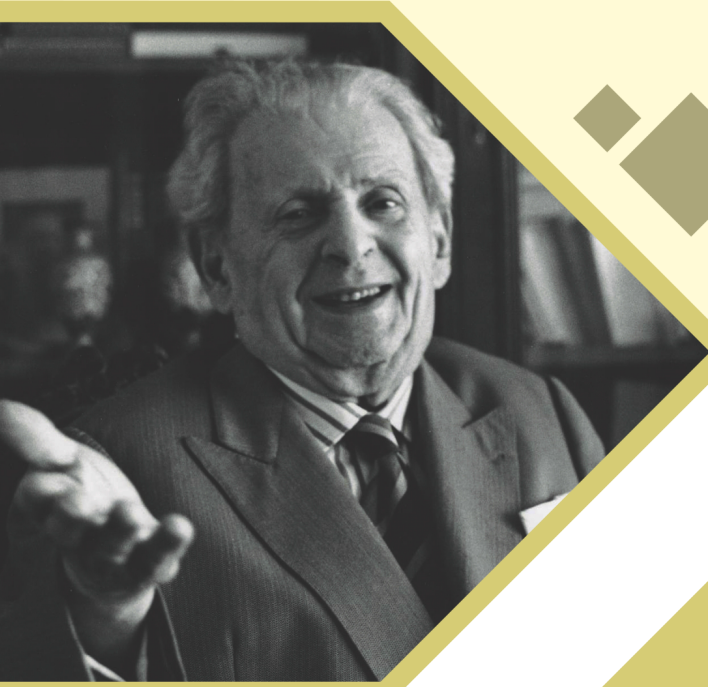


ANNALES FAJE

ISSN 2526-0782



III SEMINÁRIO
INTERNACIONAL

**Emmanuel
Lévinas**

**AMOR E
JUSTIÇA**

**26 A 28
OUTUBRO**

BELO HORIZONTE

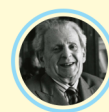
ANAIIS
COMUNICAÇÕES



Faculdade Jesuíta
de Filosofia e Teologia



Apoio:



GT LEVINAS



REVISTA ANNALES FAJE

ANAIS

DO III SEMINÁRIO INTERNACIONAL

EMMANUEL LEVINAS

“AMOR E JUSTIÇA”

26 a 28 de outubro de 2017
Belo Horizonte, Minas Gerais, Brasil

COMUNICAÇÕES

EDIÇÃO DIGITAL / TEXTOS COMPLETOS

FACULDADE JESUÍTA DE FILOSOFIA E TEOLOGIA
NÚCLEO DE EXTENSÃO E ESPECIALIZAÇÃO
Belo Horizonte -MG | BRASIL
2018

ANAIS DO III SEMINÁRIO INTERNACIONAL EMMANUEL LEVINAS

“AMOR E JUSTIÇA”

ISSN: 2526-0782

LOCAL: Escola Dom Helder de Direito e Faculdade Jesuíta

26 a 28 de outubro de 2017

Belo Horizonte, Minas Gerais, Brasil

Os textos publicados são de responsabilidade de cada autor.

Projeto Gráfico e Diagramação:

FAJE / Núcleo de Extensão e Especialização

Publicação eletrônica:

www.faculdadejesuita.edu.br

Apoio e Incentivo:

Reitor da FAJE: Dr. Geraldo Luiz De Mori

Coordenador do Núcleo de Extensão e Especialização FAJE: Me. Rodrigo Ladeira

Aprovado para publicação pelos editores de Annales em 08/05/2018

Publicado em 10/05/2018

Belo Horizonte.MG | BRASIL

2018

FICHA CATALOGRÁFICA

Seminário Internacional Emmanuel Levinas (3.: 2018: Belo Horizonte, MG)

S471a Anais do III Seminário Internacional Emmanuel Levinas “Amor e Justiça”, 26 a 28 de outubro de 2017. - Belo Horizonte: FAJE: Escola Dom Helder de Direito, 2018.

151 p.

ISSN: 2526-0782

1. 1. Filosofia - Congressos. 2. Levinas, Emmanuel. I. Título.

CDU 1

ORGANIZAÇÃO

COMISSÃO CIENTÍFICA

Dr. Fernando Genaro Júnior (FAJE)
Dr. Nelio Vieira de Melo (UFPE)
Dndo. Leonardo Meirelles (UFMG)
Dr. Silvestre Grzibowski (UFSM)
Dr. Sandro Sayão (UFPE)
Dr. José Tadeu Batista de Souza (UniCap)
Dr. Ozanam Carrara (UFF)
Dr. Felipe Rodolfo de Carvalho (USP)
Dndo. Diogo Villas Boas Aguiar (UFSM)
Dndo. Klinger Scoralick (PUC-RIO)
Dr. Magali Menezes (UFRGS)
Dr. Álvaro Souza Cruz (PUC MG)
Dr. Lúcio Álvaro Marques (FAM)
Dr. Márcio Paiva Gomes (PUC MG)
Dr. Johan Maria H. J. Konings (FAJE)

COMISSÃO ORGANIZADORA (GT LÉVINAS)

Nilo Ribeiro Júnior – COORDENADOR
Gregory Rial – SECRETÁRIO
Luiz Alexandre Larcher Amaral dos Santos – TESOUREIRO
Nélvio Vieira de Melo
Leonardo Meirelles

COMISSÃO EXECUTIVA

Rodrigo Ladeira Carvalho (FAJE)
Franclim Jorge Sobral de Brito (Dom Helder Escola de Direito)
Márcia Ferreria(FAJE)
Ivan Batista (FAJE)
Gregory Rial (GT Levinas)
Luiz Alexandre Larcher Amaral dos Santos (GT Lévinas)

ORGANIZAÇÃO E REALIZAÇÃO

Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia
Dom Helder Escola de Direito
GT Levinás

SUMÁRIO

1. APRESENTAÇÃO	8
2. COMUNICAÇÕES *	9
FENOMENOLOGIA DO ROSTO EM EMMANUEL LEVINAS	9
<i>Abimael Francisco do Nascimento</i>	
ESPIRITUALIDADE EM EDUCAÇÃO	20
Um viés da práxis dos direitos humanos no reconhecimento à alteridade	
<i>Abraão Victor Lopes Silva</i>	
A RECONDUÇÃO DA HISTÓRIA	29
Amor e Justiça em <i>Francisca e a utopia da liberdade</i> de Sylvia A. de Oliveira Ribeiro	
<i>Álvaro Jardel C. Santos de Oliveira</i>	
ARCHÉ AND RESPONSIBILITY IN TOTALITY AND INFINITY	40
<i>Christopher James Eland</i>	
TENSO, LOGO EXISTO... PARA O OUTRO	50
A sensibilidade como condição paradigmática em Lévinas	
<i>Cristiano Cerezer</i>	
O ROSTO DO OUTRO E A LETRA DA LEI	62
Ensaio sobre uma hermenêutica jurídica da alteridade	
<i>Felipe Rodolfo de Carvalho</i>	
CORPO, SIGNO E INFINITO	72
<i>Gregory Rial</i>	
O ROSTO MARCADO: Justiça e violência	80
<i>Helder Machado Passos</i>	
A PROPÓSITO DO AUTOIMUNE OU DA JUSTIÇA EM DERRIDA E LEVINAS	89
<i>Klinger Scoralick</i>	
LÉVINAS, BLANCHOT E A FILOSOFIA	97
<i>Lucila Lang Patriani de Carvalho</i>	
A SUBJETIVIDADE COMANDADA E A JUSTIÇA INSTITUÍDA	104
<i>Márcia Bárbara Portella Belian</i>	
JUSTIÇA, AMOR E RESPONSABILIDADE EM EMMANUEL LÉVINAS	114
<i>Márcia Eliane Fernandes Tomé</i>	
O MESSIÂNICO E O UNIVERSAL: PERSPECTIVAS COMPARADAS NAS OBRAS DE PAULO DE TARSO E EMMANUEL LÉVINAS	123
<i>Marina Araújo Teixeira</i>	
DEUS, JUSTIÇA E A LINGUAGEM DO AMOR ÉTICO EM EMMANUEL LÉVINAS E HERCULANO PIRES	132
<i>Rogério Luís da Rocha Seixas</i>	
<i>Edson Santos Pio Júnior</i>	
A ALTERIDADE DO OPRIMIDO NA OFICINA DO JÚRI SIMULADO DO PROJETO DE EXTENSÃO LAÇOS	141
<i>Thales Brandão Machado Moreira</i>	

* Ordem alfabética (autor/a) dentro de cada sessão

**A CONTRIBUIÇÃO FILOSÓFICA DE EMMANUEL LÉVINAS AO QUE
SE REFERE À ÉTICA DA ALTERIDADE E SEU SUBSÍDIO AOS DIREITOS HUMANOS**

152

Thayane de Souza Santos
Carla Jeane Helfemsteller Coelho

APRESENTAÇÃO

ANNALES FAJE

TEXTOS DO III SEMINÁRIO INTERNACIONAL EMMANUEL LEVINAS

O **III Seminário Internacional Emmanuel Levinas** – “Amor e Justiça” – teve lugar em Belo Horizonte, nos dias 26, 27 e 28 de outubro de 2017. Na ocasião, pesquisadores vindos de todas as regiões do Brasil e também do exterior puderam compartilhar seus estudos e discutirem temas pertinentes ao pensamento do filósofo franco-lituano Emmanuel Levinas.

Naquela ocasião, além das conferências e sessões temáticas oferecidas ao grande público, foram promovidos fóruns temáticos menores para favorecer a discussão e o livre debate de ideias. Os fóruns foram organizados a partir dos quatro eixos propostos pelo comitê organizador: a) Ética e Ontologia; b) Subjetividade, Linguagem e Transcendência; c) Erótica, Sensibilidade e Estética; d) O Rosto, o terceiro e a Lei. Nestes fóruns, professores, estudantes e demais pesquisadores puderam compartilhar suas leituras e releituras da obra de Levinas, fazendo conexões com outras áreas do saber como literatura, psicanálise, teoria da comunicação e teologia. Este volume dos Annales Faje que agora apresentamos à comunidade científica publica os textos produzidos e apresentados durante tais fóruns temáticos. Eles transitam entre os quatro eixos propostos e estão aqui dispostos por ordem alfabética dos autores.

Com esta publicação – a primeira organizada pela nova diretoria do CEBEL – cremos poder contribuir para as pesquisas em torno do pensamento levinasiano, uma vez que tais produções representam a vivacidade e o grande interesse que se tem tido pela obra deste autor, extrapolando, inclusive os limites da Filosofia. Uma das preocupações do Centro Brasileiro de Estudos Levinasianos é, justamente, dar publicidade e visibilidade às produções daqueles que tem se dedicado ao estudo de Levinas porque acreditamos que apenas um pensamento que nasce da sabedoria do Amor consegue lutar, autenticamente, pela justiça.

E se a intriga ética que Levinas invoca em toda sua obra também nos inspira responsabilidade e nos elege, almejamos que esta publicação nos incite e nos convoque para uma atitude mais atenta e responsável para com os Rostos que nos interpelam. Atitudes de acolhida e hospitalidade, de proximidade e substituição.

Boa leitura!

A Diretoria do CEBEL

FENOMENOLOGIA DO ROSTO EM EMMANUEL LEVINAS

Abimael Francisco do Nascimento

Mestre em Teologia pela PUCSP

Mestrando em Filosofia pela UFC

Abimael.nascimento@yahoo.com.br

Resumo: No presente estudo busca-se apresentar a influência da fenomenologia de Husserl no pensamento de Levinas e, ao mesmo tempo, expor uma reelaboração conceitual de termos husserlianos em vista da ética da alteridade. Levinas frequentou aulas de Husserl entre os anos de 1928 e 1929, ali ele aprendeu a admirá-lo, a tanto que o método fenomenológico passou definitivamente a marcar a sua filosofia. No entanto, para Levinas, o rosto, como lugar da alteridade, manifesta-se, mas não depende da intencionalidade do Mesmo para ter sentido, aliás, ele, o rosto, resiste a que alguém lhe imprima sentido e lhe condicione ontologicamente. O rosto resiste a ser coisificado, a se tornar objeto. Nele reside uma resistência que a consciência do Mesmo não pode dominar. Assim, a fenomenologia do rosto não se rege pelo princípio da identificação, da apreensão, como propunha de modo geral a fenomenologia husserliana, que entende, segundo Levinas, o sentido a partir da identificação, mas pelo contrário, na fenomenologia do rosto há uma alteridade que por si mesma possui sentido, o rosto não precisa do Mesmo para tê-lo. O fenômeno do rosto, antes de qualquer compreensão, exige responsabilidade, que o Mesmo seja ético com o Outro. Portanto, o presente estudo conclui que Levinas aplica o método fenomenológico, contudo o faz numa nova perspectiva, não mais naquela do “amor à sabedoria”, mas desde “a sabedoria do amor”

Emmanuel Levinas (1906-1995) em sua trajetória, em virtude da origem judaica e por compor uma família praticante, encontrou-se com o Talmude; também logo cedo leu grandes autores da tradição literária russa. No ambiente filosófico o que lhe marcou profundamente foram as aulas de 1928 e 1929, com Husserl (1859-1938) e Heidegger (1889-1976)¹. Encantou-se com a obra filosófica desses dois grandes pensadores; de Heidegger, a maior ocupação foi com a obra *Sein und Zeit* e de Husserl com o método fenomenológico.

Após a Segunda Guerra Mundial (1939-1945), tendo vivido dolorosas experiências de perdas e sofrendo a condição judaica, ele se aproximou mais ainda do pensamento de Rosenzweig (1886-1929) e de certo modo de Buber (1878-1965), por serem, no entender de Levinas, os proponentes mais legítimos de uma filosofia judaica. O judaísmo entra em seu pensamento como um modo de resistência com a totalidade, uma ruptura com o domínio do ser. Sua crítica à tradição ontológica já remonta a tempos anteriores à Guerra, mas é após a experiência de prisioneiro que mais se intensificará a proposição de um caminho diferente para a filosofia, o caminho do outro, um modo diferente daquele da primazia do ser.

¹ LEVINAS, Emmanuel. **Entre nós: ensaios sobre a alteridade**. Tradução Pergentino Pivatto. Petrópolis: Vozes, 2010, p. 149: “Devo antes de tudo a Husserl – mas também a Heidegger – os princípios de tais análises, os exemplos e os modelos que me ensinaram como reencontrar estes horizontes [de sentido] e como é preciso procurá-los”

O presente estudo, tendo em conta a trajetória de Levinas, detém-se no seu aproveitamento da fenomenologia, diz-se aproveitamento, porque ele não a assumiu tal qual Husserl propunha, pelo contrário, Levinas desenvolveu uma caracterização peculiar para a fenomenologia, tendo em vista a fenomenologia do rosto.

Partindo da compreensão de fenomenologia em Husserl, por Levinas, a pesquisa apresenta suas propriedades na perspectiva de uma fenomenologia do rosto. Assim, o percurso desenvolvido aqui busca a abordagem levinasiana de uma fenomenologia para a filosofia da alteridade.

A INTERPRETAÇÃO DE LEVINAS: FENOMENOLOGIA EM HUSSERL

A obra propriamente dita onde se encontra a interpretação direta de Levinas à fenomenologia em Husserl e Heidegger é *Descobrendo a existência com Husserl e Heidegger*. Essa obra nasce da coletânea de textos e conferências que falam das primeiras impressões de Levinas em relação à fenomenologia, e também de sua opção pela alteridade, registrando já um distanciamento com Husserl.

Théorie de l'intuition dans la Phénoménologie de Husserl, 1930, é a obra com a qual Levinas contribui para introduzir a fenomenologia na França; é com ela que ele consegue o título doutoral (cf.: CINTRA, 2002, p. 108). No geral é uma obra que se debruça sobre a fenomenologia, como por exemplo a ausência de um problema metafísico em Husserl (cf.: LEVINAS, 1994, p. 203); por outro lado um ganho com a relevância da vida mesmo, uma reflexão sobre a vida concreta (cf.: LEVINAS, 1994, p. 203), daí ser um método eidético (cf.: LEVINAS, 1994, p. 201), aquele que vai às coisas mesmas², ao contrário do que afirmava Kant, sobre as possibilidades de se conhecer a realidade das coisas, algo que estaria imerso em irremovíveis dificuldades³. Para além dessas considerações, a obra é uma afirmação da saída do psicologismo, tal como propôs Husserl (cf.: LEVINAS, 1994, p. 217). É também, segundo Levinas, o reconhecimento de que a fenomenologia seja uma revolução dentro da filosofia (cf.: LEVINAS, 1994, p. 222).

A fenomenologia é assumida como método, por colocar o filósofo na concretude de mundo. Com isso, Levinas a tem como um método necessário à sua filosofia.

A fenomenologia é a evocação dos pensamentos – das intenções subentendidas – mal entendidas – do pensamento que está no mundo.

2 HUSSERL, Edmund. *Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica*. Tradução Márcio Suzuki. Aparecida -SP: Ideias & Letras, 2006, p. 161: “No que concerne à fenomenologia, ela quer ser uma doutrina eidética descritiva dos vividos transcendentais puros em orientação fenomenológica e coo toda disciplina descritiva, que não opera por substrução nem por idealização, ela tem sua legitimidade nos vividos reduzidos em intuição pura – quer como comportamento real, quer como correlato intencional- será próprio a ela, e tal é para ela uma grande fonte de conhecimento.”

3 KANT, Immanuel. *Realidade e existência: lições de metafísica*. Tradução Adaury Fiorotti. São Paulo: Paulus, 2002, p. 60-61: “Ora, eu observo na experiência grande parte daquilo que pertence à existência como, por exemplo, a extensão no espaço, a resistência a outros corpos etc. O princípio interno de tudo isto é a própria natureza da coisa. Não podemos chegar ao princípio interno senão a partir das propriedades que nos são conhecidas, *por isso, a essência real da coisa nos é inacessível* [sic], ainda que conheçamos dessa coisa grande número de elementos essenciais. Ao contrário, aprendemos progressivamente, pela experiência, as forças que operam nas coisas.”

Reflexão completa, necessária à verdade, ainda que seu exercício efectivo [sic] houvesse de fazer aparecer os seus limites. Presença do filósofo junto às coisas, sem ilusão, sem retórica, no seu verdadeiro estatuto. (LEVINAS, 2007, p. 18)

Em *Descobrindo a existência com Husserl e Heidegger*, Levinas segue inicialmente numa “apologia” ao pensamento fenomenológico, considerando a fenomenologia um estatuto necessário à existência plena do homem como espírito.

A fenomenologia constitui para o homem uma maneira de existir pela qual ele cumpre o seu destino de espírito. A fenomenologia serviu de base às ciências morais, tal como funda as ciências da natureza, mas, além disso, é a própria vida do espírito que se encontra e que existe em conformidade com a sua vocação. Ela traz uma disciplina pela qual o espírito toma consciência de si (Selbstbesinnung). (LEVINAS, 1997, p. 13).

Essa consideração levinasiana acerca da fenomenologia vai se encaminhando para aproximar Husserl de toda a tradição ocidental, especialmente o mundo moderno, quando a filosofia explicitamente forjou um sujeito absoluto, referência de toda a realidade. Para Levinas, numa continuidade com Kant, o sujeito de Husserl é o sujeito para o qual tudo está referido, é aquele que dá sentido ao mundo,

O sujeito pode dar conta do universo no seu foro íntimo, toda a relação com outra coisa se estabelece na evidência e tem nele, por conseguinte, a sua origem. A sua existência com outra coisa, antes de ser um comércio, é uma relação de intelecção [...]. O sujeito é absoluto, não porque seja indubitável, mas é indubitável porque responde sempre por si mesmo e a si mesmo. (LEVINAS, 1997, p. 60).

É em virtude da suficiência do sujeito que Levinas abre uma outra possibilidade de fenomenologia. Uma abordagem em que o Outro retire o sujeito (o Mesmo) (cf. LEVINAS, 2014, p. 22), da sua suficiência, para uma responsabilidade pelo Outro. A manifestação do Outro, Levinas entende como fenomenologia do rosto.

Rosto é a categoria peculiar de Levinas para falar da manifestação da alteridade, que vindo como rosto, faz-se irremediavelmente outro, uma alteridade. É essa manifestação que rompe com a soberania do sujeito, com o eu absoluto. O Outro, segundo Levinas, não esteve fora da filosofia ocidental, contudo foi abordado indevidamente. Ele entende que normalmente o discurso sobre o Outro foi regido por uma apropriação do Mesmo.

A filosofia ocidental coincide com a revelação do Outro onde o Outro, ao manifestar-se com ser, perde a sua alteridade. A filosofia foi desde sempre atingida por um horror ao Outro que continua a ser Outro, por ser uma alergia insuportável. É por isso que ela é essencialmente uma filosofia do ser, que a compreensão do ser é a sua última palavra e a estrutura fundamental do homem. (LEVINAS, 1997, p. 229).

A manifestação do rosto é resistência ao domínio do Mesmo, é discurso que evoca a responsabilidade do Mesmo, de modo que a fenomenologia se desloca do horizonte do domínio do sujeito, para a responsabilidade por outrem. Uma responsabilidade ética, pois o primeiro discurso do rosto é: não matarás. E a palavra do Mesmo, como aceitação a esta invocação é: *eis-me aqui*. Como acolhida do rosto.

É a partir do Outro que os elementos da fenomenologia são reinterpretados em Levinas. Inicialmente o pensamento levinasiano se identificou com o modo fenomenológico de Husserl, contudo, a partir da obra *De l'évasion*, de 1935, há uma reinterpretação da ontologia e consequentemente da fenomenologia, de sorte que Levinas “em *De l'évasion*, pela primeira vez, apresenta um pensamento mais pessoal e mostra o peso de ser e a necessidade de sair da ontologia” (ZILLES, 2016, p. 97).

A saída da ontologia não é uma saída propriamente da fenomenologia, mas uma reorientação da fenomenologia. Se em Husserl a fenomenologia está orientada na mesma ordem da filosofia transcendental, ordenada para o saber⁴, para a apreensão do sujeito, agora, em Levinas, por outro lado, postula outra maneira para a fenomenologia, um modo como manifestação e acolhida do Rosto. Deste modo, não há um abandono da fenomenologia, mas uma reorientação. Sobretudo no que se refere ao método, à concretude do abordado, assim, “de Husserl, Levinas retém a exigência da *concretude* [sic] fenomenológica e descoberta da intencionalidade” (ZILLES, 2016, p. 98).

Para a ética da alteridade, a intencionalidade husserliana é bastante importante, porém está sujeita a crítica, pois para Levinas a intencionalidade husserliana está no mesmo horizonte do domínio do saber e da suficiência do sujeito, de sorte que “basta à fenomenologia husserliana interrogar as intenções do pensamento para saber onde o pensamento quer chegar [...]. Nada vem desconcertar alguma vez este desejo intencional do pensamento e não mostrar-se à sua dimensão”.

A intencionalidade se acomoda no modo de abastar-se, no entanto, é um abastar-se no horizonte do concreto, não num sentido puramente pessoal, mas numa atitude eidética, entender que as coisas possuem sentido, a tanto que a intencionalidade é um diferencial em relação à Descartes e Kant, que entendiam o sentido desde o sujeito e seu pensamento

4 LEVINAS, Emmanuel. **Transcendência e inteligibilidade**. Tradução José Freire Colaço. Lisboa, 2003, p. 17: “Doutrina do saber absoluto, da liberdade do homem satisfeito, o hegelianismo – ao qual, como à fenomenologia husserliana, vão dar as diversas tentativas do pensamento ocidental – promoção de um pensamento que, na plenitude das suas ambições se desinteressa do outro enquanto outro que não se aloja no noema de uma noese e que poderia, no entanto, convir ao humano.”

numa percepção de identificação; já a intencionalidade husserliana considera que as coisas possuem sentido para além de uma identificação. Esse sentido parte do pensamento que encontra até mesmo o que lhe escapa, mas nem por isso aquilo que lhe escapa é inacessível ou sem sentido.

Foi Husserl que introduziu na filosofia essa ideia de que o pensamento pode ter um sentido, visar qualquer coisa, mesmo quando essa qualquer coisa é absolutamente indeterminada, uma quase ausência do objeto [...]. O processo de identificação pode ser infinito. Mas ele termina na evidência – na presença do objeto em pessoa perante a consciência. A evidência realiza de alguma forma as aspirações da identificação [...]. A evidência não é um sentimento intelectual indeterminado – é a própria penetração do verdadeiro [...] a relação entre objeto e sujeito não é uma simples presença de um ao outro, mas a compreensão de um pelo outro, a intelecção, e esta intelecção é evidência. (LEVINAS, 1997, p. 32).

A intencionalidade em Husserl resguarda, de certo modo o sentido no objeto, mas segue no mesmo horizonte de um referencial de sentido, que para Levinas é a manutenção da centralidade do sujeito. É, então, uma propriedade de Husserl permitir o sentido numa conjugação de teórico e sensível (cf.: LEVINAS, 1997, p. 38), mas é ainda um retorno ao Mesmo, ao sujeito, por ser ele aquele que compreende.

O pensamento não poderia, pois, entrar em relação com aquilo que não tem sentido, com o irracional. O idealismo de Husserl é a afirmação de que todo o objeto, polo de uma síntese de identificações, é permeável ao espírito; ou inversamente, que o *espírito nada pode encontrar sem o compreender*. O ser nunca poderia chocar o espírito, porque tem sempre um sentido para ele. (LEVINAS, 1997, p. 42).

Levinas reconhece elementos válidos em Husserl e também elementos merecedores de crítica, como tem sido exposto aqui. Um dos elementos que circulam entre a validade e a crítica é a categoria de representação na intencionalidade husserliana. Levinas entende que o (2014, p. 114) “objeto da representação distingue-se do acto [sic] da representação – eis a afirmação fundamental e a mais fecunda da fenomenologia husserliana”, possibilitando, deste modo, aquela defesa do sentido para além do sujeito, um sentido no objeto mesmo.

O sentido que Levinas irá defender, é o sentido do Outro, como para além da identificação e da representação, mas sabendo que Husserl ainda está numa intencionalidade de retorno ao Mesmo, numa suficiência do sujeito.

A representação ocupa assim, na obra da intencionalidade, o lugar de um acontecimento privilegiado. A relação intencional da representa-

ção distingue-se de toda a relação – causalidade mecânica, ou relação analítica ou sintética do formalismo lógico, de uma intencionalidade inteiramente diferente da representativa – no seguinte: o Mesmo está nele em relação com o Outro, mas de tal maneira que o Outro não determina nele o Mesmo e é sempre o Mesmo que determina o Outro. Sem dúvida, a representação é foco da verdade: o movimento próprio da verdade consiste em que o objecto [sic] que se apresenta ao pensante determina o pensante. Mas determina-o sem o tocar, sem pesar sobre ele, de tal maneira que o pensante que se sujeita ao pensado o faz de ‘boa vontade’, como se o objecto [sic] tivesse sido antecipado pelo sujeito, mesmo nas surpresas que reserva ao conhecimento. (LEVINAS, 2014, p. 115).

A partir da constatação de que Husserl permanece na lógica transcendental, Levinas passa a propor uma intencionalidade fora do domínio do Mesmo, para uma intencionalidade como acolhida do Outro.

INTENCIONALIDADE EM LEVINAS E A FENOMENOLOGIA DO ROSTO

Na obra levinasiana, mesmo no período de sua aproximação com Husserl, ele já intuía uma outra perspectiva para a filosofia, foi até mesmo por isso que se sentiu atraído tanto por Husserl como por Heidegger. O seu pensamento vai se desenvolver como uma ética da alteridade, o que ocorrerá definitivamente após a experiência de prisioneiro durante a Segunda Guerra Mundial. Aquela sua experiência foi onde começou a escrever *Da existência ao existente* e *Le temps et l'autre* (cf.: ZILLES, 2016, p. 97) e ensaiava uma radical ruptura com dois dos seus mestres: Husserl e Heidegger, filósofos aos quais Levinas muito admirou (cf.: LEVINAS, 2007, p. 19-20). Essa ruptura se consolidará nas obras vindouras de Levinas, especialmente em *Totalité et Infini* e *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, que se tornariam as grandes obras de apresentação e síntese de seu pensamento.

As obras a partir de 1949 contavam com a exposição do distanciamento com Husserl e Heidegger e uma aproximação maior com o judaísmo, especialmente o encontro com Rosenzweig, como uma fala contra a totalidade filosófica que se tinha imposto no ocidente⁵, por outro lado, permanecia a fenomenologia em suas obras, aulas e palestras, de sorte que “a apresentação e o desenvolvimento das noções utilizadas [em *Totalidade e Infinito*] devem tudo ao método fenomenológico. A análise intencional é a procura do concreto” (LEVINAS, 2014, p. 15).

5 LEVINAS, Emmanuel. **Totalidade e Infinito**. Tradução José Pinto Ribeiro. Lisboa: Edições 70, 2014, p. 15: “A oposição à ideia de totalidade impressionou-me no *Stern der Erlösung* de Franz Rosenzweig, demasiadas vezes presente neste livro para ser citado.”

A intencionalidade é assumida por Levinas, passando a fazer parte de sua filosofia, especialmente no que tange à acolhida do rosto. Entendendo rosto para além da plasticidade, dos traços físicos de alguém, ultrapassando essa descrição, pois, de fato, “o rosto não se assemelha de modo algum à forma plástica” (LEVINAS, 1997, p. 211). Essa categoria, de rosto, é habitada por uma dificuldade, pois poderia ser facilmente associada a essa plasticidade, a essa sujeição à descritividade do físico de alguém, porém, Levinas propõe uma maneira diferente para interpretar a categoria rosto.

À primeira vista, pode parecer simplista individuar o rosto humano como referencial do discurso ético. O rosto, como parte do corpo humano, é privilegiado pelo fato de concentrar em si os sentidos superiores, fatores principais da comunicação e das relações interpessoais: a visão, a voz, a escuta e um outro sentido importante, que é o paladar. Mas não é isso que caracteriza o rosto, segundo Levinas. Sua importância não seria por esse motivo. A epifania do rosto não teria nada de perceptivo, enquanto é entendido como relação ética. (MELO, 2003, p. 90).

Em *Ética e Infinito*, Levinas diz que olhar e descrever é tornar o Outro um objeto (2007, 69), isto é, detalhar o rosto é impor a ele os dados coletados pela percepção, é uma postura fora do que ele compreenderá como ética, pois aí há a redução do rosto. No entanto, é exatamente a isto que o rosto é resistência, ao domínio do Mesmo, a uma redução que lhe retire a alteridade. “Ele [o rosto] é o que não se pode transformar num conceito, que o nosso pensamento abarcaria; é o incontível, leva-nos além. Eis porque o significado do rosto o leva a sair do ser enquanto correlativo de um saber” (LEVINAS, 2007, p. 70).

Por ser resistência ao conceito, ao saber, o rosto se manifesta numa posição distinta daquela da fenomenologia de Husserl, agora, o Mesmo não é o gestor do sentido, mas o rosto, ou seja, se antes o Outro era determinado pelo Mesmo (LEVINAS, 2014, p. 115), agora, o Outro e o Mesmo se dão num face a face, fora da representação do Mesmo no Outro ou do Outro no Mesmo, permitindo uma diferente intencionalidade⁶.

Na modalidade husserliana, a intencionalidade está na ordem do saber, no mesmo saber que ordenou a filosofia transcendental, numa apreensão do Outro, porque intencionalidade é trazer à consciência, numa compreensão de representação.

Enquanto saber, o pensamento é o modo pelo qual uma exterioridade se encontra no interior de uma consciência que não cessa de se identificar, sem ter de recorrer para tal a nenhum signo distintivo e é

6 Ibidem, p. 117: “o facto [sic] de, na representação, o Mesmo definir o Outro sem por ele ser determinado justifica a concepção kantiana da unidade da apreensão transcendental que permanece forma vazia dentro da sua obra de síntese. Longe de nós o pensamento de partir da representação como de uma condição não-condicionada! A representação está *ligada* a uma ‘intencionalidade’ inteiramente diferente, da qual tentamos aproximar-nos em toda esta análise. E a sua obra maravilhosa de constituição é sobretudo possível na reflexão. É que nós analisámos [sic] a representação ‘desenraizada’. A maneira como a representação está ligada a uma intencionalidade ‘inteiramente outra’ é diferente daquela cujo objecto [sic] está ligado ao sujeito ou o sujeito à história.”

