, irredutível a qualquer tipo de totalidade. Por esta razão, foi ainda analisada a formação da subjetividade ética como responsável perante o rosto do Outro. Pois bem, essas duas oposições às políticas da totalidade devem ser agora vinculadas como o objetivo de estabelecer uma relação específica entre ética e política no pensamento de Levinas. Em outras palavras, o desafio vindouro será o de vincular ética e política como modos de resistência ao mal. Ou seja, descobrir aquele contra modelo político que fundamentalmente se afaste da tirania ao adiar a vulnerabilidade da liberdade, mas que ao mesmo tempo esteja atravessado pela ética da responsabilidade.

Trate-se, portanto, efetivamente de um movimento de “re- totalização”, porém que não engendre uma totalidade fechada, mas, ao contrário, produza uma perspectiva em que a política é instalada a partir de certa “permeabilidade”, para fazer irromper a dimensão ética. No entanto, para estabelecer este vínculo é essencial ter em consideração as figuras do terceiro e da justiça; por isso mesmo é inelidível também levantar a questão sobre que tipo de Estado não só pode garantir as liberdades vulneráveis, mas também possa estar atravessado pela ética do “face a face”. Primeiro vou discutir a figura do terceiro e a justiça, e, em seguida, levantar o problema da ordem estatal.

Como sugerido no terceiro capítulo deste livro, segundo a dimensão ética o Outro é, para Levinas, rosto nu. Isto significa, especificamente, que o Outro, despido de qualidades, me obriga a não lhe ser indiferente, independentemente da minha eleição em decidir acolhê-lo. A partir do encontro ético sou responsável por aquilo que não decidi e minha humanidade é definida ao dar minha vida por quem não conheço. O Outro aparece

¹ Mais la politique laissée à elle-même, porte en elle une tyrannie.

como um excesso que desborda o ser e o saber. Assim, este excesso inelidível através da tematização; solicita o sentido pleno de obrigar-me a responder frente o rosto.

A nudez do rosto evita assim qualquer tipo de predicação sobre a condição de outrem. Neste sentido, como já foi discutido, no encontro entre Eu e Outro não é produzido nenhum tipo de violência cognoscitiva. Mas, nessa nudez, que também é sua extrema fragilidade, pode se encontrar uma tensão produzida num corpo que veste a mais repugnante das roupagens, mas que ainda permanece nu. Quem é o outro? A quem dou o pão não me deve imcumbir eticamente? A nudez do rosto é a dimensão ética da humanidade sempre inelidível pela qual nenhum indivíduo merece morrer sozinho. Porém, justamente porque a ética é a dimensão do humano; pode-se afirmar que todos os outros são meus outros e, legitimamente perguntar: A quem dar o pão? Se se quer ir da responsabilidade ao problema é justamente porque a responsabilidade é a própria ausência de problema. No campo da ética, não pergunte quem é o outro, não há aqui deliberação ou consciência, mas unicamente responsabilidade cega pelo Outro, excesso de amor ilimitado.

No vínculo especificamente ético não nos questionamos sobre as relações entre o outro e os outros, não sabemos o que têm feito. Levinas chama *désinteressement* ao modo ético do inter-humano, pelo qual o interesse da essência – preservação do próprio ser – fica deslocado. O Outro e Eu nos relacionamos de outro modo que ser, mas porquanto existe a multiplicidade, o ser parece ver-se restituído da maneira mais trágica. Pois, o outro, do qual privilegio seu ser antes do meu próprio, pode ferir, torturar ou assassinar a um terceiro, ou mesmo a mim mesmo. Meu ser e o ser dos outros não ficam expostos em termos éticos, pois o “mais-além do ser” significa que a morte do outro é prioritária em relação a minha: ser eleito como único é não poder se desligar da irrecusável responsabilidade de salvaguardar o ser do outro antes do meu.

Mas é legítimo amar ilimitadamente quem fere meu próximo ou mesmo meu próprio assassino? A relação com a alteridade se apresenta então como problemática, porque o encontro com o outro é originariamente – e aqui está o grande aporte de Levinas – um encontro com uma alteridade irredutível às categorias e ao pensamento. Assim, a crítica ao reducionismo de outrem, ou seja, à dissolução da alteridade na totalidade, foi certamente necessária para levar à abertura da alteridade radical, mas agora vem a preocupação sobre como responder à pergunta: Será que o carrasco tem Rosto?². Como pensar que alguém que tortura, prende, mata e oculta seu próximo possa ser ainda outro? Pois o outro é rosto nu, possibilidade da ética; mas o outro também pode ocultar-se com trajes dissimuladores. Para responder a essa pergunta Levinas recorre a termos políticos: “O senhor [me] coloca todo o problema do mal. Quando falo de Justiça, introduzo a ideia da luta com o mal, separo-me da ideia da não resistência ao mal. Se a autodefesa causa problema, o “carrasco” é aquele que ameaça o próximo e, neste sentido, chama a violência

2 Esta pergunta foi feita para Levinas Cf. “Philosophie, justice et amour” em (EN, p. 123).

e já não tem Rosto” (EN, p. 123)³.

Porém, a resposta de Levinas parece imprecisa. Não se pode alegar a perda do rosto em virtude do que possa ser predicado do outro. Se o carrasco apela para a violência e fere a um terceiro e por isso mesmo é chamado carrasco – não age desde sua condição de rosto nu, mas este apelo é o que abre na relação com a alteridade não apenas seu estatuto de irredutível, mas a necessidade de tematização. Em outras palavras, se o carrasco já não tem mais rosto é porque politicamente o homem não pode ser definido de forma independente de suas qualidades, não é que o carrasco perca seu Rosto, mas enquanto carrasco, enquanto homem tematizado politicamente é, por definição, sem rosto.

A partir do momento pois em que possa haver dano entre o outro e o terceiro, a consciência do saber torna-se necessária. Hora da justiça e da política, que deve funcionar como diz Levinas, como uma luta contra o mal, como uma instância de resistência ao mal.

Assim, o terceiro necessita emergir agora da própria relação ética como meio de preservação da responsabilidade e da justiça frente os outros do outro, fazendo aparecer então a necessária interdependência entre ética e política pela preservação de sua visibilidade/invisibilidade no rosto do Outro, o que tem como consequência o fomento de uma filosofia social ao mesmo tempo em que ontológica, aberta.

4.1 A IRRUPÇÃO DO TERCEIRO

Fazer conhecer a figura do terceiro é a chave para se compreender o difícil dilema de dar o pão da minha boca a quem deixou sem pão aos outros. Assim, como interpretar a figura do terceiro na obra levinasiana? O próprio Levinas parece ter um pensamento ambíguo sobre esse ponto. Pois, destarte a presença sucinta e restrita dessa categoria em TI e nas obras precedentes, no artigo de 1954 intitulado “O eu e a totalidade”, recolhido em EN, a ideia desenvolvida é de que o terceiro, excluído da “sociedade íntima”, aparece interrompendo-a. Assim, o terceiro fica absolutamente fora da relação ética entre Eu e o Outro apresentando-se como vindo absolutamente de fora dessa relação.

Por outro lado, em AE, a figura do terceiro já faz parte do próprio rosto do Outro, como se o terceiro já estivesse presente na relação entre o Mesmo e o Outro.

Assim, no primeiro evento, a relação ética pode ser interpretada especificamente como uma “sociedade do amor”⁴, sociedade íntima de amor ilimitado para com o Outro,

3 Vous posez tout le problème du mal. Quand je parle de Justice, j'introduis l'idée de la lutte avec le mal. Si l'autodéfense fait problème, le "bourreau" est celui qui menace le prochain et, dans ce sens, appelle la violence et n'a plus de Visage.

4 Cabe aqui o seguinte esclarecimento: se é verdade que em TI a figura de *Eros* aparece entre as categorias que estão “mais-além do rosto”, pretendemos uma aproximação dessa interpretação através da noção da ética como filosofia primeira, ressignificada agora como sabedoria do amor. Porém, a definição da ética como sabedoria do amor, não significa que a relação “face a face” seja constituída sob a suposição de uma relação harmônica onde a reconciliação seja sempre possível. Como já foi explicado neste trabalho, se o vínculo com o Outro é de amor, pensemos nisso como uma espécie de sensibilidade passiva do sujeito para responder perante o sofrimento e morte do outro.

onde o terceiro fica excluído. Com efeito, em “O eu e a totalidade”, escreve Levinas, “Amar é existir, como se o amante e o amado estivessem sós no mundo. A relação intersubjetiva do amor não é o início, mas a negação da sociedade” (EN, p. 43). Assim, a relação ética surge assim como uma sociedade a dois, onde todos os outros estão excluídos, como se essencialmente a ética fosse essa própria exclusão dos terceiros, o que, com certeza, traz consigo certa injustiça, pois “[...] um terceiro assiste ferido ao diálogo amoroso, e de que, em relação a ele, a própria sociedade do amor é injusta” (EN, p. 44).

No encontro ético entre o Mesmo e o Outro, um e outro, esquecem de que existem outros, no entanto, não levar em conta este terceiro excluído não significa que ele não possa também se tornar meu próximo, mas sem deixar de lado os vínculos próprios da multiplicidade no mundo. Em outras palavras, a injustiça, neste contexto segundo Levinas, não nasce do fato de eu não poder formar uma sociedade íntima com o excluído, mas devido ao meu amor cego para com o outro, injustiça frente o terceiro excluído. Todavia, o terceiro pode sentir-se ferido tanto pela exclusão intrínseca que a sociedade íntima proporciona, como também, por um dano qualquer proferido pelo meu próximo, ocasionando assim uma dupla injustiça.

Neste sentido podemos suspeitar que Levinas parece considerar uma certa insuficiência da ética, na medida em que a relação ética implica a exclusão do terceiro e como isso pode converter-se numa injustiça ainda maior. Pois, se o terceiro irrompe somente depois de constituída a relação ética, é como se o problema político pudesse ser pensado como uma instância independente da relação ética, como se em primeira instância fosse necessário fazer uma espécie de *epoché* do mundo, através da qual se formam os laços éticos a dois, para só a *posteriori* tomarmos consciência desse mesmo mundo ao percebermos a presença da multiplicidade, e com isso, tentarmos reparar possíveis injustiças cometidas.

A lógica desenhada acima muda substancialmente a partir das análises de *Autrement qu'être*. Pois, nesta obra, o terceiro, inversamente do que foi dito acima, não é apresentado como o excluído, mas já está presente na relação ética do Mesmo com o Outro – situado agora entre a visibilidade e a invisibilidade –, pois a intenção agora é a de se evitar qualquer tipo de contingência empírica pela qual o terceiro possa ou não irromper na relação anárquica da proximidade. Se o rosto é visível e invisível ao mesmo tempo é porque a perturbação do terceiro na proximidade não é uma contingência empírica, ao contrário, o terceiro já está presente na relação ética, expressando-se na dimensão visível do rosto do Outro. Dito com palavras de Jacques Derrida, “O “nascimento da questão”, é o terceiro. Sim, o *nascimento*, porque o terceiro não espera, ele vem para a origem do rosto e do face a face. Sim, o nascimento da *questão como questionamento*, porque o face a face imediatamente é suspenso, ele se interrompe sem se interromper, *como* face a face, como duelo de duas singularidades” (DERRIDA, 1997, p. 63)⁵.

5 La «*naissance de la question*», c'est le tiers. Oui, la *naissance*, car le tiers n'attend pas, il vient à l'origine du visage et

Assim, o rosto não é inicialmente definido como invisível e só mais tarde com visível; é ao mesmo tempo visível e invisível. De qualquer maneira, a suspensão do face a face não ocorre devido à ação de uma instância ausente e exterior dessa relação, mas, pelo contrário, a interrupção da ética se dá no interior mesmo do face a face, na medida em que a visibilidade do rosto se desenha dentro mesmo dessa relação pela convocação da figura do terceiro.

Pode-se notar que esta nova consideração sobre o terceiro enredado na simultaneidade do rosto como visível e invisível mostra “[...] a simultaneidade do meu relacionamento com todos os homens na minha relação com o Outro” (SEBBAH, 2002, p. 48)⁶ o que faz com que se anule a injustiça inerente à sociedade íntima, à qual fizemos referência anteriormente. Com efeito, neste segundo esquema, o rosto é o que simultaneamente excede à consciência e também o que motiva a necessidade de tematização em consequência da sua relação com os outros. Assim, a injustiça intrínseca ao primeiro modelo e o perigo de uma injustiça cometida pelo amor ilimitado ao próximo que porventura tenha ferido um terceiro ficam frustradas, pois “Na proximidade do outro, todos os outros do outro, me obsidiam e essa obsessão clama por justiça, reclama medida e saber; é consciência” (AE, p. 246)⁷.

Assim, se o terceiro já está presente na dimensão de visibilidade do rosto, a injustiça de sua exclusão da relação face a face é anulada. Percebemos agora que, a demanda por justiça evita a possibilidade da injustiça produzida ao se ignorar as feridas que o próximo possa ter cometido ao terceiro. No entanto, apesar disso, ainda se pode sustentar, como Derrida, que a ética traz consigo uma violência potencial que “impossibilita discernir o bem e o mal, o amor e o ódio, o dar e o receber” (DERRIDA, 1997, p. 66)⁸.

De fato, embora neste segundo esquema se evite a injustiça da ignorância do sofrimento do terceiro, a violência potencial da ética, quando reduzida a uma relação a dois, permanece ainda intacta. Não só isso, a exigência de justiça se faz necessária justamente pela realidade dessa violência potencial da ética. Em outras palavras, a ética, limitada à relação eu-outro, se mostra incapaz de discernir sobre os atos feitos pelo outro, o que determina, implicitamente, exatamente, essa violência potencial. Por isso que essa relação ética deve ser suspensa e aberta por exigência da justiça. Exige-se, portanto, saber quem é o outro em relação aos terceiros, se reclama pela visibilidade do rosto para saber qual é o vínculo que outrem estabelece com a multiplicidade. Mas a demanda por justiça não consiste meramente na possibilidade de justiça para o terceiro, mas também para o outro, e mesmo para comigo. Com efeito, através da visibilidade do rosto se vislumbra a multiplicidade das relações inter-humanas, em que o outro, o terceiro e eu podemos

du face-à-face. Oui, la naissance de la *question comme question*, car le face-à-face aussitôt se suspend, il s’interrompt sans s’interrompre, *comme* face-à-face, *comme* duel de deux singularités.

6 [...] simultanéité de ma relation avec tout le monde dans ma relation à l’Autre.

7 Dans la proximité de l’autre, tous les autres que l’autre, m’obsèdent et déjà l’obsession crie justice, réclame mesure et savoir, est conscience.

8 ...de l'impossibilité d'y discerner le bien du mal, l'amour de la haine, le donner du prendre, ...

ter sido feridos. Nessa visibilidade permanecemos os três clamando por justiça. Assim, pode-se afirmar que a problematicidade política não é algo *a posteriori* à ética, mas o que parece mostrar essa segunda via é que em toda relação inter-humana o outro me faz um sujeito de responsabilidade irrecusável e ilimitada, um sujeito que tematiza em virtude da multiplicidade.

Nas análises da alteridade do outro nas primeiras obras onde aparece a noção de rosto - principalmente em TI -, Levinas deu ênfase à invisibilidade do rosto. Se o rosto foi considerado como o próprio “contra fenômeno”, isso se deveu à necessidade de empreender a tarefa de estabelecer a relação ética como aquela capaz de romper com as formas totalitárias, especialmente com as posições políticas onde o indivíduo é reduzido à totalidade. Neste sentido, a ética como uma defesa da relação face a face irredutível à totalidade funda um modo de resistência às políticas da totalidade. Assim, a crítica à totalidade estava voltada para a defesa da irredutibilidade do Outro, só possível na medida em que o rosto é a própria invisibilidade.

Agora, se nas últimas páginas de AE o rosto está ambigamente situado entre a visibilidade e a invisibilidade, é precisamente porque após a crítica, é necessário, como já dissemos, determinado movimento de contextualização da ética numa relação mais ampla com os terceiros que constituem todos os outros. Neste sentido, graças à figura do terceiro pela qual se introduz a noção de justiça institucional, é necessário um certo retorno à ontologia, ainda que trespassada pelo irredutível vínculo ético. De fato, se “entre a ordem do ser e a da proximidade, a ligação é irrecusável” (AE, 249)⁹, política, ontologia e ética estão ligadas de forma irrecusável, embora também sejam irredutíveis entre si. Se o rosto é invisível e visível ao mesmo tempo é porque a multiplicidade representada pela figura do terceiro traz consigo a necessidade do ordenamento político.

Assim, as duas interpretações mostram, primeiro: a exterioridade do terceiro quanto à relação ética entre o Outro e o Mesmo. Pois vejamos, o terceiro inicialmente fica excluído da relação e só se apresenta interrompendo-a, com se a ordem política tão-somente fosse necessária *a posteriori*. A justiça, neste caso, deveria adentrar então doravante uma dupla injustiça primordial, a saber: a exclusão do terceiro e a ignorância inicial de suas possíveis feridas. Todavia, a figura ambígua do rosto situado entre a visibilidade e a invisibilidade demonstra que a problemática política é implícita à relação ética, isto é, que ambas seriam simultâneas, e assim não se suporia a dupla injustiça, a despeito da revelação da violência potencial inerente à ética.

Portanto, as duas interpretações expressas acima podem ser entendidas como contraditórias. Todavia, também em conformidade com o que foi dito acima, não podemos esquecer que a primeira interpretação aponta para a separação radical da ordem ética da política, em virtude da crítica à ontologia e à política como totalidade fechada. Vislumbrar nesse primeiro momento alguma visibilidade do rosto colocaria em risco a própria alteridade

9 ...entre l'ordre de l'être et de la proximité, le lien est irrécusable.

do outro, razão pela qual, como vimos, Lévinas trata de opor política e moral. Assim, em TI Lévinas procura romper com as figuras da totalização e, neste sentido, a ética como anarquia é requerida como radicalmente separada da política. Mas as análises feitas a partir de AE mostram uma ligação intrínseca entre ambas.

Portanto, a figura do terceiro não representa meramente o outro do outro, mas os outros do outro, ou seja, o fato de que o Mesmo e o Outro não estão sozinhos no mundo, mas que o mundo é, desde seu início, um mundo social. Assim, a figura do terceiro, tal como apresentada em AE, é intrínseca à própria relação ética. A política não surge depois; pelo contrário, ética e política, formas separáveis teoricamente, mas que de fato são inseparáveis, descrevem a complexidade do encontro com outrem.

Por outro lado, o encontro não pode ser reduzido às categorias do conhecimento enquanto irrepresentável que provoca o amor ilimitado e a responsabilidade sem deliberação. Mas se o problema político já se apresenta através do rosto do outro é porque, justamente, o Outro e Eu vivemos num mundo sociopolítico. Diante dessa realidade, pode-se dizer que com a exclusão da ética das relações inter-humanas corremos o risco de reduzir a alteridade a categorias que são, quiçá, da ordem da totalidade política, e, assim, poderíamos até mesmo justificar o sofrimento inútil. A política não deve ser deixada a si mesma, eis o ensinamento maior de TI: “A metafísica ou relação com o Outro se realiza como serviço e como hospitalidade. Na medida em que o rosto de Outrem nos põe em relação com o terceiro, a relação metafísica de Mim e Outrem se vaza na forma do Nós, aspira a um Estado, às intuições, às leis, que são a fonte da universalidade. Mas a política deixada a si própria traz em si uma tirania” (TI, p. 276)¹⁰.

Contudo, o encontro inter-humano reduzido à descrição do rosto como o próprio invisível pode ser considerado, de algum modo, insuficiente e irreal. O esforço levinasiano em mostrar a violência intrínseca à política, ou seja, seu esforço em tecer uma ética original onde a irrepresentabilidade do rosto torna-se a característica mais positiva, não pode significar a negação do fato evidente de que o mundo não se harmoniza simplesmente com a ideia de uma sociedade íntima e aproblemática entre o Mesmo e o Outro, o mundo, ao contrário, desde sempre é problemático, social e político. Em outras palavras, mostrar o esquecimento da alteridade de outrem, reduzida à mesmidade, não deve significar o esquecimento da problemática política atravessada pela realidade da multiplicidade.

Eis o passo que Levinas produz rumo à reconciliação entre ética e política: “O próximo que me obsedia já está no rosto, ao mesmo tempo, comparável e incomparável, rosto único e em relação com outros rostos, especialmente visível na preocupação com a justiça” (AE, p. 246)¹¹. O rosto agora já não se define meramente como o incomparável

10 La métaphysique ou rapport avec l’Autre, s’accomplit comme servisse et comme hospitalité. Dans la mesure où le visage d’Autrui nous met en relation avec le tiers, le rapport métaphysique de Moi à Autrui, se coule dans la forme du Nous, aspire à un Etat, aux lois qui sont la source de l’universalité. Mais la politique laissée à elle-même, porte en elle une tyrannie.

11 Le prochain qui m’obsède est déjà visage, à la fois, comparable et incomparable, visage unique et en rapport avec des visages, précisément visible dans le souci de justice.

e invisível, mas já no começo de qualquer relação inter-humana o outro está vinculado simultaneamente à nudez e invisibilidade do rosto e à relação com os outros que brilham em sua face.

Assim, naquela sociedade íntima – sociedade a dois, sempre seremos três, pois o terceiro não surge *a posteriori* interrompendo nosso encontro ético; o terceiro sempre esteve presente, porque o rosto de outrem é também o terceiro. Isto significa que a categoria do terceiro não deve ser interpretada com um simples fato empírico: de que alguém interrompa a sociedade de amor, mas unicamente que o outro é um ser social em “perpetua” relação com outros rostos. Para não ver sua alteridade absorvida o infinito se torna invisível através da unicidade das pessoas do Outro e do Terceiro, porém não deixa de estar também imerso num espaço comum com outros terceiros. Assim, “[...] o terceiro entra em um espaço que, de qualquer forma, nunca havia abandonado, uma vez que sua entrada na intimidade do face a face é permanente” (BENSSUSAN, 2008, p. 30)¹². Em outro lugar Benssusan comunga da mesma opinião ao dizer que “Não são tanto os terceiros que fazem sua entrada numa cenaética onde eles jamais teriam colocado os pés” (2009, p. 43), pois sempre estiveram presentes.

4.2 DO OUTRAMENTE QUE SER (DIZER) AO SER (DITO)

No ensaio “Violência e Metafísica: ensaio sobre o pensamento de Emmanuel Levinas”¹³, Jacques Derrida faz uma série de críticas ao pensamento levinasiano apresentado em *Totalidade e Infinito*. Entretanto, como o próprio Derrida reconhece e fica claramente exposto no texto, tais críticas se concentram no problema da linguagem.

Para Derrida, o projeto levinasiano pretende se apresentar como uma alternativa ao construído pela tradição da filosofia ocidental, tal pretensão, no entanto, se mostrou um trabalho impossível e indesejável. Segundo o autor, o *logos* não admite nenhuma saída alternativa; não se pode fazer filosofia a não ser pelo *logos* sustentado pela tradição. Para percebemos isso, basta que consideremos o uso de duas ideias centrais em TI, a saber: “metafísica” e “exterioridade”. Derrida pretende demonstrar a impossibilidade de saída do *logos* filosófico tradicional ao observar que Levinas pretende afastar-se da tradição, porém chama de “metafísica” sua intenção. De fato, metafísica e ética são quase sinônimas, na medida em que o movimento metafísico do desejo orientado ao infinito é o que permite a abertura à alteridade irredutível de Outrem.

Praticamente o mesmo acontece com a ideia de exterioridade, essencial em TI enquanto categoria que não se deixa englobar numa totalidade, evidenciando assim mais um apelo à tradição filosófica. Para Derrida, a exterioridade radical do Outro pretende significar o “não-lugar”. Assim, Levinas vê na ideia de exterioridade algo não extensível

12 ...el tercero entra en un espacio que, de todos modos, jamás había abandonado, puesto que su entrada en la intimidad del cara-a-cara es permanente.

13 Cf. DERRIDA, Jacques. “Violencia y metafísica: ensayo sobre el pensamiento de Emmanuel Levinas”. (Trad. Patricio Peñalver). In: DERRIDA, J. *La escritura y la diferencia*. Barcelona: Anthropos, 1989, pp. 107-210

espacialmente, uma vez que o espaço é o lugar do Mesmo. Por isso, pergunta Derrida, “por que continuar a fazer uso da palavra ‘exterioridade’ [...] para significar uma relação *não espacial*? ” (DERRIDA, 1989, p. 151, grifo nosso)¹⁴. A resposta a esta pergunta leva à tese derridiana: se continuamos fazendo uso da palavra exterioridade é porque é impossível sairmos do *logos* filosófico, pois “[...] pode-se dizer que a verdadeira exterioridade é a não exterioridade sem ser a interioridade, se pode escrever com esboços de esboços: o esboço escreve, continua desenhando no espaço” (DERRIDA, 1989, p. 151-52)¹⁵.

A própria palavra escrita significa então uma espécie de anulação da exterioridade, que ao ser dita – mesmo como esboço – inevitavelmente nos remete ao espaço e à linguagem filosófica. Não se pode filosofar, pois, mais além da própria linguagem filosófica.

A crítica de Derrida se mostra ainda mais ressonante ao sustentar que a ética levinasiana pressupõe a pior das violências. Derrida começa seu argumento reconhecendo que Levinas, sabiamente, aponta o saber sobre o Outro como que sempre envolto pela violência – chamada por Derrida de violência da luz –, à medida que o outro é reduzido ao Mesmo. No entanto, pergunta Derrida: “Que linguagem resistiria à linguagem filosófica? Como se emancipar dela, por exemplo, a metafísica do rosto como epifania do outro?” (DERRIDA, 1989, p. 125)¹⁶.

Assim, segundo a tese de Derrida, não existe linguagem alguma que se pretenda filosófica que se situe para além da tradição. Neste sentido, a linguagem da metafísica do rosto não escapa à violência da luz. Nestas condições, Derrida escolhe permanecer sob a luz da tradição em detrimento da obscuridade do silêncio: “Se a luz é o elemento da violência, temos que investir contra ela com alguma outra luz para evitar uma violência maior, a saber: a do silêncio e da noite que antecede ou coíbe o discurso” (DERRIDA, 1989, p. 157)¹⁷.

Portanto, segundo Derrida, embora o discurso filosófico contenha de maneira intrínseca determinada violência, há de se preferi-la como um mal menor, ante o suposto silêncio gerado pela ética de Levinas. O encontro como o Outro que proíbe o *falar sobre*, mais que uma abertura à alteridade se apresenta como um desconhecimento da mesma. A linguagem, em particular o *logos* filosófico sustentado ao longo da tradição, representa aos olhos de Derrida: a luz necessária, que embora violenta, não deixa o Outro na obscuridade.

No entanto, a crítica derridiana seria ainda sustentável depois de *Autrement qu’être ou au-déla de l’essence?* Em princípio, pode-se dizer que a observação de Derrida sobre a impossibilidade de construção de uma filosofia situada mais além do *logos* filosófico se mostra equivocada; a começar pelo próprio título daquela que é a segunda grande obra

14 ¿por qué hay que seguir sirviéndose de la palabra ‘exterioridad’ *...+ para significar una relación no espacial?

15 ... se puede decir que la verdadera exterioridad es la no-exterioridad sin ser la interioridad, se puede escribir con tachaduras de tachaduras de tachaduras: la tachadura escribe, sigue debujando en el espacio.

16 ¿Qué lenguaje escapará jamás de ella? ¿Cómo se liberará de ella, por ejemplo, la metafísica del rostro como epifanía del otro?

17 Si la luz es el elemento de la violencia, hay que batirse contra la luz con otra cierta luz para evitar la peor violencia, la del silencio y la de la noche que precede o reprime el discurso.

de Levinas, pois o autor de AE pretende alçar-se numa filosofia para lá da essência; num Dizer que revela uma outra forma que ser, irredutível a qualquer outra forma de ser. Assim, Levinas, nesse novo desafio, coloca a linguagem como problema central. Paradoxalmente, Levinas, ao reconhecer a impossibilidade do abandono do *logos*, e propor distinguir entre o *Dizer* e o *Dito*, torna seu pensamento ainda mais radical.

Com efeito, a linguagem é, por natureza ontológica, ou seja, a unidade mínima de sentido é o juízo, cuja cópula garante a coesão entre sujeito e predicado, não sendo a linguagem mais do que a manifestação das diversas modalidades de ser reunidas numa essência. O dito é algo que se refere inevitavelmente à ontologia; através dele se predicam os entes e se esclarece o ser. Pelo dito se rememoram os seres do passado manifestando-os no presente. O dito é a linguagem em seu sentido predicativo, o único que Derrida parece dar crédito. Em uma palavra, Levinas identifica em AE: “dito” e *logos*.

Para Derrida, como dissemos acima, a renúncia ao *logos* grego implica, inevitavelmente, a pior das violências: o silêncio da noite. Situar-se para além do dito, inclusive mais além da significação, é tornar o encontro ético sem sentido? A concepção levinasiana do Dizer afasta a alteridade de Outrem tanto da violência preferível – a violência menor – como de cair na obscuridade do indizível. Imaginar que o *logos* é a totalidade da linguagem, como defende Derrida, implica sustentar que não há significação para além dela e, portanto, fora da linguagem haveria apenas silêncio.

Contudo, a noção do Dizer ensina que existe no encontro com Outrem um sentido mais além da essência, que não denomina ninguém, mas que expressa a responsabilidade irrecusável perante o outro. O Dizer é a aproximação ao próximo, a não indiferença diante do outro; é uma linguagem não simbólica que tem um sentido irredutível à essência do ser, a saber: a responsabilidade perante o outro, para além do dito sobre ele.

O Dizer é relativo ao campo da ética, situado em um domínio anterior aos sinais verbais, aos sistemas e jogos de linguagem, dentro de uma ordem pré-originária, determinada pela responsabilidade em relação ao próximo: “Ordem mais grave que o ser e anterior ao ser” (AE, p.17)¹⁸. Trata-se da palavra além do ser, precedente ao Dito, advinda de um tempo anterior a todo começo e que comanda minha responsabilidade por Outrem: “O Dizer antes de enunciar um Dito (inclusive o Dizer de um Dito, enquanto a aproximação do outro, é responsabilidade por ele) já é testemunho dessa responsabilidade. O Dizer é, portanto, um modo de significar que precede toda experiência” (DVI, p. 109).

O Dizer vai além do cálculo racional, ultrapassando a coerência sistêmica do discurso. No entanto, o Dizer pré- originário se movimenta na linguagem, adquirindo uma mútua relação com o Dito.

No entanto, as observações de Derrida resultam inelidíveis. Não se pode filosofar senão com o *logos*. Levinas não se esquiva dessa verdade, reconhecendo-a. O Dito é relativo à esfera ontológica e está ligado e subordinado ao sistema linguístico: “No Dito se

18 Ordre plus grave que l'être et antérieur à l'être.

encontra o lugar de nascimento da ontologia” (AE, p.74)¹⁹. O Dizer é traído pelo Dito, sendo este o preço a ser pago pela sua manifestação. Trata-se de uma situação inevitável, frente à indispensabilidade da linguagem. O Dito relaciona-se com a imanência, estando ligado à síntese e à sincronia.