Eu: o Próprio [equivale ao termo Mesmo]. O saber é uma relação do Próprio com o Outro onde o Outro se reduz ao Próprio e se despoja de sua alienidade [alteridade]. (LEVINAS, 2003, p. 14).

O rosto rompe essa intencionalidade, retirando do teórico, para a dimensão relacional, e nisto consiste a fenomenologia do rosto, numa manifestação que não pode ser abarcada pela intencionalidade teórica, aquela do modelo do saber, mas estabelece uma intencionalidade relacional, num face a face, numa exterioridade radical (cf.: LEVINAS, 2014, p. 119), de tal modo que há uma separação que não pode ser rompida pelo modo de compreensão e apreensão do Mesmo sobre o Outro. Assim, “Levinas descreve o lugar no qual o intencional faz-se ética: no Rosto do Outro, fazendo ruptura dos horizontes adequados em vista do momento da visita do outro” (SALLES, 2005, p. 110).

A visita do rosto está no mesmo formato de resistência à conceitualização, pois é uma visita enigmática, uma presença-ausência, que traz uma infinidade, despertando no Mesmo a ideia de infinito. Portanto, o rosto mais que manifestação fenomênica é uma visita.

Quando descreve a epifania do outro, Levinas provoca a imaginação do leitor. Imagina-se uma visita de alguém que visita alguém. A visita é precedida pela manifestação de alguém que se anuncia, esperada ou inesperadamente. O visitado é chamado à acolhida do encontro, do diálogo face-a-face. O visitante é para o visitado uma realidade nova de alguém que se lhe apresentou, que se lhe fez próximo; quanto mais próximos um parece estar do outro, tanto mais separados eles são, na realidade. O visitante é para o visitado uma presença ambígua: é presença, porque veio, anunciou-se, fez-se presente ali; mas é ausente, ausência absoluta, que veio, mas vai embora deixando o vestígio, apenas o vestígio da sua visita. (MELO, 2003, p. 109).

É nesta presença ausência que o Outro, como rosto, coloca ao Mesmo uma desproporção para contê-lo conceitualmente; há uma assimetria, uma separação que não pode ser rompida, de modo que a intencionalidade acontece não mais na ordem de saber sobre o Outro, mas numa consciência dessa separação, uma consciência não mais como retorno a si mesmo, mas como acolhida do Outro, acolhida numa perspectiva ética, pois o rosto faz ao Mesmo um apelo ético como primeiro discurso: não matarás (cf.: LEVINAS, 2007, p. 70).

Os dois, o Mesmo e Outro estão numa relação sem serem pares, nos moldes da filosofia transcendental, de fato, “a relação entre outrem e o eu não desemboca em um número ou em um conceito *a priori*. Outrem é infinitamente transcendente e estranho. O seu rosto, a sua presença rompe com o mundo comum a dois e os mantém totalmente separados” (KUIAVA, 2014, p. 326). É esta separação que não só desfaz a intencionalidade teórico sobre o Outro,

ela rompe também com a totalidade. O Outro é resistente à totalidade, pois seu modo de relacionar-se é face a face, não num apreendido pelo Mesmo.

A ética funda-se nessa fenomenologia do rosto, como epifania, como visitação. A manifestação do rosto é realmente assimétrica, desperta a ideia de infinito porque remete ao que a consciência do Mesmo não pode conter. Aqui nos detemos nessa consideração, de que a epifania do rosto estabelece a ética.

Entre quem invoca e quem deve responder ao apelo vigora necessariamente uma assimetria na qual, segundo Levinas, é o outro que tem o primado. Daqui a frase de Dostoievski muitas vezes citada pelo filósofo: ‘cada um de nós é culpado [por tudo e por todos] [sic] perante todos, e eu mais que os outros’. Diacrônica porque a resposta ao apelo vem sempre depois, sempre atrasada, um atraso constitutivamente irrecuperável. A experiência do outro como Rosto [sic] realiza, portanto, a eticidade, uma eticidade não desencarnada, não fundada, como em Kant, em uma adesão abstrata ao imperativo moral como expressão da razão universal, mas no concreto da *economia*, no modo ‘pelo qual socorrer, dar’, e no qual é sempre o outro que nos põe em questão. (SANSONETTI, 2006, p. 658).

A intencionalidade, diante do rosto se dá como uma consciência do apelo ético, uma percepção de que não se pode trazer o Outro para dentro do Mesmo. Essa consciência é um despertar para a não violência, promovendo acolhida do que se manifesta em sua “história em seus meios e em seus hábitos” (LEVINAS, 2010, p. 30). O que vem do Outro ultrapassa a consciência do Mesmo, resiste ao seu poder.

O rosto *significa* outramente. Nele, a infinita resistência do ente ao nosso poder se afirma precisamente contra a vontade assassina que ela desafia, porque totalmente nua – e a nudez do rosto não é a figura de estilo, ela significa por si mesma. Nem se pode dizer que o rosto seja uma abertura: isto seria torná-lo relativo a uma plenitude circundante. (LEVINAS, 2010, p. 31).

Com a fenomenologia do rosto, Levinas sustenta uma ruptura com o pensamento da totalidade, porque o rosto resiste a ser relativo e a ser apreendido, nele há uma infinidade que traz a ideia de infinito, mas sobretudo, no rosto está a gratuidade da nudez que se expõe contra o poder do homem sobre o outro homem, numa nudez da fragilidade e também da alteridade, num rosto que diz: tu não matarás. Assim, “o humano só se oferece a uma relação que não é poder” (LEVINAS, 2010, p. 32).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O pensamento de Emmanuel Levinas se firma como relevante no ambiente da filosofia, tanto pela continuidade com pensadores que lhe foram anteriores, como também por sua propriedade. Por ser um pensamento ético sobre o Outro, ou mais especificamente: a partir do Outro.

A grande reviravolta levinasiana é, pois, pensar Outro não no horizonte do ser ou do saber, mas no horizonte do concreto, daquilo que se mostra, resguardando a alteridade, uma vez que nessa gratuidade da acolhida o Outro escapa à representação do Mesmo. Assim, a ética se antepõe à ontologia, se antepõe a uma filosofia transcendental, tudo sob o primado do Outro.

Para a realização de tal projeto filosófico, Levinas, de fato, conta com a contribuição do método fenomenológico de Husserl, em especial com a intencionalidade, não mais na ordem de matriz socrático-aristotélico (cf.: SALLES, 2005, p. 109), mas na ordem do rosto, numa intencionalidade que é consciência da alteridade, da separação entre o Mesmo e o Outro; uma intencionalidade onde o Mesmo mantém-se Mesmo e permite ao Outro ser alteridade, sem a regência do Mesmo.

A fenomenologia do rosto é ética, é visitação, uma experiência sem domínio, sem posse; uma presença-ausência que faz o apelo da responsabilidade, o apelo ético: não matará.

REFERÊNCIAS

- LEVINAS, Emmanuel. Totalidade e Infinito. Tradução José Pinto Ribeiro. Lisboa: Edições 70, 2014.
- _____. Entre Nós: ensaios sobre alteridade. Tradução Pergentino Pivatto [et al ...]. Petrópolis-RJ: Vozes, 2010.
- _____. Descobrindo a existência com Husserl e Heidegger. Lisboa: Instituto Piaget, 1997.
- _____. Ética e Infinito. Tradução João Gama. Lisboa: Edições 70, 2007.
- _____. Théorie de l'intuition dans la Phénoménologie de Husserl. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1994.
- _____. Transcendência e inteligibilidade. Tradução José Freire Colaço. Lisboa, 2003.
- CINTRA, Benedito Eliseu Leite. Emmanuel Lévinas e a ideia do infinito. Margem. São Paulo, n. 16, p. 107-117, 2002.
- HUSSERL, Edmund. Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica. Tradução Márcio Suzuki. Aparecida-SP: Ideias & Letras, 2006.
- KANT, Immanuel. Realidade e existência: lições de metafísica. Tradução Adaury Fiorotti. São Paulo: Paulus, 2002.
- KUIAVA, Everaldo. Ética da alteridade. In TORRES, João Carlos Brum (org). Manual de ética: questões de ética teórica e aplicada. Petrópolis-RJ: Vozes; Caxias do Sul-RS: Universidade de Caxias do Sul; Rio de Janeiro: BNDES, 2014.

MELO, Nelio Vieira de. A Ética da Alteridade em Emmanuel Levinas. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003.

SALLES, Marcelo. O rosto do outro como fundamento ético em Emmanuel Lévinas. Reflexão. Campinas, n. 30 (88), p. 105-126, 2005.

SANSONETTI, Giuliano. Emmanuel Levinas: o judeu errante e o cristianismo. In

ZILLES, Urbano. Panorama das filosofias do século XX. São Paulo: Paulus, 2016.

ZUCAL (org.). Cristo na Filosofia Contemporânea. Vol II: o Século XX. Tradução Benôni Lemos; Patrizia G. E. Collina Bastianetto. São Paulo: Paulus, 2006.

ESPIRITUALIDADE EM EDUCAÇÃO: UM VIÉS DA PRÁXIS DOS DIREITOS HUMANOS NO RECONHECIMENTO À ALTERIDADE

Abraão Victor Lopes Silva

Mestre em Ciências da Religião (UNICAP)

victorabraao928@gmail.com

Resumo: *Que importância possuem Espiritualidade e Alteridade para corroborar uma educação em Direitos Humanos? Que caminhos ambas contemplam para uma educação no existir com o Outro, respeitosa à condição humana? Partindo de uma postura filosófica e antropológica compreendemos aqui o evento da espiritualidade. Gravitando sobre a necessidade de ultrapassar as estruturas reducionistas e simplistas que nos rodeiam, admitindo que a vida possui razões que extrapolam a própria razão, a ideia é abrir espaço à discussão sobre as tramas de uma nova conexão entre homem e mundo, admitindo um sentido para além da religião tradicional. Espera-se com o presente trabalho contribuir para uma valorização à diversidade humana, reverberando o nós, a substanciação da Espiritualidade e do humanismo do outro homem.*

Palavras-chave: *Espiritualidade, Humanização, Alteridade, Educação, Filosofia.*

Vivemos tempos marcados por visões individualistas e fragmentadas, segundo as quais refletir o humano como extensão de si mesmo, ou seja, a alteridade e as diferenças, tornou-se algo perigoso e difícil. As marcas da intolerância, do preconceito e da violência são cada vez mais visíveis dentro e fora da esfera escolar. Pensar o “entre nós” hoje, em um contexto que reúna as diferenças e permeie de sentido a humanidade desguarnecida de visões empáticas e de proximidade, compreende ver o mundo de maneira englobante e superar a esfera de um solipsismo moral por uma natureza multicultural (o humano, a abertura à pluralidade). Sendo esse um modo determinado do ser, cujo fim seja a modificação e a desconstrução da aversão às diferenças circunstantes e circundantes, já que:

A morte, a miséria e a própria violência são nossas estruturas, sendo provas consistentes de que o princípio fundamental da existência humana está em crise. O mal, em suas formas visíveis e invisíveis prevalece na negação da alteridade, na brutalidade da violência. (LÉVINAS, apud ALMEIDA, 2009, p. 193.)

Portanto, a Terra totalmente esclarecida resplandece sob o signo de uma calamidade triunfal (ADORNO, 1985), uma vez que o mal-estar social hodierno, a doença de si, propicia comportamentos alérgicos à responsabilidade que evoca a tarefa no cuidado da outriedade. Contemplando o apelo à intolerância, o fascismo e à bestialidade, “o externar do hor-

ror, sempre latente, pelo diferente” (SOUZA, 2012, p. 49) - a distorção de convivências mais íntimas, bem como em vias da afetividade, para o reverberar da condição humana tornam-se absurdamente banais ou, conforme o sociólogo Zygmunt Bauman (BAUMAN, 2004), líquidos.

A hipocrisia surge maior quando elegemos “prostitutas, ladrões, ruaceiros, bichas, bêbados”, como se fossem seres inimigos e separados da sociedade-ser que somos. Nossa sombra inapagável e intragável é projetada no Outro, no estranho, na Natureza. Falta leveza. Falta sabedoria. (SAYÃO, 2012) Permanecendo um problema original, a ser tratado à parte: o “homem não os reconheceria como seus semelhantes, seus próximos ou seus irmãos.” (DERIDA, 2011, p. 65)

Pois todo problema reside na entrada do terceiro que deturpa a subjetividade humana, e o problema é esta perturbação (LÉVINAS, 1990). O terceiro é essencialmente o rosto dos excluídos, com os quais a proximidade não constitui um lugar no mundo atual, que nos obseda para:

(...) necessária justiça, quer dizer a comparação, a coexistência, a contemporaneidade, o ajuntamento, a tematização, a visibilidade dos rostos e, por aí, a intencionalidade e o intelecto e na intencionalidade e no intelecto, a inteligibilidade do sistema e, por-aí, também uma co-presença em pé de igualdade como diante de uma corte de justiça. A essência como sincronia: junto-num-lugar. (LÉVINAS, 1990, p. 245)

Junto-num-lugar, residente na multiplicidade cultural, étnica e de gênero, a Terra, o éthos (em grego), a morada, o abrigo permanente no qual coabitamos. Se é morada ou casa, que em grego é *óikos*, não é algo pronto, mas aberto a ser sempre algo em construção e reconstrução, numa relação de meio e fim. Torna-se éthos enquanto conclama à justiça no acolhimento dos *entes* em redor, no exercer de nossa condição humana no mundo a partir do reconhecimento da face do outro homem e a garantia da vitalidade; porque “não é, portanto, uma simples regra de conduta, e sim um princípio da vida espiritual.” (LÉVINAS, 2004, p. 26)

A saber, no encontro com Outrem, que se pronuncia como viés nutrido da sabedoria do amor, o real significado da Pedagogia da Alteridade: a práxis acolhedora da Pluralidade humana, condizente de sentido em educação, que se desdobra para o rosto do Outro. Visto que numa sala de aula há uma grande diversidade, não só religiosa, mas também étnica, social e de gênero, havendo convergências e divergências, semelhantes e diferentes interferem o tempo todo dentro das relações. (SILVA, 2010).

Portanto, a sala de aula é um espaço garantido de encontro com a diversidade, destino para interpelação ética e abertura à transcendência – abertura do eu para o Outro –, que educar procura assumir o caminho como possibilidade de sentido educativo (ROSA, 2012), no reconhecimento das faces, ou das diferenças, a Pedagogia da Alteridade, o agir ético - êxodo para a espiritualidade. O que corrobora ao filósofo lituano-francês: Emmanuel Lévinas, a sua real importância à educação, principalmente sobre o olhar em Direitos Humanos.

METODOLOGIA

A pesquisa está embasada em cunho bibliográfico, disposta a investigar o silêncio educacional quando se envolvem os processos de humanização do humano, entendendo o agir ético consoante o filósofo Emmanuel Lévinas, como exercício espiritual e promissor para o reconhecimento da Alteridade. Não o percebendo de maneira ingênua, como algo atrelado à religião, porém no:

Colocar-se perante novas possibilidades de ser. [...] preocupar-se com a existência, [...] inquietar-se com a existência humana, esboça, desde já, o horizonte do ser em geral, do ser verbo, único em questão nessa inquietação: ela esboça-o precisamente porque ele não é um conceito, mas aquilo que temos de assumir. (LÉVINAS, 1997, p. 99-100)

Assumir-se como responsáveis para o salvaguardar da dignidade e da vitalidade humana, isto é, “um eu ético, em prioridade do para o Outro.” (LÉVINAS, 1997, p. 238) Lévinas, recebe também, influência do escritor russo Fiódor Dostoievski, na obra Os Irmãos Karamazov: “Nós somos todos responsáveis por tudo e por todos, diante de todos, e eu mais do que todos os outros.” (apud RIBEIRO JÚNIOR, 2008, p. 89)

Porque “não nos basta perguntar pelo ser da vida e do mundo; é necessário que nos perguntemos que sentido pode – ou deve – assumir a pergunta pelo ser da vida e do mundo.” (SOUZA, apud CARBONARI; COSTA; DALMAS, 2012, p. 35) Consoante o pedagogo judeu Martin Mordechai Buber, em uma conferência “Sobre o Educacional” (*Über das Erziehische*), datada de 1919, é o soar anacrônico nos tempos hodiernos: “Confiança, confiança no mundo, porque existe essa pessoa – isso é a obra mais íntima da relação educacional.” (BUBER, apud RÖHR, 2012, p.41) Ainda conforme Buber:

No mundo através dos seus acontecimentos do dia-a-dia que se dirigem a mim. Tudo o que acontece diz algo a mim de uma forma única, numa linguagem nunca antes pronunciada. Nós respondemos ao instante, mas respondemos ao mesmo tempo por ele, somos responsáveis por ele. (BUBER, 2014, p. 9)

O instante atual, no mundo em que os *entes* coabitam, não está motivado a ter confiança em sua pluralidade. Podemos dizer que “vivemos numa desconfiança abrangente” (BOLLNOW, apud RÖHR, 2012, p. 41), que teve seu início por meio também de pensadores como Nietzsche, Marx e Freud (os mestres da suspeita). Eles se opuseram à quimera idealista de seu tempo. Em nosso período hodierno a situação se agrava ainda mais, à medida que as instâncias que, apresentaram-se confiantes, estão fragmentadas por “cobiça econômica e do poder público-político, confirmando de forma sempre inquestionável a justeza desconfiança.” (RÖHR, 2012, p. 42)

Zygmunt Bauman, descreve que tal desconfiança estimula desejos conflitantes de estreitar laços, logo: Será que numa situação em que a desconfiança se tornou universal, em que o 'Bem' no mundo está sendo negado, portanto num mundo de desconfiança completa, da desconfiança como postura geral da vida, não existe mais espaço para a confiança? Será que o ser humano pode ser condenado pelo espírito de uma época a desacreditar na possibilidade de uma vida digna, orientada pela busca do bem, do belo e do verdadeiro? Consoante Bollnow:

Se deve existir uma vida humana que faz sentido, aí tem que existir uma verdade de consolo que sustenta, uma verdade que suscita confiança na vida e que por si é condição prévia para possibilitar qualquer iniciativa para um futuro melhor. (RÖHR, 2012, p. 42)

A saber, “ter fé, significa ter confiança no significado da vida e esperar que aquilo que fazemos ou desistimos de fazer terá uma importância duradoura.” (BAUMAN, 2008, p. 196)

Estamos falando, aí, da confiança em si, sem qualquer determinação específica, e compreendemos por essa, não a confiança em relação a esse ou aquele ser, mas uma confiança que se encontra por trás de qualquer confiança singular, uma confiança que é condição de qualquer confiança em si, sem objeto singular determinado, como a que surge de uma sensação de proteção profunda e confortante. (BOLLNOW, apud RÖHR, 2012, p.43)

Pois “o amor a vida não ama o ser, mas a felicidade do ser” (LÉVINAS, 1980, p. 129) - no “estar sendo com os outros, com o mundo” (SOUZA, apud CARBONARI; COSTA; DALMAS, 2012, p. 35); ou melhor, segundo Emmanuel Lévinas: a “partir da relação concreta entre um eu e um mundo” (LÉVINAS, 2000, p. 25), “uma relação não alérgica com a alteridade, descobrir [...] o desejo – onde o poder, por essência assassino do Outro, se torna em face do Outro e ‘contra todo bom senso’ impossibilidade do assassino, consideração do Outro ou justiça.” (LÉVINAS, 2000, p. 34) E:

Na existência, um acontecimento diferente do da transcendência [...] expressão que se dirige para luz [...] a maneira de existir [...] em retirar-se para o outro lado [...] quando situamos o Outro como liberdade, pensando-o em termos de luz. [...] Há que reconhecer o seu lugar excepcional nas relações [...] a relação com a alteridade, com o mistério, isto é, com o futuro, com aquilo que, num mundo onde tudo está dado. (LÉVINAS, 1982, p. 59-60)

De forma mais clara, o filósofo lituano-francês Emmanuel Lévinas (1906 - 1995), esclarece em seu livro *Totalidade e Infinito*: “ao desvelamento do ser em geral, como base do conhecimento e como sentido do ser, preexiste à relação com o *ente* que se exprime; no plano da ontologia, o plano ético.” (LÉVINAS, 2000, p. 180) Concretamente, no sentido educacional, a Pedagogia da Alteridade: “a qualidade do educando que encontra a do mundo, da diversidade real [...]. Pois a educação é uma questão entre diferentes, e não entre in-diferentes” (SOUZA, apud CARBONARI; COSTA; DALMAS, 2012, p. 37), na “convivência aberta com o Outro, testemunhando-a não só em confissões verbais, mas no engajamento de atos concretos” (RÖHR, 2012, p. 44) respeitosos à humanidade e aos Direitos Humanos; uma ruptura ardilosa na relação do Eu ao múltiplo, porque “educar é possibilitar a relação” (SOUZA apud CARBONARI; COSTA; DALMAS, 2008, p. 36) - “a misteriosa descoberta do Outro, a quem dar-se sem perder-se, realizando a plenitude na união” (RIBEIRO JÚNIOR, apud CORRREA JÚNIOR, 2013, p. 28), em seu sentido espiritual. Logo, Lévinas reverbera o real significado de uma educação para vida, um horizonte ético, que implica no desabrochar do humano a partir do Outro.

RESULTADOS E DISCUSSÃO

É importante notar a real necessidade que temos ao estabelecer a equidade social por meio da Educação, da Espiritualidade e dos Direitos Humanos. Observar os fatores que fizeram emergir o senso de justiça, no intuito de interligar-se de forma abrangente com o Outro, o injustiçado, por meio da valorização da condição humana. Pois, “toda sociedade em si, está em guerra”; não se trata aqui, de uma guerra entre os países com seus interesses particulares somente, todavia uma guerra civil, na qual homens digladiam-se uns contra os outros, por conta de seus objetivos egocêntricos. Por conseguinte:

Uma Guerra Fria para os que a fazem; guerra quente aos que sofrem. Coexistência pacífica para os que fabricam armas; existência sangrenta para aqueles que são obrigados a comprá-las e usá-las. O espaço como campo de batalha, como geografia estudada para vencer estratégica ou taticamente o inimigo. (DUSSEL, 1977, p. 08)

O inimigo subentende-se como o diferente, ou o Outro, inerente ao espaço onde habitamos com os demais *entes* da Terra. O espaço, nada mais é do que, “o espaço político, daquele que compreende todos os espaços [...] no qual se exerce o poder sobre o controle dos exércitos.” (DUSSEL, 1977, p. 08). A saber: o espaço sobre jogos de interesse que proporcionam ao Outro a conjuntura do inumano, assim como o reflexo “do fracasso pedagógico moderno, particularmente doloroso de se contemplar. [...] A escola também, não consegue cumprir as promessas de integração social.” (FREITAS, apud RÖHR, 2012, p. 53)

Logo, a educação deve voltar-se para o agir ético, “a própria espiritualidade, significa o início da própria humanização no seu sentido mais profundo” (RÖHR, 2013, p. 174), uma

conversão radical (*metanoia*), uma transformação na maneira mesma do ser do sujeito, a qual “envolve a pessoa por inteiro. Exige dela um comprometimento com ela mesma, uma identificação que gera uma sincronia desse sentido com a própria postura da vida” (RÖHR, 2013, p. 33), tal qual reforçou o filósofo da alteridade Emmanuel Lévinas: “Ser dominado pelo Bem, [...] uma interioridade que precede a liberdade, [...] é obediência a um valor sem antevalor” (LÉVINAS, 2012, p. 83-84), no reconhecimento do rosto do Outro, por sua vez, algo, para além da religião.

Significa então dizer que o fenômeno perpassa a religião. Uma experiência importante para reverberar a vida humana: no entanto, as raízes são bem mais profundas. Indubitavelmente, a espiritualidade, transcende dogmas, ritos e a institucionalização; ela é um processo transpessoal de mudança e transformação da maneira de pensar o mundo e ver o Outro, longe de qualquer subjetividade ou “eu”. Pois, consoante Grof:

As religiões organizadas tendem a criar sistemas hierárquicos que se concentram na busca do poder, controle, política e dinheiro, posses e outras preocupações [...]. Nessas circunstâncias, desestimulam as experiências espirituais diretas de seus membros. (GROF; GROF, 2010, p. 27)

A religião tornou-se, por assim dizer, na visão de Grof, uma prática institucionalizada maculando a espiritualidade. Ela perdeu suas origens, antes imbricadas no contexto espiritual por simplesmente religar-se (*religare*) à formalismos vazios, que empatam a descoberta do sujeito perante o Outro e perante o mundo.

Ao abordar a espiritualidade, o ego humano, “o eu”, se torna um ego mais elevado, ou melhor: um ego mundano. Tal ego mundano vem a valorar as relações do homem entre os seus, bem como o homem e o *Ethos* como *experiências fundamentais*. Porque:

A espiritualidade é uma dimensão natural e de grande importância [...] a busca espiritual é um desafio humano legítimo, totalmente justificado. No entanto, é preciso enfatizar que isso se aplica à espiritualidade genuína, com base na experiência pessoal, e não significa um apoio a ideologias e dogmas de religiões organizadas. (GROF, 2010, p. 25)

Concomitantemente, educar para a espiritualidade significa, por sua vez, educar, “enquanto expressão de uma sabedoria que conclama cada pessoa a significar sua vida a partir do critério ético, que se volve ao rosto do indigente, da viúva, do órfão, do estrangeiro, na contramão de uma cultura de morte do humano” (ROSA, 2012, p. 155); porque, “a dimensão ética encontra seu sentido espiritual no profundo respeito diante do diferente.” (RÖHR, 2013, p. 111)

Uma educação, segundo o filósofo lituano-francês Lévinas, voltada “a sabedoria do amor” (LÉVINAS, 1980, p. 05), um elemento antipolítico capaz de afetar a outrem e, que

também, o ‘eu’ pode ser afetado pela caridade (o amor). O amor que percebe o rosto do outro como sendo ‘Santo’, “termo em hebraico utilizado por Lévinas é *Kadosh*” (DERRIDA, 1990, p. 958); in-tocável, o qual não se pode tocar, ou que não se pode matar. O matar, aí referido, não se limita a “tirar a vida” somente, “mas renunciar em absoluta à compreensão” (LÉVINAS, 1980, p. 177) e o diálogo, a falta de empatia, a alteridade – uma reação “alérgica” ao Outro.

Conforme Emmanuel Lévinas, a sabedoria do amor, resulta numa:

Nova significância de espírito nesta significativa (sensé), que não reside no pensamento que se apropria do outro da natureza ou que, na poesia e na arte, celebra, isto é, manifesta a habitação no mundo. [...] Ela é, a responsabilidade ética e na obrigação para com outrem, relação com a transcendência enquanto transcendência. [...] Amor comandado pelo rosto do outro homem. (LÉVINAS, 2009, p. 239)

Logo, a escola, constitui-se o local do desabrochar da alteridade, a possibilidade do encontro do amor comandado pelo rosto do Outro; o resultado do tempo e o espaço no qual se “tecem intermitentes e inusitadas manifestações que interpelam o sujeito pela condição do próximo.” (ROSA, 2012, p. 189) A escola é a possibilidade da condição humana, ela é uma aposta no caminho levinasiano, “o outro despertando no mesmo, é o outro no mesmo sem alienar, [...] tal excelência na bondade” (LÉVINAS, 2002, p. 195), o que se entende como Pedagogia da Alteridade, através da lucidez do meu pensar, em amor, como essência mais íntima, “ser-a-si-mesmo e amor são idênticos” (RÖHR, 2012, p. 30), porque “o encontro com o Outro é um acontecimento decisivo que marca o começo de nossa própria existência.” (GUIMARÃES, 2004, p. 70)

CONCLUSÕES

O rosto do outro é uma realidade da qual não tenho como me esquivar. Toda situação de exclusão e marginalização do outro ser humano mexe comigo, gera um apelo que solicita uma resposta. Segundo o filósofo argentino Enrique Dussel, é irrefutável que não deveremos ter “uma resposta responsável pelo apelo do outro. [...] a responsabilidade [...] que é anterior a qualquer consciência”, isto é, “a condição para o indivíduo singular possa escolher a coisa decisiva.” (ALMEIDA, 2009, p. 48)

“Equivale em considerar a própria realidade ética como infinitamente mais importante do que a história universal.” (KIERKEGAARD, 1993, p. 473) Já que se constitui uma “tarefa de transformar a si mesmo em um instrumento que exprima o humano na existência” (KIERKEGAARD, apud ALMEIDA, 2009, p. 50), ou melhor:

Existir, humanamente, é pronunciar o mundo, é modificá-lo. O mundo pronunciando, por sua vez, se volta problematizando aos sujeitos pronunciantes, a exigir deles um novo pronunciar. Não é no silêncio que os homens fazem, mas na própria palavra, no trabalho, na ação-reflexão. (FREIRE, 2005, p. 90)

Na reflexão, enquanto “palavra que se manifesta como rosto, que evoca uma relação magistral” (ROSA, 2012, p. 199), o agir ético, ou a espiritualidade. Como ordem do amor, no amor como edifício, “no amor privilegiado de seu amado, em que o mandamento de amar se repete e se renova, indefinidamente, na repetição e na renovação do amor que ordena o amor.” (LÉVINAS, apud RIBEIRO JÚNIOR, 2008, p. 254)

Pode-se dizer, em última instância, que o “rosto do outro”, conforme um modelo educativo em Lévinas, não é uma ideia ou conceito representativo. O “frente a frente” é relação direta, sem mediações dos conceitos, das ideias e das teorias” (ROSA, 2012, p. 184); ele é uma cifra para se educar a hospitalidade, “significa entender que o outro é bem-vindo” (ROSA, 2012, p. 184) - no “[...] gesto de acolhimento, [...] oferecidos ao Outro [...] em que a hospitalidade abre-se como intencionalidade.” (DERRIDA, 2013, p. 66) Intencionalidade que remete “o humano a é essa possibilidade de santidade” (SAYÃO, 2013, p. 41) - “O ser Humano como um fim sagrado, digno de ser preservado em sua integridade e inviolabilidade” (SAYÃO; PELIZZOLI, 2012, 61) nos “encontros de amor” (RÖHR, 2012, p. 45), o brilho de uma Pedagogia da Alteridade, no agir ético (a espiritualidade), práxis respeitosa aos Direitos Humanos.

REFERÊNCIAS

- ADORNO, Theodor W.; HORKHEIMER, Max. **Dialética do Esclarecimento**: fragmentos filosóficos. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985.
- ALMEIDA, Jorge Miranda de. **Ética e Existência em Kierkegaard e Lévinas**. Vitória da Conquista: Edições UESB, 2009.
- BAUMAN, Zygmunt. **Amor Líquido**: sobre a fragilidade dos laços humanos. Rio de Janeiro: Zahar, 2004.
- _____. **A sociedade Individualizada**: vidas contadas e histórias vividas. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.
- BUBER, Martin. **Do Diálogo e do Dialógico**. São Paulo: Perspectiva, 2014.
- CARBONARI, Paulo César; COSTA, José Andre da; DALMAS, Giovana. **Ética, Educação e Direitos Humanos: estudos em Emmanuel Lévinas**. Passo Fundo: Instituto Superior de Filosofia Berthier, 2008.
- CORREA JÚNIOR, João Luiz. **O Amor Em Suas Múltiplas Formas**. São Paulo: Paulinas, 2013.
- DERRIDA, Jacques. **Force de Loi: le fundament mystic de l'autorité**. Cardozo Law Review, vol. 11: 919, 1990.
- _____. **O Animal que Logo Sou**. São Paulo: Editora Unesp, 2011.
- _____. **Adeus a Emmanuel Lévinas**. São Paulo: Perspectiva, 2013.
- DUSSEL, Enrique D. **Filosofia da Libertação na América Latina**. São Paulo: Loyola, 1977.
- FREIRE, Paulo. **Pedagogia do Oprimido**. São Paulo: Paz e Terra, 2005.
- GROF, S.; GROF, C. **A Tempestuosa Busca do Ser**: um guia para o crescimento pessoal através da crise de transformação. São Paulo: Cultrix, 1994.
- _____; _____. **Respiração Holotrópica**: uma nova abordagem de autoexploração e terapia. Rio de Janeiro: Capivara, 2010.

GUIMARÃES, Marcelo Rezende. **Um Novo Mundo É Possível**. São Leopoldo: Sinodal, 2004.

KIERKEGAARD, Sóren A. **Temor e Tremor**. Tradução de Maria José Marinho. São Paulo: Abril Cultural, 1974.

LÉVINAS, Emmanuel. **Totalidade e Infinito**. Lisboa: Edições 70, 1980.

_____. **Ética e Infinito**. Lisboa: Edições 70, 1982.

_____. **Autrement qu'être ou au-delà de l'essence**. Paris: Le Livre de Poche, 1990.

_____. **Descobrimos a Existência com Husserl e Heidegger**. Lisboa: Instituto Piaget, 1997

_____. **Totalidade e Infinito**. Lisboa: Edições 70, 2000.

_____. **Difícil Libertad**. Tradução Juan Haidar. Madrid: Caparrós, 2004.

_____. **Entre Nós: ensaios sobre a alteridade**. Petrópolis: Vozes, 2009.

_____. **Humanismo do outro homem**. Petrópolis: Vozes, 2012.

MEARLEAU-PONTY, Maurice. 2 ed. **A Natureza: curso do Collège de France**. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

RIBEIRO JÚNIOR, Nilo. **Sabedoria da Paz: ética e Téo-lógica em Emmanuel Lévinas**. São Paulo: Loyola, 2008.

RÖHR, Ferdinand. **Educação e Espiritualidade: contribuições para uma compreensão multidimensional da realidade, do homem e da educação**. Campinas, SP: Mercado das Letras, 2013.

_____. **Diálogos em Educação e Espiritualidade**. 2ª ed. Recife: Ed. Universitária da UFPE, 2012.

ROSA, Luis Carlos Dalla. **Educar para A Sabedoria do Amor: a alteridade como paradigma educativo**. São Paulo: Paulinas, 2012.

SAYÃO, Sandro Cozza; PELIZZOLI, Marcelo. **Fragmentos Filosóficos: direitos humanos e cultura de paz**. Recife: Ed. Universitária da UFPE, 2012.

SAYÃO, Sandro Cozza. **Lévinas entre nós**. Recife: Ed. Universitária da UFPE, 2013.

SILVA, Marínilson Barbosa da. **Em busca de significado do ser professor de ensino religioso**. João Pessoa: Ed. Universitária UFPB, 2010.

SOUZA, Ricardo Timm de. **Lévinas e a Ancestralidade do Mal: por uma crítica da violência biopolítica**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2012.

A RECONDUÇÃO DA HISTÓRIA: AMOR E JUSTIÇA EM *FRANCISCA E A UTOPIA DA LIBERDADE* DE SYLVIA A. DE OLIVEIRA RIBEIRO¹

Álvaro Jardel C. Santos de Oliveira

*Doutorando do Programa de Pós-Graduação em Letras
da Universidade Federal do Pará.
alvarojardel@gmail.com*

Resumo: O ensaio visa pensar a possibilidade de uma recondução da História para que possamos contrapor as ideias dominantes de uma historiografia baseada na oficialidade e no dizer dos que nela são representados como vencedores. Para isso, nos aproximaremos do romance histórico “Francisca e a utopia da liberdade” (Ed. 2010) da escritora Sylvia Aranha de Oliveira Ribeiro (1930) e do pensamento do filósofo franco-lituano Emmanuel Lévinas (1906-1995) numa perspectiva comparada para pensarmos a história do outro como lugar concreto de relatar um “outro modo” de dizer os processos historiográficos.

Palavras-chave: Literatura; Filosofia; Alteridades; Libertação; Sylvia Ribeiro.

As representações da história e do pensamento social sobre Amazônia, são caracterizadas por diferentes imagens, estéticas, ideias, narrativas que revelaram um repositório de impressões, sentenças metafóricas e revelações apocalípticas dos seus produtores desde os viajantes, cientistas, antropólogos até os missionários que por aqui passaram.

Expressões como: “Paraíso perdido” (Euclides da Cunha), “Inferno Verde” (Alberto Rangel), “País das Amazonas” (Santa Anna Nery), “Paraíso Suspeito” (Leopoldo Bernucci), reforçam o aniquilamento humano diante do fausto da natureza ou dos projetos aqui desenvolvidos que, em última instância, teriam o homem não como sujeito histórico, mas subjugado a eles não importando o lado em que se encontravam. Tais representações desafiam qualquer estudioso na busca por significados que os repensem e que abram caminhos para novos sentidos que podemos atribuir à região amazônica. Um dilema um tanto representativo, o que nos força sempre a recuperar tais ideias e imagens como ponto de partida, embora não de destino.

Esse *paraíso suspeito* situa-se num vórtice, um lugar de destruição contínua e natural, provocando a lenta e incansável devoração da matéria, não só do seu mundo vegetal, mas também do reino animal, inclusive do homem que nele habita. É um ambiente selvagem que fascina em todos os sentidos, um espaço inóspito que também mói a mais forte das almas quando esta já não é capaz de adaptar-se a ele (BERNUCCI, 2017, p. 15).

¹ Texto apresentado ao III Seminário Internacional Emmanuel Lévinas – Amor e Justiça.

Nosso intuito não é ampliar as ideias em torno da noção de “*paraíso suspeito*”. O que desejamos é propor uma *recondução* dessas ideias, imagens e representações encontradas na história e no pensamento sobre a região tendo como lugar de análise a representação literária da Amazônia no contexto colonial. O ponto de partida tomado será a análise, numa perspectiva da literatura comparada, do romance *Francisca e a utopia da liberdade*² da escritora Sylvia Aranha de Oliveira Ribeiro (1930).

A questão que nos fazemos é a seguinte: *como se pode libertar a vida, ou seja, resgatá-la da incessante operação de sua suspeição?* Reconduzir significa levar a um novo lugar. Nesse sentido, partimos da noção que nega a região amazônica como um espaço de vida para o encontro da afirmação da vida, imperativo que nos faz ir ao encontro dos Rostos (LÉVINAS, 2010) e sua identificação numa literatura profética (RIBEIRO JÚNIOR, 2016) que anuncia seus lugares e seus pertencimentos à história. Logo, almejamos *outros modos* de narrar a história e compreender parte do pensamento social construído sobre a região, a partir de uma “ética da alteridade”.

O ROMANCE

Francisca e a utopia da liberdade (2010) é um romance histórico, cujo enredo foi inspirado nas ideias encontradas no artigo³ do historiador David G. Sweet. Logo na introdução do romance, Sylvia Ribeiro nos relata como o artigo chegou ao seu conhecimento por volta do ano de 1985. Ao lê-lo desejou de imediato adaptar a história da “escrava Francisca” num romance. Sentia que os leitores deveriam ter acesso a essa história pela literatura.

O testemunho de Francisca, a sensibilidade com a qual o historiador a retratou no artigo científico, os relatos sobre “as coisas da Amazônia” sensibilizara profundamente a escritora. No entanto, naquele momento, por força maior, se viu impedida de adaptar o que lera para o romance. Somente vinte anos depois é que retorna a esse projeto. A narrativa nos faz revisitar a Amazônia colonial nos séculos XVII e XVIII ambientada, centralmente, na “Vila de Santa Maria de Belém do Grão-Pará”, mas também em outras regiões como a do Rio Negro. Francisca é uma índia que fora “capturada” no Rio Negro e tornada escrava. Por outro lado, ela não tinha nenhum foro que a condenava a essa condição, ou seja, não fora vendida e nem repassada como pagamento de dívidas de terceiros. Sua prisão fora compulsória. O fato histórico é o argumento que faz o imaginário da escritora recompor uma parte da história colonial da Amazônia tendo como protagonista a índia Francisca. No entanto, boa parte do relato é narrado por Frei Anselmo que torna-se o *narrador-personagem* onipresente do romance. Anselmo pertencia à Junta das Missões na condição de missionário carmelita. Membro da Junta das Missões, Frei Anselmo, no julgamento de Francisca, age com indiferença em relação ao caso e acaba por votar em não reconhecer a liberdade da indígena. No desenrolar da trama, o missionário ao conhecer a história da índia por intermédio de outros personagens, dá-se conta que cometera grave injustiça. Assim, ao confessar sua culpa recebe

² Editora Valer, 2010.

³ *Francisca, escrava da terra*. Universidade da Califórnia, 1981.

como penitência do seu superior a tarefa de investigar e “*escrever a história da escrava Francisca*” que com coragem e determinação pedira o reconhecimento de sua liberdade.

O ENCONTRO COM A FACE DE UMA PERSONAGEM

A personagem *Francisca* é a revelação de muitas faces (2010) que não eram consideradas como pertencentes à história colonial da Amazônia. Tal consideração significa o reconhecimento de sua importância e o lugar que ocupam na história. Em verdade, o que tínhamos era apenas a ideia de subordinação como o lugar a ser tomado pelos indígenas na Amazônia colonial. Isso nos induz a pensar que nenhuma outra posição eles vieram a tomar e, por isso, pouco ou nada sabemos de suas trajetórias.

No entanto, a desconstrução dessa perspectiva histórica e o olhar atento para o imaginário literário sobre a região, nos leva a acessar outras histórias cujos sentidos aprofundam a presença ativa e marcante de diferentes grupos de indígenas que ao longo da história colonial aprenderam e souberam lidar com os nuances da colonização.

Francisca torna-se uma personagem catalisadora desse momento histórico por ter consciência de sua condição de livre e de saber a quem recorrer no momento em que sua liberdade fora retirada. Sua trajetória de vida consegue sintetizar os confrontos e os embates vividos nessa fase da historiografia amazônica tornando-a mais um fato a ser construído do que um dado, conforme a reflexão da historiadora Patrícia Sampaio:

Nos confrontos e embates do cotidiano no Rio Negro colonial, experimentou-se da força à aliança, da dissimulação à deserção, da sabotagem à traição, da submissão à guerra. [...] Bosi nos esclarece assegurando que a colonização deve ser vista como uma “dialética de rupturas, diferenças e contrastes” porque a condição colonial é reflexa e contraditória (SAMPAIO, 2012, p. 56).

A face de *Francisca* é uma espécie de espelho por onde são refletidas as contradições da condição colonial, bem como, de outras faces de mulheres indígenas que conscientes de suas histórias ousaram afrontar esse mesmo sistema provocando rupturas e aprofundando os contrastes pelo simples fato de requerem o reconhecimento de suas liberdades.

Nesse sentido, torna-se importante destacar que na Amazônia colonial portuguesa as ações de liberdade perpetradas pelos indígenas (na sua maioria mulheres) era um dado de constante ocorrência, embora a própria historiografia ainda pouco explore esse tema para fins de pesquisa. O que nos leva a apontar a existência de *outras Franciscas* que, uma vez injustamente cativas, vieram a acessar a justiça em vista de livrarem-se da condição do cativo apelando para a Junta das Missões⁴.

⁴ Para aprofundar o tema consultar: SOUZA E MELLO, Márcia Eliane Alves de. *Desvendando outras Franciscas: Mulheres cativas e as ações de liberdade na Amazônia colonial portuguesa*. Portuguese Studies Review 13 (1) (2005) 1-16. (versão impressa)

Além dessa consciência de direito, o fato nos leva ampliar a ideia apontada por Márcio Meira ao afirmar que “essas populações, ao transformarem a própria colonização, mesmo em condição de subordinação militar, religiosa e econômica transformaram-se a si mesmas e, deste modo, resistiram” (MEIRA, 1997 *apud* SAMPAIO, 2012, p. 56). Tal resistência deu-se a partir de dentro da economia colonial. Muitos indígenas fizeram a escolha de se “ajustar” a essa economia não fugindo das mãos dos senhores. Porém, isso não significa que uma vez rendidos não puderam construir estratégias de resistência. Em *Francisca* vemos a dualidade entre o deixar-se prender e, ao mesmo tempo, a busca por condições e alianças para romper com o cativeiro.

[...] tão importante quanto saber por que muitos se foram, é fundamental tentar entender por que outros ficaram. Ao pertencer no interior das estruturas do mundo colonial, também puderam dar o tom e o ritmo do processo de formação e consolidação dessa sociedade e interferir, de maneira importante, na formulação de suas regras e mecanismos de reprodução (SAMPALIO, 2012, p. 74).

Ao situarmos *Francisca e a utopia da liberdade* como um *romance histórico* (2011) queremos dizer que ele nos ajuda a ler a história colonial da Amazônia como um lugar da ocorrência dos extremos da luta. No entanto, suas dualidades agonísticas são aproximadas na medida em que as redes de relação tratadas no romance são aproximadas: a sociedade colonial em geral, a igreja, a justiça e o mundo dos indígenas. Isso nos leva a compreender que mais do que um *projeto*, a economia colonial na Amazônia tornou-se um *processo* o que altera e demarca em profundidade a própria temporalidade, a construção e estágios dessa historiografia (SAMPALIO, 2012).

Mais do que a simples divisão que dilui os envolvidos no processo colonial entre *dominantes* e *dominados*, reconhecemos a importância de destacar a complexidade deste e os personagens que a ele pertenceram. Sylvia Ribeiro em *Francisca* faz esse movimento. A escritora “recupera a historicidade de personagens” partindo de processos múltiplos. Como Emmanuel Lévinas, Sylvia Ribeiro entende que *o rosto de outrem* (2010) é o começo de tudo, é o lugar de oferecer os sentidos outros à história e à qualquer realidade.

No romance ela nomeia personagens que na história colonial são diluídos e não nominados. Recupera suas histórias, suas consciências, suas intrigas, sonhos, amores e projetos. Nas suas palavras, “*desejei logo divulgar esse exemplo de mulher e sua luta pela liberdade*”⁵. A personagem Francisca aparece para Sylvia como um imperativo, uma provocação para sua responsabilidade em narrar outra história da Amazônia tomando como centro as ações e reações que fizeram frente ao projeto colonial de extrema opressão.

5 RIBEIRO, 2010, p. 11.

MERGULHANDO NAS PROFUNDIDADES DO COTIDIANO E DAS EXPERIÊNCIAS E VISÕES ESCRAVA

O Cativo e o Cotidiano

Francisca era uma índia manaó que fora capturada na Capitânia do Rio Negro quando tinha por volta dos seus dezoito anos. Na política colonial do século XVIII os índios poderiam ser tomados como mão de obra livre e/ou escrava a partir de três modalidades: “os descimentos, resgates e guerras justas⁶”. No caso das guerras justas, os capturados logo eram tornados escravos. No entanto, observa Patrícia Melo Sampaio (2012) que entre 1680 e 1686 fora abolida a escravidão indígena por guerra justa e com o novo Regime das Missões somente os missionários, sobretudo, os jesuítas estariam responsáveis pela distribuição da mão de obra indígena.

Quando a indígena manaó fora capturada não havia presente nenhum jesuíta e a promessa era a de que ela iria servir como dama de companhia à filha do chefe manaó chamada Etelvina que havia sido prometida em casamento ao senhor Martinho José que percorria o Rio Negro junto com o comerciante Fernando dos Santos.

Os *descimentos* e *resgates* eram viagens que requeriam uma intensa preparação. Os comerciantes viam nelas boa oportunidade para negociar com os chefes indígenas mercadorias que em troca teriam alimentos, especiarias e claro os próprios indígenas como mão de obra.

O comerciante Fernando dos Santos ainda em Belém havia sido procurado por uma senhora chamada Guiomar Góes que desejava repassar ao chefe de canoa comerciante um número expressivo de mercadorias em vista do comércio ou mesmo da troca por “drogas preciosas”. Acontece que o comerciante Fernando dos Santos, acabou por oferecer Francisca como a “moeda de troca” para a paga dos produtos de dona Guiomar. Assim, Francisca de livre como dama de companhia passa a ser escrava para servir na casa de dona Guiomar.

Ajudada pela filha, contou-me que em setembro de 1717, estação em que os negociantes de cacau viajavam, foi procurar um capitão de canoa, Fernando dos Santos, e lhe ofereceu açúcar, algumas dúzias de louça, facas para caça, peras de espingarda e pacotes de contas de vidro, azuis e brancas, para serem comercializadas com os indígenas do rio Negro. Essa era uma forma de transação comum naquele tempo, feita por pessoas que não tinham recursos para equipar as próprias canoas. [...] como pagamento das mercadorias enviadas, dona Guiomar esperava receber na volta da expedição uma carga de “drogas do sertão”: cravo, canela, salsaparrilha, ou ainda, alguns escravos.

Meses depois, por volta da expedição, foi entregue à dona Guiomar uma jovem índia, considerada escrava, a quem passara a chamar de Francisca. [...] a moça era esperta e não levou muito tempo para se acostumar às funções de servente doméstica (RIBEIRO, 2010, pp. 33-34).

6 SAMPAIO, p. 66, 2012.

A vida de Francisca na casa de dona Guiomar fora convertida no seu cativeiro. Os serviços lá desenvolvidos eram basicamente domésticos: cuidar da casa, cozinhar, lavar a roupa no igarapé, cuidar dos filhos de dona Guiomar e até plantar roçado. Aparentemente, os serviços não pareciam pesados, logo Francisca se adaptara. O peso maior era a condição de ter sido tornada escrava sem o ser de fato.

A tal “sentença” injusta e degradante lhe fazia pesar o coração. No entanto, Francisca guardava a consciência da injustiça que lhe fizeram e sabia que poderia apelar à própria justiça para o reconhecimento de sua liberdade. Apesar que a rotina da condição de escrava lhe apagara, dia após dia, suas lembranças de liberdade. Era mais fácil acostumar-se àquela situação do que combatê-la.

O Amor

O cotidiano da escravidão é relatado no romance com alguma suavidade pelo narrador. Embora sintamos a tensão e a resistência silenciosa de quem vive nessa condição. Numa importante passagem, Francisca passa a ser notada pelo alfaiate da região, personagem chamado Felipe Ribeiro. Nas idas e vindas de Francisca à alfaiataria, para cumprir pedidos de sua dona, Felipe apaixona-se pela indígena manaó. A princípio uma paixão impossível de ser vivida dada a diferença de suas condições sociais. De toda forma, o sentimento falou mais alto.

Os encontros entre os dois tornaram-se cada vez mais frequentes. Para época uma ousadia extrema. Logo os rumores começaram a surgir sobre o romance entre o “alfaiate e a índia de dona Guiomar”. Felipe temia pela vida de Francisca, era necessário fazer alguma coisa. Por outro lado, Francisca sentia-se amada pela primeira vez em sua vida. Aquele sentimento era forte o suficiente para enfrentar todos e já tinha decidido no seu íntimo que deveria ir até o fim para ficar com Felipe.

Dali por diante, procurávamos sempre nos encontrar, até que uma noite ela bateu à minha porta e, ao abri-la, disse-me: - Vim para ficar. Isso significava que estávamos comprometidos, e que sempre que possível ela fugiria tarde da noite da casa da patroa para a minha. Esse foi o primeiro passo para a liberdade (RIBEIRO, 2010, p. 100).

Felipe também buscava os meios para viver com sua amada. Solicita à justiça a guarda de Francisca, mas em vão. Tenta comprá-la de dona Guiomar, mas a senhora não quis acordo. “Francisca era uma escrava prestimosa demais para que a mulher abrisse mão dela?”. Em que esperança se apoiar frente a esse labirinto? Abrir mão de Francisca e seu amor? Ou continuar insistindo e resistindo? Os meses se passaram e Felipe soube da real história de Francisca quando fora tomada como escrava. No romance, Francisca não tocara mais nesse assunto, já havia assimilado a condição de cativa e tinha a sensação que assim morreria.

7 RIBEIRO, 2010, p. 101.

Felipe retomou esse assunto, pois se Francisca não era escrava, de fato, aí estava a chave para o reconhecimento da liberdade e, assim, os dois poderiam dá-se em casamento. Porém, Francisca hesitava recordar o acontecido e não acreditava mais na possibilidade de sua vida livre da escravidão.

Foi difícil vencer-lhe a resistência; como a maioria dos escravos índios, sua vida era tão pouco valorizada, seu trabalho tão extenuante, os maus-tratos tão frequentes, que não lhe parecia concebível defender seus direitos diante de juízes brancos. Finalmente, apelei para a nossa afeição: - Pelo amor que tens, Francisca, aceita esse desafio! Depois de livre, poderemos nos casar; nunca mais teremos de andar escondidos e tu não terás de fugir cada noite, como um pássaro noturno. Então ela sorriu e disse-me que, do jeito que eu falava, ela se sentia como um coruja varando a escuridão da noite. Hesitava ainda, e só cedeu, prometendo lutar por sua liberdade, quando lhe falei que o caso seria decidido pelo ouvidor-geral, o senhor Antônio Pedro Nogueira (RIBEIRO, 2010, p. 102).

Francisca novamente voltara a acreditar em sua liberdade, lembrança que aos poucos fora apagada de sua memória. O seu amor por Felipe e sua consciência de ser por direito uma mulher livre lhe encorajara a entrar junto à justiça pelo reconhecimento de sua liberdade.

A Justiça

O personagem Antonio Pedro no romance é o Ouvidor Geral pessoa a quem Francisca se dirigiu apelando para o reconhecimento de sua liberdade. Ela tinha em mente a *Provisão Régia* documento que legislava sobre a vida dos índios quanto a suas liberdades. Nele encontramos a seguinte orientação de 10 de abril de 1658: “*Que os índios que se tiverem por livres, e que são injustamente cativos podem tratar de sua liberdade na forma da Lei de 1653, dando para isso as provas necessárias, e justificando-o diante das pessoas para isso depuradas*” (RIBEIRO, 2010, p. 39). Cabia agora juntar as testemunhas para os depoimentos. A batalha estava apenas a começar.

[Francisca e Felipe] saímos à procura de amigos que aceitassem ser suas testemunhas de defesa. Eram eles na sua maioria gente pobre, índias como ela, ou mestiças com eu, mas se dispuseram a lutar por Francisca. Até o rábula, senhor Juvêncio Carvalhaes, se ofereceu para defendê-la (RIBEIRO, 2010, p. 104).

Francisca fora considerada livre pelo Ouvidor Geral. Felipe narra que o rosto de Francisca ao receber a sentença iluminara-se. A índia tomada como escrava injustamente era

declarada de modo oficial uma mulher livre e que nunca fora, de fato, escrava. O passado é tornado presente e refigurado. O casal, enfim, poderia viver o amor que os unira e os encorajava a encarar as estruturas da colônia a ponto de alterar o próprio curso da história.

Amor e Justiça

Dona Guiomar, porém, não se conformou com a perda de sua melhor escrava e, aconselhada por amigos, decidiu apelar à Junta das Missões para conseguir reverter a sentença do ouvidor. [...] Iniciado o julgamento, o advogado da viúva Góes alegou que as testemunhas de Francisca, Olívia em particular, não eram idôneas. E a prova de que a índia Francisca era escrava, afirmou o advogado, era ter sido entregue ao senhor Martinho José como uma espécie de dote para acompanhar sua noiva Etelvina. Aceitos os argumentos, os prelados da Junta das missões ordenaram que Francisca voltasse à sua condição de escrava e servisse à sua patroa (RIBEIRO, 2010, p. 106).

Como bem notamos no trecho acima, o julgamento de Francisca fora questionado obrigando a mesma a passar por uma nova audiência que a condena ao retorno da condição que nunca lhe pertencera. Como se tudo não passasse de uma grande ilusão - o amor por Felipe e o reconhecimento de sua liberdade - Francisca acolheu a decisão sem hesitar. Vestiu-se com as vestes de antes. Voltou à casa de dona Guiomar. “Sua alegria desapareceu dando lugar a uma profunda melancolia”⁸.

O casal não se separou, apesar da situação imposta. Francisca confidenciava a Felipe seus anseios de liberdade. Ela sentia que no fundo, mesmo sem o reconhecimento oficial, era livre. O amor que sentiam um pelo outro confirmava sua liberdade e ele seria a crença maior que a liberdade ali já existia e que nada e ninguém poderiam retirar essa condição deles.

No desenrolar do romance Francisca acaba falecendo. Morre nos braços de Felipe de maneira serena contemplando o entardecer e as aves que voavam perseguindo o horizonte. Uma imagem que definia Francisca: perseguia no horizonte sua liberdade e, embora, pareça que no romance a história de Francisca reafirme a opressão, argumentamos que a narrativa acaba por contrapor a história. Pois o centro do romance tem por protagonista uma mulher, indígena, sua vida, a injustiça a qual sofreu, a consciência de sua liberdade, a possibilidade de amar e ser amada e mesmo as contradições da estrutura colonial portuguesa.

A história de Francisca, mesmo que pareça frustrada, é uma história que incomoda as estruturas. Amor e justiça se tocam e refiguram a trajetórias de vidas que sequer puderam ser nomeadas ao longo dos processos históricos da Amazônia colonial.

⁸ Idem, 2010, p. 107.

A história reconduzida: *quando o fim é o começo*

A história de Francisca é a história de tantas outras mulheres indígenas que conscientes de sua condição de livres enfrentaram a própria anomia que a escravidão lhes imporia para requerer o reconhecimento de suas liberdades junto às estruturas da colonização. Apenas tal fato ilustra bem o quanto os indígenas, mas do que *dominados* eram sujeitos que no cotidiano colonial souberam lidar com as contradições do sistema fazendo com que o mesmo fosse questionado, ainda que toda essa estrutura majoritária estivesse ao lado dos seus dominadores.

Reconduzir significa...

Em *Francisca e a utopia da liberdade*, a história da protagonista não é narrada por ela mesma. O narrador é um personagem da trama, agente da colonização, pertencente à Junta das Missões na condição de missionário carmelita, Frei Anselmo. Temos uma primeira recondução da história aqui considerada, pois o agente da colônia sente-se convocado pelo rosto de Francisca invertendo a lógica da negação, pois sua penitência consistirá em narrar a história de Francisca fazendo reparação ao ato injusto perpetrado na Junta das Missões que teve a anuência do próprio frei Anselmo.

Mas é sempre a partir do Rosto, a partir da responsabilidade por outrem, que aparece a justiça, que comporta julgamento e comparação, comparação daquilo que, em princípio, é incomparável, pois cada ser é único; todo outro é único. Nesta necessidade de se ocupar com a justiça aparece esta ideia de equidade, sobre a qual está fundada a ideia de objetividade (LÉVINAS, 2010, p. 131).

Francisca é um *rosto* (2010) a que somos obrigados a mirar, assim como a estrutura colonial é obrigada a reconhecer sua existência, sua história. É uma mulher livre, porém condenada à escravidão. É uma mulher que ama, embora o cotidiano lhe imponha a desmemória dos seus afetos. É uma mulher resistente, apesar das imposições da estrutura colonial. Esses paradoxos expõem a maneira como homens e mulheres buscaram organizar suas vidas na Amazônia colonial portuguesa a partir de suas recriações, sabedores das brechas contraditórias encontradas no próprio.

Em *Francisca* atestamos que “a justiça brota do amor” conforme nos fala Lévinas (2010, p. 135). E que o tempo é diacrônico na medida em que sua marcação se realiza não por sua contagem sincrônica, mas pela sua capacidade de rememoração. E rememorar já é resistir, levar em conta o tempo negado. Não há cronos, o que há são vivências. Francisca vive os acontecimentos do seu tempo, sua consciência é viva, seu amor é vivo, a responsabilidade de Felipe é viva e aqui está a contagem do tempo, não é a toa que na estrutura do romance a história narrada se afasta de um encadeamento lógico dos fatos para dar lugar à construção da ordem exposta pelo “rosto do próximo”.

ALTERIDADES E LIBERTAÇÃO COMO ESTÉTICAS LITERÁRIAS

Tentamos compor uma noção de lugar na perspectiva que a literatura de Sylvia Ribeiro busca estabelecer que seria não a do confronto pela busca de um lugar ao sol no campo literário, mas como caminho de revelar geografias e existências deixadas a margem o que acabou originando essa literatura de escrita sobre o *Outro* numa perspectiva libertária.

Trata-se de um estilo literário com marcas do realismo que assume características libertárias. Traz para o centro temas que envolvem os sujeitos marginalizados e suas geografias físicas e existenciais. É oriunda da reflexão crítica vivida a partir da inserção em diferentes realidades de seus autores. Um realismo libertário que se coloca no *entre-lugar* (SANTIA-GO, 1978) da história composta por camadas e cruzamentos com biografia, testemunho, história, estética, cultura tentando eliminar os essencialismos o qual não se atenta para “as especificidades culturais, políticas e geográficas”⁹.

Uma forma de olhar o mundo e interpretá-lo à luz de personagens – a exemplo de Francisca – que vivem “temporalidades que estão, sempre simultaneamente, se ramificando em diversos futuros diferentes, e ao fazerem isso abrem caminho para a possibilidade de múltiplas memórias¹⁰”. Diante da negação da vida e do *neocolonialismo* imposto por nossos ódios, as *Franciscas* continuam a nos convocar. Eis o começo de tudo.

De toda maneira, requerer direitos num espaço de não reconhecimento reafirma a tese de que “os atores índios não eram meros objetos desses projetos de dominação, mas no decorrer da sua aplicação, interferiram - na medida de suas possibilidades - na sua implementação. No limite, foi essa intervenção que transformou um projeto colonial em processo colonial¹¹”. A história de Francisca é uma interferência na própria história colonial da Amazônia portuguesa.

REFERÊNCIAS

BERNUCCI, Leopoldo. *Paraíso Suspeito: A voragem amazônica*. Tradução: Geraldo Gerson de Souza. Editora da Universidade de São Paulo, 2017.

HUTCHEON, Linda. *A intertextualidade, a paródia e os discursos da história*. In.: Poética do pós-modernismo. Rio de Janeiro: Imago, 1991.

JENNY, Laurent. *A estratégia da forma*. In.: Poétique: revista de teoria e análise literárias <<Intertextualidades>> n.27, 1979 pp. 05-49.

LÉVINAS, Emmanuel. *Entre nós - Ensaios sobre alteridades*. Tradução: Pergentino Stefano Pivatto, Evaldo Kuiava, José Nedel, Luiz Pedro Wagner, Marcelo Luiz Pelizolli. Petrópolis/RJ: Editora Vozes, 2010.

LUKÁCS, György. *O romance histórico*. Tradução: Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo Editorial, 2011.

⁹ MBEMBE, 2001, p. 171.

¹⁰ MBEMBE, 2001, p. 187.

¹¹ SAMPAIO, 2012, p. 23.

- MBEMBE, Achille. *As Formas Africanas de Auto-Inscrição*. Estudos Afro-Asiáticos, Ano 23, nº 1, 2001, pp. 171-209.
- NITRINI, Sandra. *Literatura Comparada: História, Teoria e Crítica*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2015.
- PAGEAUX, Daniel-Henri. *Littérature Comparée et Comparaisons*. In.: Revue de Littérature Comparée. Houte-Bretagne (Rennes II), 1998.
- PINTO, Renan Freitas. *Viagem das Ideias*. Manaus: Valer Editora, 2008.
- REMAK, Henry H. H.. *Literatura Comparada: definição e função*. In: Literatura Comparada: textos fundadores. Org.: Eduardo F. Coutinho e Tania Faraco Carvalhal. Rio de Janeiro: Rocco, 1994.
- RIBEIRO JÚNIOR, Nilo. *Entre a profética de Lévinas e a poética de Guimarães Rosa: uma antropologia da carne de outro modo que ser*. Sapere Aude - Belo Horizonte, v.7/n. 14, jul-dez, 2016.
- RIBEIRO, Sylvia Aranha de Oliveira. *Francisca e a utopia da liberdade*. Manaus: Valer Editora, 2010.
- SAMPAIO, Patrícia Melo. *Espelhos Partidos: etnia, legislação e desigualdade na Colônia*. Manaus: Editora da Universidade Federal do Amazonas, 2012.
- SANTIAGO, Silviano. *Uma literatura nos trópicos: ensaios sobre dependência cultural*. São Paulo: Perspectiva: Secretaria de Cultura, Ciência e Tecnologia do Estado de São Paulo, 1978.
- TOPIA, André. *Contrapontos joycianos*. In.: Poétique: revista de teoria e análise literárias <<Intertextualidades>> n.27, 1979 pp. 171-208.
- VERRIER, Jean. *Ségalen leitor de Segalén*. In.: Poétique: revista de teoria e análise literárias <<Intertextualidades>> n.27, 1979 pp. 147-169.
- WELLEK, René. *O nome e a natureza da Literatura Comparada*. In: Literatura Comparada: textos fundadores. Org.: Eduardo F. Coutinho e Tania Faraco Carvalhal. Rio de Janeiro: Rocco, 1994.