Portanto, o *logos* é indispensável, pois que outra forma encontraria o filósofo para descrever o *outro modo que ser?* Mas, o Dizer, por sua significação primordial, remete a uma perspectiva de tempo diacrônica, rompendo com a sincronia da manifestação. O Dizer se cumpre na relação de responsabilidade por Outrem. O encontro com o próximo se dá em uma esfera pré-categorial, que corresponde a um horizonte de tempo diacrônico, onde o futuro é imprevisível e inapreensível. Ao Dizer corresponde um tempo que ainda não se consumiu no Dito definitivo, um tempo que é possibilidade de abertura ao Outro, um tempo de transcendência.

Note-se nesta linguagem, que aponta inevitavelmente para a metafísica do rosto, uma traição: “Na linguagem como *dito* tudo se traduz diante de nós, ainda que ao preço de uma traição. Linguagem auxiliar e, portanto, indispensável” (AE, 17-8)²⁰.

O Dizer deve ser dito, deve, inevitavelmente, ser revelado como tema. O Dizer pode ser traduzido por um dito na medida em que se trai. Porém esta tradução está associada a uma redução do Dito para que “[...] não se fixe na *essência* o para além da essência e (para que) a hipóstase de um *eon* não se instale na forma de um ídolo” (AE, 75)²¹. Assim, a tradução de um Dizer por um Dito faz o último trair o primeiro. Portanto, o Dito reduz o Dizer fazendo com que possamos escutar o que foi deixado de fora, a saber: o “[...] eco do outro” (AE, 76)²², ou seja, o Dizer ético.

O Dito diz o indizível, mas é reduzido e interrompido pelo eco do outro modo que ser. Assim, a tradução do Dizer no dito, que implica uma redução, não pressupõe um original verdadeiro. A redução não é a passagem de um mundo aparente a um mundo real ou ideal. A traição não é uma falta em relação a um original. Esses termos só podem fazer sentido na ordem do ser, onde verdade e erro são prioridades. O que se encontra nas extremidades do ser não é um ser mais autêntico – “Os entes são e sua manifestação no Dito é sua verdadeira essência” (AE, 77)²³ –; mas o outro modo de ser para além do verdadeiro e do falso.

No entanto, uma representação absoluta e definitiva que centre toda sua significação no Dito, fatalmente, estará equivocada. Muito embora o Dito apresente indícios do Dizer, ele possui um caráter transitório. Em AE, Levinas anuncia um Dizer, que deve ser dito e deve prosseguir de desdito em desdito, em um contexto de evolução autocorretiva, para que não se estabeleça uma violência conceitual determinativa.

19 Dans le Dit se trouve le lieu de naissance de l'ontologie.

20 Dans le langage comme dit, tout se traduit devant nous fût-ce au prix d'une trahison. Langage ancillaire et ainsi indispensable.

21 ne fige pas en essence l'au-delà de l'essence et que l'hypostase d'un éon ne s'installe comme idole.

22 l'écho de l'autrement.

23 Les êtants sont et leur manifestation dans le Dit est leur vraie essence.

Também, cabe esclarecer que a perspectiva de Levinas em relação à linguagem não é relativista, como uma leitura superficial poderia sugerir. Ao contrário, trata-se de colocar a questão da linguagem em uma ordem anterior a toda e qualquer especulação, pois a filosofia levinasiana “[...] toma a linguagem como que dotada de um sentido que escapa ao Logos, ao sistema teórico, ao processo dialético que perfaz o movimento da Identidade que se descobre a si mesma, às voltas com a diferença” (FABRI, 2001, p. 248).

Assim, a necessidade desta tradução-traição pode ser entendida a partir do estreito vínculo entre ética e política. Na verdade, o problema do terceiro esboçado em TI é fundamental em AE, motiva Levinas a considerar o *logos* não como um simples apêndice da ética, mas como uma demanda com base na relação face a face. Na verdade, a própria consideração da ética como responsabilidade pede o *logos*, mas não em virtude de uma luminosidade que evite a escuridão do outro, como pretendia Derrida, mas porque é o próprio rosto quem clama por justiça. E é nesse sentido que: “a tematização ou essência do ser se traduz para nós, como teoria e pensamento, seus contemporâneos, não atesta qualquer fracasso do Dizer. Eles são motivados pela vocação pré- original do Dizer, pela própria responsabilidade” (AE, p. 18)²⁴.

Isso significa que o motivo para trair o Dizer no dito encontra-se na própria ética na medida em que o terceiro já está no rosto do Outro. Deve haver, pois, tradução diante de nós, porque, precisamente, o encontro ético não ocorre num mundo isolado.

“A proximidade é muito mais que uma relação antropológica, é uma condição ética da justiça. A proximidade do outro extrapola a dimensão ética até se transformar em exigência em interpelação, em justiça. A justiça da proximidade só se resolve no compromisso histórico para restabelecer a dignidade para o outro injustiçado” (RUIZ, S/D, p. 188).

A análise do rosto simultaneamente como invisível e visível mostra que “[...] em seu Dizer de proximidade se insinua uma contradição que impede o sentido único da significação” (BENSUSSAN, 2008, 30)²⁵.

Levinas ensina portanto que o outro é susceptível de predicações uma vez que está em relações com terceiros. No entanto, qualquer juízo que se faça dele nunca é o único possível, mas enquanto rosto nu significa, à margem do ser, a responsabilidade irrecusável. Por outro lado, o sentido do Dizer não implica o silêncio da noite, mas que em virtude da existência de terceiros torna-se necessário o dito. O rosto invisível e visível ao mesmo tempo produz na linguagem uma tensão pela simultaneidade do Dizer e do dito²⁶.

No momento, cabe observar que nesta última obra Derrida postula um vínculo entre a “hospitalidade ética” e a “hospitalidade política”. Considerando a figura do terceiro e a necessidade de constituição das instituições políticas, Derrida chega ao ponto de dizer que

24 Car la thématisation où l'essence de l'être se traduit devant nous, car la théorie et la pensée, ses contemporaines, n'attestent pas une défaill* lance quelconque du Dire. Elles sont motivées par la vocation pré-originelle du Dire, par la responsabilité elle* même.

25 ...en su Decir de proximidad se insinúa una contradicción que impide el sentido único de la significación.

26 Deve-se notar que as críticas de Derrida são revistas por ele, pelo menos implicitamente, no ensaio posterior *Adieu à Emmanuel Levinas* (1997). Nos parágrafos seguintes, vamos nos referir a este texto.

a “hospitalidadade política” é, enquanto comparação dos incomparáveis, o “mal menor”, que “não pode deixar de existir” (DERRIDA, 1997, 194). Assim, observa-se uma nuance ligeiramente inversa do que foi sustentado em “Violência e Metafísica” (1989). Posto que, nesta obra, a ética é denunciada enquanto risco de ser a “pior das violências”, no ensaio posterior porém é reivindicada por si mesma, enquanto que a política é uma espécie de mal necessário.

4.3 JUSTIÇA E POLÍTICA

O inter-humano é debatido em meio ao amor ilimitado da ética e o próprio fato da multiplicidade social, daí a pergunta primordial: É justo um amor ilimitado a cegas? Ou, dito de outro modo, como saber: a quem dar o pão? Tais perguntas mostram- se fundamentais para se pensar uma relação inter-humana pautada pela justiça. Em ambos os questionamentos, parece necessário nos indagarmos sobre o direito de se manter uma responsabilidade ilimitada, que exige que eu dê o pão de minha própria boca, a quem tortura ou mata seus próximos. Por isso, antes de qualquer coisa, precisamos discutir sobre: “O que são o outro e o terceiro, um-para-o-outro? O que um tem feito ao outro?” (AE, p. 245)²⁷.

Os questionamentos acima estão inteiramente envolvidos em torno da relação “política”, “considerando bem entre o depois da política e seu antes ético, entre o ‘estar-junto num lugar’, a comunidade tópica em que viriam se inscrever a pessoa e seus direitos e o que não se saberia manter em nenhum lugar”, a utopia do humano” (BENSUSSAN, 2009, p. 71).

Em termos de TI, o conceito de justiça é definido dentro do próprio campo da ética. A justiça é a resposta – “eis-me aqui” – frente o chamado de outrem, frente um rosto que limita todos os meus poderes ao mesmo tempo que se converte na mais absoluta fragilidade: resistência do rosto, que faz do assassinato de outrem um evento eticamente impossível e simultaneamente abre sua possibilidade.

Na noção de justiça em que outrem questiona os meus poderes presume-se um vínculo assimétrico, onde o dar nunca é condicionado a um receber, não há reciprocidade. Assim, no encontro ético não é concedido ao Eu a possibilidade de mostrar sua própria alteridade. Dada a transcendência de outrem, diante do rosto que questiona todos os seus poderes o “eu não poderia replicar com a exposição de minha própria transcendência, de minha própria alteridade, do meu rosto” (BENSUSSAN, 2000, p. 2)²⁸.

Da mesma forma, ao excesso de amor que faz com que meu alimento seja dado sem deliberação não posso contrapor minhas necessidades e desejos, ou seja, não devo esperar que minha doação de hoje, seja a garantia do meu próprio alimento de amanhã. Portanto, a responsabilidade é unilateral. Somente eu sou responsável pelo

27 Que sont-ils donc l'autre et le tiers, l'un-pour-l'autre? Qu'ont-ils fait l'un à l'autre?

28 ... je ne saurais répliquer par l'exhibition de ma propre transcendence, de ma propre altérité, de mon visage.

outro, responsável pela fragilidade da nudez de seu rosto, tornando seu sofrimento inútil plenamente relevante unicamente para mim. De fato, “o rosto pede-me e ordena-me” (EI, p. 104)²⁹, de modo que sou responsável por outrem sem esperar reciprocidade. A minha responsabilidade é absoluta, ou seja, “[...] o eu tem sempre uma responsabilidade *a mais* do que todos os outros” (EI, p. 105)³⁰, responsabilidade insaturável. A esse respeito Levinas cita Dostoievski: “Somos todos culpados de tudo e de todos perante todos, e eu mais do que os outros” (EI, p. 105)³¹, de forma que sou responsável inclusive pela responsabilidade do outro.

Em AE a palavra “justiça” se redefine e passa ao campo político, mais especificamente ao terreno das instituições de Direito. A justiça é agora pensada sob o pressuposto da problemática gerada a partir da entrada da figura do terceiro. Assim, justiça, neste contexto, só pode ser compreendida pela observância de uma simetria entre as pessoas. O princípio de igualdade perante a lei deve ser garantido para permitir a criação de um espaço comum de igualdade de direitos e deveres. O terceiro é quem convoca à simetrização, na medida em que “A relação com o terceiro é uma correção incessante da assimetria da proximidade onde o rosto se desfigura” (AE, p. 246)³².

A citação supra, no entanto, não revela uma espécie de imperfeição da ética, mas sua insuficiência. Se entre o Mesmo e o Outro não havia problemas ou discussões; o âmbito da multiplicidade onde os ferimentos infligidos uns aos outros são uma realidade que permanece latente, acarreta a necessidade de tematização, comparação e consciência. Neste novo enfoque – em que a igualdade deve ser garantida – a assimetria é corrigida, não como uma maneira de anular ou suspender a relação ética, mas como demonstração de que a relação assimétrica não é suficiente para possibilitar o surgimento da justiça. Não se pode esquecer, no entanto, que essa correção da assimetria precisa ser constante.

Vislumbra-se assim que a presença do terceiro tem papel definitivo nessa resposta. Uma vez que, a ordem da justiça enuncia-se como necessária pelo simples fato de que, eu e o outro, não estamos sozinhos no mundo, a responsabilidade por outrem, da relação interpessoal, não é suficiente para responder ao ser social. A existência do terceiro, apelando por justiça, limita a minha responsabilidade e faz com que o outro não tenha só benefícios, ambos, Eu e o Outro, devemos nos preocupar e responsabilizar por todos os outros. Na verdade, é a coexistência e a contemporaneidade de todos os outros, igualmente próximos, clamando em uníssono por respostas concretas, que colocam a necessidade da justiça, ou seja, a exigência de comparar, de medir, calcular e julgar. Por isso é necessário o conhecimento, a existência de leis e de instituições justas.

Portanto, a relação entre ética e política – agora pensada sob os cânones da institucionalidade do direito – só pode ser estabelecida a partir do pressuposto da

29 Le visage me demande et m’ordonne.

30 Le moi a toujours une responsabilité *de plus* que tous les autres.

31 Nous sommes tous coupables de tout et de tous devant tous, et moi plus que les autres.

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

simultaneidade. Se, como foi dito, o rosto é invisível e visível ao mesmo tempo, a relação Mesmo/Outro é assimétrica e simétrica concomitantemente. Com efeito, o encontro ético com outrem, na medida em que é “a-problemático”, pressupõe a responsabilidade assimétrica. Mas se o terceiro sempre esteve presente na relação face a face, a simetria deve ser requerida simultaneamente à formação do vínculo ético, não depois. De tal modo que, a correção da assimetria é o que possibilita se considerar todos os outros como dividindo igualmente o mesmo espaço; é a condição necessária para fazer aparecer a justiça, inclusive para mim, uma vez que antes, na relação assimétrica, eu não podia mostrar meu próprio rosto.

Cabe-nos saber se essas duas acepções do termo “justiça” confirmar-se-iam simplesmente pela ambiguidade da linguagem? Pois, parece-nos importante a distinção teórica entre a justiça alusiva à ética e a justiça vinculada ao campo das instituições políticas. No entanto, são concepções, de fato, inseparáveis. Quando questionado sobre os dois sentidos da justiça Levinas responde que “A distinção que o senhor faz é justa, sem deixar de ser verdadeira a proximidade entre estes dois termos” (DVI, p. 133)³³.

Ética e política não se confundem, no entanto, assimetria e simetria estão simultaneamente presentes no encontro com o outro, na medida em que neste encontro o terceiro já me concerne. Analogamente à crítica da totalidade e à prioridade da ética, podemos dizer como Bernasconi, “se Levinas enfatiza inicialmente a assimetria é porque é isso que a tradição tinha esquecido” (2004, p. 53)³⁴. Mas isso não significa, de forma alguma, que Levinas descarte o uso da simetria, ou seja, a possibilidade de comparação e, portanto, de justiça institucional.

A hipótese que levantamos aqui para o quadro geral da relação mútua que se estabelece entre ética e política em Levinas é a de que ambas as categorias por si mesmas são insuficientes. Com efeito, por um lado, a insuficiência da ética consiste na impossibilidade de resolver as relações inter-humanas num mundo de multiplicidade. Por outro lado, este problema se resolve com a aparição da figura do terceiro no rosto de outrem e, com isso, a necessidade de convocação da justiça institucional. No entanto, desconfia Levinas, – e esse é um dos postos-chaves de seu pensamento político – a justiça, entendida somente em termos legais, não deve esgotar o julgamento das relações inter-humanas. Como explicamos anteriormente, a tematização, a comparação e o movimento totalizador intrínseco a qualquer instância institucional implicam, em si mesmos, certa violência ao propriamente humano, na medida em que a alteridade de Outrem fica anulada. Desse modo, se a figura do terceiro mostra o limite da relação ética e apela à justiça, a alteridade do Outro faz da institucionalidade política um regime que deve ser continuamente questionado, pois, de fato, a violência que mencionamos não é exclusiva a este ou aquele regime, mas sim própria do movimento totalizante das instituições políticas. Isto significa

33 Votre distinction est en tout cas juste, en même temps qu'est vraie la proximité entre ces termes.

34 ... si Levinas pone el acento inicialmente en la asimetría es porque es lo que la tradición ha olvidado.

que se a figura do Outro não deve recusar-se à indefectível manifestação do terceiro, este não deve também rejeitar a irrecusável responsabilidade da subjetividade para com o próximo.