ARCHÉ AND RESPONSIBILITY IN TOTALITY AND INFINITY

Christopher James Eland, UFMG
elandcj@gmail.com

Resumo: O conceito de anarquia ética é exaustivamente elaborado por Levinas nas suas obras do fim da década 1960 até a publicação do seu livro *Autrement qu'être* em 1974. Esse conceito de anarquia é bem conhecido nas interpretações recentes das obras levinasianas, sendo corretamente percebido como um dos conceitos chave no cerne do seu projeto depois de *Totalité et Infini*, de 1961. Contudo, o vocábulo anarquia aparece já em *Totalité et Infini* e serve como parte fundamental da crítica levinasiana à Heidegger. No artigo aqui desenvolvido, pretendo examinar as referências à anarquia em *Totalité et Infini* a fim de demonstrar como Levinas percebia tanto o projeto de Heidegger, bem como seu conceito de ser-em-geral, como anárquicos. Esse ataque à Heidegger se apresenta como especialmente agudo porque o conceito de arché estava fortemente presente nos seminários de Heidegger em Friburgo nas décadas 20-30, inclusive na época em que Levinas estudou sob sua orientação. A responsabilidade, nas suas obras da juventude, serve como papel *árquico* contra essa anarquia heideggeriana da qual se exclui qualquer princípio de individuação. Uma leitura dessas primeiras obras levinasianas revela um conceito radicalmente diferente da anarquia em relação ao que se apresenta nas obras tardias e mostra a influência permanente de Heidegger nas obras de Levinas. Pretendo resolver esse conflito através de uma análise do conceito de anarquia e do duplo sentido de arché que Heidegger enfatizou como origem/princípio (*Prinzip*) e ordenamento/domínio (*Verfügung*).

Palavras Chaves: Heidegger, Ontologia, Anarquia, Arché, Gíges

Anarchy is a central characteristic of Emmanuel Levinas's concept of responsibility in his second great work, *Otherwise than Being* (OtB). There, he develops this anarchic dimension of responsibility against the theoretical framework of Henri Bergson's account of anarchy as disorder. For Bergson, anarchy is effectively impossible because in its attempt to resist the order of arché, disorder becomes elevated as a new archic order. While Levinas seems to agree with Bergson that disorder necessarily is another order, he maintains that ethical anarchy is not doomed to collapse into merely another kind of order. In what is perhaps his best known description of anarchy, Levinas notes "Anarchy troubles being over and beyond these alternatives. It brings to a halt the ontological play which, precisely qua play, is consciousness, where being is lost and found again, and thus illuminated." (LEVINAS, 1998, p. 101) Levinas develops his innovative terminology in OtB in order to express this anarchic responsibility through terms such as substitution, persecution and obsession. Because ethical anarchy resists and interrupts the ontological play of consciousness, it becomes arguably the key philosophical concept in all of Levinas's later work.

Thus it is interesting to note that Levinas's early work employs the language of anarchy in a radically different way. In this paper, I will examine how Levinas uses the concept of anarchy in *Totality and Infinity* (TI) in order to criticize the absence of responsibility in Heidegger's fundamental ontology. In his earlier works, Levinas regards this absence of res-

possibility as the anarchic spectacle of being in general or what he calls the *il y a*. Rather than seeing responsibility as the anarchic disruption of ontology as he develops in OtB, Levinas originally viewed anarchy as the fundamental characteristic of Heideggerian ontology itself. A careful reading of TI shows that Levinas employs the language of anarchy not only to denote a disruption of order, but as a fundamental deprivation of any ordering principle. This relies on Levinas's understanding of Heidegger's appropriation of the Greek double meaning of arché, which was a recurring theme in many of Heidegger's early seminars during the time that Levinas studied under Heidegger at Freiburg.

HEIDEGGER AND THE DOUBLE SENSE OF ARCHÉ

In his seminars from the 1920s and 30s, Heidegger emphasizes a double meaning of arché which oscillates between the Aristotelian concept of arché as origin or principle (*Prinzip*) and a pre-Socratic notion of arché as ordering or dominion (*Verfügung*). In a 1939 paper on Aristotle's Physics, Heidegger makes clear what is at stake with this distinction:

The Greeks ordinarily hear two meanings in this word (ἀρχή). On the one hand ἀρχή means that from which something has its origin and beginning; on the other hand it means that which, *as* this origin and beginning, likewise keeps rein *over*, i.e., restrains and therefore dominates, something else that emerges from it. Ἀρχή means, at one and the same time, beginning and control. On a broader and therefore lower scale we can say: origin and ordering. In order to express the unity that oscillates between the two, we can translate ἀρχή as originating ordering and as ordering origin. The unity of these two is *essential*. (HEIDEGGER, 1998, p. 189)

It is the unity of double meaning as originating ordering and ordering origin that Heidegger finds compelling about the way arché is used in Greek metaphysics. One of the common themes of Heidegger's philosophical approach is to rethink concepts which are taken as static states and reorient them as active engagement, as with his account truth as the Greek *aletheia* as opposed to the Latin *veritas*. Heidegger's preoccupation with Greek thought, and resistance to the tendencies of modern philosophy, is unmistakable throughout his work. In "My Way to Phenomenology" Heidegger describes the fundamental connection between Greek thought and his own reinvention of phenomenology:

The clearer it became to me that the increasing familiarity with phenomenological seeing was fruitful for the interpretation of Aristotle's writing, the less I could separate myself from Aristotle and other Greek thinkers. Of course I could not immediately see what decisive consequences my renewed preoccupation with Aristotle was to have. (HEIDEGGER, 2003, p. 73)

This preoccupation with Greek thought certainly extends beyond his early encounters with Aristotle as a student of Husserl. In *Being and Time*, as Thomas Sheehan observes, “Aristotle appears directly or indirectly on virtually every page.” (SHEEHAN, 1975, p. 87) This is important for understanding the way in which Heidegger approached the project of fundamental ontology in *Being and Time* since, ultimately, the quest for the meaning of being is not simply a search for a universal principle which is shared by all beings, but an attempt to unveil the *arché* of being in its double sense of originating ordering and ordering origin.

In other writings based on his seminars from this time period, Heidegger connects *arché* with *Grund* (reason or ground). He notes in his lectures on Schelling: “The key term for what we call “ground” is the term *arché* in Greek metaphysics in the double meaning of beginning and dominance; in modern philosophy, on the other hand, the term *ratio* (*principium rationis sufficientis*, *grande illud principium*, Leibniz).” (HEIDEGGER, 1985, p. 181) This theme of the double meaning of *arché* appears repeatedly and clearly functioned at the center of Heidegger’s thought during this period, especially during the crucial seminars that Levinas attended around the time of the Davos encounter with Cassirer. For Heidegger, the recuperation of the double sense of *arché* in Greek metaphysics against Leibniz and modern philosophy’s *ratio*, was vital to his early philosophical project. It is in this context of *arché* as a central theme in Heidegger’s thought of the 20s and 30s that pervades the way Levinas employs the language of anarchy (*an-arché*) in *Totality and Infinity*.

LEVINAS AND ARCHIC RESPONSIBILITY

The first significant reference to anarchy appears near the end of Section 1, in the subsection “Truth Presupposes Justice”. This passage appears just a few paragraphs after Levinas’s emphatic declaration “We therefore are also radically opposed to Heidegger who subordinates the relation with the Other to ontology... rather than seeing in justice and injustice a primordial access to the Other beyond all ontology.” (LEVINAS, 1969, p. 89) Levinas then refers to the myth of Gyges as it appears in Book 2 of Plato’s *Republic*. According to that particular telling of the myth, Gyges was a shepherd who discovers a ring which turns him invisible. He then uses the anonymity granted by the ring to seduce the queen, then kill and replace the king. For Glaucon, who relates the myth in the *Republic*, any individual, regardless of their moral worth, would use such a power for evil because individuals only act justly under compulsion or fear of retaliation. Beyond the grasp of any law or retribution, Gyges, or anyone in his situation would act unjustly. For Levinas, this situation of perfect liberty to act without the possibility of accountability necessarily means the situation of Gyges is *an-archic*. He explains:

... a world absolutely silent that would not come to us from the word, be it mendacious, would be *an-archic*, without principle, without a beginning. Thought would strike nothing substantial. On first contact the phenomenon would degrade into appearance and in this sense would remain in equivocation... (LEVINAS, 1969, p. 90)

For Gyges, the world would exist as pure spectacle, wherein his liberty goes uncontested and his just actions would go unheralded while his unjust actions go unpunished. This pure uncontested liberty, which Glaucon insists would inevitably be used to his own benefit and to the detriment of all others, renders Gyges in all respects to be “like a God among men.” Anarchy, the way Levinas uses it in relation to this myth, consists of Gyges God-like condition of perfect liberty beyond any accountability other than the call of his own conscience. Thus, we can say that anarchy is synonymous with what Levinas more frequently calls “interiority” in TI. He notes earlier in the text: “The myth of Gyges is the very myth of the I and interiority, which exist non-recognized. They are, to be sure, the eventuality of all unpunished crimes, but such is the price of interiority, which is the price of separation.” (LEVINAS, 1969, p. 61) Interiority, then, is a kind of anarchy in which the individual remains separated from the call of responsibility. Gyges represents the case of liberty *par excellence* in which his actions have no possible consequences other than his own conscience, which Glaucon insists will not be sufficiently compelling for any human being in such a situation. The central preoccupation of TI is how the call of the face of the Other, responsibility, ruptures this condition of anarchic interiority.

At this early stage in TI, Levinas describes this rupture in terms of language and speech. In the second noteworthy appearance of the concept of anarchy, also in the subsection “Truth Presupposes Justice”, Levinas notes: “Speech introduces a principle into this anarchy. Speech disenchant, for the speaking being guarantees his own apparition and comes to the assistance of himself, attends his own manifestation.” (LEVINAS, 1969, p. 98) This is a remarkable moment in Levinas’s earlier work, when seen in light of his later emphasis on the anarchic dimension of responsibility. Here, anarchy signifies the interiority of the self that is undone by the event of speech and the appearance of the face of the Other. While Glaucon views Gyges as unbound by morality, since he exists beyond the reach of punishment, Levinas contends the event of speech, or more abstractly in the appearance of the Other, disrupts that perfect liberty in a more fundamental way than the threat of retribution. While in the Republic both Glaucon and Ademantius stress the impossibility of justice in this state of perfect liberty, for Levinas this wrongly subordinates responsibility to accountability. In his view, at least in TI, responsibility emerges against the anarchy of perfect liberty by introducing a principle, an *arché*, as speech which orients and grounds the ethical subject. But crucially, this orientation is a disenchantment, a disruption of the pure spectacle of the Gygean interiority unbound by consequence.

That Levinas sees the solipsism of the spectacle of Gygean liberty as a kind of anarchy in TI is remarkable in light on how he presents anarchy in his later works. And yet, there is a clear continuity in that responsibility cannot be archic in the sense of an obligation guided by principle. While for Glaucon, Gyges cannot possibly choose to be moral, there is a sense that for Levinas true ethical responsibility can only be understood in this Gygean state of perfect liberty, beyond the practical realm of consequences that might be imposed by Gods or men. If, as Levinas maintains, the possibility of injustice is the basic condition of man, Gyges gives us an extreme example of the basic human condition that lies at the heart of this egoism. It is

in transcending this egoism, by responding to the ethical demand which emanates from the face of the other that Levinas understands as “disinterestedness” or more simply as “goodness”.

This disinterestedness is what overcomes the anarchy of Gygean liberty, which Levinas also refers to as “separation”. He notes in TI:

Gyges’ ring symbolizes separation. Gyges plays a double game, a presence to the others and an absence, speaking to “others” and evading speech; Gyges is the very condition of man, the possibility of injustice and radical egoism, the possibility of accepting the rules of the game, but cheating. (LEVINAS, 1969, p. 173)

Here again we see that Levinas considers Gyges in terms of his separation from the call of responsibility, and that the anarchic spectacle of Gygean liberty is seen as the basic condition of human existence. The myth of Gyges, or the myth of interiority, gives the illusion of separation and justification of interiority. What makes this myth so interesting for Levinas, and why he returns to it repeatedly over the course of TI (and once in OtB), is that liberty produces interiority as separation. What this means is that according to the myth, Gyges was not a cruel or selfish individual prior to encountering the ring. It is the ring, the key to perfect liberty, which creates his separation and solipsism.

At this point it becomes clear that Levinas is dealing with an explicitly political vocabulary of liberty and anarchy even while stressing the priority of the ethical. Since he understands Gygean liberty as “the possibility of injustice” which is “the very condition of man” one might be tempted to interpret his position as naturalizing solipsism. However, he makes clear that this condition of man refers not to solipsism, but for a potential to become solipsistic. It is important to remember that Levinas’s interest in the myth of Gyges is not in how the ring allows natural and latent solipsism to emerge, as Glaucon would have it, but rather how “the myth of interiority” is created through liberty and freedom from consequence. Overcoming this myth and avoiding the potential for solipsism, is not possible, however, within the political realm. Rather it is only the ethical dimension of human life that allows this transcendence.

In attempting to elucidate this ethical dimension, Levinas’s primary preoccupation in TI is to describe the phenomenological structure by which the call of the Other precedes an ontological state of selfhood or political subjectivity as citizenship. But this precedence is not chronological, but rather the task of ethics as first philosophy undermines these concepts of selfhood or citizenship. Instead of viewing ethics as one activity among others in which autonomous agents find themselves engaged, Levinas understands the priority of ethics in a fundamentally phenomenological sense. This means that the primary phenomenological datum of human existence is an attenuation to call of ethical responsibility. The self, rather than being an object which engages in ethical choices, is the subject which is called into being through ethical responsibility for the Other. Thus anarchy, in the sense of Gygean liberty, is

not chronologically or ontologically prior to ethical responsibility. The ethical, for Levinas, precedes and exceeds the liberty to act or the self which is the site of agency.

And yet, responsibility implies and depends on a self which has free will, otherwise Levinas would fall back into the anarchic Gygean spectacle. It is here that we must understand the Levinasian ethical subject as a kind of transcendence. This is not the transcendental subject of Kant or even Husserl, but transcendence in the sense that Levinas adopts from Plato as “surpassing the totality” (LEVINAS, 1969, p. 103). In this way, Levinasian ethical transcendence differs from Buber’s I-Thou, which considers relation to be purely symmetrical and reciprocal. For Levinas, subjectivity must be transcendental because it is made possible through the exteriority of the absolutely other, whereas Buber’s transcendence would only signify the creation of a new closed totality. Levinas’s transcendence is always incomplete because a completed transcendence would thematize and reduce the other to merely another part of my interiority. It is in this sense that he understands ethics not as the creation of an archic system, but as critique in the sense of “that which does not reduce the other to the same...” (LEVINAS, 1969, p. 43)

This understanding of transcendental subjectivity, as the concrete self that is called into question through the disruptive presence of that which lies beyond our totality, lies at the core of why Levinas views anarchy in TI as a condition of ontology rather than a condition of responsibility. Levinas notes: “The presence of the Other dispels the anarchic sorcery of the facts: the world becomes an object. To be an object, to be a theme, is to be what I can speak of with someone who has broken through the screen of phenomena and has associated me with himself.” (LEVINAS, 1969, p. 99) It is only through the catalyzing event of encountering exteriority that the world outside of my own totality can be understood as an object. But since speech is a kind of transcendence for Levinas, it allows for the overcoming of “the imperialism of the same” (LEVINAS, 1969, p. 39) without reducing the Other to an object that I can comprehend as just another part of my totality. This means that the exteriority of the other is not reducible to my comprehension of its alterity, which always escapes and exceeds my attempts to encapsulate the Other as an object. It is this unthematizability of the Other, the impossibility of reduction to sameness, that brings the self into question. The event of speech, or the face of the Other, presents a call of exteriority which refuses synthesis into comprehension as transcendence. By emphasizing ethics as first philosophy, Levinas takes exteriority not as the condition for the possibility of the transcendence of a subject, but the event in which the subjectivity emerges as transcendence. TI, at its core, is an attempt to describe responsibility as the way in which order is introduced into the chaos of the anarchic spectacle of being as interiority.

By viewing responsibility as the introduction of ordering into the spectacle of being, Levinas’s position in TI must be understood as maintaining that responsibility is fundamentally archic. But, to return to the central distinction of the double meaning of arché in Heidegger’s view, Levinasian responsibility is archic in the sense of *Verfügung* as ordering rather than the sense of *Prinzip* as origin. Here, at least, Levinas is not yet affirming that responsibility is the origin of self, but rather that responsibility introduces order in the anarchic chaos of the spec-

tacle. Later on in TI, Levinas does seem to emphasize archic responsibility as the origin of self in the sense of *Prinzip* against the impersonal solipsism of Heideggerian being-in-general.

THE ANARCHY OF THE *IL Y A*

In these later passages in TI, Levinas connects anarchy with his concept of the *il y a*, or the *there is*, which Levinas had developed in his earlier book, *Existence and Existents*. In that 1947 work, Levinas develops his account of the *il y a* in order to explicitly highlight the solipsism of Heidegger's *es gibt*. The interiority that Levinas sets out to critique from the opening pages of TI must be understood in relation to this aspect of Heidegger's project of fundamental ontology. As with the Gygean anarchic spectacle, Heidegger's understanding of being is laid out in terms of the pure interiority of *Dasein*, which is to say being lacks the ordering introduced by responsibility. We might say that for Levinas, if it were not for the transcendence of the face of the other, or more concretely the event of speech, Heidegger would be right to understand being in terms of pure interiority. But for our purposes here, it is important to highlight the way in which Levinas's work is indebted to Heidegger's understanding the relation of self and world. For Heidegger, being-in-the-world does not imply the condition of being-in as a property of *Dasein*, but rather it is a fundamental characteristic of Being itself. (HEIDEGGER, 1962, p. 84) One key to understanding Levinas's concept of anarchy in TI is the way in which he appropriates elements of this Heideggerian project in developing his own ethical phenomenology. For Levinas, the ethical relation is not a property or activity in which the self may or may not be engaged. Rather, as with being-in for Heidegger, it is the fundamental characteristic of existence. To put this another way, we might say that if Heidegger's great insight is that *Dasein* is never not in the world, Levinas's appropriation of this insight is that the self is never not responsible for the other. Thus the anarchic world of facts is not chronologically prior to the ethical as a kind primordial demiurge out of which responsibility emerges. Rather, for Levinas, interiority is not chronologically or ontologically prior to call of exteriority which introduces order but rather they are, in Heideggerian terms, equiprimordial.

But in order to properly analyze Heidegger, in his attempt to go beyond or escape Heideggerian philosophy, Levinas must engage directly with the account of being as interiority, which leads him to the vocabulary of the *il y a* in *Existence and Existents*. There Levinas defines this concept in dramatic and ominous terms:

Cette <consumation> impersonnelle, anonyme, mais inextinguible de l'être, celle qui murmure au fond du néant lui-même, nous la fixons par le terme d' *il y a*. L' *il y a*, dans son refus de prendre une forme personnelle, est l'<être en général>... Nous n'en empruntons pas la notion à un <étant> quelconque – choses extérieures ou monde intérieur. L' *il y a* transcende en effet l'intériorité comme l'extériorité dont il ne rend même pas possible la distinction. (LEVINAS, 1947, p. 93-4)

Levinas's cryptic tone reflects not only the conditions in which the work was written, in a German prison camp, but his profound disillusionment and resentment with Heidegger's thought. This "horror" of the *il y a* is carefully distanced from Heideggerian anxiety or being-towards-death. For Heidegger, our mortality or finitude is what gives our existence meaning, or rather, our selfhood emerges against the inevitability of death. Importantly this is not against inevitable death in general or an abstract conception of how death relates to human beings, but my own personal death, which is not relatable or knowable through the death of others. This authentic solitude of death, the non-relational interiority of the finitude of existence, is possibly the most fundamental insight in all of Heidegger's great work. Thus it is important to note the way in which Levinas rebels against this authentic interiority of being-towards-death in TI: "The solitude of death does not make the Other vanish, but remains in a consciousness of hostility, and consequently still renders possible an appeal to the Other... A social conjunction is maintained in this menace." (LEVINAS, 1969, p. 234) The sociality of death, and the fact that my own death is fundamentally an event which "I" will never be able to experience, leads Levinas to reject the solipsism at the heart of Heidegger's project. Phenomenologically, the only death I will ever have the possibility of experiencing will be the deaths of others, and this sociality is what informs my own experience of my own mortality rather than the dread or anticipation of an event which is beyond the possibility of experience.

The shadow of being, which Levinas draws out in a long passage on Macbeth in EE, lies in this withdrawal into Heideggerian interiority, which gives rise not to anxiety in anticipation of death, but horror. He notes:

L'horreur de la nuit, en tant qu'expérience de l'*il y a*, ne nous révèle donc pas un danger de mort, ni même un danger de douleur. Point essentiel de toute cette analyse. Le néant pur de l'angoisse heideggerienne, ne constitue pas l'*il y a*. Horreur de l'être opposée à l'angoisse du néant ; peur d'être et non point pour l'être ; être en proie, être livré à quelque chose qui n'est pas un <quelque chose>. La nuit dissipée au premier rayon du soleil, l'horreur de la nuit ne se définit plus. Le <quelque chose> apparaît <rien>. (LEVINAS, 1947, p. 102)

There is a clear parallel here between the horror of the *il y a* and what Levinas developed later as anarchic spectacle of Gygean liberty. Levinas views the *il y a* as impersonal and non-substantive event, "being in general" which is detached from responsibility. The horror of being in general, the central threat of Heidegger's project of fundamental ontology, is that responsibility becomes thematized as one aspect of self or simply another part of "imperialism of the same". Heidegger is certainly not alone in this reduction of responsibility to an aspect of self, and this is a central characteristic of Levinas's general critique against western philosophy, but his critique is especially pointed when addressing the way that Heidegger understands being as being in general or the *il y a*.

Levinas makes a clear link between this concept of the *il y a* and his conception of anarchy near the end of TI. He notes:

The absolute indetermination of the *there is*, an existing without existents, is an incessant negation, to an infinite degree, consequently an infinite limitation. Against the anarchy of the *there is* the existent is produced, a subject of what can happen, an origin and commencement, a power. (LEVINAS, 1969, p. 281)

The individuated self is produced through responsibility against this anarchy of the *il y a*. This is a crucial point for understanding Levinas's early thinking on anarchy because it is only through overcoming anarchy that the ethical subject emerges. In Heideggerian terms, this equates to viewing responsibility as an originating ordering (*Verfügung*) while the emergent ethical subject must be understood as the ordering origin (*Prinzip*) of individuation. This means that while responsibility is not reducible to an aspect of selfhood, the origin of the self lies in this encounter with what lies beyond the totality. But since this does not indicate a chronological progression, the anarchy of the *il y a* is not simply primordial precondition out of which ethical subjectivity emerges, rather it is a constant tendency or gravitational pull towards the solipsism of Gyges. The production of the ethical subject, the commencement which gives order to the anarchic spectacle of perfect liberty, shatters this indetermination. But the crucial point is that this rupture does not emanate from the self, rather the self is produced via the rupture, via the call of responsibility which emanates from the face of the Other.

CONCLUSION

Levinas's use of the term anarchy in TI differs greatly from the more elaborate and systematic way the concept is employed in his later works. The language of anarchy in TI draws attention to the absence of responsibility in Heidegger's fundamental ontology and deliberately appropriates Heidegger's own reading of the Greek *arché* in an attempt to undermine the Heidegger's phenomenological project. By viewing the role of responsibility as archic, as giving order to chaos, Levinas risks an overdetermination of the identity of the self, which presents the central problem he attempts to overcome in his later works that view responsibility as anarchic and embraces the indetermination of the self. In the concluding remarks of TI, Levinas himself begins to problematize this archic view of responsibility and self, especially in the passages describing the self in fecundity that persists beyond one's own temporality.

By using the vocabulary of anarchy to critique Heidegger's concept of being-in-general, as well as Glaucon's thought experiment utilizing the myth of Gyges, Levinas draws an unmistakable connection between Heideggerian individualism and the solipsism of unrestrained liberty. While Levinas's later work presents his concept of anarchy against Bergson's disorder, it is clear that his earlier engagement with Heidegger's complex rendering of the

double sense of arché is a motivating force behind Levinas's vocabulary of anarchy. It is this explicitly Heideggerian vocabulary, especially as it appeared in his early seminars, which Levinas uses to explicitly attack the project of fundamental ontology as lacking the crucial archaic dimension of responsibility.

REFERENCES:

HEIDEGGER, MARTIN. *Being and Time*. Trans. John Macquarrie and Edward Robinson, San Francisco: Harper, 1962.

HEIDEGGER, MARTIN. "On the Essence and Concept of φύσις in Aristotle's *Physics B* (1939)" In: WILLIAM MCNEILL (Ed), *Pathmarks*, Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

HEIDEGGER, MARTIN. "My Way to Phenomenology (1963)" in *Martin Heidegger: Philosophical and Political Writings*. Ed. Manfred Stassen. New York; Continuum, 2003.

HEIDEGGER, MARTIN. *Schelling's Treatise on the Essence of Human Freedom*. Trans. Joan Stambaugh. Ohio: Ohio University Press, 1985.

LEVINAS, EMMANUEL. *De L'Existence a L'Existant*. Paris: Fontaine, 1947.

LEVINAS, EMMANUEL. *Otherwise than Being or Beyond Essence*. Trans. Alphonso Lingis. Pittsburgh: Duquesne University Press, 1998.

LEVINAS, EMMANUEL. *Totality and Infinity: An Essay on Exteriority*. Trans. Alphonso Lingis. Pittsburgh: Duquesne University Press, 1969.

SHEEHAN, THOMAS. *Heidegger, Aristotle and Phenomenology*. *Philosophy Today*, Chicago, v. XIX, p. 87–94, 1975 (Summer).

TENSO, LOGO EXISTO... PARA O OUTRO: A SENSIBILIDADE COMO CONDIÇÃO PARADIGMÁTICA EM LÉVINAS

Cristiano Cerezer
UNIFRA/UFMS

A filosofia pode ser definida como uma reflexão global e profunda acerca da existência humana e sobre sua relação com a realidade inteira, seus modos de significação e natureza das coisas. Enquanto “amor à sabedoria”, instala-se numa busca onde o caráter enigmático do real é acessado a partir daquilo que é enigmático no próprio humano: o conhecimento daquilo que nos escapa e interroga passa inevitavelmente pelo reconhecimento daquilo que em nós é simultaneamente interrogante e interrogado, inquieto e preocupado em toda busca pelo saber, em toda campanha que visa a verdade. A razão (*logos*) que reflete e conhece parece ser “desperta” por algo que lhe escapa – e de certo modo ela “escapa a si mesma” – ou seja, ela é precedida por uma afecção (*pathos*) que a motiva ou inquieta; talvez por isso a *philia* (amor, amizade) preceda a *sophia* (sabedoria), esta última sendo, etimologicamente, um modo de “saborear o real”. “Busca” mais do que “Posse”, um caminho aberto ao infinito, acesso a e tensão com/para o *enigmático*, mais do que a captura deste num conceito, sob o jugo de categorias.

Não obstante, a filosofia ocidental privilegiou – ao longo de sua trajetória sinuosa – os poderes da razão de “domar o real”, como que por uma força que imporia uma estrutura de sentido ao mesmo, ou de “adequar-se à ele”, por uma racionalidade intrínseca que ligaria o sujeito à natureza. Em qualquer um dos casos, se destacou ou a autonomia do sujeito que conhece ou a harmonia do que é, ambos se encontrando na “coincidência” de sujeito e objeto num ideal de “saber total”. Mas como preservar a motivação de toda a busca da sabedoria – e todo intervalo onde uma consciência pode emergir – se nada enigmático permanece inquietando? E a inquietude não revela uma heteronomia, uma “diferença que apela” ou um “apelo à diferença”? Esta inquietude e este chamamento, sempre reiterados e nunca esgotados – não seriam condição da própria racionalidade, isto é, de todo pensamento possível?

Emmanuel Lévinas (1905-1995) – pensador franco-lituano, fenomenólogo, judeu sobrevivente do holocausto – torna sua missão, ao longo de sua vigorosa trajetória filosófica, reabilitar este *modo heteronômico da significação*, revelando o *infinito* por trás e para além da noção de *totalidade*, *in-finito* como força normativa acessível afetivamente, pela finitude dos sujeitos postos em relação, exigidos em sua própria singularidade, significando por meio desta, numa tensão que instala o sentido – concomitantemente individuação e orientação – rompendo e resistindo a toda generalidade e a todo fechamento numa identidade. O “Penso, logo existo!” (*cogito, ergo sum*) seria precedido pelo “Falo, logo existo” (*loquor, ergo sum*) e este pelo “Sinto, logo existo!” (*sentio, ergo sum*). Pensar já é existir numa relação em que so-

mos afetados e chamados, arrancados do mutismo egoísta mas requisitados naquilo que nos torna únicos. Inquietude como portadora de sentido: “Tenso, logo existo!”

Há – a partir do teor provocativo e problematizante aí encontrado – um longo debate sobre o *estatuto filosófico* do pensamento levinasiano, sobre sua filiação à fenomenologia e sobre sua contribuição original para a ética. Os aspectos críticos com que E. Lévinas desconstrói a tradição são, ao mesmo tempo, uma radicalização de elementos dela que possibilitariam ressignificar “outramente” a filosofia, seja como método, seja como metafísica. A proposição de uma ética como “filosofia primeira”, e de uma “metafísica da alteridade”, passa por uma reconstrução da subjetividade remontando à sua gênese. A apropriação da fenomenologia genética é necessária à *via hiperbolica* pela qual o ético se torna prioritário na “instauração de sentido”.

Os dois temas transversais que parecem operar ao longo de toda a obra do pensador lituano são: *sensibilidade e alteridade*. É a partir da articulação destes que podemos compreender o funcionamento de noções como responsabilidade, hospitalidade, substituição, separação, vestígio, entre outras. Interpretar corretamente este par nos permite ver que Lévinas lida com dois problemas fundamentais: a *gênese da subjetividade* e a *gênese do sentido*.

Desde textos seminais tais como *Da Existência ao Existente* (1947) e *O Tempo e o Outro* (1948), passando por ensaios decisivos tais como *A Ontologia é fundamental?* (1951) e *Intencionalidade e Sensação* (1965), até o surgimento de suas obras-mestras *Totalidade e Infinito* (1961) e *Outramente que Ser* (1974), podemos acompanhar atentamente o empenho levinasiano no resgate filosófico da *singularidade* e no resgate fenomenológico da *sensibilidade*. Os dois momentos deste “resgatar/reabilitar” se implicam, sendo a crítica da ontologia apenas uma etapa da descoberta de um (*u*)*topos* onde o significativo (do si) pode operar face e desde o intempestivo (do outro).

A *ética* surge progressivamente como “filosofia primeira” ao passo que a *ontologia* passa por uma “crítica radical”. Isto ocorre por conta de uma intuição levinasiana, fruto tanto de suas vivências pessoais quanto de sua longa frequência dos textos husserlianos e heideggerianos, que vai buscar no “singular”, e não no “geral”, a *fonte do significativo*. Uma vez que a fenomenologia, para usar uma expressão ricoeuriana, se resume na pergunta: “o que significa significar?": então é lícito afirmar que Lévinas radicaliza o método fenomenológico para então captar o *acontecimento* e o *campo* (pré)originários pelos/nos quais a orientação primeira se daria entre singularidades que se interpelam e não na generalidade do ser que se desvela numa compreensão.

A noção de *interpelação* é importante, pois contém em si tanto uma *tensão* – pela qual as singularidades se mantêm em sua alteridade – e uma *orientação* – através da qual a relação abre uma nova dimensão para os que estão nela implicados. Mas qual é a condição para que isto se suceda?

Se fizermos o escrutínio, tanto modal quanto conceitual, do conjunto da obra levinasiana veremos: 1) a ênfase progressiva dada à sensibilidade; 2) a implicação entre sensibilidade e alteridade; 3) a captação da *gênese do sentido* como entrelaçada com a *gênese sensível*

da subjetividade. Soma-se a isto o fato de que os principais capítulos das obras mestras tem títulos tais como “Rosto e Sensibilidade”, “Sensibilidade e Proximidade”, e que, neles, ocorrem importantes esclarecimentos tanto metodológicos quanto temáticos.

Parece-nos que a tese levinasiana da *ética como filosofia primeira* parte da radicalização da fenomenologia que reencontrará alguns “nós” ou “pontos de implicação”, que se traduziriam em seis micro-teses: a) sem sensibilidade não há singularidade; b) sem singularidade não há alteridade; c) sem alteridade não há relação; d) sem relação não há sentido; e) o sentido é sensível e singulariza; f) a sensibilidade liga singularidade (do sujeito) e sentido (um-para/pelo-outro).

Nosso principal objetivo neste trabalho é apontar, de forma concisa, que a sensibilidade é a peça central do constructo filosófico levinasiano, ocupando uma função tanto *condicionante* (no que toca à gênese subjetiva) quanto *paradigmática* (no que toca ao modelo alterológico e heteronômico da significação). Também insistiremos no caráter *relacional e tensional* que o âmbito sensível possibilita entrelaçando, portanto, os processos de *individação, temporalização e significação*. Devido à exigência de concisão, focaremos numa análise preliminar de três peças textuais: 1) O tópico “Rosto e Sensibilidade” de TI (1961); 2) O ensaio “Intencionalidade e Sensação” de DEHH (1965); 3) O capítulo “Da Intencionalidade ao Sentir” de AE/OqS (1974)

ROSTO E SENSIBILIDADE

A primeira obra-mestra de Emmanuel Lévinas, onde seu pensamento próprio ganha definição e aprofundamento bem como uma primeira sistematização, é *Totalidade e Infinito* (1961). Esta obra é marcada pela defesa da subjetividade como hospitalidade e da significação como heteronomia, como Desejo do Infinito aberto pelo contato com o outro, no face-a-face, onde uma intriga ética se estabelece fazendo com que a subjetividade se estruture como responsabilidade diante da revelação do outro em sua alteridade irreduzível e significativa, como Rosto (*Visage*). Vemos aqui apresentada uma estrutura em que se implicam: subjetividade e sentido, sensibilidade e alteridade. A chave para entender esta obra se encontra, na verdade no Item A da Seção III, cujo título é *Visage et Sensibilité*.

Neste tópico, em que percebemos prontamente a relação entre a dimensão sensível e a significação da alteridade, Lévinas apresenta o movimento metológico pelo qual radicaliza a fenomenologia na direção do que ele chamará *sensibilidade pura*, acedendo ao nível originário/genético a partir do qual a *alteridade* será captada fora dos esquemas objetivantes.

Ao longo de toda obra de 1961 – sobretudo na Seção II – ele já apresentara o primeiro registro no qual essa sensibilidade pura seria interpretada, o qual ele nomeia *fruição* (*jouissance*). Nela o conteúdo representativo é dissolvido no conteúdo afetivo, o que garante uma irreduzibilidade da vida ao pensamento e a impossibilidade de sua dissolução numa generalidade qualquer. Também em TI vemos esboçado um segundo registro dessa sensibilidade pura, que será chamado passividade da condição mortal e, em AE (1974), receberá o nome de *vulnera-*

bilidade (*vulnerabilité*) ou passividade inassumível por trás de todo fruir e todo sofrer. Desde cedo Lévinas parece estar preparando uma releitura da subjetividade e do significativo, onde procura captar a **tensão** entre *auto-afecção* e *hetero-afecção*, entre singularidades que devem manter sua alteridade em relação e, ao mesmo tempo, alterar-se significando umas-para-as-outras, singularmente.

Todavia, atendo-nos ao tópico enunciado, temos como movimento essencial uma crítica da representação e uma reabilitação do sensível para desempenhar uma função transcendental constitutiva, ou seja, operando ao nível da *gênese da subjetividade* e da *gênese do sentido*.

Nas palavras do lituano:

O modo de vida não deveria interpretar-se em função da objetivação. A sensibilidade não é uma objetivação que se procura. A fruição, satisfeita por essência, caracteriza todas as sensações, cujo conteúdo representativo se dissolve no seu conteúdo afetivo. A própria distinção entre conteúdo representativo e afetivo equivale a reconhecer a fruição como dotada de um dinamismo muito diferente do da percepção. Mas pode-se falar de fruição ou de sensação mesmo no domínio da visão e da audição, quando se viu e ouviu muito e o objeto revelado pelas experiências se abisma na fruição – ou no sofrimento – da sensação pura em que se mergulhou e viveu como em qualidades sem suporte. Isso reabilita em certa medida a noção de sensação (TI, p.167-68)

Esse “dinamismo diferente” de que fala o autor marca o caráter não-estático e não-funcional da subjetivação (produção e orientação primária da subjetividade como acontecimento impressivo) operando aquém da objetivação, aquém da representação onde o conteúdo sensível é correlacionado e cristalizado no interior de uma forma intencional. Há também a indicação de que no gozar e do sofrer – índices da fruição e da vulnerabilidade em que a sensibilidade será interpretada – há uma intensificação até a saturação do sentir, onde toda quantificação se perde na vibração da qualidade pura da sensação. E segue:

A especificidade de cada sensação reduzida precisamente à <<qualidade sem suporte nem extensão>> que os sensualistas procuravam indica uma estrutura que não se reduz necessariamente ao esquema de um objeto dotado de qualidades. Os sentidos têm um sentido que não é predeterminado como objetivação. É por se ter negligenciado na sensibilidade a função de sensibilidade pura no sentido kantiano do termo e toda uma <<estética transcendental>> dos conteúdos da experiência, que se é levado a colocar num sentido unívoco o não-Eu, a saber, como objetividade de objeto. (TI, p.168)

Sondar esta estrutura ou condição não-objetivante da sensibilidade, onde a sensação opera uma função cujo sentido não se reduz à representação ou à correlação objetiva, eis a tarefa que uma *fenomenologia genética* radical como *estética transcendental* poderia desempenhar.

Lévinas denuncia o “equivoco” que aprisiona a sensação no papel secundário de preenchimento intuitivo de um ato signitivo ou de mero coadjuvante no trabalho de representação do real segundo esquemas ideais. Parte do erro consiste em se atribuir à visão e ao tato uma função ativa privilegiada, de apreensão à distância, de captação do singular a partir do geral, o olho vendo na luz, compreendendo o horizonte que a mão irá percorrer para tornar algo sua posse, mas sempre diluindo a individualidade (que existe) numa generalidade (que não existe). Todos os outros sentidos – o tato ao nível passivo, a audição surpreendida num estalo ou por um chamado, o paladar e o olfato imersos no fruir – tudo isto aponta para outra função da sensibilidade, na sensação difusa que escapa ao olhar, uma *função transcendental subjetivante*: auto-afecção, gênese da subjetividade, separação como singularização, condição de possibilidade da individuação e da relação (TI, p.168-171)

Todo *sentido* possível reconduz à relações que insidem na e se decidem desde e sobre a sensibilidade. A *alteridade* radical, o totalmente outro que rasga todo horizonte ao se revelar, que verticalmente produz um impacto, ela só pode significar em seu enigma se afetar uma subjetividade ela própria enigmática, desfazendo toda forma, na *de-forma-ção* pela qual a transcendência se inscreve numa imanência que se inverte, ela própria, em transcendência. Por quê? Devido à sua condição sensível, na deformalização metodológica que a capta, essa *sensibilidade* como base tanto da singularidade quanto da significatividade dos sujeitos postos em relação, aquém da representação. Se o sentir *põe* o eu – no seu egoísmo mudo – ele também o *ex-põe* ao outro, à transcendência que o “faz falar”, respondendo, no face-a-face que acusa, exige, interpela, desperta:

Se o transcendente decide entre a sensibilidade, se é abertura por excelência, se a sua visão é a visão da própria abertura do ser – ela decide sobre a visão das formas e não pode exprimir-se nem em termos de contemplação, nem em termos de prática. Ela é rosto; a sua revelação é palavra. A relação com outrem é a única que introduz uma dimensão da transcendência e nos conduz a uma relação totalmente diferente da experiência no sentido sensível do termo, relativa e egoísta (TI, p.172)

INTENCIONALIDADE E SENSACÃO

Bebendo da fenomenologia, Lévinas a desdobra numa exploração de suas possibilidades latentes e numa radicalização de certos aspectos que invertem a direção de ênfase: da identidade para a alteridade, da idealidade para a sensibilidade, da autonomia para a heteronomia. Assim, o lituano analisa a noção-chave de *intencionalidade* e revela, nela, não apenas uma solidariedade com a ideação mas também com a *sensação*.

Em 1959, num ciclo de artigos aclimatados em torno da fenomenologia, em especial a chamada via genética, Lévinas insiste agudamente no importante papel da sensibilidade. Nestes textos – a saber *Reflexões sobre a Técnica Fenomenológica*, *A Ruína da Representação*, *Intencionalidade e Metafísica* – há também o lembrete, reiterado, de que a fenomenologia é abertura e busca do significativo na concretude da vida, no dinamismo das vivências. Algumas teses interessantes são aí ensaiadas: 1) a fenomenologia é crítica da representação (DEHH, p.139); 2) é reabilitação progressiva da sensibilidade (p.143); 3) a sensibilidade marca a subjetivação (p.144/49); 4) a subjetivação é individuação e temporalização (p.144/49); 5) a noção de proto-impressão é a chave para compreender a gênese do subjetivo e do significativo (p.144/46/49); 6) O entrelaçamento entre corporeidade e temporalidade na reabilitação do sensível; 7) o caráter irredutível da subjetividade, portadora de uma tensão que se traduz em retrocendência e transcendência, um poder de “recuo” e de “salto” com relação aos sistemas que pode constituir (p.144); 8) a condição sensível implica uma ambiguidade entre passividade e atividade, sendo o caráter passivo anterior ao ativo, o afetivo ao intelectual; 9) desconstruir a intencionalidade revela na sensibilidade uma condição e uma relação primeiras, uma função transcendental não-objetivante (p.153/158-60); 10) as análises genéticas da subjetividade – que captam certas facticidades como “dados doadores originários” em relações pré-teóricas – abrem caminho para uma *sinngebung* ética na intersubjetividade – como “doação de sentido” para-o-outro, numa socialidade prévia (p.164); 11) a função transcendental da sensibilidade traz a encarnação (individuação) e a temporalização como modalidades primeiras, de caráter relacional e transitivo; 12) a intencionalidade revela uma estrutura de transcendência operando na e desde a sensibilidade (DEHH, p. 171-73).

Tudo isto conduz à *Totalidade e Infinito*, em 1961, sobretudo ao trecho que analisamos há pouco. Não é por acaso que, quatro anos depois, no ensaio *Intentionalité et Sensation* (1965), tais temáticas são habilmente retomadas. Lévinas explora aí a implicação entre intencionalidade e sensação desdobrando-a em suas relações com a temporalidade, a motricidade, a corporeidade e a afetividade, mostrando que a *sensação* ocupa um lugar central da fenomenologia. Para tanto ele percorre a obra husserliana desde a primeira fase (via estática) – como, por exemplo, *Investigações Lógicas*, *Idéias I* e *Filosofia como Ciência Rigorosa* – mas sobretudo os textos da segunda fase (via genética) – tais como *Experiência e Juízo*, *Idéias II*, *Psicologia Fenomenológica*, *Lógica Formal* e *Lógica Transcendental*.

Lévinas irá mostrar que a noção de *intencionalidade* conterá uma ideia de “saída de si” como “ato de significação” movendo-se “desde a imanência” afetada e orientada por e para aquilo que experiencia. “Transcendência na imanência” ou “significação na afecção”, a intencionalidade é parceira da *intuição* como transformação da sensação em ideação, como um “visar algo” numa síntese identificadora de um ego ativo, como adequação na correlação (DEHH, p.175-177)

Todavia, isto não esgota as profundidades da noção de *intencionalidade* e nem reduz a fenomenologia ao “idealismo transcendental” fixado por uma egologia. A *vida subjetiva*, corrigida e ampliada pela *intersubjetividade*, revela, ao nível da *experiência sensível*, uma esfera ante-predicativa ou pré-reflexiva de *sínteses passivas* aquém dos atos correlacionantes. Assim,

ampliando o espectro da obra sintética da subjetividade, o olhar se dobra sobre o que “opera ao fundo”, mostrando que a fenomenologia seria assim “a reativação de todos esses horizontes esquecidos e do horizonte de todos esses horizontes” (DEHH, p.178-79).

Destarte, a intencionalidade traduziria uma *abertura* a e uma *relação* com, reabilitando, assim, a sensibilidade e a sensação (p.179). Uma vez que toda consciência emerge de uma *vivência* (*erlebnis*), esta última marca uma relação pré-reflexiva de um conteúdo sensível consigo mesmo, numa *iteração afetiva ou auto-afecção* pela qual se dá o acesso não-objetivante da consciência *a si*, na temporalização ou duração da “primeira impressão” na qual a consciência “vive-se” antes de “pensar-se” (DEHH, p.180)

O intencional torna-se, claro, uma *apreensão* (*auffassung*) na *abertura* (*erschließen, Öffnung*), isto é, um “visar a” (*meinen*) e um “ser preenchido por” (*erfülle*), na adequação do afeto ao ato, da intuição à intenção, do conteúdo à forma, apresentando-se como correlação noético-noemática. Todavia, a *apercepção de si na vivência*, anterior à toda percepção de algo como objeto de interesse ou visada, revela que a intencionalidade não se reduz às representações e juízos (DEHH, p.182-83)

Explorando essas profundidades ante-predicativas o pré-reflexivas, a fenomenologia irá encontrar como “fonte originária” a *proto-impressão* (*urimpression*) como o “absolutamente não modificado, a origem de toda a consciência e todo ser para a consciência”. Isto atestará que a consciência é vida individual, única, singular e, portanto, seu “presente vivente” é origem de toda a intencionalidade (DEHH, p.183).

No sensível a *espontaneidade e a passividade* se confundiriam e a vivência se temporalizaria no seu “viver-se”. O significado original da intencionalidade deveria ser buscado na forma como a sensação é vivida e na dimensão do tempo em que é vivida (p.184), posto que, em seu fluir, a temporalização é o sentir da sensação modificando-se (p.185). Existiria, assim, uma relação entre a temporalização da *imanência* e o sentido temporal da *transcendência*, nesta “transcendência na imanência” que caracterizaria a intencionalidade (DEHH, p.185-86)

Toda *experiência* – sensível antes que intencional e, enquanto intencional, subjetivante antes que objetivante – se fundaria nessa *iteração* fundamental/imediata/original (p.186/190/194) pela qual o tempo retorna sobre si e se temporaliza (p.186-88), pela qual o corpo se subjetiva e o sujeito se encarna (p.190) movendo-se e sentindo-se mover (p.191), numa “difusão de sensações” que se torna a “incorporação” do *polo de ações* sobre e desde um *fundo de afecções* (DEHH, p.192-94)

Reconhecendo na *sensação um acontecimento*, e não apenas um complemento, na *iteração fundamental* que está na base da *gênese* do sujeito e dos sentidos captados/produzidos por este sujeito, Lévinas – seguindo o Husserl da *Krisis* – afirma que a filosofia, enquanto fenomenologia, começa numa *estética transcendental* (DEHH, p.191). Neste sentido, com a palavra, Lévinas:

Pela sua *teoria do sensível*, Husserl restitui ao *acontecimento impressivo* sua *função transcendental*. Na sua massa que preenche o tempo, ele decobre um primeiro pensamento intencional que é o próprio

tempo, uma presença através do primeiro afastamento, uma intenção no primeiro *lapso* de tempo e na primeira *dispersão*; ele percebe no *fundo* da sensação uma *corporalidade*, isto é, uma libertação do sujeito relativamente à sua petrificação de sujeito, uma marcha, uma *liberdade* que desfaz a *estrutura* (DEHH, p.197) – [Grifos nossos]

Interessante é percebermos aqui o movimento levinasiano: i. Mostrar a *solidariedade* entre intencionalidade e sensação; ii. Revelar a *anterioridade* da sensação à intenção, ou a dependência desta última quanto à primeira; iii. Encetar um movimento de *radicalização* da intencionalidade ao sentir, já anunciado na própria fenomenologia husserliana e assumido, na filosofia levinasiana, como um mote principal. Assim, percebemos que a ênfase de Lévinas numa *estética transcendental* o coloca como trabalhador no campo da *via genética* da fenomenologia abraçando, ao menos em parte, o caminho de um *empirismo transcendental*. Por fim, o *transcendental* da *sensibilidade* pode ser captado nessa noção-chave que é a *iteração fundamental imediata*, a saber, a auto-afecção ou proto-impressão.

DA INTENCIONALIDADE AO SENTIR

Nove anos após a publicação do artigo *Intencionalidade e Sensação* (1965), Lévinas retoma, na sua obra magistral de 1974, os temas lá esboçados, ampliando-os e desdobrando-os no capítulo II de AE, chamado *Da Intencionalidade ao Sentir*.

O título de 1974 enfatiza um movimento já anunciado em 1965, que é: a radicalização da fenomenologia indo do intencional ao afetivo, da atividade à passividade que a sustente, do intelectivo ao sensível que o precede.

Porém, esta *reabilitação do sensível*, como condicionando a gênese do subjetivo e estando na base do significativo, opera junto de uma *crítica da ontologia*. Isto fica evidente logo no primeiro tópico do capítulo, onde Lévinas tematiza o *questionamento do ser* e a *submissão ao outro* (OqS, p.69-70).

A filosofia buscaria a *verdade* que caracterizaria, mais do que um juízo enunciativo, uma exibição do ser. Todavia, a mostra se dá com base numa significação anterior à enunciação (p.69). Isto implica que toda exibição/proposição traz a pergunta sobre “o que se mostra” e sobre “quem diz”. A *compreensão* daquilo que se mostra depende de uma *questão* atravessando a *exibição*. A inteligibilidade é problemática e isto assombra. Assim, preliminar às questões *¿Quem?* E *¿O Que?* Há o problema do problemático ou a *questão da questão*: Por que existe problema na exibição? O que introduz uma *questão no ser* antes da *questão do ser* que se mostra? (OqS, p.70-71)

Partindo disso, Lévinas vai demonstrar que previamente a toda *mostração* há a *questão* e, ainda, irreduzível a toda *compreensão* do que é há a *interpelação* de quem compreende. Mas antes de tornar-se “lugar da verdade” do O QUE se dá a compreender, o QUEM é “nó de uma intriga” incompreensível, interpelado na sua condição sensível, orientado por uma *significa-*

ção que rompe toda sincronia do ser com seu aparecer. Diacrônica, instalada na *an-arquia* da sensibilidade, essa *tensão que orienta* seria “a intriga do outro-no-mesmo” na *proximidade* do outro irreduzível ao mesmo (p.71). Aqui a *quisnidade* – interpelação do Quem – se excetua da *quididade* – compreensão do O QUE. Esta exceção seria a própria *subjetividade* estruturada como outro-no-mesmo e orientada como si-mesmo-para-o-outro (OqS, p.71-72).

Subjetividade como inquietude, como porta de entrada da *Questão no Ser* através da *submissão ao Outro*, significação na *afecção* do Si pelo Outro, antes de todo o derivativo da *Questão do Ser*. Esta intriga *pré-ontológica* condicionaria toda significação *trans-ontológica* a partir a qual o ontológico se estabiliza, condicionado e limitado por um aquém e um além. A *submissão ao outro*, anterior à exibição do ser, pressuporia uma relação portadora de questão preliminar a toda consciência. A *proximidade* – alteridade-a-si e relação-de-alteridade – significaria como responsabilidade, na qual se responde à aproximação do outro antes de qualquer questão sobre o outro. “O ser e o conhecimento, ambos unidos, significariam dentro da proximidade do outro e dentro de uma certa modalidade de minha responsabilidade para com o outro; é desta resposta que procede toda questão, desde este Dizer anterior a todo o Dito” (OqS, p.72-73)

Lévinas apresenta aqui sua tese: i. O significativo se liga ao problemático; ii. Precede o cognitivo e, portanto, o ontológico; iii. Pressupõe uma subjetividade abordada em sua sensibilidade e atravessada/solicitada pela alteridade.

Na sequência, Lévinas irá analisar a *estrutura temporal da ontologia*, isto é, a conversão da experiência numa *modalidade da essência*, como captura da alteridade do real numa idealidade, para, na sequência contestar o primado do ser e da representação.

A *temporalidade da essência* se traduziria na reminiscência, na recuperação da defasagem temporal, isto é, do retorno sobre si da identificação superando toda alteração, na *sincronização* do campo sensível numa unidade inteligível básica (p.74-75). Assim, a *estrutura de totalidade* que caracterizaria a *ontologia* implicaria uma sincronia, uma estabilização do sensível no *ritmo* captado numa *imagem*¹, na *representação*² que correlaciona os momentos vividos na ressonância da vivência sensível onde a consciência apreende o real segundo sua intenção. O *ser* ao passo que se temporaliza, se sincroniza, isto é, fenomenaliza, aparece, compreendido em sua imagem (OqS, p.76-80). O discurso tematizante ou enunciativo, *apofântico*³, ira dar suporte à e fixar este aparecer, reunindo a dispersão, apreendendo-a numa intuição, compreendendo-a numa intenção (p.78-84)

1 “[A] transcendência da totalidade tematizada na verdade se produz como uma divisão da totalidade em partes [que] todavia.. [refletem] o todo. O todo que se reflete em sua parte é imagem; portanto, a verdade se produzirá nas imagens do ser” (...) “A imagem é, ao mesmo tempo, termo da ostentação, isto é, figura que se mostra, no imediato, o sensível e, além disso, termo em que a verdade não chega a seu fim posto que o todo do ser não se mostra em si mesmo, senão que tão somente se reflete” (OqS, p.76)

2 “(...) re-presentação que significa novo começo do presente que está pela segunda vez em sua <<primeira vez>>, retenção e protensão entre o esquecimento e a espera, entre a recordação e o projeto. Um tempo que é reminiscência e uma reminiscência que é tempo: unidade da consciência e da essência” (OqS, p.76)

3 *Apofântico* designa o discurso declarativo, sobre o qual se pode afirmar ou negar, como verdade ou falsidade do que se diz sobre o que é. Se opõe ao *apofático*, discurso negativo ou elíptico, como confronto com um fato irreduzível sobre o qual não se pode emitir juízo propositivo, mas apenas dizer “do que não é”, isto é, do que o fato recusa ou exclui por sua realidade.

Lévinas irá *contestar* o primado modelativo da totalidade e o primado temporal da sincronia, isto é, irá criticar o primado significativo da ontologia, confrontando-os com realidades e experiências anteriores que apontam, insistentemente, para a infinição/indefinição (o não-definitivo e o infinito), para a *diacronia* e para as relações de *alteridade* no e para além do ser. Onde irá buscar? Na própria *sensibilidade nativa* do sujeito. Em especial, novamente, na noção de *proto-impressão*. Nela nascem, simultaneamente, o núcleo sensível de uma individuação, mas também a *temporalização*, a *encarnação* como localização mas também como relação; desde a sensação, há a *gênese espontânea* desde uma *síntese passiva*, auto-afecção atravessada por hetero-afecções. O dado sensível, ou a materialidade da sensação, são reabilitados aqui em todo seu caráter de alteridade e afetividade, como o não-intencional na base do intencional (OqS, p.81-82).

“Mas a sensibilidade – tal é nossa tese – tem outra significação em sua imediatez. Não se limita à função que consistiria em ser a imagem do verdadeiro” (p.76). A função gnoseológica – ou a fenomenalidade da essência – não esgotaria a descrição do sensível em sua ambiguidade e imediateza (p.85-86). Assim, alguém da diferença ontológica haveria a articulação do *sentido desde o sensível*, nos modos da significação e do significado, isto é, na terminologia levinasiana, na *anfibologia* de Dizer e Dito na base do próprio *logos*, revelando um peso pré-ontológico da linguagem (OqS, p.86-94)

A redução fenomenológica deverá, então, ser radicalizada numa hipérbole que remonta do intencional ao sensível, do significado à significação, do Dito ao Dizer (p.94-96). A própria subjetividade será reencontrada no e como esse “Dizer sem Dito”, como *sensibilidade se fazendo responsabilidade* e expressando sentido, respondendo ao contato com a alteridade, na exposição passiva que torna o *sensível significativo*, na diacronia da paciência, na corporeidade em *tensão relacional* (p.97-104). Subjetividade como sensibilidade, vulnerabilidade responsiva, “sujeito de carne e de sangue”, constituído corporalmente segundo o: 1) Para o outro; 2) A seu pesar; 3) A partir de si (OqS, p.110)

De forma incisiva, mas estranhamente discreta, numa nota de rodapé⁴ Lévinas declara:

A partir do Dizer originário – ou pré-originário – da responsabilidade se colocará o problema do ‘*Quem?*’ percebido mais acima no ‘*quem olha?*’, que deve se reduzir ao ‘*quem fala?*’. O *quem* do *dizer* não é simplesmente uma necessidade gramatical (todo verbo comporta um sujeito na proposição) nem tampouco um recuo diante do paradoxo de uma linguagem que não será senão o dizer de ninguém, que será uma *linguagem que fala* e que se manteria no ár. Não é o *eu* do *eu penso*, sujeito de uma cogitação, nem o *Eu puro* de Husserl, transcendente na imanência da intencionalidade, derivado desse *Eu* (sujeito que supõem a correlação sujeito-objeto e reenvia àquela do Dizer e do Dito). O *quem* do *Dizer* não se separa pois da intriga própria do falar

4 *Autrement Qu’Être*, Edições Nijhoff (1978)/Poche (1990), Nota 2, do Item 4º-A, Cap.II, p.80. De outro modo que ser, Ediciones Sígueme (1987), Nota 33, p.99.

e, todavia, não é o *para si* do idealismo, que designa o movimento da consciência retornando a ela mesma e onde o si, por consequência, se entende como idêntico ao movimento de retorno, saber do saber; tampouco é pura forma lógica sob a qual aparece o *Eu penso* kantiano ou a identidade do conceito hegeliano e onde, sob a natural aparência das expressões como <<para si>>, <<a si-mesmo>>, <<por si>>, se escamoteia toda a singularidade da recorrência a si, recorrência sem repouso. Tal é o verdadeiro problema do sujeito (OqS, p.99) – [Tradução e grifos nossos]

O *problema da subjetividade* e o *problema da significação* estariam, portanto, entrelaçados; mas não no plano das objetividades e idealidades, da generalidade onde o significado impessoal “aparece” como que desde um “ser em geral”. O *Que* é “dito” significa pelo “dizer” de *Quem* fala, respondendo à *Quem* faz o apelo, na inter-locução, na inter-pelação que se dá entre singularidades. A significação é pessoal e abre a dimensão do inter-pessoal – e o “mundo” aparece “entre” pessoas que nele habitam e a ele “compartilham” num gesto ou num discurso em que o oferecem umas às outras.

A *significação* é, portanto, ética: entrelaça, desde a *sensibilidade*, a *orientação responsiva* para o outro e a *tensão individuante* em que as alteridades se exigem, mutuamente, enquanto singularidades. O *ethos* – que não é “costume” ou modo de “habitar”, mas sim existência como “hospitalidade” – emerge de um *pathos* – sensibilidade, auto-afecção na hetero-afecção – e como o *logos* da responsabilidade. O termo *intriga* revela bem o caráter relacional e tensional do sentido instalado na e entre subjetividades. “Tenso, logo existo...para-o-outro”. Tensão-com e tender-para. Significar é doar-se, renovar-se, sem se dissolver no anônimo. Existir tensionalmente, relacionalmente. A *sensibilidade* se revela, na obra levinasiana, progressiva mas inegavelmente, como *condição paradigmática*. Condição de gênese – da subjetividade e do sentido, da singularidade/alteridade e da relação – e paradigma filosófico – a partir do qual é possível sustentar uma ética da alteridade e uma racionalidade heteronômica.

Muitas questões ficam em aberto, muitas definições por esclarecer. Todavia, dentro do pequeno espaço deste artigo procuramos apontar, através da análise de alguns trechos essenciais de textos levinasianos, que há um impulso, uma tendência de aprofundamento em direção à sensibilidade que é co-essencial à defesa de uma ética da alteridade. Se conseguimos fazer notar, minimamente, como a dimensão sensível é onipresente e crescente na filosofia de Lévinas, então atingimos nossa meta da vez. Permanece, contudo, a tensão, simultaneamente ética e hermenêutica, que nos conduz reiteradamente a frequentar e se deixar inspirar pelo enigmático lituano.

REFERÊNCIAS

- CEREZER, C. **A gênese da subjetividade ética desde o paradigma da sensibilidade**: a significação ética como orientação responsiva e tensão individuante em Lévinas. SM: EdUFSM, 2016, 354p. (disponível online)
- DRABINSKI, John E. **Sensibility and Singularity**: the Problem of Phenomenology in Levinas. S/l: SUNY Press, 2001, 250p.
- DURANTE, M. “La notion de subjectivité dans la phénoménologie d’Emmanuel Lévinas”. In: **Revue Philosophique de Louvain**, T.104, n.2, 2006, p.261-87.
- FRANCK, Didier. **L’un-pour-l’autre: Levinas et la signification**. Paris: Épimétée/P.U.F., 2008.
- LÉVINAS, Emmanuel. **Da Existência ao Existente** (1947). SP: Papirus, 1998. [EE].
- _____. **Descobrimos a Existência com Husserl e Heidegger**. Lisboa: Instituto Piaget, 1998, 288p. [DEHH].
- _____. **Totalidade e Infinito** (1961). Trad.: José P. Ribeiro. Lisboa: Ed. 70, 2000, 287p. [TI]
- _____. **Entre Nós**: ensaios sobre a alteridade. Petrópolis, RJ: Vozes, 1997. [EN]
- _____. **De outro modo que ser, o más allá de la esencia**. Trad.: Antonio Pintor-Ramos). Salamanca: Sígueme, 1987. [OqS].
- LINGIS, Alphonso. **Sensation – Inteligibility in Sensibility**. New Jersey: Humanities Press, 1996, 120p.
- MARCOS, M.L. “Tensionalmente. Singularmente”. In: **Lévinas entre Nós**, Lisboa/Braga: FCT, 2006, p.113-21.
- MONTAVONT, Anne. **De la passivité dans la phénoménologie de Husserl**. Paris: P.U.F./Épiméthée, 1999.
- MURAKAMI, Yasuhiko. **Lévinas Phénoménologue**. Vaucanson, France: Ed. Jérôme Millon, 2002, 323p.
- PEREZ, Félix. **D une Sensibilité à l Autre dans la Pensée d Emmanuel Levinas**. France, Paris: L’Harmattan, 2001.
- REICHOLD, Anne. **A Corporeidade Esquecida**: sobre o papel do corpo em teorias ontológicas e éticas da pessoa. (Trad. Dischinger, D. ; Sidekun, A.). São Leopoldo, RS: Nova Harmonia, 2006, 264p.
- SCHNELL, Alexander. **En face de l’extériorité: Levinas et la question de la subjectivité**. Paris: J. Vrin, 2010, 194p.
- SPARROW, Tom. **Levinas Unhinged**. UK/USA: Zero Books, 2013, 153p.

O ROSTO DO OUTRO E A LETRA DA LEI: ENSAIO SOBRE UMA HERMENÊUTICA JURÍDICA DA ALTERIDADE

Felipe Rodolfo de Carvalho

*Doutor em Filosofia e Teoria Geral do Direito
pela Faculdade de Direito da Universidade de São Paulo – FD/USP.*

Resumo: *Trata-se de solicitar os textos levinasianos que nos solicitam. Sobretudo em suas leituras talmúdicas, Emmanuel Levinas esboça um pensamento ético acerca da hermenêutica que convém não apenas ser recuperado, mas também solicitado a se traduzir numa hermenêutica jurídica da alteridade. Sem contestar o irreduzível abismo que se intercala entre o rosto do outro e a letra da lei, talvez seja possível vislumbrar, no processo de interpretação do texto legal, uma estrutura que remonta à interpelação ética suscitada pela alteridade. Busca-se, assim, sublinhando um vínculo inextricável entre ética e hermenêutica, deslindar as bases de uma hermenêutica jurídica requerida pelo outro e libertadora de sentidos apenas entrevistos, insinuados, carentes de revelação por um intérprete, sempre único e singular, capaz de escutar o chamado que o convoca a extrair do plano do Dito do direito (das significações imediatas da norma, da sua escritura de-ontológica fria, enrijecida e coberta de sedimentos) um Dizer de justiça.*

Palavras-chave: *hermenêutica; direito; alteridade.*

Trata-se de solicitar os textos levinasianos que nos solicitam. Sobretudo em suas leituras talmúdicas¹, Emmanuel Levinas esboça um pensamento ético acerca da hermenêutica que convém não apenas ser recuperado, mas também solicitado a se traduzir numa hermenêutica jurídica da alteridade. A hipótese subjacente é a de que os seus desenvolvimentos hermenêuticos, conquanto concentrados numa preocupação com a exegese bíblica, atentos à relação extraordinária do homem com as sagradas escrituras, podem ter uma dimensão mais abrangente, de modo tal a poder repercutir em âmbitos diversos, como no direito². Desta forma, reconhecendo na hermenêutica levinasiana uma hermenêutica singular, parte-se do pressuposto de que, “ainda que específica em seu lugar próprio, não tem a Bíblia como seu campo exclusivo de aplicação” (PETITDEMANGE, 2010, p. 66). Pode ela, pois, assumindo uma perspectiva geral, ter algo a ensinar sobre uma atividade hermenêutica específica, que é aquela desenvolvida no domínio jurídico³.