Então, se é verdade que a ética é insuficiente e precisa da simetria entre os membros da relação e por isso do ordenamento político, o contrário também é verdadeiro, que a política para se firmar como uma categoria justa não pode prescindir da ética. Desde seu início, a filosofia levinasiana visa desestruturar os sistemas totalizantes, entre eles os sistemas políticos, terminando não por rejeitá-los, mas por nos lembrar que as instituições políticas não devem ser deixadas a si mesmas. Assim, por exemplo, na discussão realizada após a conferência *Transcendência e Altura*³⁵, em resposta às observações de J. Wahl sobre o Estado, Levinas diz resolutamente: “Há, se você prefere, as lágrimas que um funcionário público não pode ver: as lágrimas do Outro (*Autrui*)” (TH, p. 23)³⁶.

A justiça não resolve por si mesma a complexidade do inter- humano. Assim, alguma desordem anárquica é necessária no próprio ordenamento das instituições, por meio do qual Levinas propõe, a todo o momento, a conservação de uma subjetividade absolutamente irredutível à totalidade.

Mas, lembra Levinas, a razão dessa defesa da irredutibilidade do sujeito ao longo de toda sua obra, não deve ser lida como um privilégio concedido ao ego, como uma espécie de defesa da individualidade em detrimento da institucionalidade política, pelo contrário, o esforço levinasiano em não deixar a subjetividade ser dissolvida numa totalidade resulta do fato de que a subjetividade é para-outro, uma vez que “Somente Eu posso perceber as ‘lágrimas secretas’ do Outro” (TH, p. 23)³⁷.

Assim, Levinas resolve a evidente insuficiência das instituições políticas apelando novamente à ética. Em outras palavras, frente a inevitável inserção do sistema totalizante político provocado a partir da figura do terceiro, a própria figura da subjetividade ética fende o esquema da justiça em defesa da alteridade do Outro. Levinas observa que apenas uma subjetividade separada da totalidade, ou seja, subjetividade “para- outro”, resguarda a alteridade de Outrem. Portanto, através da ética Levinas postula uma espécie de fissura na justiça.

No entanto, uma justiça fissurada ainda não parece suficiente. Como vimos, através da ambiguidade do rosto, invisível e visível simultaneamente, o encontro com outrem significa, concomitantemente, responsabilidade ilimitada frente outrem e deliberação. Porém podemos ainda perguntar se: a problemática da política, da consciência e da comparação devem estar restritas a um campo comum a quem confiaríamos nossas próprias deliberações?; Ou seja, podemos nos questionar sobre a pertinência de se deixar

35 Texto de 1962 que pode ser lido como um sucinto resumo dos argumentos iniciados em *Totalidade e Infinito* agora dentro de uma visão mais epistemológica. Cf. LEVINAS, E. “Transcendence and Height” (TH). PEPERZAK, Adriaan. et al (eds.). *Basic philosophical writings*. Bloomington, Indiana UP, 1996, p. 11.

36 There are, if you like, the tears that a civil servant cannot see: the tears of the Other (*Autrui*).

37 I alone can perceive the “secret tears” of the Other,...

nas mãos da justiça institucional o problema gerado a partir da entrada do terceiro. De qualquer forma, a questão sobre quem deve responder ao pedido de justiça apresentada pela visibilidade do rosto permanece aberta. Inevitavelmente a noção de justiça, mesmo aquela referida apenas à ordem política, não deve ser reduzida a seu aspecto legal. A problemática envolvida no fato indefectível da multiplicidade própria do campo político não pode ser resolvida na esfera puramente jurídica.

Assim, no momento do julgamento não se pode esquecer que no rosto de cada ser humano brilha o segredo de uma interioridade irredutível ao tempo comum. E é aí, nesse enigma originário, que radica a ideia de uma identidade humana, o que impossibilita a deliberação ser deixada apenas no encargo de um aparato institucional. Para Levinas, a subjetividade se constitui como um tipo resistência aos princípios estabelecidos pelo direito, resistência para que as lágrimas de outrem não fiquem submersas na totalidade, como se a defesa da alteridade do outro se incorporasse num sujeito ético que é para-o-outro.

Todavia, é também através de instrumentos políticos, e não somente da ética do face a face, como discuto, que se pode pensar num sistema político sempre em observância, sempre perfectível. Neste caso, não apenas o sujeito ético aberto ao rosto de Outrem é quem se opõe a uma institucionalidade injusta, mas também uma concepção que permita a constituição de uma subjetividade política contraposta a tal institucionalidade no bojo da própria política.

É verdade que Levinas não é explícito nesse ponto. Não há em sua obra uma análise acabada da subjetividade política, como também não há um sistema político claro. No entanto, o tema que perpassa todos os seus escritos é justamente a: denuncia dos perigos da totalidade. Certamente, diante da impossibilidade de se desembaraçar da própria experiência histórica, Levinas, não deixa de lutar, por todos os meios, contra qualquer nova tentativa de efetivação totalitária. Para isso, sem dúvida, a ética mostrou-se como uma dimensão privilegiada.

Assim, aos sistemas da totalidade, ao Estado total, Levinas opõe uma abertura à Outrem através da relação face a face. Fren- te à tirania, que encontra sua origem na política abandonada a si mesma, Levinas constrói uma ética que pretende evitar justamente a solidão absoluta da política. No entanto, existem elementos para se pensar essa resistência não só a partir da ética, claramente pri- vilegiada, mas desde o seio mesmo da política. Assim, a figura do terceiro não estabelece só a questão da justiça pertinente ao Direi- to, mas apelando à consciência, chama à responsabilidade política. Se a política não pode ser reduzida à ordem institucional é precisamente porque a figura do terceiro não só clama por justiça, mas “[...] ao mesmo tempo define a passagem da responsabilidade ética à responsabilidade jurídica, política” (BENSSUSSAN, 2000, p. 11)³⁸, que se efetiva como uma: “inspiração” da política pela ética, para utilizar a bela palavra que Levinas opõe, de fato, a toda representação. Esta relação impossível entre ética e política entre a utopia do

38 ... define al mismo tiempo el paso de la responsabilidad ética a la responsabilidad jurídica, política

humano e comunidade, pode se deixar descrever como um des-vio, uma desancoragem, uma diferença interminável (BENSSUSSAN, 2009, p. 71).

Assim, da responsabilidade ao problema, eis a via, indica Levinas, porém o problema surge no despertar da consciência que imputa um sujeito portador de responsabilidade política. Se a responsabilidade ética se forma a partir do *désinteressement*, deixando de lado o privilégio da preservação do próprio ser, a responsabilidade política se estabelece porque o sujeito, diante da manifestação do terceiro sempre presente no rosto de outrem, não tem direito de se isolar da multiplicidade e dos problemas próprios da vida comunitária.

Portanto, a luta contra a tirania também revela a necessidade do estabelecimento da ordem estatal. Levinas prontamente reconhece a necessidade de uma ordem política como meio de adiamento da vulnerabilidade da liberdade. No entanto, tal como analisou Bensussan, a crítica de Levinas da ordem estatal é dupla: “Em seguida, e sobretudo, que a dita “relação” não se estabelece sobre a ordem de uma representação, mas precisamente de uma inspiração que a faria escapar tanto à colocação em presença de um objeto por um ato do espírito quanto à sua delegação ou à sua transferência de uma esfera à outra, de uma cena, o duo ético, à outra cena, a política. *Inpiração da política pela ética*: nem trânsito, nem dialética, nem passagem” (2009, p. 71-2).

Por um lado Levinas contrapõe às disposições estatais centradas na força o conceito de Estado justo. Por outro lado, mesmosobre a ordemestatal justa pairaalguma suspeita. Conforme procuramos mostrar neste trabalho, a intenção de Levinas é desconstruir os sistemas políticos totalitários, porquanto estes, deixando a política a si mesma, incubam a tirania. Precisamente esta desestruturação se efetiva através da ética concebida como ordem humana estritamente individual no face a face.

Todavia, com já vimos, a vulnerabilidade da liberdade e a figura do terceiro exigem uma ordem política justa. Afirma Levinas: “Para mim, o elemento negativo, o elemento da violência no Estado, na hierarquia, aparece mesmo quando a hierarquia funciona perfeitamente, mesmo quando todos se submetem às ideias universais” (TH, 23)³⁹. A suspeita ou postura crítica à ordem política compete, inclusive, àqueles Estados que se apresentam conforme o bom funcionamento da razão.

“A crítica ética mostra que toda violência existe em correlação à destruição da vida humana e por isso afeta a justiça” (RUIZ, 2009, p. 106). Isso demonstra o caráter prioritário da ética, pois ainda quando as liberdades estão garantidas pelo Estado, mesmo quando a ordem estatal justa afasta a ameaça da tirania, a relação ética do face a face permanece fundamental.

Apenas um ordenamento político suscetível de ser atravessado pela ética do face a face, ou seja, uma totalidade insignificante que não absorve a alteridade de outrem será vista por Levinas como merecedora de uma apreciação positiva. Surge então a discussão

³⁹ For me, the negative element, the element of violence in the State, in the hierarchy, appears even when the hierarchy functions perfectly, when everyone submits to universal ideas.

sobre o tipo de Estado que resulta o mais adequado. Não obstante, permanece a suspeita de que todo o tipo de ordem estatal deve ser analisada e justificada para que se possa saber, em qual deles, é possível vincular positivamente ética e política. O problema, então, surge da necessidade do estabelecimento da ordem estatal, que intrinsecamente embute algum elemento de violência, mesmo em seu bom funcionamento. Tal problemática será discutida a seguir.

4.4 A NECESSIDADE DO RETORNO: PARA UMA TOTALIDADE FISSURADA PELA ÉTICA

A análise do problema do mal – equacionado primeira- mente através da abertura ética – assim como a ambiguidade do rosto situado entre a invisibilidade e a visibilidade aponta para o questionamento da independência total da ética em relação à política no que se refere à descrição da complexidade da multiplicidade do inter-humano. O problema deixou de ser tão-somente as críticas explícitas de Levinas aos sistemas totalizantes, incluindo a política. Suscita-se agora a possibilidade de pensar uma ordem institucional que, apesar de totalizante, possa dar lugar à invisibilidade dos rostos. Tal como mencionado anteriormente, o retorno a uma ordem estatal torna-se necessária por causa da multiplicidade e da figura do terceiro, mas, segundo Levinas, o Estado nunca deverá prescindir da relação anárquica e, podemos até dizer que, é humanamente necessário não deixar de considerá-la.

Somente o desenvolvimento de uma ordem estatal que, como instância de totalização, esteja atravessada pela proximidade pode ser consequente como as críticas de Levinas à sistematização política. Tais críticas feitas em virtude da própria alteridade de Outrem, cobram ainda maior sentido no campo da política. Em outras palavras, se primeiro a ruptura com a totalidade dava lugar à alteridade irredutível do Outro esquecida pela tradição filosófica ocidental; no segundo momento o retorno à totalização não deve implicar, de nenhuma maneira, uma nova redução da alteridade, mas, pelo contrário, tal retorno é pensado em prol de outrem. Em outras palavras, a construção de uma via política que se consubstancie numa ordem estatal não deve substituir o *désinteressement* e a responsabilidade irredutível; a institucionalidade estatal não deve absorver completamente os rostos numa instância de visibilidade.

Vou me concentrar em quatro pontos fundamentais para considerar este movimento de retotalização consubstanciado na ordem estatal. Primeiro, considero a relação “face a face” que, estando atravessada pela noção de *désinteressement*, se constitui como um vínculo pacífico. A partir desta análise será estabelecida uma relação específica entre esta “paz ética” e a “paz política”, fundamentalmente alcançada como reconciliação. Em seguida, destaco a oposição radical entre o modelo político levinasiano e o hobbesiano. Assim, faremos uma comparação entre ambos os autores tomando suas respectivas

posições em torno da fundamentação da ordem institucional a partir da instância pré-política. Finalmente postularemos um modelo estatal, que persegue a justiça ao mesmo tempo em que se permite estar atravessado pela proximidade, como o mais adequado à perspectiva política de Levinas.

As problemáticas do sofrimento e morte de outrem discutidas anteriormente também aparecem como temas centrais no ensaio de 1984, *Paix et Proximité*⁴⁰, onde Levinas avalia a noção de paz em dois sentidos diferentes. Por um lado analisa a paz vinculada à proximidade, própria da ética. Neste caso, a proximidade é caracterizada como o vínculo ético entre o sujeito e o Outro; Nessa perspectiva a responsabilidade ilimitada e irrecusável do eu é consubstanciada em termos de uma paz proveniente de “[...] uma sensibilidade onde o escândalo do assassinato não se encontra sufocado, mesmo quando a violência é racionalmente necessária [...]” (PP, p. 165)⁴¹.

A morte de outrem e a violência exercida, mesmo tendo em vista um “bem maior”, não deixam de serem eventos radicalmente injustificáveis e irreconciliáveis. A responsabilidade constituinte do sujeito é definida aqui em termos da disposição sensível à vista do assassinato do outro. A característica dessa paz em relação à ética é que ela não se dá em termos harmônicos; a ideia dessa paz, por mais paradoxal que possa parecer, está atravessada pela problemática da morte. A responsabilidade frente a morte de outrem não deriva da própria eleição, mas da disposição sensível do sujeito como passividade absoluta. A paz, em que o sofrimento e morte do outro são prioritários, não é fruto de um acordo, mas da relação anárquica do “face a face”.

A partir da ética do rosto o sujeito se constitui como único e eleito. Por seu caráter vulnerável frente ao rosto de Outro não pode ser absorvido numa totalidade. Por isso entende-se que é uma: “Paz em relação a uma alteridade, irreduzível a um gênero comum em que, como uma comunidade lógica, só seria uma alteridade relativa. Paz independente, portanto, de qualquer pertencimento a um sistema, irreduzível à totalidade e refratária à síntese” (PP, p. 165)⁴².

A paz ética não existe em função de uma reconciliação em uma ordem, onde a alteridade é apenas relativa. Pelo contrário, só é possível a partir da abertura à alteridade radical do Outro. Concretamente, a paz ética se torna viável por meio do *désinteressement*, que provém do outro modo que ser, onde o privilégio de preservação no ser é substituído pela vulnerabilidade diante da morte do outro, “como se a morte do invisível com que se depara o rosto do outro (outrem) fosse assunto meu, como se essa morte me olhasse” (PP, p. 167)⁴³.

40 Cf. LEVINAS, E. “Peace and Proximity”. (PP) In: PEPERZAK, Adriaan. et al (eds). *Basic philosophical writings*. Bloomington, USA, Indiana Univ. Press, 1996, p. 161-169.

41 ... a sensibility where the scandal of murder does not find itself suffocated even when violence is rationally necessary...

42 Peace as a relation with an alterity, irreducible to a common genus where, already in a logical community, it would only have a relative alterity. Peace independent, then, of any belonging to a system, irreducible to a totality and refractory to synthesis.

43 As if the invisible death which the face of the other (autrui) faces were my affair, as if this death regarded me.

A paz ética não é produto de um contrato pelo qual as partes retardam a ameaça da morte, ao contrário, o escândalo ante a morte de outrem, a presença diante da solidão do mistério de sua morte, onde o humano se forma mais além da própria perseverança no ser: “Concretamente, isto é a susceptibilidade de morrer pelo outro” (PP, p.167)⁴⁴. Assim, então, a paz da proximidade não tem nada a ver com uma imagem harmônica e amorosa, uma vez que é produzida a partir do irreconciliável. O rosto tem qualquer coisa de excedência mesmo perante seu sofrimento e morte.