1 Cf., entre outras, LEVINAS, 2005, p. 9-25; LEVINAS, 2003, p. 9-27; LEVINAS, 1977, p. 7-10; LEVINAS, 2001, p. 9-12; LEVINAS, p. 7-10, 125-142 e 158-181; LEVINAS, 2006, p. 11-15, 157-177 e 199-226. Este ensaio dá especial ênfase ao conteúdo de *L'au-delà du verset: lectures et discours talmudiques*.

2 Muito pouco ainda se tem explorado a hermenêutica desenvolvida por Emmanuel Levinas. Comentários em língua portuguesa sobre o tema podem ser encontrados em: MELO, 2003, p. 163-198 e FABRI, 1997, p. 137-144. Em francês, a literatura é um pouco mais extensa, importando citar, entre outros textos: BANON, 1993, p. 209-227; DUPUY, 1993, p. 229-238; FAESSLER 1993, p. 239-257; SAUTEREAU, 2013; CIARAMELLI, 1994. Por fim, é imprescindível fazer menção a uma obra em espanhol especialmente dedicada à questão: SUCASAS, 2001. Apesar dos trabalhos citados, uma abordagem que traga para o campo jurídico os desenvolvimentos da hermenêutica levinasiana parece ainda faltar. Este é, em alguma medida, o propósito deste ensaio.

3 Em todo caso, como se tem reconhecido, não se pode ignorar uma certa semelhança entre o trabalho do teólogo e do jurista, ou entre a

Sem contestar o irreduzível abismo que se intercala entre o rosto do outro e a letra da lei, talvez seja possível vislumbrar, no processo de interpretação do texto legal, uma estrutura que remonta à interpelação ética suscitada pela alteridade. Busca-se, assim, sublinhando um vínculo inextricável entre *ética e hermenêutica*⁴, deslindar as bases de uma hermenêutica jurídica requerida pelo outro e libertadora de sentidos apenas entrevistos, insinuados, carentes de revelação por um intérprete, sempre único e singular, capaz de escutar o chamado que o convoca a extrair do plano do Dito do direito (das significações imediatas da norma, da sua escritura de-ontológica fria, enrijecida e coberta de sedimentos) um Dizer de justiça.

O direito é, aqui, apresentado como código que fixa num Dito, como livro, um Dizer a ser franqueado. Como consequência, interpretar se manifesta como um empreendimento libertador de sentidos solicitados pela própria letra legal, que requer ser desprendida e desdobrada, num processo que tem, no entanto, como desfecho, o ato de aplicação que implica prender e dobrar novamente, fixando o que havia sido previamente desafixado, justificado pela exigência de realização de justiça no mundo humano.

DIREITO, CÓDIGO E FIXAÇÃO

Uma tendência se verifica no direito ocidental no sentido da sua *fixação*⁵. Normas, regras, preceitos, na sua disparidade e na sua dispersão, apontam para uma situação de anarquia e de pluralidade caótica que uma ambição civilizacional ordeira busca a todo custo superar. Fixar o direito é uma maneira de lidar controladamente com um objeto que parece escapar da mão. Enquanto *atividade*, a fixação do direito traz como *resultado* um direito não propriamente fixo, mas fixado: o direito resultado, direito fixado, é obra acabada, produto de um fazer humano. Como tal, apresenta-se como corpo único, indecomponível, que reúne, num esquema de ordem, um conjunto até então desorganizado. Fixar o direito é, assim, instituir uma totalidade. Encerrando-se e exaurindo-se num corpo jurídico único e *total*, o direito que se fixa se manifesta externamente como *direito escrito*. O direito escrito, direito fixo, é *livro*. Consoante demonstra a etimologia do termo, “código”, derivado do latim *códex*, remete à ideia de “livro de leis”: “código”, noutras palavras, como livro de conteúdo jurídico, compilador de leis para o uso forense.

No decurso da história, espécies distintas de fixações jurídicas certamente surgem. Os códigos modernos, inspirados em ideais advindos do jusnaturalismo racional, com uma tendência à apresentação lógico-sistemática do direito, não se confundem, por exemplo, com as publicações jurídicas romanas. Em todo caso, o fato de que se trata de um corpo jurídico que assume a formato de livro, de texto escrito, de obra, sugere que, também no direito, uma relação por assim dizer *literária* o marca profundamente. Lidar com o direito é já lidar com os livros, é estar diante de livros, é estar imerso numa relação com livros que, fixadores de um

interpretação teológica e a interpretação jurídica, já que ambos partem da autoridade de um texto cujo pertencimento a um passado não bloqueia sua capacidade orientadora no presente. Cf. HESPAÑHA, 2009, p. 660-664.

4 Esta tese é sublinhada e desenvolvida extensamente por SUCASAS, 2001.

5 Valho-me, aqui, sobre as ideias de código e de fixação, de BRITO, 1977.

Dito jurídico, talvez contenham em si já a potencialidade infinita de um Dizer ético. É preciso, então, entender de que modo se relaciona o homem, em particular o jurista, com os livros, especialmente com os “livros legais”. Pois a natureza de um tal vínculo pode ser determinante para a própria ideia que se tem do ato de *interpretação* do direito, infalivelmente implicado com um ato de *leitura*.

É possível se relacionar com os códigos, aqui entendidos enquanto livros jurídicos aparentemente fixadores do direito⁶, como se estes se tratassem simplesmente de um objeto de uso à disposição de quem busca informações sobre de que maneira agir adequadamente no interior de uma sociedade regulada institucionalmente. Os códigos assumiriam, pois, a condição de um *manual* que subministraria um saber prático aos seus interessados, garantindo ao mesmo tempo a higidez de uma ordem jurídico-política. Na qualidade de mero instrumento, sujeitos estariam à censura, ante sua eventual incapacidade de oferecer indicativos e prognósticos seguros à ação, na falibilidade inerente à sua manifestação linguística-textual. Nos textos jurídicos, ambiguidades e vagezas pululam... Encarando de uma tal forma sua relação com os códigos, prende-se o homem à preocupação consigo mesmo, de tal modo a enxergar na indeterminação das normas jurídicas um mero empecilho à perseverança no seu ser. A segurança e a certeza burguesas se justificam em nome do interesse próprio.

Uma relação outra com os códigos pode, no entanto, ter lugar. Possível é lidar com os códigos não simplesmente como *coisa*, depósito material donde se retira guias para ação, ferramenta de consulta para um cálculo estratégico de conduta. Talvez a própria ideia de codificação, neste sentido, tenha de ser compreendida não como um ato que se exaure na positivação, antes já remetendo a um processo de despositivação que se dá pela interpretação. Códigos, aqui, se manifestando não enquanto documentos que se consultam, mas enquanto signos que, na sua pretensa fixação, se expõem “à exegese e a apela[m], onde o sentido, imobilizado nos caracteres, rasga já a textura que o contém” (LEVINAS, 2006, p. 170-171). Como se não fosse possível explicar a fixação do direito senão pela possibilidade-necessidade mesma de desafixá-lo. Se direito é obra, obra também literária, livro jurídico, livro de leis, então não há direito sem leitura e interpretação. Enquanto obra, o direito que se fixa, que se fecha, que se dobra, fá-lo já na espera da sua abertura. De algum modo, não há livro cerrado; o livro é livro quando está aberto – quando se está a lê-lo e a interpretá-lo...

INTERPRETAÇÃO JURÍDICA, SOLICITAÇÃO HERMENÊUTICA E LIBERTAÇÃO DE SENTIDO

A fixação do direito pela positivação, pelo processo de inscrição num código, pela atividade de pôr a termo, de escrever, de se fazer escritura, implica uma *contração* do mais no menos. Por mais exato, preciso e inequívoco que pretenda ser o legislador, há algo na própria linguagem que se lhe escapa, ainda que se pretenda formalizá-la ao extremo, recorrendo-se à linguagem técnica que é a linguagem jurídica. Um incontível pretensamente “contido” na

⁶ Sobre a relação do homem com o livro em Levinas, cf. CHALIER, 1996, p. 13-41.

norma a inquieta desde dentro, como se, a partir da sua textualidade, um apelo à interpretação se fizesse à guisa de apelo à libertação de seus sentidos.

Pode-se, assim, afirmar que um *poder-dizer* da lei ultrapassa o *querer-dizer do legislador*; noutras palavras, o texto legal contém um excesso de sentido de que o seu autor é incapaz de controlar e que nenhuma tentativa de fixação é suficientemente hábil para conter. Se o ato de codificar implica cristalizar, fazer perdurar aquilo que aparentemente o tempo consigo arrasta, numa tentativa de dominar, pelo encerramento, a profusão dos sentidos, a atividade exegética em si mesma se afigura como uma atividade libertadora. Interpretar é franquear sentidos, e não fixá-los, como pensa, por exemplo, Hans Kelsen⁷. Interpretar é “liberar (...) uma significância que está incubada sob os caracteres” (LEVINAS, 2006, p. 169).

O texto jurídico, a letra da lei, me solicita: a relação com a norma jurídica em sua textualidade não se dá exclusivamente a partir da primazia do intérprete que a ela se dirige como seu objeto de conhecimento; é a própria norma jurídica que se me dirige solicitando sua interpretação. O texto me solicita na minha unicidade, “unicidade inimitável – e logicamente indiscernível – de (...) pessoa” (LEVINAS, 2006, p. 14). É preciso interpretar. A letra da lei diz: “interprete-me!”⁸. Interpretá-la é preciso, porque, sem interpretação, a letra da lei resulta desamparada. Desengatada do seu autor, o legislador, é “escritura órfã”. Carente de pai. Interpretar significa, pois, estar às voltas com uma adoção. O intérprete, acolhendo a letra da lei, a adota (cf. SUCASAS, 2001, p. 12). Interpretar é acolher um sentido que me é solicitado.

A letra da lei que me solicita é também letra que requer ser solicitada. É a solicitação do intérprete que torna a interpretação uma interpretação singular. O sentido que advém da solicitação é sentido entregue, é sentido confiado, é sentido dado em resposta à solicitação do intérprete. Para cada solicitação, para cada pergunta, para cada interrogação que se dirige ao texto, pode-se dele receber uma resposta única. Há, por isso mesmo, uma responsabilidade inerente à própria solicitação do intérprete. Pois nem tudo é autorizado a do texto demandar. Fácil é fazer da interrogação um interrogatório. Interpretar não é extorquir respostas do texto. Do acolhimento do sentido é possível com rapidez resvalar para a extorsão do sentido. No exercício hermenêutico, matar é prática que se comete não apenas omissivamente pela recusa de interpretar, mas também comissivamente pelo arbítrio do intérprete que constrange o texto a oferecer determinados sentidos, pretendendo, ainda, deter integralmente o domínio do processo de significação. Solicitar o texto é responder à solicitação do texto. Interpretar é estar de algum modo numa situação de vida ou morte. Os textos com efeito “vivem pela vida dos homens que os ouvem” (LEVINAS, 2006, p. 14). Com efeito, “o livro sem o leitor perde o seu estatuto de livro, de escritura viva (vivificada pelos lábios humanos), para se converter em letra morta” (SUCASAS, 2001, p. 12). Não interpretar, sucumbindo à tentação de não ler os artigos do código, de se refugiar nos comentários de terceiros, de se livrar da responsabilidade hermenêutica... é deixar morrer a letra da lei...

⁷ “Quando o Direito é aplicado por um órgão jurídico, este necessita de fixar o sentido das normas que vai aplicar, tem de interpretar estas normas” (KELSEN, 2009, p. 387).

⁸ Aquilo que vale para a interpretação bíblica vale também para o direito: “Tal como a filosofia começa naquilo que espanta, naquilo que não é ela, naquilo que é outra que ela mesma, a exegese bíblica é, igualmente, confrontada com o temível enigma que constitui a letra ou o versículo que grita: ‘interprete-me’” (BANON, 1993, p. 209).

Ressaltando a importância do intérprete para a exegese, Emmanuel Levinas recusa ver na interpretação um ato mecânico qualquer. O processo de revelação de sentido é um processo em que não só o *texto* mas também o *intérprete* ocupam posições fundamentais. O intérprete, sem subjugar o texto, participa da produção do seu sentido. Sem que o intérprete intervenha, o texto, mesmo em sua literalidade, remanesce mudo. No mínimo, é preciso que alguém diga “como está dito”... (SUCASAS, 2001, p. 113)

TENTAÇÃO DO ARBÍTRIO SIGNIFICATIVO, PESO DA TRADIÇÃO E EXIGÊNCIA DE UMA COMUNIDADE INTERPRETATIVA

Não se pode, com efeito, pensar num direito que defenda a unicidade da pessoa humana sem admitir que numa sua atividade fundamental, que é a atividade hermenêutica, a unicidade da pessoa humana nela simplesmente não encontre abrigo. O fato é que não há sentido possível sem um eu singular a franqueá-lo. Tributário da singularidade humana e das particularidades históricas, o sentido a ser desprendido não está sucumbido, porém, a um subjetivismo e a um relativismo extremados. Em Levinas, o destaque conferido ao “valor inapreciável ou absoluto de cada eu, de cada receptividade, nesta revelação que incumbe, incessável como uma responsabilidade, a cada um, a cada nova geração e a cada época” (LEVINAS, 2006, p. 15) não se dá sem ao mesmo tempo se enfatizar o peso das “lições de todos os outros e de todo o passado” (LEVINAS, 2006, p. 15). Também a interpretação jurídica não pode, pois, se realizar ignorando o saber da doutrina, da jurisprudência e mesmo da tradição jurídica em que está imersa. Ignorá-las é pretender que a *sua* interpretação seja sempre melhor do que qualquer *outra* interpretação. Interpretar responsavelmente implica se inserir numa continuidade histórica, da qual não se pode simplesmente prescindir.

Mas não é só. A escritura da lei não está aí para ser desvelada, decifrada, decodificada por um *ego* solipsista e autossuficiente. Enquanto expressão de linguagem, antes de remeter a um sentido a ser monologicamente descoberto, a lei escrita me remete a um parceiro de comunicação sem o qual nenhum sentido sério, mais adequado e mais completo desabrocha. Em vez de me afastar de outrem, a letra da lei dele me aproxima, requisitando e instaurando uma “comunidade de intérpretes”⁹. Enquanto processo plural, que requer uma pluralidade de agentes, o processo hermenêutico se protege contra o embrutecimento, contra o orgulho e contra as “insanidades dos isolados que não controlam suas ‘ideias geniais’ recorrendo a outrem” (LEVINAS, 2006, p. 86). Outrem controla minha propensão para o arbítrio significativo. Inserir-se numa comunidade de intérpretes é, pois, se deixar fecundar por questionamentos ao imperioso sentido que pretendo impor, de modo tal que aspectos inéditos, dimensões novas, mensagens outras, possam vir à tona, não necessariamente para conflitar com minha posição, mas até mesmo para complementá-la. Uma unidade de sentido assim

⁹ É curioso notar como os aportes levinasianos para o tema da interpretação acabam confluindo para uma perspectiva que se aproxima à de autores como Jürgen Habermas e Peter Häberle, que procuram, a seu modo, retirar o peso da atividade interpretativa no direito das costas de um “super intérprete”, solipsista e sem interlocutores. Cf. HABERMAS, 2003, p. 273-295 e HÄBERLE, 2002. Para uma síntese do pensamento destes autores em conjunto, vide BITTAR, 2011, p. 575-603.

se produz sem negligenciar “o aporte das múltiplas pessoas” (LEVINAS, 2006, p. 205). Como se, no fundo, a exigência da interpretação contivesse em si mesma a exigência da procura de um sentido que se dá apenas na relação inter-humana; como se a própria hermenêutica, marcada pela relação texto-intérprete, se orientasse para a ética, caracterizada pela relação mesmo-outro; como se a palavra escrita já desejasse se despregar na palavra oral (de algum modo, lê-se sempre em voz alta, oralmente...); como se o Dito estivesse de antemão à espera do Dizer. O fato é que, pela multiplicidade humana, a multiplicidade de sentidos aportados por cada um torna possível a manifestação de um sentido uno, certamente não exauriente do Dizer que a norma porta, mas um tanto quanto mais protegido contra os abusos individuais – “os fantasmas subjetivos” (LEVINAS, 2006, p. 206-207).

Pela letra mediante a qual se manifesta, a lei não se enraíza, não se finca no tempo e no espaço, não se positiva definitivamente, numa espécie de sono dogmático profundo, antes se predis põe ao movimento, ao traslado, ao deslocamento, que só o processo hermenêutico, pela iniciativa do intérprete-leitor, é capaz, no entanto, de operar. Pode-se dizer, assim, que a lei não constitui um dogma, isto é, uma autoridade absoluta, intransigente e inquestionável. A letra, letra legal, tal como o rosto, não constrange o intérprete senão eticamente... Há uma fragilidade qualquer na letra que a torna vulnerável a todo tipo de apreensão... a todo tipo de violência simbólica... a todo tipo de arbitrariedade subjetiva. Justamente em face de uma tal vulnerabilidade, é que a autoridade da lei, se bem que respaldada nas ordens jurídicas modernas por uma violência monopolizada, sempre à espera de ser utilizada, enquanto texto, escritura legal, se traduz numa autoridade que não escraviza, que não é da ordem da coação. Embora se possa estar sob o julgo da lei, não se pode estar sob o julgo da letra da lei. A heteronomia da letra da lei não subjugua, comanda sem aniquilar o comandado, é comando frágil. Passar por cima da literalidade legal é empreendimento fácil. Sua autoridade *normativa*, e não *dogmática*¹⁰, é tecida, assim, a partir da sua própria precariedade de texto que vale, mas que se pode com facilidade rasgar. Como um papel qualquer...

DA INTERPRETAÇÃO À APLICAÇÃO...

Tudo isto dá a perceber que o ato de interpretar não é um ato de encerramento, de determinação e de definição do sentido. Pela interpretação, o intérprete recusa que o código permaneça enquanto código, enquanto obra acabada, enquanto totalidade. Interpretar é, num sentido muito próprio, ato de decodificar, “desafiando a fixação do texto, abrindo sua clausura” (SUCASAS, 2001, p. 76). A palavra do intérprete, palavra que empresta voz à letra silenciosa e silenciada, é palavra que fende o escrito, que rompe a textura legal, de modo que esta não se erija num *totum*. Ler é já re-escrever. “O leitor é, à sua maneira, escriba” (LEVINAS, 2006, p. 204). Lê-se com frequência com um lápis na mão... Seja para borrar o texto... Seja para refazê-lo. Nunca simplesmente para *repeti-lo* tampouco para *parafraseá-lo*. O devir

10 O seguinte ensinamento talmúdico pode se aplicar também ao direito: “Para a filosofia da carícia, a lei é uma ‘norma’, e não um ‘dogma’. Todo empreendimento talmúdico da interpretação repousa sobre esta distinção essencial. Assim, a lei como ‘norma’ não é uma *contrainte*, mas, ao contrário, a próprio possibilidade da abertura” (OUAKNIN, 1994, p. 20).

hermenêutico está às voltas com um incansável desfazimento e refazimento do sentido. É preciso descolar o texto. Decolá-lo. Como se ler fosse já des-ler. Delirar. Fazer a letra “pegar delírio”¹¹. Toda letra é uma carta. Missiva à espera de ser colhida e remetida a dimensões sempre renovadas e inéditas de sentido. As letras, “asas dobradas do espírito” (LEVINAS, 2006, p. 203-204), carecem de ser desdobradas e desobradas... O que está em causa na interpretação não é uma operação parafrástica, mas talvez algo muito mais próximo da *metáfora*¹². Não se trata de re-forçar um sentido, numa tentativa de dizê-lo de um modo conveniente para mim e convincente para o outro. Na interpretação, entra em cena uma espécie de *ampliação*, de ênfase, de *elevação* de sentido. O sentido abafado pela letra, castrado pela escritura, tem seu tom dilatado, erguido e sublimado. A metáfora é antítese da fixação. Seu movimento, antes, consiste numa “transgressão dos limites”, numa “transferência”, num “deslocamento”. Na metáfora, presencia-se um “mais além dos limites” (LEVINAS, 2015, p. 212). Em si, a metáfora é um “movimento último mais além de toda posição” (LEVINAS, 2015, p. 218); por seu intermédio, torna-se possível a própria transcendência do sentido.

Se se pode dizer que a interpretação jurídica está implicada numa tal saída do mundo, da imanência, da posição, sem a qual os sentidos da letra da lei não se franqueiam, não se pode, porém, perder de vista que ela só se justifica em nome de uma exigência de ação concreta na realidade. A interpretação deve desencadear uma ação. Uma aplicação. Aplicação do direito, da letra legal, num caso concreto, como uma ação de pregar, de fixar, de dobrar novamente o livro de leis, o código, até então aberto pela leitura e interpretação. Aplicação: ação de a-*pli*-car. Aplicar consistindo nisto: ação de criar uma dobra, um *pli*, de dobrar, de *plier*, outra vez as asas do espírito. Talvez não se possa recusar aí, neste momento final da interpretação, qualquer coisa de extremamente violenta. O sentido desprendido do texto, libertado da clausura do escrito, por um momento acolhido pela leitura do intérprete, volta-se no fim a se enrijecer num novo Dito. O instante final da interpretação, que é a aplicação, perpetra uma violência: encetando um outro processo de fixação, aprisiona o sentido recém liberto. Aprisionamento, no entanto, talvez justificado ou requerido por um outro que grita urgentemente por justiça.

11 “No descomeço era o verbo. / Só depois é que veio o delírio do verbo. / O delírio do verbo estava no começo, lá onde a criança diz: *Eu escuto a cor dos passarinhos*. / A criança não sabe que o verbo escutar não funciona / para cor, mas para som. / Então se a criança muda a função de um verbo, ele / delira. / E pois. / Em poesia que é voz de poeta, que é voz de fazer / nascimentos – / O verbo tem que pegar delírio” (BARROS, Manuel de. O livro das ignoranças. In: **Poesia completa**. São Paulo: LeYa, 2013, p. 276-277).

12 Ensaio, aqui, uma tentativa de pensar a interpretação jurídica sem associá-la a um procedimento de paráfrase, tal como defende Tercio Sampaio Ferraz Jr.: “Ao se utilizar de seus métodos, a hermenêutica identifica o sentido da norma, dizendo como ele deve-ser (dever-ser ideal). Ao fazê-lo, porém, não cria um sinônimo para o símbolo normativo, mas realiza uma *paráfrase* (cf. Vernengo, 1971), isto é, uma reformulação de um texto cujo resultado é um substituto mais persuasivo, pois exarado em termos mais convenientes. Assim, a paráfrase interpretativa não elimina o texto, pondo outro em seu lugar, mas o mantém de uma forma mais conveniente, reforça-o, dando-lhe por base de referência o dever-ser ideal do legislador racional, para um efetivo controle da conotação e da denotação. Ou seja, ao interpretar, a hermenêutica produz um acréscimo à função motivadora da língua normativa e realiza um ato de violência simbólica” (FERRAZ JR., 2007, p. 285).

CONCLUSÃO

A *hermenêutica jurídica* está, pois, orientada por um *compromisso ético* de fazer justiça no mundo. O sentido liberto deve, numa espécie de traição, se transformar em orientação para a conduta humana. Isto não transforma a decisão, fruto do ato de aplicação, numa conclusão... A decisão é sempre uma parada, um aresto, um arresto, um *arrêt*, que não põe fim ao processo infinito de julgar, de ir em busca da justiça, de ir ao encontro dos sentidos múltiplos do justo... É preciso recusar o embotamento e a petrificação do sentido... O trabalho hermenêutico do jurista, que busca extrair das significações imediatas da norma jurídica significações outras, apenas nela insinuadas (LEVINAS, 2006, p. 11), é trabalho, deste modo, in-finito, inesgotável.

À letra da lei é preciso retornar incessante e incansavelmente porque dela emanam sentidos que se entreabrem a cada vez. Como se um *mais além* estivesse sempre retido, à espera de se desfazer, no inevitavelmente *aquém* do texto jurídico. A solicitação hermenêutica é solicitação de responsabilidade. De responsabilidade infinita. Não há ato de interpretação exauriente, capaz, por assim dizer, de esgotar os sentidos da norma. *Work in progress*. Responsabilidade infinita porque no vestígio da letra da lei ecoa a solicitação do rosto do outro.

Talvez mais do que em qualquer outra área, o fato é que, no direito, a interpretação está implicada em dilemas humanos. O resultado da interpretação sempre se deixa sentir na vida de pessoas. É isto o que Robert Cover nos insiste em alertar quando diz que “a interpretação jurídica tem lugar num campo de dor e de morte” (2002, p. 113). Interpretar é talvez estar, me-diante a letra da lei, diante do sofrimento e da mortalidade do outro. Por detrás da cortina legal, se entreabre o humano. Submetida ao domínio dos intérpretes, pode-se, no entanto, fazer da palavra exarada num juízo de tudo, até mesmo uma arma letal. O remate de Francisco de Aquino Correia é, por isso, certo: “onde falha a beca, tudo leva à breca, e a sociedade rui no abismo de todos os absurdos (...)”. Sem que se sinta o peso que a porta, a caneta logo se transforma em instrumento de crimes perversos. Há atrocidades que se cometem disfarçadas pelo charme, mais ou menos discreto, dos discursos decisórios. O juiz que interpreta não está, porém, condenado a interpretar... Mais ainda: a interpretação não há de se afigurar necessariamente como uma condenação, na sua acepção mais própria, como ação de causar dano... Interpretando, também o intérprete pode se fazer humano, fazendo da hermenêutica uma liberação de sentido que acolhe um rosto, numa hermenêutica singular que talvez se possa chamar de “hermenêutica jurídica da alteridade”. Ou simplesmente: “hermenêutica jurídica da evasão”.

REFERÊNCIAS

BANON, David. Exégèse biblique et philosophie. In: GREISCH, Jean; ROLLAND, Jacques. (Dirs.) **Emmanuel Levinas**: l'éthique comme philosophie première (actes du colloque de Cerisy-la-Salle, 23 août- 2 septembre 1986). Paris: Cerf, 1993, p. 209-257.

BARROS, Manuel de. O livro das ignoranças. In: **Poesia completa**. São Paulo: LeYa, 2013.

BITTAR, Eduardo C. B. **Justiça e emancipação**: reflexões jusfilosóficas a partir do pensamento de Jürgen Habermas. 2011. 968f. Tese (Prof. Titular) – Faculdade de Direito, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2011.

BRITO, Alejandro Guzman. **La fijación del derecho**: contribución al estudio de su concepto y de sus clases y condiciones. Valparaíso: Ediciones Universitarias de Valparaíso, 1977.

CHALIER, Catherine. **Levinas**: A utopia do humano. Tradução de António Hall. Lisboa: Piaget, 1996.

CIARAMELLI, Fabio. L'appel infini à l'interprétation: remarques sur Levinas et l'art, **Revue Philosophique de Louvain**, Louvain, quatrième série, t. 92, n. 1, p. 32-52, 1994.

COVER, Robert. La violencia y la palabra. In: **Derecho, narración y violencia**: poder constructivo y poder destructivo en la interpretación judicial. Tradução de Cristian Courtis. Barcelona: Gedisa, 2002.

DUPUY, Bernard. Exégèse et philosophie dans l'oeuvre d'Emmanuel Levinas. In: GREISCH, Jean; ROLLAND, Jacques. (Dir.) **Emmanuel Levinas**: l'éthique comme philosophie première (actes du colloque de Cerisy-la-Salle, 23 août- 2 septembre 1986). Paris: Cerf, 1993, p. 209-257.

FABRI, Marcelo. Hermenêutica e dessacralização. In: **Desencantando a ontologia**: subjetividade e sentido ético em Levinas. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1997, p. 137-144.

FAESSLER, Marc. Humilité du signe et kénose de Dieu. In: GREISCH, Jean; ROLLAND, Jacques. (Dir.) **Emmanuel Levinas**: l'éthique comme philosophie première (actes du colloque de Cerisy-la-Salle, 23 août- 2 septembre 1986). Paris: Cerf, 1993, p. 209-257.

FERRAZ JR. **Introdução ao estudo do direito**: técnica, decisão, dominação, 5. ed. rev. e ampl., 2007.

HÄBERLE, Peter. **Hermenêutica constitucional – a sociedade aberta dos intérpretes da constituição**: contribuição para a interpretação pluralista e “procedimental” da constituição. Tradução de Gilmar Ferreira Mendes. Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris, 2002.

HABERMAS, Jürgen. **Direito e democracia**: entre facticidade e validade. 2. ed. Tradução de Flávio Beno Siebenichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003, v. I.

HESPANHA. **O caleidoscópio do direito**: o direito e a justiça nos dias e no mundo de hoje. 2. ed. Coimbra: Almedina, 2009.

KELSEN, Hans. **Teoria pura do direito**. Tradução de João Baptista Machado. 8. ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2009.

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

_____. **Du sacré au saint**: cinq nouvelles lectures talmudiques. Paris: Minuit, 1977

_____. **L'au-delà du verset**: lectures et discours talmudiques. Paris: Minuit, 1982.

_____. La metáfora. In: **Escritos inéditos 2**: palavra y silencio y otros escritos. Tradução de Miguel García-Baró. Madrid: Trotta, 2015.

_____. LEVINAS, Emmanuel. **Más allá del versículo**: lecturas y discursos talmúdicos. Tradução de Manuel Mauer. Buenos Aires: Lilmod, 2006.

_____. LEVINAS, Emmanuel. **Quatre lectures talmudiques**. Paris: Minuit, 2005.

_____. **Quatro leituras talmúdicas**. Tradução de Fábio Landa. São Paulo: Perspectiva, 2003.

MELO, Nelio Vieira de. Perspectiva hermenêutica levinasiana. In: **A ética da alteridade em Emmanuel Levinas**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003, p. 163-198.

OUAKNIN, Marc-Alain. **Lire aux éclats**: éloge de la caresse. Paris: Seuil, 1994.

PETITDEMANGE, Guy. Comme une colonne de feu. In: COHEN-LEVINAS, Danielle (Org.). **Le souci de l'autre chez Emmanuel Levinas**. Houilles: Manucius, 2010, p. 63-84.

SAUTEREAU, Cyndie. Éthique et herméneutique: une réponse des herméneutiques de Paul Ricoeur et de Hans-Georg Gadamer à l'énigme d'autrui. 2013. 308 f. Tese (Doutorado) – Université Laval, Québec, 2013.

SUCASAS, Alberto. **El rostro y el texto**: la unidad de ética y hermenéutica. Barcelona: Anthropos, 2001.

CORPO, SIGNO E INFINITO

Gregory Rial

Mestre em Filosofia (FAJE)

gregoryrial@yahoo.com.br

Resumo: O trabalho que se propõe ao II Colóquio Interfaces parte de dois argumentos da filosofia de Emmanuel Levinas: 1) de que o único acesso possível ao Infinito – e, portanto, a Deus – é por meio da ética; 2) e de que a ética não pode ser pensada sem considerar a trama da encarnação. Dessa forma, inspirado também pela teologia judaica, Levinas articula o corpo enquanto signo dado a Outrem e o Infinito, uma vez que não é possível religião sem ética e ética sem corpo. Assim, o objetivo deste texto é perceber como o corpo do sujeito, já sujeitado ao próximo pela ética, pode ser encontrado como locus da glória do Infinito. Em outras palavras, almejamos descrever o corpo na intriga ética como o ponto crucial de interseção com a intriga religiosa.

Palavras-chave: Corpo. Infinito. Encarnação. Signo. Ética.

Falar de ética em Levinas é, sem dúvida alguma, tocar o liame entre a existência concreta e a filosofia, cuja linguagem gloria-se em ser puramente abstrata. A ética compreendida no arco das obras levinasianas, desde *De l'évasion* (1935) até as *Nouvelles leçons talmudiques* (1996) é carregada de uma nova semântica que ultrapassa a mera formalidade do conceito e se arraiga na existência concreta, corporal, sensível e encarnada do sujeito. Dessa forma, a ética levinasiana, que talvez não se enquadre mais no genérico título de “ética da alteridade”, não se reduz a alguma maneira elevada de paroxismo metafórico, de linguagem figurativa ou analógica, mas é a constatação de um fato concreto, vivido na imediatez da carne de um sujeito que não encontra tempo para refugiar-se nas tramas da consciência. Falamos aqui de uma ética que, antes de ser traída no *Dito* da Filosofia, é um evento corporal da proximidade do outro, evento que, por sua vez, plasma a subjetividade de um outro modo, justamente, por não ser um evento de Ser.

O evento ético que caracteriza o inédito da filosofia levinasiana não pode ser compreendido no espectro do tempo cronológico, marcado pelo fluxo da consciência. Antes, deve ser tomado na diacronia que se estabelece no encontro do sujeito com o próximo. Esta diacronia nada mais é que a atestação de uma ordem outra na qual a ética transcorre: a ordem do Infinito. O Infinito ou a *ideia de infinito* foi um recurso usado por Descartes na terceira meditação para dizer de uma ideia que não pode conter seu *ideatum*, e que, por isso mesmo, interrompe o fluxo natural da consciência. Ao apropriar-se deste recurso, Levinas insere na ética um domínio que pode ser considerado comum à filosofia e à teologia, ao pensamento racional e à religião. O Infinito, enquanto “radicalmente, o absolutamente outro” (LEVINAS, 1997, p. 209), estabelece a ética como o modo excelente de acessá-lo, sem cair na tentação da ontologia. “A experiência, a ideia de infinito”, afirma Levinas, “está ligada à relação com Outrem. A ideia de infinito é a relação social” (ibid. 210).

É justamente por não ceder à ontologia totalizante que a linguagem ética se aproxima da linguagem religiosa. Ao questionar o primado ontológico na filosofia, Levinas afirma que “a relação com outrem, portanto, não é ontológica” (LEVINAS, 2005, p. 28) porque a proximidade não carece da representação, mas é pura invocação. Logo, a ética é concebida como religião, numa acepção que excede o comum do termo – religião não como piedade, moral, culto ou liturgia, mas como relação com o Santo, isto é, com o separado.

Nas obras da maturidade, Levinas acentua a intriga entre ética e religião ao lançar mão de todo um vocabulário marcadamente religioso. É o que se encontra em *Autrement qu'être ou au delà de l'essence* (1974), onde a relação com outro não se esgota numa simples hospitalidade, mas é afecção e inspiração, profetismo e testemunho, glória do Infinito e redenção. Não se trata de uma simples apropriação léxica, mas da expressão de uma convicção fundamental para o autor: não se pode separar a religião da ética, porque somente quando há amor e substituição é que se pode dizer a palavra Deus com sentido.

E será neste terreno que procuraremos alicerçar nossa tese de que o corpo do sujeito oferecido ao Outro na trama da substituição é o caminho para uma experiência de Deus autêntica, que ultrapassa toda espiritualidade e todo moralismo desencarnado das concepções extáticas de religião. Trata-se de recuperar o estatuto ético do corpo na sua pré-originalidade, ou seja, na sua *anarquia*, como *locus* da experiência religiosa fundamental. Um corpo que não retém o divino, mas que testemunha sua passagem como glória do Infinito.

A INTRIGA ENTRE ÉTICA E RELIGIÃO

A fim de não perdermos a tessitura filosófica do argumento levinasiano, cumpre retomar a intriga entre ética e religião, especialmente a partir do deslocamento que a própria obra de Levinas sofre depois *Totalité et Infini* (1961). Desse período em diante, o autor se esforça por encontrar uma linguagem que comunique filosoficamente sua tese, sem ser uma traição irresponsável ao projeto de evasão do Ser. A virada ética da filosofia levinasiana torna-se, também, uma virada linguística, porque somente na desconstrução da linguagem, conforme inspirava Derrida, seria possível encontrar o *Dizer* pré-original da ética, além do Ser e da Ontologia.

Assim sendo, em *Autrement qu'être*, ética e religião delineiam um percurso que depende de uma radicalização da antropologia, que busque compreender o sujeito a partir de sua *sujeição* ao outro. Este argumento é uma clara tentativa de interrupção da gesta de Ser que preside a Filosofia e da qual, Levinas reconhece, ele mesmo não conseguiu escapar até *Totalité et Infini*. A concepção de sujeito é alterada a ponto de não ser mais reconhecido como uma mônada, cuja constituição se daria pela fruição e pela morada, mas como uma desnucleação – subjetividade fissurada pela proximidade do Outro. Fala-se, então, de uma subjetividade inspirada, cujo psiquismo não começa na consciência de si, mas na entrada do Outro no mesmo – entrada que se dá na pele, no corpo e na carne.

Se até *Totalité et Infini* a intriga entre a religião e a ética era concebida como a possibilidade de encontrar, pela altura da revelação do Rosto, a altura da revelação de Deus, em *Autrement qu'être* a ética é o caminho pelo qual se passa a única possível relação do homem com Deus - na entrega de Si ao Outro, fazendo-se “Eis-me aqui”.

Por este viés, Levinas inaugura a possibilidade de se pensar Deus e a religião fora da ontoteologia, o que significa, de alguma maneira, encontrar “uma nova noção de sentido” (LEVINAS, 2012, p. 149) a partir da ética. De tal forma, o parâmetro para se pensar a religião e mesmo a teo-logia não poderá ser a afirmação racional da existência de Deus, o que ainda o faria refém do Ser. A saída da ontoteologia requer uma matriz de significação *outramente*, isto é, de outro modo que ser.

Levinas acredita que a ética pensada como a relação do sujeito ao próximo, nos termos absolutos, hiperbólicos e radicais expressos em *Autrement qu'être* – responsabilidade, substituição, maternidade, diaconia, inspiração – é a fonte de significação pré-original porque remonta a uma relação anterior à própria apercepção transcendental. Não se trata apenas de reportar à relação o lugar primevo, como se ela fosse o início da significação, fazendo da ética uma “filosofia primeira”. Trata-se de encontrar na indeclinável responsabilidade do sujeito pelo seu próximo o acontecimento mais ancilar e anárquico capaz de fornecer qualquer possibilidade de sentido à experiência humana, porque o afeta na carne antes do começo da consciência. Assim, “afetar” é um termo geral que não significa necessariamente ‘contato’. De fato, é talvez muito mais forte do que o contato, porque indica talvez uma fissura, uma deposição” (LEVINAS, 2012, p. 165).

É a compreensão da ética como proximidade de um Rosto que ordena o sujeito antes mesmo de este decidir se se aproxima ou não, se se responsabiliza ou não, que pode criar uma ordem de *desinteressamento*. E porque é desinteresse, a ética não depende de uma linguagem para se afirmar, porque é um Dizer. No entanto, a ética colocada anterior à consciência e anterior ao Dito, não deixa de ser um problema de linguagem, caso contrário, não seria possível filosofar ou compreender esta ética. Para solucionar este impasse, Levinas produz uma semântica da ética que é comunicação – intercâmbios de signos que operam no Dizer, sem necessidade de uma palavra sonorizada ou escrita.

Contrariamente a todos aqueles que querem fundar num diálogo e num *nós* original o surgimento dos Eus, é que se referem a uma comunicação original por detrás da comunicação de fato [...], e reconduzem o problema da comunicação ao problema da sua certeza – nós pressupomos, para transcendência da linguagem, uma relação que é, não palavra empírica, mas responsabilidade, ou seja, também resignação [...], correndo o risco de um mal entendido [...], correndo o risco da falta ou da recusa da comunicação – responsabilidade e substituição na qual também se funda o eu que tematiza. (LEVINAS, 2011, p. 136)

A ética pressupõe uma linguagem que não se resolve na sintaxe, cuja premissa é a identificação do signo ao significado. Ela necessita de uma linguagem que comporte a ambivalência e o paradoxo, o sim e o não, a verdade e o simulacro. A linguagem ética, portanto, não se fia nos meandros da certeza, da comprovação. Ela não pretende ser meio de imposição, mas configura-se a partir da deposição do sujeito. É uma linguagem defectiva, pode-se concluir, pois nela a diacronia radical não é excluída. Linguagem que não se transforma em sistema, que resiste à representação. O psiquismo que se anima por meio dessa linguagem e que, ao mesmo tempo, a exprime é um psiquismo traumatizado. Levinas defende que a proximidade traumatiza o sujeito, porque o interrompe na sua intenção de Ser, de reunir tudo e todos no pensamento. Desde *Totalité et Infinité*, o Outro é Rosto que escapa à totalização e, nos escritos da maturidade, o Outro é o que fere e adoece a consciência. Assim, na ética, surge uma significação que independe da correlação com o signo. O signo neste caso é o próprio sujeito em sua passividade e nudez, capaz não só de acolher o Outro e sua indignação, mas de substituir-se a ele, torna-se indigente para evitar que ele morra.

UMA ÉTICA DO CORPO

A responsabilidade de que Levinas fala em *Autrement qu'être* só pode ser compreendida num novo contexto antropológico, desenhado em torno da passividade do sujeito. É preciso ter em mente que a evasão do Ser exige o desinteressamento, ou seja, sem a inversão do *conatus* será impossível fazer uma filosofia coerente. Graças à investida de Derrida, que abre um novo terreno filosófico por meio da filosofia da desconstrução e da *diférance*, Levinas transforma a compreensão de subjetividade.

Aproveitando o argumento amplamente desenvolvido nas obras anteriores, Levinas reitera de que a subjetividade se constitui no corpo. No entanto, esta materialidade do eu, esta encarnação não se consolida primeiramente no gozo, para ser, depois, interrompida pela chegada do Rosto. Em *Autrement qu'être* gozo e ferida caracterizam a subjetividade encarnada, porquanto é na medida em que o próximo interrompe minha fruição, que me dou conta de estar na *minha própria pele*, sofrendo na minha pele. Não há espaço, nessa obra, para se falar de um corpo intencional, porque a intencionalidade ainda pertence à obra da consciência. Fala-se de um corpo maternal, ou seja, de um sujeito cujas entranhas já acolhem o outro. E sem a força da metáfora, este corpo está de mãos abertas, entrega o pão de sua boca a Outrem, sem que isso seja uma decisão. É uma entrega, um arrebatamento, a obediência de uma passividade.

Portanto, é impossível dissociar ética de encarnação e é igualmente impossível falar de uma encarnação que não seja, ela mesma, eminentemente ética. O corpo e a ética pertencem à ordem anterior ao Ser, à consciência, ao pensamento razoável. Corpo e ética são da ordem do Infinito – porque lidam com o absolutamente outro – do imediato – porque nem a ferida nem a fome do Outro podem esperar. O sujeito-corpo vê-se afligido pela fome do outro, vê-se obrigado a dar-se. Dando-se, o corpo se transforma em signo – o corpo se faz Palavra.

O Corpo como Dizer é necessário ao argumento levinasiano, pois somente uma passividade mais passiva que toda passividade, somente uma exposição desta ordem pode satisfazer a desmedida da substituição. Na exposição ao Outro, o Corpo-Dizer “faz sinal desta mesma significância da exposição; é expor a exposição, em vez de nela subsistir como num ato de expor; é esgotar-se ao expor-se, é fazer sinal fazendo-se sinal sem repousar na sua própria figura de sinal” (LEVINAS, 2011, p. 158). Isto significa que o corpo do sujeito diz ao Outro: “Eis-me aqui”, dizendo muitas vezes sem a sonoridade do verbo, sem a plasticidade de uma letra escrita num papel. “Eis-me aqui” é uma palavra de múltiplas formas de expressão: um olhar atento, um menear a cabeça, um entregar o alimento, um acariciar da pele desnuda e fria do outro. A significação e a própria linguagem dependem deste *um-para-o-outro*, “é a extrema tensão da linguagem, o para-o-outro da proximidade; da proximidade que me rodeia de todos os lados e que me diz respeito até à identidade” (ibidem).

O “ACESSO” A DEUS PELO CORPO ÉTICO

A subjetividade encarnada é portadora de um psiquismo que não se identifica com a consciência, mas que é inspirado *anarquicamente* pelo Outro-no-Mesmo. Esta inspiração desencadeia o que Levinas denomina de profetismo: “esta inversão na qual a percepção da *ordem* coincide com a significação desta ordem feita por aquele que a obedece. E, deste modo, o profetismo seria o próprio psiquismo da alma: o outro no mesmo; e toda a espiritualidade do homem seria profética” (LEVINAS, 2011, p. 164). A profecia, neste caso, é justamente o sujeito dizendo a si mesmo o mandamento: “ama teu próximo” e ao escutar de si a palavra, obedece imediatamente. Esta obediência corresponde à ética.

Com efeito, o profetismo não enuncia um tema, mas é testemunho. Testemunhar, no léxico levinasiano, não é o mesmo que dizer algo sobre alguém ou em favor de alguém, mas, no sinal feito a Outrem, atestar a passagem do Infinito: “eu dou testemunho do Infinito no sinal feito ao outro [...], no Dizer sem Dito da sinceridade, no meu ‘eis-me’, presente de imediato no acusativo” (ibidem). Este seria, precisamente, o momento em que a palavra Deus vem misturar-se às palavras, pois no dizer do sujeito – dizer corporal e carnal – “Eis-me aqui”, subentende-se “Eis-me, em nome de Deus”. Evidentemente que o Dizer não se reduz a uma enunciação, pois se correria o risco de ainda prender a glória num tema. “Eis-me” é o sujeito “a serviço dos homens que *me* olham, sem anda ter com que me identificar, a não ser com o som da minha voz ou coma figura do meu gesto – com o próprio dizer” (ibidem).

No testemunho, que é obediência ao mandamento – profetismo – “o Infinito ordena-me o ‘próximo’ como rosto, sem a mim se expor, e de uma forma tanto mais imperiosa quanto mais se estreita a proximidade” (LEVINAS, 2011, p. 165). Eis a glória do Infinito: a possibilidade de um sujeito respondendo pelo seu próximo sem a ocorrência da liberdade, sem o domínio do Ser. Pura obediência ao mandamento. Nesta glória, passa-se o Deus cuja presença não se mistura ao sagrado, porque é passagem. Deus é um Ele, distante, separado, cujo rastro testemunhamos ao vivermos até o fim o amor.

E se o testemunho depende da responsabilidade, e se a responsabilidade não pode referir-se senão a um sujeito de carne, e se é na subjetividade encarnada – corpo maternal entregue a Outrem na significação – pode-se depreender que é neste corpo que reside a única possibilidade de uma experiência autêntica com Deus. Chama-se aqui experiência autêntica esta possibilidade de se falar a palavra Deus sem cair num vazio de sentido, porque esta semântica não deriva da lógica do Ser. Para Levinas, era preciso uma experiência de Deus que não se confundisse com o sagrado e com o êxtase. Na verdade, não seria correto nem mesmo falar de uma “experiência de Deus”, mas de um “testemunho de Deus”.

O testemunho não tematiza aquilo de que é testemunho, e, como tal, não pode ser senão o testemunho do Infinito [...] Aqui, o testemunho é exceção à regra do ser: nele, o Infinito revela-se sem aparecer, sem se *mostrar* como infinito. O Infinito não aparece àquele que o testemunha, é o testemunho que pertence à glória do Infinito. Pela voz do testemunho que a glória do Infinito se testemunha (e é apenas neste sentido que “Deus tem necessidade dos homens”). Presente algum é capaz do Infinito. (LEVINAS, 2012, p. 227).

O testemunho, portanto, como experiência ético-religiosa, não cede à tentação de um encontro com Deus na interioridade. A noção tradicional de interioridade que tanto a mais refinada teologia espiritual quanto os discursos religiosos mercantilistas do século XXI fazem questão de sustentar, é implodida pela exterioridade do Infinito. O profetismo, isto é, a resposta à proximidade de Outrem – resposta encarnada, vale recordar – é o fundo do psiquismo. Noutras palavras, é a carnalidade do sujeito já ferida pelo próximo – carne que diz “Eis-me aqui” – que constitui o psiquismo da alma. E assim, é possível encontrar Deus na interioridade, não porque habita a morada da alma, não porque exista uma conexão espiritual disponível, mas porque e no interior – no psiquismo – que se ouve a voz do Infinito na *minha* voz a *me* ordenar. “O infinitamente exterior faz-se infinitamente interior, em jeito da minha voz a testemunhar pela fissura do segredo interior, pela fissura da própria doação do signo” (ibidem).

Dessa maneira, não há espaço para um discurso “sobre Deus”, porque o testemunho não exprime como *kerygma*, mas como corpo entregue ao Outro. Levinas considera que “o Dizer sem Dito do testemunho significa, assim, a *intriga* do Infinito – intriga e não experiência, intriga que não é experiência” (LEVINAS, 2012, p. 228). Ao retomar a profecia de Jeremias¹, ele recorda que a própria Bíblia deixa entrever que a relação com Deus não dispensa a relação com o próximo, uma vez que “conhecer Deus, é fazer justiça ao próximo” (LEVINAS, 2012, p. 229). E retomando o Novo Testamento, no célebre texto do juízo final no Evangelho de Mateus²,

1 Jr 22, 15-16: “Acaso não comia e bebia o teu pai, praticando ao mesmo tempo justiça e equidade, e tudo lhe corria bem? Não será isto conhecer-me? - oráculo de Javé!”

2 Mt 25, 31-40: “[...] Vinde benditos de meu Pai, pois estive com fome e me destes de comer, com sede e me destes de beber. Estava nu, e me vestistes. Era estrangeiro, e me acolheste. Adoecei e me visitastes. Estava preso e foste me ver [...]”

confirma que “o sinal dado a outro é sinceridade, veracidade pela qual a glória se glorifica” (LEVINAS, 2012, p. 230). O testemunho do Infinito, portanto, precede a fé em Deus:

Na primeira frase onde Deus é testemunhado – no *eis-me aqui* – Deus não enunciado. Nem sequer se poderia dizer “Eu creio em Deus”. Testemunhar Deus não enunciar esta palavra, como se a glória se pudesse posicionar como tema, ou tese, ou essência [essance] do ser. (ibidem)

Sendo o testemunho a passividade do sujeito diante do próximo, pode-se inferir que esta palavra profética – “Eis-me aqui” – passa pela corporeidade do sujeito. A passividade é exposição da pele à afecção do Rosto. São as mãos abertas para dar, o corpo inclinado para substituir a Outrem, o testemunho do Infinito. Neste momento, o Infinito perpassa o finito. Sem ser retido na consciência, o Infinito se passa no corpo oblato – oblação que significa o *um-para-o-outro*, oblação que é significação. O corpo-signo é assignado pelo Infinito, anarquia que retira Deus da objetivação e o conduz para fora da ontoteologia.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Da manifestação do Rosto ao testemunho encarnado que o sujeito refém do próximo é capaz de dar, a análise de Levinas mantém um argumento central: Deus não é um Tu, com o qual é possível estabelecer um diálogo. A glória de Deus não corresponde a uma epifania, no sentido corrente, porque a epifania é da ordem do fenômeno, que, por sua vez, é da ordem da consciência. A glória de Deus é o amor ao outro homem vivido na radicalidade da entrega. O Outro, tampouco, é correlato de Deus. Nesta intriga, Deus se passa como uma *ileidade*, ou seja, como um Ele, cuja transcendência não é possível expressar na linguagem grega (nem mesmo pelos advérbios de altura – altissimamente, eminentemente).

A intriga entre ética e religião conduziu, portanto, à conclusão de que é no profetismo de uma subjetividade que se apresenta como “Eis-me aqui” que se pode ter acesso ao sentido da palavra de Deus. No entanto, cumpre salientar que este “eis-me aqui” é já a incondição de uma subjetividade *em sua carne*, e, na sua carne. “Eis-me aqui” significa um corpo fazendo-se palavra, signo dado a Outrem. Logo, pode-se concluir que a possibilidade de uma religiosidade, em Levinas, depende da corporeidade do sujeito, porque é nela que se passa o testemunho, e, por conseguinte, é nela que se passa o Infinito.

REFERÊNCIAS

LEVINAS, Emmanuel. *De outro modo que ser ou para lá da essência*. Tradução José Luis Pérez e Lavínia Leal Pereira. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2011.

LEVINAS, Emmanuel. *Descobrimo a existência com Husserl e Heidegger*. Tradução Fernanda Oliveira. Lisboa: Instituto Piaget, 1997.

LEVINAS, Emmanuel. *Deus, a morte e o tempo*. Tradução Fernanda Bernardo. Lisboa: Edições 70, 2012.

LEVINAS, Emmanuel. *Difícil Libertad*. Tradução João Haidar. Madrid: Caparrós Editores, 2004.

LEVINAS, Emmanuel. *Do Sagrado ao Santo*: cinco novas interpretações talmúdicas. Tradução Marcos de Castro. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.

LEVINAS, Emmanuel. *Entre nós*: ensaios sobre a alteridade. Tradução Pergentino Steffano Pivatto et al. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2005

O ROSTO MARCADO: JUSTIÇA E VIOLÊNCIA

Helder Machado Passos

*Professor Adjunto IV do Departamento de Filosofia
da Universidade Federal do Maranhão (UFMA)
passos_helder@yahoo.com.br*

Resumo: *As noções de justiça e violência permeiam todo o pensamento levinasiano. A primeira já se apresenta no primeiro espasmo de humanidade que se faz no frente a frente, quando o Outro infinito interpela o Eu, exigindo-lhe justificativas (justiça). Essa é a tônica em Totalidade e Infinito. Em De Outro Modo que Ser, quando a relação dual do frente a frente é esgarçada pela presença do Terceiro, já estamos no campo da socialidade e, neste caso, a exigência de justificativas se expande para os múltiplos entes relacionais: o Eu, O Outro, o Terceiro e todos os Outros atuais e futuros que o Terceiro representa. Neste caso a noção de justiça é alargada para além daquela primeira (presente no frente a frente) sem, no entanto, perder seu sentido. Primeiramente, a justiça é exigida de um Eu livre, depois ela é exigida de todos, caracterizando uma simetrização, uma medida que se corporifica no dito legal: a Lei. A resposta do Eu, quando exigido justificativas, poderá ser violenta, a qual se faz de várias formas. A Lei pode omitir-se ou violentar. Um fato, por exemplo, ocorrido no estado de São Paulo, em que um eventual criminoso fora aprisionado e marcado no rosto por dois indivíduos com a expressão “ladrão e vacilão”, com um intuito de fazerem “justiça”, remete-nos ao cerne da questão levinasiana: a ação responsiva ou violenta do Eu frente ao Outro em sua condição de alteridade e a possibilidade da destituição da alteridade do Outro marcando-o, conhecendo-o, para, antes de matá-lo, dominá-lo. Pretende-se aprofundar a análise desse fato à luz do pensamento levinasiano, notadamente em referência às noções de justiça e violência para vislumbrar o impacto que essa ação imprime na tese levinasiana de que a relação entre o Eu e o Outro deve ser marcada pela separação entre os termos. Em consequência, responder às seguintes questões: a marca não seria o elemento que destituiria a alteridade do Outro? Qual noção de justiça permeou e orientou a ação dos que produziram a marca? Não seria isso o protótipo da violência que analogamente fazemos no dia a dia, estabelecendo marcas visíveis e invisíveis em relação às diferenças de posição econômica, geográfica, de gênero, de cor, de raça etc.? A metodologia utilizada será composta por pesquisa bibliográfica das obras de Levinas, especialmente Totalidade e Infinito e De Outro Modo que Ser e comentadores e também de reportagens escritas e em vídeos relativas ao caso real apontado, e de outros que mostrem similitude com o mesmo. As possíveis respostas e conclusões dessa proposta e das questões levantados nos remetem a uma compreensão de que a maior violência que se pode produzir no âmbito do humano é a destituição do Outro da sua condição de infinitude e de alteridade e as tentativas de realizá-la, e que os desdobramentos dessa destituição estão presentes a cada momento nos diversos espaços onde as diferenças se fazem presentes. O primeiro espasmo de justiça é a resposta acolhedora do Eu pelo Outro. A primeira violência é o desnudamento, o esclarecimento, o conhecimento do Outro porque isso destitui sua alteridade. Marcar o Rosto de Outrem é o início e ápice da violência primeira que constitui o início de toda desumanidade presentes em um ato singular ou coletivo, presentes inclusive nos ordenamentos jurídicos mundo afora.*

Palavras-chave: *Levinas; Rosto; Violência; Justiça*

O pensamento filosófico ao longo de sua história foi compreendido de diversas formas. Se em um primeiro momento a preocupação era com o conhecimento das essências que no mais das vezes chegavam ao suprassensível representado por conceitos tais como: o *Apeíron*, o *Nous*, etc., a filosofia partiu em seguida para questões mais próximas da vida do homem, embora continuasse com uma certa aura misteriosa e assim, de algum modo, permanecia se desenvolvendo no meio de iniciados, tendo seu material mais precioso, os conceitos, representações e juízos que tornam a filosofia em certa medida alto que se mantém nas alturas, distante da vida cotidiana. Existem boas razões para concordarmos com esse posicionamento, mas também existem outras boas razões para não se conceber essa afirmação.

Não nos interessa aqui escrutinar essa querela. A apresentação dela nos serve apenas como um mote para ambientarmos a discussão que nos propomos a fazer sobre justiça e violência a partir da noção de Rosto extraída do pensamento do filósofo lituano-francês Emmanuel Lévinas (1906-1995).

Com efeito, em uma obra originada de uma entrevista, intitulada *Ética e Infinito*, Lévinas expõem sucintamente o pensa sobre a filosofia. Em outras passagens de sua vasta obra filosófica, o autor já havia tratado desse “lugar” da filosofia, quando reconhece as obras de Edmund Husserl e Martin Heidegger como as que aproximaram a filosofia do chão, dos homens. Isso significa que esses autores pensam a filosofia exatamente no lugar ou lugares onde o humano está presente. E onde o humano está presente? Para Lévinas, na tessitura do social, no mundo relacional, na *Polis*, na *Civita*, na comunidade.

Ao ser questionado por Philippe Nemo sobre a atmosfera do pós guerra, no final da segunda metade dos anos 40 do século passado, Lévinas fala do pensamento filosófico que se voltou pra as questões sociais, quando então marca a sua compreensão sobre a filosofia:

Só se debatiam problemas sociais; havia uma espécie de abertura geral e uma curiosidade por tudo. Aliás, não acredito que a filosofia possa ser pura sem ir ao “problema social”. (...) É banal dizermos que nunca existimos no singular. Estamos rodeados de seres e de coisas com as quais mantemos relações. Pela vista, pelo tato, pela simpatia, pelos trabalhos em comum, estamos com os outros (LÉVINAS, 2010, p. 42/43).

Com isso, o pensamento levinasiano se insere verdadeiramente entre os homens, porque contempla a vivência prática, extrapolando seu caráter meramente teórico, e se imiscui no que a filosofia instaura como prática, como vivência, resultando na ideia de que a verdadeira filosofia se revela em sua pureza não como pensamento neutro, mas como possibilidade de pensar a concretude do homem como existente real e prático. A própria pureza da filosofia está alicerçada na referência explícita ao fato social, como sugerido por nosso autor em passagem já citada neste trabalho. Para ele, todo pensamento deve pretender a pureza, que nada mais é do que se dirigir ao que existe de real. E o real, para ele, está entre a menor distância entre o plano teórico e o prático.

Partindo então dessa compreensão de filosofia e tomando como referencial teórico o pensamento levinasiano, dirigimo-nos para o escopo do social e apontamos um fato ocorrido na cidade de São Bernardo do Campo.

O tatuador Maycon Wesley Carvalho dos Reis, 27 anos, e o vizinho Ronildo Moreira de Araújo, 29 anos, foram presos em flagrante por tortura, na noite desta sexta-feira (9), no Centro de São Bernardo do Campo. Eles são responsáveis por tatuar a inscrição “eu sou ladrão e vacilão” na testa de um adolescente de 17 anos. O crime, segundo informações da polícia, foi cometido na manhã desta sexta-feira (GLOBO, 2017).

A partir desse fato e das notícias veiculadas por vários órgãos de imprensa, discussões foram geradas em todos os âmbitos e principalmente nas redes sociais. Não temos a intenção de trazê-las para este trabalho, mas é importante ressaltar que esse fato não passou incólume, embora vivamos em uma sociedade espetacular.

Nossa intenção doravante é relacionar este fato apresentado com o pensamento levinasiano, a partir das noções de justiça e violência. Para tanto, nos apoiaremos mais propriamente em duas de suas obras: *Totalidade e Infinito: ensaio sobre a exterioridade* e *De Outro Modo que Ser ou más Allá de lá esencia*, sem, no entanto, deixar de considerar outras obras de sua autoria e de seus comentadores.

Não resta dúvida de que temáticas sobre justiça e violência estão intimamente ligadas e que somos bombardeados por notícias e acontecimentos que têm como elementos principais tais temáticas. Basta ligar a TV, acessar as redes sociais ou sair às ruas que nos deparamos com fatos que suscitam compreensão e discussão de que vivemos em sociedades que estão tensionadas por este par de noções.

O pensamento Levinasiano surge em um tempo histórico muito próprio que traz no seu desenrolar a marca da violência e da exigência de direitos que, grosso modo, resultam em reconhecimento da violência e a tentativa de superá-la. Esse tempo histórico é o século XX. Não é demais lembrar que este foi o século de grandes conquistas científicas e até sociais, mas também é o século caracterizado por inúmeros conflitos bélicos exemplificados ou levados a uma magnitude tamanha, nunca experimentado antes, seja pelas estratégias ou pelo número de mortos e feridos e pelas mudanças geopolíticas pela chamada Revolução Russa de 1917 e pelas duas grandes guerras mundiais.

De um modo ou de outro, a vida de Lévinas foi atingida por esses três conflitos, sendo mais clara e contundente a influência da segunda guerra mundial. Sobre isso muito já se sabe, mas não é menor afirmar que seu pensamento filosófico decorre de sua experiência social, incluindo aí a experiência da guerra, e que ele mesmo busca compreender tal fenômeno, apontando uma possível compreensão de que a guerra não é necessária *a priori*. Para tanto é imperioso questionar qual o sentido do humano. E mais: como é forjado o sentido mesmo

que aponta a guerra como necessária.

Sem nos aprofundarmos nessa questão, apontaremos apenas que Lévinas identifica o sentido da guerra no próprio pensamento filosófico quando este, desde seus primórdios forjou uma compreensão da realidade como una, em que tudo o que não tenha a marca dessa unidade, não tem a garantia, a aceitação como realidade. Esta forma de pensar está presente nas lições filosóficas de Parmênides a Heidegger, quando a centralidade do pensamento se concentra no Ser e tudo que não diz respeito à essência, simplesmente não conta.

Para Lévinas essa compreensão da realidade tem consequências importantes no campo das relações práticas, éticas e políticas, uma vez que deste modo institui-se um único escopo de existência – nomeado como *mesmidade* –, resultando em um mundo solipsista em que a diferença não é concebida e nem vivida. Quando muito, é reconhecida e imediatamente é subsumida ou destruída pela presença do Ser.

É esse ambiente onde a guerra resultante da política pensada como estratégia de dominação encontra seu sentido. Toda guerra resulta de imposição do modo de ser dos contendores, de sua razão de ser. Todavia, se a ética e a política forem pensadas como constituídas por relações entre diferenças, então o pensamento ontológico – tomado na perspectiva da crítica levinasiana – torna impossível essas diferenças mesmas, e, ao mesmo tempo, propicia o florescimento da guerra. Deste modo a política filia-se à guerra, torna-se seu instrumento precípuo.

A guerra não se classifica apenas – como a maior – entre as provas de que vive a moral. Torna-a irrisória. A arte de prevê e de ganhar por todos os meios a guerra – a política – impõe-se então como o próprio exercício da razão. A política impõe-se à moral, como a filosofia à ingenuidade (LÉVINAS, 2008, p. 8).

A política, e o pensamento humano são impregnados dessa ojeriza pela diferença que não faz número com o Ser, exatamente porque, como suscitamos antes, no cerne da filosofia está a urdidura de um mundo Único e total, em que a verdade e a bondade só podem se fazer a partir do paradigma do Ser. Isso fica bem claro nas palavras do próprio Lévinas.

A face do ser que se mostra na guerra fixa-se no conceito de totalidade que domina a filosofia ocidental. Os indivíduos reduzem-se aí a portadores de formas que os comandam sem eles saberem. Os indivíduos vão buscar à essa totalidade o sentido (invisível fora dela). A unicidade de cada presente sacrifica-se incessantemente a um futuro chamado a desvendar o seu sentido objetivo. Porque só o último sentido é que conta. Só o último ato transforma os seres neles próprios. Eles serão o que aparecem nas formas, já plásticas da epopeia (LÉVINAS, 2008, p. 08).