Sendo o sofrimento e a morte de outrem eticamente inassumível, portanto, afastam qualquer forma de teodiceia, ou seja, qualquer possibilidade de justificação. Dada essa impossibilidade, a saber, do absurdo absoluto do sofrimento do outro que só faz sentido para mim, o mandato ético enquanto responsabilidade se converte na obrigação de não deixar em desemparo outrem perante sua morte mesmo que isso signifique a renúncia à autopreservação no ser, em virtude do *désinteressement*. A paz ética é assim, especificamente, a prioridade do sofrimento inútil e da morte do outro, ainda que essa prioridade signifique a renúncia do próprio ser.

Todavia, a paz não é matéria exclusiva da relação face a face. A paz política, reconciliação do irreconciliável, é sempre preferível à guerra. Porém, como são estabelecidos os laços de paz?

Em um mundo de hostilidades, um mundo sem rostos onde só há lugar para outrem nas categorias teóricas, a paz política torna-se um dilema. Indubitavelmente preferível à guerra, os processos de paz política são solicitados. No entanto, a paz política é alcançada a partir do pressuposto da reconciliação ou harmonia, através da justiça. Sendo a justiça a limitação do excesso de amor ilimitado da ética, é convocada a partir da possibilidade de danos entre o outro e o terceiro.

Mas a justiça não repara, é mais bem definida como um movimento para reparar o irreparável. O sofrimento de outrem, portanto, é o que faz com que a lei seja convocada. Trata-se de uma dor que não se deixa reparar em virtude, precisamente, da dimensão inter-humana da ética onde o sofrimento de outrem é inassumível. O esquecimento desse caráter significaria a postulação de uma reconciliação definitiva que integra a dor do outro em virtude da conservação da ordem política fechada. Isto é evitado quando a paz requerida politicamente não é um processo fechado em si mesmo, mas sempre aberto à relação ética de proximidade, ou seja, à impossibilidade de reconciliar a dor do outro. Daí Derrida afirmar que “[...] é necessário em política, respeitar o segredo, o que excede a política ou já não depende do jurídico” (DERRIDA, 1999)⁴⁵.

O segredo é, para Levinas, a invisibilidade do rosto, que expressa seu sofrimento como o irreparável, e que, no entanto, através da visibilidade do rosto convoca a justiça. Há, neste sentido, entre ética e política uma tensão que nunca deve desaparecer para que a

44 Concretely, this is the susception of dying for the other.

45 ... il faut aussi respecter, en politique, le secret, ce qui excède le politique ou ce qui ne relève plus du juridique.

ordem do irreparável não seja absorvida pela reparação. Se o sofrimento do outro não pode ser assumido, a paz da totalidade deveria estar atravessada pela paz do *désinteréssement*, para que a dor de outrem permaneça na ordem do sem sentido.

O desafio consiste, então, em se repensar a possibilidade de uma política que ponha o Estado em mútua dependência com a ética. Trata-se, certamente, da “extravagante hipótese” (ABENSOUR, 2005, p. 182ss) que se opõe particularmente ao modelo político de Hobbes. De fato, a fundamentação do Estado feita por Levinas se opõe radicalmente ao hobbesiano. Isso justifica a afirmação de Abensour: “Ao pensamento de Hobbes Lévinas opõe um contra-modelo quase ponto a ponto” (1998, p. 125)⁴⁶. Antes, porém de passarmos à crítica, recordemos, em linhas gerais, a filosofia política de Thomas Hobbes.

O filósofo inglês caracteriza-se, fundamentalmente, pela sua concepção de que a autoridade do Estado repousa sobre uma base exclusivamente racional. Polemizou, com isso, a tese aristotélica de que a sociedade era o resultado de um instinto primordial. Para Hobbes (1983), diferente do animal, não há sociabilidade instintiva. Não há um amor natural entre os homens, mas uma mistura de temor e necessidade, recíprocos por sua vez. O Estado aparece como o disciplinador dessa sociedade humana, do contrário, incidiria em violência e barbárie entre os homens.

Desse modo, segundo Hobbes (1983), há um contrato em toda sociedade humana, mesmo de caráter artificial, fazendo-o absoluto, soberano e poderoso. Esse Estado não visava o interesse pessoal, embora reconhecesse todos os súditos sob uma autoridade, transformando-os em cidadãos, com o direito de julgar a coisa pública. É o que Hobbes sustenta como sendo o contrato firmado entre os súditos e o soberano. A união dos homens em sociedade não caracteriza um evento natural ou instintivo, mas o resultado de um pacto, pondo fim ao estado de natureza – cada indivíduo, não submetido à lei e a um poder supremo, torna-se lobo dos outros homens.

Para este autor, os homens somente cumprem a lei e respeitam a segurança alheia, somente quando amedrontados pela força expressa do Estado. Desse modo, quanto mais forte for, menores as transgressões.

Thomas Hobbes escreve o “Leviatã” num contexto onde se insurgia a grande revolução da Inglaterra em meados do século XVII. Nesse momento, a monarquia tradicional estava sendo atacada por forças democráticas revolucionárias (puritanas). Dessa forma, a obra insere-se neste contexto do desafio puritano à tradição constitucional da Inglaterra e ao esforço da monarquia para transformar esta tradição.

Assim, Hobbes desenvolve sua concepção de natureza humana, influenciado pelo contexto da revolução científica, que se espalhou rapidamente na Europa depois de 1600: “[...] a vida não é mais do que um movimento dos membros [...] E até vai mais longe ainda, imitando aquela criatura racional, a mais excelente obra da natureza, o Homem” (1983, p. 5).

46 À pensée de Hobbes Lévinas oppose un contra-modèle quasiment point par point.

Hobbes (1983), desse modo, inserido neste contexto, elabora a sua análise sobre o Estado, ou o grande Leviatã, como sendo um homem artificial, que foi projetado com a finalidade da defesa e da proteção: “E aquele que irá governar a nação inteira deve ser, em si mesmo, não este ou aquele indivíduo em particular, mas o gênero humano” (1983, p. 6). Mais adiante, acrescenta: “O fim último, causa final e desígnio dos homens, ao introduzir aquela restrição sobre si mesmos sob o qual os vemos viver nos Estados, é o cuidado com a sua própria conservação e com uma vida mais satisfeita” (HOBBES, 1983, p. 103).

Vê-se que, no *Leviatã*, o projeto de formação do Estado é o principal motivo para os homens saírem da condição de guerra que é a consequência necessária das suas paixões naturais, sendo claro quando o autor diz: “quando não há um poder visível capaz de os manter em respeito, forçando-os, por medo do castigo, ao cumprimento de seus pactos e ao respeito àquelas leis da natureza” (HOBBES, 1983, p. 103).

O argumento levantado por Hobbes sobre o surgimento do Estado refere-se a todos aqueles homens que estão infelizes e com medo de perder suas vidas por morte violenta. Desta forma, resolvem unir-se e firmar um contrato recíproco para escapar à condição miserável em que vivem. O soberano do Estado absoluto age quando aqueles que lhe estão sujeitos concordam, de forma mútua, o que sem ele a vida seria intolerável. Para Hobbes, “o poder do soberano não é uma força nua e natural, mas uma força civilizada e compreendida, [...] por cálculos práticos e razoáveis de uma humanidade a procura da paz, da segurança e do bem-estar” (POLIN, 1980, p. 102).

A perspectiva levantada por Hobbes é que, por serem membros de um Estado, os homens são obrigados a respeitar as leis civis. A lei civil é dirigida a todos os súditos, constituída por regras impostas pelo Estado, utilizada como critério de distinção entre o justo e o injusto, o bem e o mal. O legislador é unicamente o soberano, seja este um homem, como numa monarquia, ou uma assembleia, como numa democracia ou numa aristocracia, e não se encontra sujeito às leis civis. Hobbes apresenta, desse modo, que, “dado que quem tem o poder de fazer e revogar as leis pode, quando lhe aprouver, libertar-se desta sujeição, revogando as leis que o estorvam e fazendo outras novas” (1983, p. 162).

Em suma, para o autor do *Leviatã* a guerra potencial de todos contra todos própria do “estado de natureza” desemboca, quase como um instinto vital, no poder concedido à “espada comum”. A característica do Estado desenhada por Hobbes é também sua razão de ser, pois o Estado é constituído com a finalidade suprema de preservação do próprio ser, ameaçado pelo estado de natureza como consequência da guerra de todos contra todos. Efetivamente, a passagem do estado de natureza à constituição do Estado é causada pela renúncia de todos os direitos naturais, exceto o direito de perseverar no próprio ser.

Porém, a razão da renúncia aos direitos naturais, pela qual um “poder comum” é estabelecido, não é senão para proteção da própria vida, constantemente ameaçada pela guerra potencial de todos contra todos. Para Hobbes, a conservação é a lei fundamental

da natureza, de maneira que: “[...] o motivo e fim devido ao qual se introduz esta renúncia e transferência do direito [ou seja, a razão da constituição do Estado] não é mais do que a segurança da pessoa de cada um, quanto a sua vida e quanto aos meios de preservá-la de maneira tal que não acabe por dela se cansar” (HOBBES, 1983, p. 80).

Evitar a própria morte, eis o único direito natural que os homens enquanto cidadãos ainda conservam, pois “ninguém pode transferir ou renunciar a seu direito de evitar a morte [...]” (HOBBES, 1983, p. 84). Assim, a preservação no ser é tão prioritário que é o limite da obediência ao soberano: “Se o soberano ordenar a alguém (mesmo que justamente condenado) que se mate, se fira ou se mutile a si mesmo, ou que não resista aos que o atacarem, ou que se abstenha de usar os alimentos, o ar, os medicamentos, ou qualquer outra coisa sem a qual não poderá viver, esse alguém tem a liberdade de desobedecer” (HOBBES, 1983, p. 133).

A preservação da própria existência é, portanto, a razão de ser do Estado e também seu limite. O Estado não pode, justamente, exceder esse limite, pois não poderia ser contrário ao princípio pelo qual foi criado. Consequentemente, o Estado de Hobbes não deixa de ter seu fundamento na ontologia, ou, em termos levinasianos, no interesse da essência. O Estado não é senão a garantia desse interesse.

A ontologia – preservação do próprio ser – é a razão última da instância política; fora da política o que existe são apenas indivíduos egoístas que temem por sua própria morte. O *Leviatã* pode então ser pensado com um tipo específico de teleologia. O sofrimento de outrem se justificaria em virtude da conservação da ordem. O Estado exerceria legitimamente a violência em favor de um suposto bem maior: a garantia de preservar no ser à pluralidade de indivíduos do gênero humano, aqueles que convivem na totalidade de um mesmo Estado, fundado na perseverança no ser, que esquece o desinteresse do um-para-o-outro.

No entanto, de acordo com o modelo político levinasiano, a necessidade da ordem institucional não tem como finalidade a preservação no ser, mas, como comentado, é convocada devido a limitação da relação ética. A necessidade da institucionalidade política é dada por causa da virtuosa incapacidade da ética em não poder dar conta da deliberação gerada pela constatação da multiplicidade. A figura do terceiro, já presente na visibilidade do rosto, reclama um Estado onde a justiça, mediante a comparação dos incomparáveis, seja possível. Nesse sentido, afirma Abensour: “Levinas rejeita a prioridade da guerra e a relação com o ser que isso implica; é desta forma que, para dar conta do Estado, Levinas descreve um esquema diferente àquele da limitação da violência, e abandonando a perspectiva ontológica, postula, mais além do ser, uma limitação do infinito da relação ética” (2005, p. 171)⁴⁷.

47 Levinas rechaza la prioridad de la guerra y la relación con el ser que ella implica; es de esta manera cómo, para dar cuenta del Estado, Levinas describe una intriga diferente a aquélla de la limitación de la violencia, y que abandonando la perspectiva ontológica, hace la conjeta, más allá del ser, de una limitación del infinito de la relación ética.

Por um lado, para Levinas o Estado não se fundamenta numa simples limitação da guerra, que Hobbes considerava própria do estado de natureza. O Estado surge, ao contrário, como limitação da proximidade, relação ética mais além do ser. Por outro lado, a instância apolítica não é de maneira alguma como descreveu Hobbes: uma guerra em que o meu ser está exposto ao perigo; mas uma relação anárquica onde o sujeito, único e eleito, se constitui como o responsável pelo rosto do outro. Assim, o fundamental da relação anárquica é que nela a responsabilidade sobre o sofrimento e a morte do outro são prioritários. Portanto, torna-se necessária a limitação do infinito da relação ética, pois o terceiro é também outro e, seu sofrimento é igualmente importante.

Mas isso não implica de maneira nenhuma a anulação da instância original e prioritária da ética do *désinteressement*. De fato, a ruptura com a ontologia, projeto fundamental de Levinas, permite a diferenciação do modelo político de Hobbes, que faz do Estado a continuação do fundamento ontológico de conservar-se no ser. Percebe-se assim uma contraposição entre o modelo político que conjura a guerra potencial característica do estado de natureza e aquele que limita e corrige, mas não anula, a proximidade. Levinas refere-se a essa oposição nos seguintes termos: “Não é sem importância saber – e esta é talvez a experiência europeia do século XX – se o Estado justo e igualitário onde o europeu se realiza – e que se trata de instalar e, acima de tudo, preservar – procede de uma guerra de todos contra todos – ou da responsabilidade irreduzível de um para com o outro, e se o Estado pode ignorar a unicidade do rosto e do amor. Não é sem importância saber isso para que a guerra não se torne a instituição de uma guerra com boa consciência em nome de necessidades históricas” (PP, p. 169)⁴⁸.

E, assim, demarcam-se dois modelos estatais distintos: primeiro um Estado que surge da limitação da violência da instância apolítica manifesta na guerra de todos contra todos, onde se legitima o uso da violência com vistas a esse fim. Segundo, a ordem estatal emerge da limitação da ética do face a face, como uma espécie de totalidade fissurada atravessada pela ética, não absorve a alteridade de Outrem. Estabelece-se assim portanto uma oposição entre o “Estado da violência”, independente da ética e incapaz da responsabilidade incondicional e apolítica ante a morte de outrem, e o “Estado da justiça”⁴⁹.

Como, então, considerar a possibilidade da institucionalidade política atravessada pela justiça? De acordo com o *Leviatã*, a ideia de justiça só faz sentido na medida em que as leis positivas são instaladas, pois fora da institucionalidade vigoram somente as leis da natureza, o que não fornece medida para o juízo e a punição. Neste sentido, afirma Hobbes: “Desta guerra de todos os homens contra todos os homens também isto é consequência:

48 It is not without importance to know – and this is perhaps the European experience of the twentieth century – if the egalitarian and just State in which the European is accomplished – and which it is a matter of founding and, above all, preserving – proceeds from a war of all against all – or from the irreducible responsibility of the one for the other, and if it can ignore the unicity of the face and love. It is not without importance to know this so that war does not become the institution of a war with a good conscience in the name of historical necessities.

49 Tais são as denominações que Abensour dá ao modelo de Hobbes e ao ‘contra modelo’ levinasiano, respectivamente (Cf. ABENSOUR, 1998, p. 128).

que nada pode ser injusto. As noções de bem e de mal, de justiça e injustiça, não podem aí ter lugar. Onde não há poder comum não há lei, e onde não há lei não há injustiça” (1983, p. 77).

Portanto, o estado de natureza é apolítico, pois fora do Estado não há qualquer princípio que funcione como medida do justo.

De acordo com a análise feita até aqui sobre a noção de justiça – noção que atravessa e demarca a relação intrínseca entre ética e política – Levinas mostra que, mesmo antes de ser uma noção política, a justiça é, inicialmente, a responsabilidade para com o rosto do outro. O campo da ética é, portanto, necessariamente, uma instância apolítica, mas não porque nele não reja nenhum princípio, mas porque o princípio da responsabilidade se situa de forma independente com referência ao conhecimento e o ser, ou seja, independente de qualquer tematização.

Enquanto que para Hobbes a instância prévia à natureza política é uma espécie de anarquia onde não há sentido algum pensar em alguma forma de justiça, para Levinas a relação ética anárquica – agora descrita em termos de justiça – será o primeiro sentido ou significação. O Estado justo, que necessariamente compara os incomparáveis, não pode esquecer o *désinteressement*, ou seja, a preocupação com a morte de outrem, nem a repulsa de qualquer sentido dado ao sofrimento do outro. Um Estado justo não deve prescindir daquela justiça original e ineludível da responsabilidade por outrem.

Pode-se estabelecer então que a política deve permanecer de alguma maneira atravessada pela relação ética, evitando assim que o político engendre totalidades fechadas. Em primeiro lugar, isso contorna aquilo que Levinas insistentemente vem argumentando, ou seja, que a política deixada a si mesma incuba uma tirania. Somado a isso, em segundo lugar, deve-se considerar que se o Estado surge da limitação da ética, esta deveria ser sua finalidade. Em outras palavras, a finalidade do Estado não é dada pela conservação do próprio ser ameaçado no estado de natureza; a razão de ser da ordem estatal é a de possibilitar ao terceiro acesso à justiça.

Portanto, este apelo à justiça não é feito porque fora da ordem estatal não há justiça, mas, pelo contrário, existe ali um excesso ilimitado de justiça que requer um limite. Na verdade, a necessidade da justiça política, comparando os incomparáveis, é gerada porque a ética é o excesso de dar a outrem, que tudo merece. Eticamente dou todo o pão da minha boca para outrem; a justiça é esta doação ilimitada. Mas, um terceiro a quem também devo todo pão, pode está passando fome. A quem, então, dar o pão? A hora da justiça. Se a resposta a esta questão dependesse do arbítrio pessoal desembocaria numa política do “bom coração”, que tão claramente foi criticada por Hegel: “A contingência das esmolas, fundações, velas que ardem nos altares dos santos, é completada pelas instituições públicas de assistência, hospitalares, iluminação das ruas, etc. Vasto campo fica ainda para a beneficência, e engana- se esta sempre que pretende que os remédios da miséria sejam reservados à particularidade do sentimento e à contingência das suas disposições

e informações, sempre que se sente lesada e ofendida pelos regulamentos e disposições coletivas e obrigatórias. Pelo contrário, deve o Estado ser considerado tanto mais perfeito quanto menor, em comparação com o que está assegurado de modo universal, for a parte que se abandona à iniciativa do indivíduo e à sua opinião particular” (HEGEL, 1997, p. 207-08).

Assim, segundo Hegel, a garantia do alimento não pode depender do arbítrio contingente e subjetivo de cada um. Ao Estado, considerado como ordem objetiva, incide essa obrigação. Levinas não discorda de Hegel a esse respeito. Embora evitando qualquer tipo de totalidade política fechada, a finalidade do Estado não é de, enquanto limitação da proximidade, oportunizar o alimento a quem não pode simplesmente depender do pão que lhe forneço? Neste contexto, a observação de Dussel não parece ser comprehensível. Segundo esse autor, “a questão crítica é aberta quando perguntamos para Levinas, como alimentar o faminto?” (DUSSEL, 2003, 275)⁵⁰.

Assim, não é verdadeiro que Levinas simplesmente seja o gênio da negatividade, como disse Dussel em uma passagem citada anteriormente, e que não possa ser encontrada uma perspectiva positiva da política em seu pensamento. O Estado justo é aquele que cumpre com a finalidade de sua criação. Também porque a ética não pode garantir o pão para todos é que se clama pela ordem estatal.

Portanto, este atravessamento da ética na política converte a primeira, no critério pelo qual o Estado é posto em causa. De fato, como observou Abensour, o Estado está permanentemente sujeito a um duplo questionamento (ABENSOUR, 1998, p. 130)⁵¹: se por um lado, sua legitimidade depende de que a relação face a face não seja anulada, ou seja, que se mantenha como o que estamos chamando de uma totalidade fissurada, permitindo que a política prossiga atravessada pela ética; Por outro lado, deve-se avaliar se a forma estatal permite alcançar a justiça, finalidade pela qual a própria ordem estatal nasceu.

Assim, se o Estado não transgredir os limites da ética, ou seja, se não submerge a relação ética do face a face e, se for propiciado um quadro jurídico aberto pelo qual a justiça fique garantida, eis que estaremos diante de uma forma de ordenamento estatal desejável. Tal forma estatal desejável estaria sempre aberta como modo de correção da assimetria, porém, ao mesmo tempo em que permaneceria submetida à correção da ética.

Se o Estado surge demarcando o limite da ética, esta por sua vez é o limite da ordem estatal. Com certeza, a relação face a face é a medida para determinação se estamos diante de um estado justo, motivo pelo qual “A política deve, com efeito, poder ser sempre controlada e criticada a partir da ética” (El, p. 86)⁵². Com isso se revela o caráter sempre perfectível da política.

50 ... la cuestión crítica se abre cuando le preguntamos a Levinas ¿cómo dar de comer al hambriento?

51 ... l'État est en permanence soumis à un double questionnement en vue de décider de sa légitimité: d'une part, la forme étatique est-elle ou non dans la continuité de l'intrigue originelle? de l'autre, cette forme est-elle de nature à permettre d'à atteindre la fin poursuivie, à savoir la justice?

52 La politique doit pouvoir en effet toujours être contrôlée et critiquée à partir de l'éthique.

Em qualquer modelo político o limite do Estado não pode transcender a finalidade que lhe deu origem. Isto fica claro em John Locke, que disse que o objetivo do Estado é fundamentalmente a proteção da propriedade privada, em suas palavras: “Por poder político, então, eu entendo o direito de fazer leis, aplicando a pena de morte, ou, por via de consequência, qualquer pena menos severa, a fim de regulamentar e de preservar a propriedade [...]” (S/D, p. 35), não podendo o Estado, portanto, ir contra este direito. Do mesmo modo, como vimos, Hobbes sustenta que o Estado não pode atentar sem justa causa contra a vida dos indivíduos, uma vez que foi criado com o fim de preservar a vida.

Neste sentido, o Estado não pode legitimamente pôr em risco a vida de um indivíduo ao menos que a ordem o exija. Em todo caso, a transgressão deste limite dá direito à resistência. Assim, de acordo com o modelo liberal de Locke os indivíduos podem resistir legitimamente quando o Estado atentar contra a propriedade privada⁵³. Da mesma forma, para o autor do *Leviatã*, Hobbes, o único motivo de resistência é o direito natural de preservação da própria vida, direito que não desaparece com o surgimento da ordem política.

Agora vejamos, considerando que o Estado não pode transcender o propósito que lhe deu origem, na perspectiva de Levinas a ética se manifesta como limite à política e, ao mesmo tempo, é o que dá direito à resistência e mesmo à revolta. A esse respeito indaga: “Qual é a diferença entre as instituições que surgem a partir de uma limitação da violência e as nascidas de uma limitação da responsabilidade? Pelo menos, a seguinte: no segundo caso, pode-se revoltar contra as instituições justamente em nome daquilo que lhes deu origem” (DMT, 211-12)⁵⁴.

De fato, segundo Hobbes, a ordem política emerge como limitação da violência no estado de natureza, porém essa mesma limitação é o que legitima a violência estatal com vista a preservar a ordem, não havendo contra ele revolta legítima. Se o Estado nasce, ao contrário, como correção da responsabilidade e a revolta se torna legítima por causa da própria ética, podemos perguntar: se a violência é o limite do Estado?

A violência estatal é efetivamente utilizada em nome da conservação da ordem. Teremos que avaliar então se isto não representa uma espécie de desordenamento da ética. Igualmente, cabe-nos saber se o uso político e jurídico da violência não outorga o direito legítimo de resistência. Como mencionado anteriormente, embora Levinas reconheça a necessidade da ordem estatal a partir da figura do terceiro, se manifesta como um crítico da ordem estatal, mesmo em seu bom funcionamento. O problema então surge a partir da suposição de uma ordem estatal justa, mas que, no entanto, permaneça em contínuo questionamento.

53 Ver especialmente o capítulo XIX: “Da dissolução do governo” cf. LOCKE, John. *Segundo tratado sobre o governo civil*. (Trad. Magda Lopes e Marisa Lobo da Costa). São Paulo: Vozes, S/D. (Clube do Livro Liberal), p. 93ss.

54 Quelle différence y a-t-il entre des institutions naissant d'une limitation de la violence ou bien naissant d'une limitation de la responsabilité. Au moins celle-ci: dans le second cas, on peut se révolter contre les institutions au nom même de ce qui leur a donné naissance.

Como vimos anteriormente, a responsabilidade inerente à relação ética do face a face, que constitui o sujeito como único e eleito é, em parte, a impossibilidade do sofrimento e da morte de outrem. Em relação a isso, evidentemente a ordem estatal estaria claramente transcendendo o limite da ética ao fundamentar um tipo de teleologia do sofrimento do outro; tal teleologia é o elemento de violência de qualquer Estado, mesmo em seu bom funcionamento. Levinas afirma que: “Os ‘usos’ sociais do sofrimento [...] não tornam menos escandalosa a tortura. [Em outras palavras, a ética pode aceitar a reconciliação com a] administração racional da dor nas sanções, distribuída pelos tribunais [?]” (EN, p. 112)⁵⁵.

Os usos sociais e jurídicos da administração da dor são de alguma forma intrínsecos ao Estado moderno. Este é constituído sob a unidade outorgada pela lei. Mas não há lei sem sanção, uma vez que essa demarca a proibição de transgredir a lei e, ao mesmo tempo, um convite escrito na dor do corpo para retornar para lado da lei. A punição, como bem mostrou Michel Foucault, se justifica mediante a correção dos transgressores, a normalização dos anormais (FOUCAULT 1999, p. 165)⁵⁶. Enquanto o Estado funcionar sob as premissas disposta acima, enquanto houver administração do sofrimento com vistas a um “bom” fim; não deveria a ética permanecer irreconciliável com a política? Assim, portanto, aquele absoluto “sem sentido” do sofrimento de outrem não deveria roçar o sentido que a política impõe.

Todavia, a justiça não radica apenas nesta “cura” de que fala Foucault: “A extensão da pena não deve medir o ‘valor de troca’ da infração; ela deve se ajustar à transformação ‘útil’ do detento no decorrer da condenação” (1999, p. 205). Estabelece-se também como a ordem que busca reparar o irreparável. Clamada através da visibilidade do rosto, ordenando comparar os incomparáveis, a justiça torna-se, como indica Derrida, um “mal menor”, porém da qual é imprescindível dirigir-se: “A civilização política é ‘melhor’ do que a barbárie, mas é apenas ‘melhor’, ou seja, menos mal” (DERRIDA, 1997, p. 194). Assim, essa civilização política é imprescindível na medida em que as feridas do terceiro também importam, a justiça se instala como uma escuta dessa dor e, em qualquer caso, como a possibilidade de evitar a impunidade.

Há em tudo isso um paradoxo, pois, enquanto o Estado administra a dor como modalidade da justiça – mesmo quando isso significa a tentativa de reparar o irreparável – será impossível evadir. Efetivamente, existe uma contradição ineludível entre a administração da justiça mediante a dor e a impossibilidade ética de dar sentido ao sofrimento humano. A relação com a alteridade, enquanto também significa um vínculo com a dimensão de visibilidade do rosto, convoca àquilo mesmo que a ética proíbe: o sentido do sofrimento de outro.

55 ... les “usages” sociaux” de la souffrance, ... ne rendent pas moins scandaleuse la torture ... la rationnelle administration de la douleur dans les sanctions, distribuée par les tribunaux humains ...

56 É importante deixar claro que embora Foucault não dialogue diretamente com Levinas, como, por exemplo, faz Derrida; suas reflexões a respeito da justiça punitiva, embora não levem em conta a perspectiva da ética da alteridade, a nosso ver, fazem importante contraste com a postura de Levinas.

As feridas do terceiro presentes na visibilidade do rosto clamam justiça. Mas, a justiça é distribuída mediante a dor buscando reparar esta ferida irreparável. Mesmo que não repare, ao menos a justiça significa para o terceiro que suas feridas não permaneceram impunes. Justificam-se com essa lógica as sanções e os usos sociais e jurídicos da punição, ainda que esse uso não diminua o escândalo. Há, assim, na visibilidade do rosto uma contradição potencial, porém inerente à invisibilidade. Pela invisibilidade a dor de outrem permanece na mais absoluta obscuridade, não há possibilidade de sentido em seu sofrimento, ainda que este possa ser justificado para que se evite um mal maior.

Mas, a invisibilidade implica também ignorar que o outro pode ter prejudicado ao terceiro. Na visibilidade do rosto refletem-se as feridas do terceiro, que reclamam tematização. Preciso saber o que foi feito contra o terceiro, indica Levinas. Mas, de qualquer maneira, para que saber o que se fez se não for para que se garanta justiça? As feridas do terceiro parecem justificar o padecimento de quem o feriu. Assim, a justiça não é apenas requerida a partir da limitação da ética; é propriamente sua alteração. O terceiro clama justiça através da visibilidade do rosto, no entanto este requerimento significa simultaneamente o excesso que a própria ética proíbe: outorgar sentido ao sofrimento de outro.

Não perdendo de vista essa problemática fica impossível não se estabelecer uma relação paradoxal entre ética e política. Por um lado, há um vínculo positivo, enquanto que a política, especialmente a ordem da justiça, limita a ética, na medida em que oferece possibilidade de justiça para o terceiro. O advento da justiça é necessário para que a ética levinasiana não se estabeleça como a violência implicada no esquecimento do terceiro.

Todavia, a problemática da implementação da justiça, por meio da qual se justificam os usos sociais da dor, cria uma contradição irreconciliável entre ética e política. Conforme menciona Robert Bernasconi, a relação deve ser mais bem pensada como uma aporia. “As reivindicações éticas e as da justiça não são facilmente reconciliáveis, e quiçá não o sejam senão em situações limite. Esta aporia desvela uma contradição” (2004, p. 53)⁵⁷. Não haveria, neste sentido, uma espécie de atravessamento da ética na política, pois a ética – enquanto impossibilidade de outorgar sentido ao sofrimento do outro – situar-se-ia com respeito à política numa exterioridade radical, como se uma e outra não devessem se tocar, como se ambas demarcassem caminhos diferentes que jamais tivessem como se cruzar.

Segundo o professor José André da Costa (2011, p. 147) a posição que Levinas defende no debate entre ética e política é a que o ser humano é primeiro “sujeito ético” para depois “ser sujeito político” – resultado de suas escolhas e de sua responsabilidade de participação na vida que sempre o transcende. Levinas apontou o ser humano como uma possibilidade, porque ele é uma promessa, ainda não aconteceu. Pode-se arriscar dizer que a política em Levinas é a atualização das potencialidades humanas, tendo em

57 Las reivindicaciones éticas y las de la justicia no son fácilmente reconciliables, y quizás no lo sean sino en situaciones límite. Este aporia desvela una contradicción.

vista que o fim da política é o ser humano. Assim, não obstante a opinião de Bernasconi expressada anteriormente, reafirma-se aqui haver entre ética e política, antes que uma aporia, uma relação paradoxal, segundo Levinas. Tal paradoxo torna a ética irredutível à política, porém não impede que se relacionem na forma de exterioridade que interpela. A ética é uma exterioridade que interpela a política. Ambas se cruzam em muitos aspectos, porém a política nunca poderá assimilar a totalidade da interpelação ética. Isso não impede que seus caminhos se cruzem e até caminhem juntas durante trechos, projetos sociais, porém a ética nunca poderá identificar-se plenamente com algum modelo político.

A relação entre ética e política, segundo Levinas, é, portanto, paradoxal. O paradoxo que relaciona ambas as dimensões possibilita a relação de interpelação impedindo a assimilação de uma na outra. Assim, como será asseverado na conclusão dessa tese haveria uma “tensão paradoxal” entre ética e política em Levinas. O paradoxo é diferente da aporia. A aporia é uma impossibilidade de diálogo, relação, porém o paradoxo não impede a relação embora evite a assimilação.

Não obstante, para Jacques Derrida em seu livro *Aporias: Morir – esperar-se (en) los “límites de la verdade* (1998) estam vários sentidos para a palavra aporia. Aporia pode ser vista como a-poros, ou seja, a obstrução dos poros, a impossibilidade de passar de um lado a outro, algo sem saída; o não passar parece remeter a certa paralisia. Mas aporia como uma questão que permeia a história da filosofia, e que já aparece o Mênon de Platão denotando a aporia sofística sobre a impossibilidade de adquirir conhecimento (Cf. PLATÃO, 2003, 80d), pode também significar um acontecimento que já não tem a forma de um movimento que consiste em passar para outro lado. Não havendo portanto, segundo a interpretação de Derrida, e aqui gostaria de frisar novamente: para Derrida, fronteira, obstração, pois não há mais o limite, a borda, a margem. Toda experiência seria, para Derrida, uma experiência de aporia.

ÉTICA E POLÍTICA: ENTRE A "TENSÃO PARADOXAL" E A APORIA

Se for verdade que, no pensamento de Levinas, não se encontra um modelo político claro, aos moldes da filosofia política ocidental, não é menos verdadeiro identificar na ordem política grande parte das motivações de sua filosofia. Inicialmente, o risco dos modos totalizantes da existência humana, com a consequente redução da alteridade à mesmidade, torna necessário o estabelecimento da ética do face a face.

Assim, especialmente os modelos políticos que se apresentam como totalidades fechadas foram criticados a partir da ética do rosto. A desestruturação dos modos totalizantes são especialmente assinalados em TI. Neste período, a característica da relação entre ética e política é estabelecida através de um vínculo estritamente negativo. A política como modo de totalidade fechada que absorve a alteridade do Outro se opõe à ética, como “a filosofia à ingenuidade” (TI, ix), afirma Levinas.

No entanto, não se pode concluir que o filósofo tem uma perspectiva meramente negativa da política, porque essa oposição entre política e ética não é determinada de modo absoluto, mas antes é estabelecida frente a um determinado tipo de realização política. Particularmente analisaram-se, neste trabalho, o Estado hegeliano e o nazismo como formas políticas que engendram totalidades fechadas, às quais a ética se opõe resolutamente. Assim, neste contexto, a crítica à política não é estabelecida de forma absoluta, mas refere-se a essas modalidades específicas de totalidades políticas fechadas.

Assim, também existe no pensamento de Levinas uma perspectiva positiva da política. Pois, diante do risco sempre latente da tirania e a vulnerabilidade da liberdade que traz consigo a possibilidade de traição, torna-se necessário o estabelecimento de uma ordem estatal onde se garantam as liberdades. Além disso, como foi discutido, a partir de AE, Levinas reconhece, através da figura do terceiro, que a justiça e o Estado justo são imprescindíveis. Com relação a este último, deve-se notar que a relação entre ética e política não é um mero vínculo de negatividade, mas, pelo contrário, trata-se de relação estreita de simultaneidade e interdependência.

De fato, foi analisada a positividade deste vínculo através da consideração da ambiguidade do rosto, situado simultaneamente entre a visibilidade e a invisibilidade. Esta proposta, considerada especialmente na obra tardia de Levinas, indica que a relação com a alteridade é complexa. Enquanto exterioridade absoluta, a alteridade se manifesta na relação “face a face”, onde é definida pela nudez do seu rosto. No entanto, o encontro com o outro é também um vínculo com o terceiro. A problemática da multiplicidade e a possibilidade da violência fazem necessárias então a tematização.

O fato de Levinas inicialmente ter dado ênfase ao caráter de invisibilidade do rosto, deve-se ao seu projeto original de desconstrução dos sistemas totalizantes e, neste

sentido, a ética torna-se prioritária. No entanto, o posterior reconhecimento da necessidade do advento da política cria um vínculo entre ética e política estabelecido na simultaneidade. Que o rosto seja, ao mesmo tempo, invisível e visível leva-nos a pensar que a política não se estabelece *a posteriori* à relação “face a face”, mas é-lhe simultânea.

Assim, o vínculo positivo entre ética e política também revela a interdependência entre elas. De fato, a institucionalidade política repara, enquanto limitação e correção da ética, de alguma forma, a violência potencial da ética que não considera as feridas impetradas contra o terceiro. A partir da dimensão de visibilidade do rosto, pela qual se vislumbra seu vínculo com o terceiro, a justiça torna-se possível. Assim, embora a ética possa ser considerada o núcleo da filosofia levinasiana, esta não se reduz ao face a face; mas, pelo contrário, por sua própria caracterização, convoca à ordem política.

Assim, a partir do risco que correria a ética do “face a face” de engendrar a violência envolvida ao se deixar de lado as feridas do terceiro, se indica como necessária a institucionalidade política. Todavia, existe uma interdependência. O movimento de retorno à totalidade requerido pela lógica política não deve implicar, de maneira alguma, um arrefecimento da ética. Pelo contrário, a ética é apresentada como uma espécie de interpelação da política, na medida em que impede o engendramento de totalidades fechadas. Assim, a relação positiva entre ética e política originaria uma espécie de totalidade fissurada, isto é, uma ordem atravessada pela anarquia da proximidade.

De acordo com o exposto, a ordem estatal que corresponde à perspectiva levinasiana pode ser entendida como uma espécie de “contra modelo” hobbesiano. A ordem estatal surge, portanto, não da limitação da violência – que para Hobbes é própria do estado de natureza –, mas da limitação da relação ética do face a face. A fundamentação da ordem estatal é precisamente a possibilidade de justiça para o terceiro, e até mesmo para mim, enquanto vulnerabilidade. Pela multiplicidade representada na visibilidade do rosto, o terceiro convoca a justiça – ordem de igualdade em que se compararam os incomparáveis. De maneira que a razão de ser do Estado, enquanto limitação da ética, não é outra senão a possibilidade de proporcionar justiça ao terceiro.

No entanto, a política não se fundamenta em si mesma, não instala uma justiça *sui generis*, como achava Hobbes, para quem as noções do justo e do injusto somente fazem sentido depois do reconhecimento de uma “espada comum” – pois, onde não há lei, não há injustiça. É por isso que a ideia de justiça só faz sentido em termos políticos. Por outro lado, para Levinas, a justiça da ordem institucional deve ser considerada a partir da justiça ética da proximidade, ou seja, da abertura à alteridade radical de Outrem. A ordem política não significa, portanto, uma inversão ou suspensão da ética, mas a reparação da violência latente que a relação ética pode vir a implicar, ou seja, a consideração das feridas do terceiro que é, também, Outro.

Assim, uma forma estatal desejável consistiria naquela que, ao mesmo tempo em que garanta a relação irredutível do face a face, possa também assegurar a justiça:

como comparação de incomparáveis. Portanto, a relação positiva entre ética e política é estabelecida como um movimento político de retotalização, que instala uma espécie de totalidade fissurada, o que significa, particularmente, que a ordem institucional deve permanecer atravessada pela anarquia da ética. Certamente este atravessamento não deve ser pensado a partir de uma fusão entre política e ética, porque, nesse caso, a alteridade do Outro ficaria reduzida à lógica da totalidade. É, no entanto, um vínculo que está numa tensão contínua. Aparece como imprescindível, portanto “[...] banir todo esquema de dedução, de derivação, de modelização, deixando ética e política em tensão” (BENSUSSAN, 2000, p. 6)¹.

Assim, a relação positiva entre ética e política é possível, a partir do que se tem chamado uma totalidade fissurada, que permite certa permeabilização do ético. As principais razões para a manutenção dessa tensão podem ser identificadas com a visão crítica que Levinas tem sustentado a respeito da política. Em outras palavras, o que se pretende evitar com a manutenção dessa tensão é que a totalidade política se instale como fechada sobre si mesma, reduzindo a alteridade de Outrem à lógica da totalidade, ao absorver a relação ética do face a face.

Concretamente, se a ameaça da tirania é um perigo constante, enquanto a política ficar entregue a si mesma, a ordem estatal atravessada pela ética é estabelecida como uma espécie de “contra modelo”. Reconhecendo a necessidade da ordem política a partir da figura do terceiro, é preciso que se evite, a todo custo, as totalizações que convertem o Estado em idolatria de si mesmo, cuja finalidade se consubstancia em sua própria conservação.

A finalidade do Estado não deve recair sobre sua própria perseverança; mas, sim, na garantia da justiça ao terceiro, que a ética não pode dar conta. Dois modelos, então, ficam contrapostos: por um lado, aqueles que se instalaram dentro da lógica da totalidade fechada, autossuficientes, segundo o qual a perseverança da ordem é a finalidade. Em segundo lugar, um movimento de retotalização, que não somente deixa espaço para a ética, mas faz-lhe seu fundamento. Surgindo a partir da insuficiência da ética, o Estado promete presentear justiça ao terceiro; a sua finalidade não é a autopreservação, mas a constante correção da assimetria.

Nesse contexto, pode ser estabelecido um vínculo entre as perspectivas negativa e positiva sobre a política em Levinas. De fato, se a partir do segundo ponto de vista se reconhece a necessidade do surgimento da ordem política, a perspectiva crítica coloca um elemento de suspeita em relação à política. Ou seja, embora essas duas perspectivas se subscrevam aos dois grandes momentos da obra levinasiana, pode-se estabelecer entre elas um vínculo preciso. Assim, mesmo quando Levinas reconhece a necessidade de estabelecimento da ordem estatal justa, a visão crítica da política não é negligenciada.

1 ... c'est de bannir tout schéma de déduction, de dérivation, de modélisation, de laisser l'éthique et la politique en tension.

Em vez disso, funciona como um tipo de advertência constante: o sistema político, embora necessário, não deve se apresentar como uma totalidade fechada, entregue a si mesmo.

No entanto, mesmo em seu bom funcionamento, mesmo considerando que o Estado surge a partir da insuficiência da relação ética: Não permanece ainda um vazio irreconciliável entre ética e política? Não há entre o excesso e a visibilidade quiçá uma aporia? Como mostrado no decorrer deste trabalho, a subjetividade ética é definida pela fórmula: “passividade mais passiva do que qualquer passividade”.

De fato, com o objetivo de descrever a constituição da subjetividade ética no interior da relação face a face, Levinas considera que o sujeito, quando está vinculado ao outro, se encontra atravessado por uma passividade absoluta. Tal como foi discutido, esta fórmula pode ser interpretada como um movimento de ruptura com a lógica da representação. Se o rosto se manifesta como um excesso, é porque desborda às categorias do conhecimento. Como rosto nu, o Outro é o que não pode ser tematizado, excesso que supõe a perda do poder representacional do sujeito.

Todavia, a condição da nudez do rosto abre a possibilidade do homicídio, enquanto o Outro é o único ser que, ao contrário do mundo, não pode ser negado parcialmente através da representação, mas somente lhe cabe a negação total, pelo assassinato. Assim, a partir do surgimento do inter-humano como possibilidade do homicídio, suscita-se um novo sentido para a passividade extrema: o rosto se expressa no mandato ético do “não matarás” e na impossibilidade de outorgar sentido a seu sofrimento e morte. A excedência no rosto de Outrem significa, assim, também o desbordamento do sentido no que diz respeito ao sofrimento do Outro.

Por outro lado, a dimensão de visibilidade do rosto convoca à justiça. Ela repara ou corrige as feridas do terceiro que a ética deixou de lado, mas também se reflete na distribuição do pão, para que o alimento não dependa exclusivamente do pão da minha boca. Pois bem, mas como pode a justiça reparar uma ferida? Como se repara o irreparável?

Os tribunais tematizam, compararam os incomparáveis e, finalmente, sancionam na igualdade da lei. A justiça, além da função corretiva, que tão profundamente foi analisada por Foucault, busca reparar o irreparável, questão em si trágica, mais trágica ainda quando se considera que os modos de reparação não se produzem senão pela administração racional da dor². Existe assim uma espécie de teleologia do sofrimento, a qual desde a dimensão ética se mostrou absurda e inútil. Assim, a visibilidade do rosto convoca o sentido do sofrimento do Outro, que o excesso da ética proíbe.

2 Ao citar *Em defesa da sociedade* de Foucault (2000), o professor Ruiz, em seu artigo *El homo sacer y la ciudad antigua*, ressalta que modernamente o papel do Estado vai além de uma simples administração racional da dor ao dizer que: “na modernidade a biopolítica se generalizou como forma de governo através das políticas de Estado que cuidam da vida humana enquanto elemento útil, e das estratégias de mercado que tornam a vida humana produtiva. [...] A vida humana, uma vez objetivada como recurso natural [...], se torna em elemento a ser administrado pelas políticas do Estado e pelas estratégias de mercado” (RUIZ, 2012, p. 27-8). Cf. original: ... en la modernidad la biopolítica se generalizó como forma de gobierno a través de las políticas de Estado que cuidan de la vida humana en cuanto elemento útil, y de las estrategias del mercado que tornan la vida humana productiva. [...] La vida, una vez objetivada como recurso natural [...], se torna en elemento a ser gobernado por las políticas públicas del Estado y por las estrategias del mercado.

Dante disso, pode-se concluir a este respeito que o vínculo entre ética e política não é unicamente negativo em referência ao advento da política como totalidade fechada, mas também entre o que seria uma perspectiva positiva da ordem institucional e da própria ética de Levinas. Na verdade, mesmo na ordem política justa, garantidora das liberdades e promotora da justiça ao terceiro, existe um resto – intrínseco às formas estatais – que torna irreconciliáveis a ética e a política. Isso não é por causa do advento trágico da política, nem mesmo dos modelos estatais, ideais ou concretos, nos quais de alguma forma, em nome da justiça, justificam-se as feridas de outrem. Neste caso, se tentou de alguma forma compatibilizar a ética do face a face com a ordem institucional, ter-se-ia de despojar o Estado de todos os sentidos que, em nome da justiça que repara o irreparável, são outorgados a dor de outrem.

Assim, a problemática desenvolvida quer nos levar a uma conclusão aporética. As totalidades políticas, mesmo as mais “desejáveis”, ainda que “fissuradas”, significam a rendição do “sem sentido” do sofrimento do Outro. Intrinsecamente, há na política, mesmo na ordem estatal justa, uma negligência ou esquecimento da alteridade do Outro, especificamente, daquele excesso que proíbe o sentido de seu sofrimento. Neste caso, não poderia sustentar-se uma relação de tensão, mas somente um vínculo puramente negativo, como se a ética permanecesse fora da política, incapaz até mesmo de arranhá-la. Talvez neste excesso irreconciliável, a ética deva opor-se à ordem política, não apenas quando esta última se converta meramente no modo de vencer por todos os meios a guerra (TI, ix), mas mesmo quando através dela a justiça seja proclamada.

Neste trabalho partiu-se das políticas fundadas em totalidades fechadas para mostrar a necessidade da ética do face a face e, assim, da alteridade radical do Outro. Analisou-se também, a insuficiência da sociedade ética, na medida em que ela não pode dar conta da figura do terceiro e, consequentemente, do chamado à justiça. Em seguida, foi mostrado o vínculo intrínseco e simultâneo da dimensão ética e política, identificando o rosto como o excesso do segredo não codificável e a visibilidade que permite tematização. Não obstante o vazio irreconciliável entre ética e política, não há entre o excesso e a visibilidade uma aporia, pois, a aporia, para a tradição que Levinas combate, é a impossibilidade de relação. A esta relação, assim, acha-se mais apropriado o uso do termo paradoxo, uma vez que este não impede a relação, embora evite a assimilação. Assim, nos termos da argumentação desse trabalho, conclui-se haver uma “tensão paradoxal” entre ética e política em Levinas.

Fez-se este longo trajeto para, finalmente, chegar ao ensino inicial e fundamental de Levinas. Em um mundo onde as teodiceias ainda se assomam; onde a ordem racional pretende apropriar- se do sofrimento do Outro; onde as diferenças predicativas são ainda o pretexto de tanta violência, numa instituição política que pretende reparar as feridas com a administração da dor; em um mundo, enfim, onde as feridas são um *factum* e convocam a justiça, paradoxalmente a ética dos incomparáveis, da nudez do rosto tão frágil e essencialmente oculto, continua sendo prioritária.

Resta-nos, por conseguinte, um questionamento não obstante inconcluso que diz: Não é acaso aproximando-nos da anarquia do que está fora do tempo e do espaço, pela qual somos portadores de uma responsabilidade que não elegemos e, no entanto, é intransferível, que o humano aflora, nesta aproximação, cada vez mais humano?

REFERÊNCIAS

- ABENSOUR, Miguel. "Le contre-Hobbes d'Emmanuel Lévinas". In: HALPÉRIN, Jean.; HANSSON, Nelly (eds.) *Difficile justice*. Dans la trace d'Emmanuel Lévinas. Paris, Albin Michel, 1998, p. 120-133.
- _____. *La extravagante hipótesis*. Revista de Filosofia (Santiago), v. 61, 2005, p. 169-196.
- _____. "Le mal élémental". In: LEVINAS, E. *Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme*. Paris: Payot & Rivages, 1997.
- BUENO, Tomás Valladolid. *Por una justicia posttotalitaria*. Barcelona, Anthropos, 2005.
- BERNASCONI, Robert. "Ni la condición, ni el cumplimiento de la ética: Derrida, Lévinas y la deducción de una política desde la ética". In: CHICO, David P.; RAMOS, Moisés B. (coords.). *Un libro de huellas: aproximación al pensamiento de Emmanuel Lévinas*. Madrid, Trotta, 2004. pp. 43-58.
- BERNSTEIN, Richard J. Hegel: "¿la curación del espíritu?" In: ___. *El mal radical: una indagación filosófica*. BA, Lilmod, 2004. pp. 75-112.
- _____. "Evil and the temptation of theodicy". In: CRITCHLEY, Simon et al. (eds.). *The Cambridge Companion to Levinas*. New York, Cambridge Univ. Press, 2002, pp. 252-267.
- BENSUSSAN, Gérard. "Levinas et la question politique". In: *Noesis*, n. 3, 2000. In: *La métaphysique d'Emmanuel Levinas*. Disponível em: <<http://www.noesis.revues.org/9>>. Acessado em: 18/05/2014.
- _____. "Intransitividad de la ética". In: MARTOS, Andrés A. (ed.). *Emmanuel Lévinas: la filosofía como ética*. Valencia, PUV, 2008.
- _____. *Ética e experiência: a política em Lévinas*. Passo Fundo/ RS, IFBE, 2009.
- BUCKS, René. *A Bíblia e a ética: a relação entre a filosofia e a Sagrada Escritura na obra de Emmanuel Lévinas*. São Paulo, Loyola, 1997.
- CHALIER, Catherine. "Exposé". In: HALPÉRIN, Jean.; HANSSON, Nelly (eds.) *Difficile justice*. Dans la trace d'Emmanuel Lévinas. Paris, Albin Michel, 1998, p. 112- 119.
- CRITCHLEY, Simon. "Five problems in Levinas's view of politics and a sketch of a solution to them". DIAMANTIDES, Marinos (ed.). *Levinas, Law, Politics*. New York, Routledge, 2007, p. 93-106.
- _____. The Split subject – the infinitely demanding ethics of Emmanuel Levinas. 2005. In: <<http://www.cavehill.uwi.edu/fhe/histphil/chips/archives/2005/docs/critchley.aspx>>. Acessado em: 25 nov. 2013.
- COSTA, J. André da. Ética e Política em Levinas: um estudo sobre alteridade, responsabilidade e justiça no contexto geopolítico contemporâneo. 2011. 206 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – PPG de Filosofia, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre. 2011.

DERRIDA, Jacques. *Aporías: Morir – esperar-se (en) los “límites de la verdad*. Barcelona, Paidós, 1998.

_____. *Adieu à Emmanuel Lévinas*. Paris, Galilée, 1997.

_____. *Le siècle et le pardon*. (Entrevista com Michel Wievorka). *Monde des débats*. n. 9, dez., 1999. In: <<http://hydra.humanities.uci.edu/derrida/siecle.html>>. Acessado em: 04/02/2014.

_____. “Violencia y metafísica: ensayo sobre el pensamiento de Emmanuel Levinas”. (Trad. Patricio Peñalver). In: DERRIDA, J. *La escritura y la diferencia*. Barcelona: Anthropos, 1989.

DUSSEL, Enrique. *Lo político en Levinas*. Hacia una filosofía política crítica. Signos filosófico, núm. 9, enero-julio, 2003, 111-232.

_____. Enrique. *Ética da Libertaçāo na idade da globalizaçāo e da exclusão*. Petrópolis: Vozes, 2012.

FABRI, Marcelo. *Linguagem e desmistificação em Lévinas*. Síntese: Revista de Filosofia, Belo Horizonte, v. 28, n.91, p. 245-265, 2001.

FINKIELKRAUT, Alain. *La Sabiduría del Amor*. Barcelona, Gedisa, 1986.

_____. “Presentation”. In: HALPÉRIN, Jean.; HANSSON, Nelly (eds.) *Difficile justice. Dans la trace d’Emmanuel Lévinas*. Paris, Albin Michel, 1998, p. 109-111.

FOUCAULT, Michel. *Vigiar e punir*: nascimento da prisão. (Trad. Raquel Ramalhete). Petrópolis, Vozes, 1999.

_____. *Em defesa da sociedade*. São Paulo: Martin Fontes, 2000.

GÓMEZ, Patricio Peñalver. “Mal radical et responsabilité infinie”. In: BRENNER, Carine; HANUS, Gilles et al. *Cahiers d’études lévinassiennes*. 2008 n° 7: Le mal. Arcueil: Institut d’Etudes Lévinassiennes, 2008.

GONZALEZ, Francisco J. “Levinas questioning Plato on eros and maieutics”. In:

_____. “How is the truth of being in the soul? Intrepreting *anamnese* in Plato”. In: *Elenchos* 28, 2 (2007).

HEIDEGGER, M. *Ser e tempo* (Trad. Márcia de Sá Cavalcanti). Petrópolis: Vozes, 1988.

HEGEL, G. W. F. *Princípios da filosofia do direito* (trad. Orlando Vitorino). São Paulo: Martins Fontes, 1997.

_____. *Fenomenologia do espírito* (Trad. Paulo Meneses). Rio de Janeiro: Vozes, 1992.

HOBBS, Thomas. *Leviatā ou Matéria, forma e poder de um estado eclesiástico e civil*. (Trad. de João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva). (Os Pensadores). São Paulo: Abril Cultural, 1983.

HYPPOLITE, J. *Genese et Structure de la Phénoménologie del Ésprit de Hegel*. Paris, Montaigne, 1946.

JORDAN, David; WIEST, Andrew. *Atlas da II Guerra Mundial: Alemanha versus Inglaterra*. São Paulo: Escala, 2008. v.1.

KANT, Immanuel. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Trad. Paulo Quintela. São Paulo: Abril Cultural, 1980.

KUIAVA, E. A. Subjetividade transcendental e alteridade: um estudo sobre a questão do outro em Kant e Levinas. Caxias do Sul: EDUCS, 2003.

KOJÈVE, A. *La Dialéctica del Amo y El Esclavo en Hegel*. Buenos Aires, La Pléyade, 1987.

LEVINAS, Emmanuel. *Autrement qu'être: ou au-delà de l'essence*. [La Haye, M. Nijhoff, 1974]. Paris: Le Livre de Poche, 1990.

_____. *De l'évasion*. (1935) Paris: Le Livre de Poche, 1998.

_____. *Difficile liberté: essais sur le judaïsme*. (DL). 3.ed. Paris: Albin Michel, 2010.

_____. *Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre*. Paris: Bernard Grassert, 1991. Trad. port. P. S. Pivatto (coord.). *Entre nós*.

Ensaios sobre a alteridade. (EN). Petrópolis: Vozes, 1997.

_____. *Totalité et Infini. Essais sur l'extériorité* (1961). La Haye: Martinus Nijhoff, 1971. Trad. port. J. Pinto Ribeiro. *Totalidade e Infinito*. (TI). Lisboa: Edições 70, 1988.

_____. *Éthique et Infini*. Paris: Fayard, 1982. Trad. port. J. Gama. *Ética e Infinito*. (EI). Lisboa: Ed. 70, 1988.

_____. *Hors sujet*. (HS). Paris: Fata Morgana, 1987.

_____. *De Dieu qui vient à l'idée* (1982). Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1992. Trad. port. P.S. Pivatto (coord.). *De Deus que vem à idéia*. (DVI). Petrópolis: Vozes, 2002.

_____. *Dieu, la mort et le temps*. (DMT). Paris, Bernard Grasset, 2000.

_____. "Transcendence and Height". (TH). In: PEPPERZAK, Adriaan. et al (eds.). *Basic philosophical writings*. Bloomington, Indiana UP, 1996, pp.11-31.

_____. *De l'existence à l'existant* (1947). Paris: J. Vrin, 1978. Trad. port. P. A. Simon e L. M. de Castro Simon. *Da existência ao existente*. (DEE). Campinas: Papirus, 1998.

_____. *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*. (DEHH). (1949). Paris, Vrin, 2001.

_____. *Le temps et l'autre*. (TA). Paris, PUF, 2009.

_____. *Liberté et Commandement*. (LC). Paris: Le Livre de Poche, 2000.

_____. *Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme*. (QRPR). Paris, Payot & Rivages, 1997.

_____. *Humanisme de l'autre homme*. Paris, Fat Morgana, 1972 (Série Biblio-esseais); Humanismo do outro homem (Coord. da trad. Pergentino Stefano Pivatto). Petrópolis: Vozes, 1993.

_____. "Philosophie, justice et amour. Entretien avec Emmanuel" Out/set (1983). In: *Espirit*. Disponível em: <www.esprit.presse.fr/archive/review/article.php?code=28727>. Acessado em: 20/jun./2014

LEVINAS, E. "Peace and Proximity". In: PEPERZAK, Adriaan. Et al (eds). *Basic philosophical writings*. Bloomington, USA, Indiana Univ. Press, 1996, p. 161-169.

LOCKE, John. *Segundo tratado sobre o governo civil*. (Trad. Magda Lopes e Marisa Lobo da Costa). São Paulo: Vozes, S/D. (Clube do Livro Liberal).

MARCUSE, Herbert. *Razão e revolução: Hegel e o advento da teoria social*. 4. ed. Rio de Janeiro : Paz e Terra, 1988.

MÉNDEZ SANZ, J. A. "Significados de la subjetivación". In: GONZÁLEZ, G. et al. *Ética e subjetividad. Lecturas de Emmanuel Levinas*. Madrid, Complutense, 1994, pp. 97-123.

MALKA, Salomon. *Emmanuel Lévinas: La vie et la trace*. Paris, JC Lattès, 2002.

MORAES, Alfredo de Oliveira. *A metafísica do conceito*. Porto Alegre RS: EDIPUCRS, 2003.

MOSÈS, Stéphane. *L'idée de justice dans la philosophie d'Emmanuel Lévinas*. Revista Portuguesa de Filosofia 62 (2/4): 379. (2006)

_____. *Au-delà de la guerre: trois études sur Levinas*. Paris, Éditions de L'Éclat, 2004.

PELIZZOLI, Marcelo L.; *Levinas: a reconstrução da subjetividade*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002.

PELIZZOLI, Marcelo Luiz. *A relação ao outro em Husserl e Levinas*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1994, p. 87.

PLATÃO. *Ménon*. (Trad. Maura Iglésias). São Paulo, Loyola, 2003.

PEPERZAK, Adriaan. Et al (eds). *Basic philosophical writings*. Bloomington, USA, Indiana Univ. Press, 1996, p. 161-169.

_____. *Platonic transformations*. Lanham, Maryland: Rowman & Littlefield, 1997.

PIVATTO, Pergentino Stefano. *Responsabilidade e Justiça em Levinas*. Porto Alegre, Veritas, Volume 1, nº 1, 1995.

POIRIÉ, François. *Emmanuel Levinas: ensaio e entrevistas*. São Paulo: Perspectiva, 2007.

POLIN, Raymond. "O mecanismo social no Estado civil". In: QUIRINO, Célia Galvão; SOUZA, Maria Teresa Sadek. *O pensamento político clássico: Maquiavel, Hobbes, Locke, Montesquieu e Rousseau*. São Paulo: TAQ, 1980.

RABINOVICH, Silvana. "Emmanuel Lévinas: a ética como filosofia primeira." In: COSTA, Márcio L. *Lévinas: uma introdução*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2000.

RIBEIRO JUNIOR, Nilo. *Sabedoria de amar: a ética no itinerário de Emmanuel Levinas*. São Paulo: Loyola, 2005.

RICOEUR, Paul. *Outramente*. Leitura do livro: "Autement qu'être" de Emmanuel Levinas. Petrópolis, RJ: Vozes, 1999.

ROSENZWEIG, Franz. *The Star of Redemption*. (trad. William Hallo). London, University of Notre Dame Press, 1985.

RUIZ, Castor B. (org.). "A justiça perante uma crítica da violência". In: ___. *Justiça e memória: para uma crítica da violência*. São Leopoldo, RS, Ed. UNISINOS, 2009.

_____. "A justiça das vítimas e o Outro". In: ROSAS, J. C.; MOURA, V. (orgs.). *Pensar radicalmente a humanidade*. Minho, Húmus, S/D.

_____. "El homo sacer y la ciudad antigua". In: RUIZ,

Castor B.; CUADROS, Rubén A. D. (coords.) *La urbe global y el gobierno de la vida humana: justicia, alteridad y memoria en los espacios de poder*. Bogotá, Univ. Libre de Colombia, 2012.

SARTRE, Jean-Paul. *República do Silêncio*. (Trad. Rachel Gutiérrez). In: fólio Revista de Letras. Edições Uesb, N.1, V.1, 2009. p. 117-20.

SCHROEDER, Brian; BENSO, Silva. *Levinas and the Ancients*. (with a foreword by Adriaan Perpezak). Bloomington, Indiana University Press, 2008, pp. 40-61.

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

_____. "La fraternité selon Levinas". In: *Les Cahiers Philosophiques de Strasbourg*, n. 14, Outubro de 2002, p. 45-55.

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

SUSIN, Luiz Carlos. *O homem messiânico: uma introdução ao pensamento de Emmanuel Lévinas*. Petrópolis: Vozes, 1984.

TUPINAMBÁ, Felipe. *O saber e suas origens: epistemologia de Platão no Mênon*. 2. ed. rev. e ampl. Teresina: UFPI, 2021.

ÉTICA E POLÍTICA

E M L E V I N A S

- 🌐 www.atenaeditora.com.br
- ✉️ contato@atenaeditora.com.br
- 👤 [@atenaeditora](https://www.instagram.com/atenaeditora)
- ⬇️ www.facebook.com/atenaeditora.com.br

ÉTICA E POLÍTICA

EM LEVINAS

- 🌐 www.atenaeditora.com.br
- ✉️ contato@atenaeditora.com.br
- 👤 [@atenaeditora](https://www.instagram.com/atenaeditora)
- 👤 www.facebook.com/atenaeditora.com.br