É nesta configuração da realidade doada pela ontologia que o sentido da guerra forja o sentido para o humano. Lévinas não se contenta com isso, e, para alguém da ontologia, busca pensar outra configuração da realidade que dê conta de outro sentido para o humano que não tenha a marca da totalidade, da unicidade e da impossibilidade da diferença ou alteridade.

O primeiro movimento que Lévinas procede nessa tarefa é compreender a filosofia em seu início, em sua origem como relação entre termos que não estão orientados por nenhuma norma, nenhuma representação ou conceito. Portanto essa relação não é da ordem da razão ou ontologia. Ela é pré-racional e ao mesmo tempo é a possibilidade de toda racionalidade. Neste caso, é a partir dessa relação primordial que o sentido do humano pode se forjar como violência ou como justiça.

Para chegarmos a essa afirmação é necessário acompanharmos a tessitura do pensamento que tem como ponto inicial e fulcral a ideia do frente a frente, que por sua vez é constituída pela presença de dois termos absolutamente distintos e sem prévio contato. Esses termos são o Eu e o Outro. O primeiro significando a subjetividade, a identidade de um termo que constitui-se como permanência em si mesmo, e o outro termo, o Outro, que é pensado e, no caso da relação do frente a frente, sentido e desejado como um termo inédito, que traz em si a marca da infinidade, da impossibilidade de se submeter ao conhecimento e à dominação, fazendo-se sentir como um enigma. Rosto que em francês é *visage*¹¹

O frente a frente é o face a face, o rosto a Rosto que constitui o modo como Lévinas pensa o primeiro encontro que redundará na primeira palavra, no primeiro sentir-se com o sujeito, do Eu. E qual é a primeira palavra? Segundo o autor, é o “Eis-me aqui!” proferida sem proferimento, apenas pela presença do Outro e sua carga de alteridade radical marcada pela infinidade. Isso resulta na tomada de consciência do Eu de que não está só no mundo. Existe um outro termo fora de seus domínios, de suas cercanias. Neste sentido o Outro quebra a tranquilidade e harmonia de um Eu satisfeito em uma realidade sua, uma e total.

Para Levinas, essa primeira palavra tem a configuração de uma exigência de justificativa endereçada ao Eu pelo Outro. Exigir justificativa é exigir justiça, e neste caso a justiça se refere ao sentimento de que o eu não está só no mundo e talvez necessite de outros movimentos para além das suas satisfações. O Outro se apresenta como miséria e altivez, isto porque ao mesmo tempo se apresenta faminto e sem pátria, provoca no Eu um desarranjo. Sua palavra não é um pedido; é exigência. Sua presença impõe à consciência do Eu soberano um questionamento sobre seus poderes.

Essa perspectiva da justiça inicial que impregna o sentido do humano e que se constitui como ética e é para Levinas a filosofia primeira, em seu nascedouro, está presente de forma abundante em *Totalidade e Infinito*, obra essa que se caracteriza como crítica à ontologia e ao mesmo tempo como proposta de uma filosofia que se instaura como ética, ou seja, pautada na relação de separação entre Eu e Outro.

¹¹ É bastante curioso e interessante observar que existe uma expressão em português que significa algo que aparece e que não se deixa mostrar completamente. Algo como uma assombração nos contos populares e nas narrativas cotidianas sobre aparecimento de imagens ou “almas”. Essa expressão tem proximidade com a expressão francesa que designa rosto ou face. É a expressão “visagem”.

Certamente os leitores e estudiosos do pensamento levinasiano estarão de acordo ao afirmarem que o âmbito da ética e da relação do frente a frente não dá conta da complexidade do humano. O próprio Lévinas reconhece isso, uma vez que a dimensão ética é composta por dois termos e a realidade é composta por uma infinidade de termos que, segundo Lévinas, é tornada possível ou observada a partir da entrada do Terceiro² como o Outro em seu sentido de multiplicidade. Isto porque o Terceiro representa todos os outros presentes e futuros. É o alargamento da identidade e da alteridade para uma relação sem termos definidos. Neste sentido a noção de humanidade é reforçada “numericamente”. Já não se trata mais de um campo de demandas ou justificativas do Outro, mas de todos os Outros.

O face a face assimétrico, segundo sua estrutura mesma, está então no afastamento de toda coletividade de semelhantes em que o outro e eu seríamos justaposto sem torno de uma partilha comum, de um núcleo central. É, então, evidentemente refratário a toda extensão “natural” em direção à política, a toda transição de um sujeito, cuja liberdade condicionaria a submissão à lei racional em direção à uma moral universal. O Duo ético é sem máxima universalizável. Para dar razão, tanto quanto se pode, desta dificuldade realmente considerável, Lévinas convoca o terceiro, os terceiros, seria necessário dizer, isto é, o tarde demais da relação ética, esta instância pela qual a pluralidade dos outros do outro, a partilha, a reciprocidade em objetar e apelar (BENSUSSAN, 2009, p. 74).

A questão agora é saber quem exige e quem responde às exigências de justificativas de quem. Para Lévinas parece estar claro que a ética se dá em um espaço restrito que não permite, por exemplo a universalização dessa ideia de justiça como justificativa de um para outro. O Terceiro exige um pouco mais da ética, que por sua vez não dá conta dessa exigência pelo fato de ser uma relação dual. O terceiro faz surgir a política não mais como cálculo ou estratégia de ganhar por todos os meios a guerra. Agora, ela se apresenta como a única forma em que o Terceiro e toda a sua carga de multiplicidade pode ser acolhido em suas demandas por justificativas ou justiça. Neste caso, exige-se simetria, dever de resposta de todos para com todos. Entramos no mundo da socialidade, dos direitos e deveres em que todos podem exigir justificativas e todos devem responder. É nesta ordem que a Lei como instrumento normativo também é consagrada como elemento unificador de medidas de para todos os humanos. Assim, o Terceiro em sua exigência produz uma consciência coletiva ou social.

A consciência nasce como presença do terceiro. (...) É a entrada do terceiro entrada permanente na intimidade do face a face. A busca da justiça, do discurso tematizador, kerigmático, que se refere ao dito do fundo do dizer sem dito, do dizer-contato, é o espírito dentro da

2 Termo que Lévinas utiliza para definir outro termo além dos termos da relação ética Eu-Outro, que esgaça essa relação dual e privada, possibilitando a constituição da socialidade. O terceiro reclama justificativas em relação aos termos da relação dual.

sociedade. Porque o terceiro não vem empiricamente a perturbar a sociedade, senão que, porque o rosto é ao mesmo tempo o próximo e o rosto dos rostos – rosto e visível –, é pelo que entre a ordem do ser e o da proximidade o laço é irrecusável. (...) A aparição do terceiro é a origem mesma do aparecer, quer dizer, a própria origem da origem (LÉVINAS, 2003, 240).³

Tanto na dimensão ética quanto na dimensão política, o sentido do humano se dá como resposta (s) às justificativas do Outro na configuração como termo da relação dual com o Eu, ou do Outro como Terceiro, na relação múltipla com os termos da relação dual. Em ambos os casos o que também permanece é a compreensão de que tanto o Outro quanto o Terceiro são termos enigmáticos, no sentido de não serem esperados, de não serem previamente conhecidos. Nem se sabe quando chegam ou quando saem, não se sabe nem a cor dos seus olhos, a roupa que veste. É essa impossibilidade de conhecê-los que faz Lévinas pensá-los como infinitos. Neste sentido Lévinas nos diz:

Assim, pergunto-me se podemos falar de um olhar voltado para o rosto, porque o olhar é conhecimento, percepção. Penso antes que o acesso ao rosto é, num primeiro momento ético. Quando se vê um nariz, os olhos, uma testa, um queixo e se o pode descrever, é que nos voltamos para outrem como um objeto. A melhor maneira de encontrar outrem é nem sequer atentar na cor dos olhos! (...) A relação com o rosto pode, sem dúvida, ser dominada pela percepção, mas o que é especificamente rosto é o que não se reduz a ele (LÉVINAS, 2010, p. 69).

Neste ponto temos a oportunidade de retomar o caso apresentado nas primeiras páginas deste escrito, qual seja: aquele em que um adolescente foi marcado em sua “testa” com a expressão: “eu sou ladrão e vacilão”. Se o sentido do humano que Lévinas pensa tiver origem no frente a frente, esse sentido se constitui tanto na possibilidade de uma resposta acolhedora ao Outro chegado, desconhecido e por isso mesmo capaz de exigir, como também sempre será possível responder ao Outro de forma negativa, não acolhedora e até com uma ação que pode aniquilá-lo. É o caso do assassino que pode matar o Outro. Entretanto ao assassinar, o assassino não pode exercer mais poder sobre o Outro assassinado. Essa é a aniquilação total. De outra forma, o Eu pode, pela liberdade presumida e exercida de diversas formas conhecer o Outro, adestrá-lo, dominá-lo. Essa é a própria configuração da intenção ontológica para com a diferença.

Convém aproximar o fato narrado com o exercício livre do Eu em marcar, conhecer e dominar o outro, identificando-o, quebrando com sua alteridade, posto que agora ele é

3 Tradução nossa.

conhecido, conceituado, racionalizado, enfim, dominado. Quem é aquele? Qual? O que tem uma tatuagem na testa? Aquele é um ladrão que foi pego, identificado e marcado.

Na perspectiva leviniana essa é a primeira e mais significativa violência que é perpetrada na história dos homens. Destituir o outro de sua infinidade, do seu enigma é deixá-lo à mercê do eu livre orientado pelos ditames do conhecimento, da razão e da ontologia.

A ideia dos tatuadores não seria essa mesma: de marcar para que o marcado seja sempre identificado como ladrão, sem direitos inclusive de reclamar, de exigir algo do Eu, dos não ladrões, dos normais, dos homens “de bem”? A marca é a destituição da alteridade de outrem. Por outro lado, qual a compreensão de justiça norteou a ação do tatuador e seu auxiliar naquela ação? Teriam eles se motivado pelo fato de que o adolescente, mesmo sendo conhecido por seus atos delinquentes, não ter sido punido, ter a ele sido exigido que justificasse seus atos delinquentes? Teriam eles com esse ato reclamado a simetrização de tratamento para todos quanto à proibição de furtar, e como não ocorreu, tomaram para si a responsabilidade de corrigir o adolescente?

Certamente muitos desdobramentos dessas questões podem surgir, mas o que nos interessa para o momento é apontar que esse fato revela ou corrobora a tese leviniana de que é necessário superar o sentido do humano que conduz o próprio homem à guerra. Que este sentido tem como elemento fundante a desconsideração pelas demandas do Outro tanto em suas formulações éticas como políticas. Não é difícil encontrar bons exemplos que nos auxiliam nesse entendimento, tanto na vida cotidiana hodierna como de outros tempos.

Lembramos, por exemplo, da “Lei de pobres” de acordo com a qual na Inglaterra dos séculos XVII e XVIII os pobres eram marcados com a letra “P” (de *poor*) em suas vestimentas para que fossem objeto de piedade das senhoras piedosas e assim pudessem tomá-los como motivo de tal sentimento e ação, mas nunca os consideravam em sua condição humana em sua alteridade. Neste caso a condição de pobreza não os permitia não aceitar a caridade. Eles estavam marcados para sempre como necessitados e deviam aceitar essa condição. Essa questão está bem descrita na obra *Da Compaixão à Solidariedade: uma Genealogia da Assistência Médica*, de Sandra Caponi.

A marca a identificar e, portanto, a destituir a alteridade do Outro, ou Outros se faz de forma mais velada ou menos contundente como o caso do adolescente tatuado ou dos pobres marcados. Ela está presente nas vestimentas que identificam profissões e posições sociais, na cor da pele, na origem étnica ou racial, na orientação sexual e no gênero que são marcadores de sujeitos de direitos e sujeitos destituídos dos mesmos direitos.

Para Lévinas, a tessitura do humano não está pré-estabelecida, não responde por uma unidade ou uma totalidade paradigmática a partir de um ideal de perfeição centrado na arquitetura de uma leitura da realidade específica como a da ontologia. O humano se dá no contato não programado entre termos que podem ser, em provocados, impugnados em seus afazeres tranquilos, responderem de modo a não quererem assentimentos às suas práticas e tampouco discípulos ou subalternos. Não há outra possibilidade da relação com a diferença ser justa a não ser pelo respeito e permanência da diferença em sua radicalidade.

A guerra é o exercício do poder sobre o Outro numa dimensão mais larga em que a política serve como instrumento e estratégia de dominação na forma de submissão ou morte. Tatuá-lo, marcar o Outro é deixá-lo nu, destituído da sua condição de alteridade no âmbito mais primordial da condição humana que é a possibilidade de respeito entre dois termos, em um âmbito menor “numericamente”, mas que é de onde parte toda a aspiração para a paz ou para a guerra, a ética – dependendo de como recepciono o Outro, se acolhendo-o sem saber de quem se trata ou se marcando-o da forma a atender aos meus interesses. Neste sentido a ética levinasiana é abertura para a diferença, e a ontologia, segundo Lévinas, é expectativa e cálculo. Para calcular é necessário marcar, identificar e, assim, podemos concluir que, de algum modo, a tatuagem “eu sou ladrão e vacilão” violenta o Outro na dimensão ética, mas numa perspectiva ontológica é o que se espera para os indivíduos em uma sociedade: marcados, estratificados, e ainda assim imprimindo unidade no tecido social. De algum modo, todos temos nossas marcas, nossas tatuagens. A partir delas somos chamados ou aliados dos lugares, das posições, dos direitos e dos deveres.

REFERÊNCIAS

BENSUSSAN, Gérard. *Ética e experiência: a política em Levinas*. Tradução de Ozanan Vicente Carrara. Passos Fundo; IFIBE, 2009.

CAPONI, Sandra. *Da compaixão à solidariedade: uma genealogia da assistência médica*. Rio de Janeiro. Ed. Fiocruz. 2006

DEBORD, GUY. *A Sociedade do Espetáculo*. Rio de Janeiro. Ed. Contraponto, 1997

LEVINAS, Emmanuel. *Ética e infinito*. Tradução de João Gama. Lisboa: edições 70. 2010.

_____. *Descobrendo a existência com Husserl e Heidegger*. Tradução de Fernanda Oliveira. Lisboa: Instituto Piaget, 1997a.

_____. *De outro modo que ser, o más Allá de La essência*. Tradução de Antonio Pintor Ramos. Salamanca: Ediciones Sigueme, 2003.

_____. *Totalidade e infinito: ensaio sobre a exterioridade*. Tradução de José Pinto Ribeiro. Lisboa: Edições 70, 2008b.

Tatuador é preso por tortura após escrever ‘eu sou ladrão e vacilão’ na testa de adolescente no ABC. Globo. Disponível em: (<http://g1.globo.com/sao-paulo/noticia/tatuador-e-presos-por-tortura-apos-escrever-eu-sou-ladrao-e-vacilao-na-testa-de-adolescente-no-abc.ghtml>). Acesso em 23 de outubro de 2017.

A PROPÓSITO DO AUTOIMUNE OU DA JUSTIÇA EM DERRIDA E LEVINAS¹

Klinger Scoralick (UFJF / PUC-RIO)

scoralickk@yahoo.com.br

Em memória de Ulpiano Vazquez Moro, com gratidão.

O título em questão pode evocar um estranhamento, uma vez que Levinas não se debruçou sobre o tema do autoimune. O termo pertence à escrita de Derrida e abre caminho para se colocar aqui em destaque a questão da justiça em ambos os autores. E o que seria a justiça? O que se quer neste texto anunciar a partir da noção de “autoimune” é o elemento desconstrutivo – ou de falência – presente nos discursos de Derrida e de Levinas e que opera como pulsação que desloca ou esgarça o lugar de pretensão da identidade idêntica a si mesma, desobliterando o pensar para uma justiça por-vir. O tema faz menção à responsabilidade sob o registro da alteridade, pelo “invencível desejo de justiça” que faz mover a escrita desses autores e que exige uma permanente vigilância ou, talvez, um gesto de oração, imposição para se escapar aos perigos dos germes do idêntico que se desdobram incessantemente em meio ao espírito da boa consciência – âmbito do ser ou inter-essamento, como pontuará Levinas – e de suas posições a ocupar e delimitar, marcando um “não”, próprio de uma dialética não diferencial. Em destaque está a disseminação de uma política da hospitalidade, de um tarefa do pensamento enquanto irrecusável acolhimento, responsividade, “sim, sim”. Nesses termos, a conjunção “ou” que se lê no título acima e liga os termos “autoimune” e “justiça” não indica qualquer equivalência, mas completa incompatibilidade. Por que razão? A questão do autoimune presente no pensamento de Derrida encontra-se imbricada na falência que decorre da desconstrução, em que o desenraizamento produzido pela *différance* mantém a abertura do aberto sob a disjunção que traceja a altura do “estar diante de”, chamando à cena uma responsabilidade que opera pela disseminação do testemunho inscrito na linguagem, desertificação da própria linguagem em que não se pode agarrar-se a um horizonte – urgência evocada por um estar a caminho de..., urgência que transita na indeterminação determinada daquilo que difere, convidando ao agir sem aonde. “Como sabemos, um processo autoimunitário é aquele estranho comportamento pelo qual um ser vivo, de maneira quase suicida, trabalha ‘por si mesmo’ para destruir sua própria proteção, para se imunizar contra sua ‘própria’ imunidade.”² Derrida entende que nos encontramos em meio ao registro de uma

¹ Este texto é resultado, em parte, de provocações oriundas do encontro com a escrita de Jacques Derrida através dos cursos ministrados pelo Professor Paulo Cesar Duque Estrada, no decorrer do ano de 2017, junto ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da PUC-RIO. As reflexões contidas neste texto tem caráter ensaístico e se somam à questões que tem contaminado meu projeto de doutorado (em processo) sobre Levinas, e animado minhas questões pessoais.

² DERRIDA, Jacques. *Filosofia em tempo de terror*. Diálogos com Habermas e Derrida. BORRADORI, Giovanna (Org.). Rio de Janeiro: Zahar, 2003. p. 104.

maquinaria autoimunitária, que produz aquilo que se quer evitar, lei implacável que regula todo processo autoimunitário. Para equilibrar o terror, produz-se terror.³ Em nome da “justiça”, opera-se a injustiça. E assim por diante. O ato de nomear, de dizer a verdade, de se combater o mal, a injustiça, de se propagar os direitos universais dos homens, entre outras tantas coisas, sempre se faz em nome de um “nós”, de um “quem”, o qual se faz pronunciar em nome de algo que estaria de “fora” e de “dentro”, indicando que algo permaneceria preservado, a salvo, puro. Mas não há fora ou dentro para Derrida, e sim margens em relação as quais tudo se toca – e todos se tocam. E se nada está de fora, ou dentro, é preciso pensar a política (ou a responsabilidade) sob outros termos, enquanto lei de hospitalidade infinita, à maneira de uma partilha do “aprender-a-dar-de-comer-ao-outro”, que devora e dá de comer, que sabe comer.⁴ Para o filósofo magrebino, a justiça digna de seu nome desdobra-se desde uma filosofia alimentar, que torna indispensável o comer bem e faz desconfiar daquilo que (de quem) se recusa ao se pôr à mesa ou mesmo não se põe à mesa. “O refinamento sublime no respeito pelo outro é também uma maneira de ‘Comer bem’ ou de ‘comê-lo Bem’. O Bem se come também.”⁵ É preciso alimentar-se daquilo que supostamente não pertence ao prato do dia (ou da dieta “a”, “b”, de fulano, beltrano...), para se evitar a indigestão ou o não-por-vir, a não-justiça, a ideia que há acontecimentos maiores. E é preciso também dar de comer (e a nós mesmos), pois tudo está à mesa, e tudo é acontecimento. É preciso suportar esse gesto alimentar de desconstrução que exige responsabilidade a todo e qualquer outro – o comer bem é o desafio da desconstrução, que nada imuniza. Pensar a justiça é pensar sobre aquilo do que (de quem) se alimenta e sobre aquilo que (a quem) damos a alimentar, hospitalidade que não se reduz à lógica da tolerância⁶, mas que pressupõe uma ação que leve a sério o diferencial da *différance*. Derrida chama atenção para aquilo ao qual já estamos respondendo (que não se traduz e não se abstrai porque é singularidade: hiperbolicamente, singular e única, ordem do incalculável ou dos incomparáveis). Faz também indicar uma impotência de nomear o acontecimento, uma intradutibilidade da escritura que apenas se mostra como vestígio, rastro e que nenhuma língua ou saber apaziguam, mas sobre a qual é preciso responder e calcular, aplicar o direito. E todo cálculo (e tudo é cálculo!), em nome da soberania de uma guerra “boa e limpa”, da lógica da soberania da política, ou da razão contra a fé, como se lê em “Autoimunidade: suicídios reais e simbólicos” e em “Fé e saber”, impõe uma estratégia que se quer imune, descontaminada da violência ou da intolerância. Derrida está a indicar a falência ou a ilusão presente na própria estrutura do pensamento, que opera por contradição estrutural, pois não há clausura discursiva e tudo encontra-se em relação sob contaminação ou à mesa. Nesse sentido, o futuro para o qual as ações e os discursos autoimunitários apontam

3 Em entrevista concedida a Giovanna Borradori, intitulada “Autoimunidade: suicídios reais e simbólicos”, texto que se encontra na Parte 2 de *Filosofia em tempo de terror*, Derrida fala sobre o acontecimento do Onze de setembro e, por conseguinte, sobre o problema do “terror” e do “terrorismo”. Diz Derrida que não se pode colocar um rosto nesse terror. Para ele “a repressão, tanto no seu sentido psicanalítico quanto no político – seja através da polícia, dos militares ou da economia –, acaba produzindo, reproduzindo e regenerando justamente a coisa que pretende desarmar.” Id., Ibid., p. 109.

4 Ver “Il faut bien manger” ou le calcul du sujet em DERRIDA, Jacques. *Points de suspension*. Paris: Galilé, 1992. p. 269-301.

5 DERRIDA, Jacques. *Points de suspension*. Paris: Galilé, 1992. p. 297.

6 Derrida quer indicar uma outra “tolerância”, que “respeitaria a distância da alteridade infinita como singularidade.” DERRIDA, Jacques, VATTIMO, Gianni, (Org.). *A Religião. O Seminário de Capri*. São Paulo: Estação Liberdade, 2004. p. 35.

“não se abrem para futuro algum”⁷, mas voltam-se para si mesmos destrutivamente. A autoimunidade impõe um pensamento suicida, que enfrenta o mal produzindo mal, diverge da abstração através da abstração, em meio a um jogo de afirmação e denegação em nome da justiça. Trama do cálculo, de um pensamento que come mal.⁸ Pensar a questão do autoimune em Derrida é pensar a responsabilidade e pensar a justiça, uma vez que a desconstrução é justiça, sua possibilidade im-possível.⁹ A justiça não se coloca no âmbito da aplicabilidade de uma normatividade, sob a instância do cálculo, apesar da impossibilidade da não-calculabilidade. Aplicar a lei é uma instância do direito e isso nada tem a ver com a justiça. O cálculo é sempre da ordem da metafísica – ordem da filosofia e não do pensamento, para lembrar Heidegger. O cálculo que o direito exercita não faz juz à alteridade. De todo modo, é preciso calcular; e é preciso direito. Todavia, a justiça não se encontra sob as ordens do “eu posso”, ordens teóricas, descritas, performativas, constativas, jurídicas. E é preciso vigiar, chamar a desconstrução à cena do sujeito, da filosofia, suportar sua tarefa, suspeitar da universalidade dos conceitos. A justiça está inserida no registro da *différance*, em uma vigília incessante contra os perigos da traição dos rastros do totalmente outro. Em jogo está um compromisso com o por-vir, que só é possível em sua im-possibilidade enquanto desconstrução. A inquietação pela justiça, que move o pensamento de Derrida volta-se para uma democracia por-vir, atenta para os perigos que alimentam as lógicas conciliatórias, comunitárias, em que uma comum-imunidade se prolifera sob o anseio de se apaziguar o terror, afogando as diferenças. Estratégias de imunização são sem futuro e apenas uma hospitalidade incondicional abre a impossibilidade do amanhã, a novidade. Não há como se combater o terror pelo terror sem que o terror nos consuma à maneira de um efeito colateral. Apenas se combate o terror pelo tremor, acolhimento enquanto problematização dos discursos e das ações que se impõe a salvo. Em outros termos, é preciso suportar a desconstrução, a falência, o que não se traduz. Estar na escritura é estar mergulhado em uma condição traumática, que aterroriza e não tem rosto. E em meio a isso, não há como estar a salvo ou dissipar o medo. Todavia, é preciso evitar os cochilos dogmáticos. O terror para Derrida é aquilo que faz temer e tremer a identidade e, nesses termos, trata-se de um trauma que não se cura ou se resolve, e que se dispõe como acontecimento e como por-vir. Para Derrida, tudo é acontecimento e todo acontecimento tem a ver com um contato com algo da ordem do não-conhecimento, estranho e não previsível – o que indica uma estrutura de urgência e de indecidibilidade, que exige o agir; acontecimento é tudo aquilo que não compreendemos, o que faz que sempre haja um acontecimento em decurso. Há sempre uma desconstrução operando “a caminho de...”, percorrendo traços. O pensamento do por-vir consiste em suportar a desconstrução, a instabilidade

7 DERRIDA, Jacques. *Filosofia em tempo de terror*. Diálogos com Habermas e Derrida. BORRADORI, Giovanna (Org.). Rio de Janeiro: Zahar, 2003. p. 123.

8 Em “Il faut bien manger” ou le calcul du sujet Derrida destaca o elemento sacrificial no qual está inserido o pensamento e sobre o qual é preciso fazer atenção para se fazer justiça ao incalculável. Há que se olhar para a indenização sacrificial.

9 Ver DERRIDA, Jacques. *Força de lei*. São Paulo: Martins Fontes, 2007. No início do texto, página 4, ele se pergunta: “Será que a desconstrução assegura, permite, autoriza a possibilidade da Justiça? Será que ela torna possível a Justiça ou um discurso consequente sobre a Justiça e sobre as condições de possibilidade da Justiça?” A resposta é sim. E mais. Somente em nome da desconstrução há justiça, ou melhor, sua possibilidade im-possível.

da pura injunção, que caminha junto a uma indeterminação determinada, e que por isso chama à responsabilidade. A falência indicada pela desconstrução, pela questão do autoimune consiste em indicar que a linguagem é lugar de desenraizamento. A tentativa de tornar algo imune é ineficaz uma vez que tudo tende a se destruir, uma vez que nada está enraizado, salvaguardado em uma identidade idêntica a si mesma, livre de contaminação. Nesses termos, a linguagem é habitada por um deserto, onde não há reunião possível, e tudo é dispersão, êxodo. O discurso de Derrida opera, como dirá ele em “Fé e saber”, pela disjunção de toda contemporaneidade de si,¹⁰ estrutura geral da experiência (estar diante de) que indica a duplicidade da origem, a impossível tradução e o invencível desejo de justiça que respeita a distância da alteridade infinita como singularidade. A exposição dos termos da questão sobre o autoimune e a justiça em Derrida permite-nos estabelecer pontos de aproximação e de tensão entre aquilo que ele enuncia e as proposições de um seu contemporâneo, o “filósofo da ética”.

Levinas é próximo a Derrida quanto aos termos acima mencionados (e quanto a muitos outros). Oriundo da fenomenologia, ele ficou conhecido pelo jargão que traduz o escopo de sua obra: “a ética é a filosofia primeira”. Esta afirmação, que ganha corpo sobretudo a partir da publicação de *Totalidade e infinito: ensaio sobre a exterioridade* (1961), acompanha a urgência de seu pensamento, que se faz em torno ao problema da violência à alteridade. O tema da responsabilidade, da relação do eu ao outro, possui nuances específicos em dois momentos pontuais de sua obra. O primeiro deles, em 1961, em que Levinas pensa a relação ao outro como uma visitação traumática que exige do eu o abrir sua casa e acolher aquele que se aproxima em sua interioridade; o segundo momento, inscrito em *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, texto de 1974, radicaliza a exposição da subjetividade depondo-a de seu lugar até a condição de refém. O eu é refém do outro, afirmará Levinas em 1974.¹¹ O que pretende Levinas neste texto é destituir toda e qualquer possibilidade de se conceber a subjetividade (estrutura responsiva) como posição em meio ao ser. O eu é um não-lugar, que responde à acusação que o Outro impõe a ele de modo imemorial e anárquico, o que traz à memória um processo kafkiano. Trata-se de uma acusação, de um Dizer que percorre a linguagem, o Dito, e se anuncia antes mesmo que se possa dizer “eu”. Somos responsáveis antes mesmo de sermos demandados por alguém. Responde-se porque já se está sob acusação, sob julgamento, sob o juízo da história e, pois, da alteridade. Há um “sim, sim” em questão, a reverberação de um vestígio que se desdobra na ordem do horizonte, de um rastro do infinito (excesso do pensamento ao qual Levinas também dará o nome de Deus), mais além do ser. Levinas não ignora a ontologia, mas parece indicar que algo

10 DERRIDA, Jacques, VATTIMO, Gianni, (Org.). *A Religião. O Seminário de Capri*. São Paulo: Estação Liberdade, 2004. p. 23: “Não será a loucura, a anacronia absoluta do nosso tempo, a disjunção de toda contemporaneidade de si, o dia velado de todo presente?”

11 LEVINAS, Emmanuel. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. La Haye: Martinus Nijhoff, 1974. p. 142. A ideia de uma situação de refém vem marcar a intensidade da proposta que incide sobre a estrutura da subjetividade, *sim* que antecede a todo *sim*. O sujeito está ferido e exposto à condição de ser-um-para-o-outro, sujeito a um passado imemorial que não é possível percorrer sincronicamente. “É graças à condição de refém que pode haver piedade no mundo [para lembrar Górgias], compaixão, perdão e proximidade. [...] A incondição de refém não é o caso limite da solidariedade, mas a condição de toda a solidariedade. Toda a acusação e perseguição, assim como todo o elogio, recompensa, punição inter-pessoais, pressupõem a subjetividade do Eu, a substituição — a possibilidade de me colocar no lugar do outro, que reenvia para a transferência do ‘pelo outro’ para o ‘para o outro’ e, na perseguição, da ofensa infligida pelo outro para a expiação de sua falta por mim. Mas a acusação absoluta, anterior à liberdade, constitui a liberdade que, aliada ao Bem, se situa para lá e fora de qualquer *essência*.” Ibid., p. 150.

interrompe a modulação do ser, do falatório, da aquiescência da linguagem, sob a imposição de uma frequência outra que se descola do tempo sincrônico, irrompendo à maneira de um acontecimento sob a inscrição em uma outra temporalidade, como dirá ele já em 1948, em *O tempo e o outro*. A ética estaria inscrita nessa trama, a qual invariavelmente apresenta o Outro como indene, a salvo, santo. Em *Do sagrado ao santo* (1977) Levinas explora essa ideia, que acompanha suas obras anteriores e compõe o fulcro de seu pensamento sobre a alteridade. A noção de “rosto” é o primeiro indicativo que sinaliza em Levinas que algo não se inscreve no horizonte, caso se queira postular (sob a voz de uma indeterminação determinada) seriamente ou radicalmente a questão da ética – primazia da alteridade que se apresenta em Levinas marcada pela assimetria em sua relação ao mesmo.¹² O Outro sempre é maior que o eu em Levinas. A tradução dessa afirmação visa a indicar que uma altura se apresenta, mas não se presentifica. O Outro “deve” estar a salvo. À maneira daquilo que Kafka expõe em *O castelo*, a alteridade não permite entrada; não se pode percorrer o outro, apropriar-se de sua intimidade, possui-lo. *O eu sempre chega atrasado para o encontro com o outro*, diz Levinas em momentos diversos de sua obra, o que faz indicar uma distância que não se desfaz. Há uma intradutibilidade, um Dizer tal qual uma carta endereçada que não chega seu destinatário, e nunca chegará a não ser como vestígio, traço. Levinas resguarda o Outro da violência que o eu pode sempre vir a dirigir a ele. Mas seriam as imunizações “fantasias”? Pode-se afirmar que há uma desconstrução em jogo que conduz à falência tudo aquilo que se inscreve na linguagem? Em termos derridianos, nada estaria a salvo, embora acolha-se e resista-se. Uma democracia por-vir, como dirá Derrida – ou, talvez, uma sabedoria por-vir, para o depois de amanhã, lembrando aqui Nietzsche – consiste em “aceitar” o fato de que há desconstrução, há desenraizamento, em nome da justiça ao outro, e sem salvação. Um gesto de subversão acompanha Derrida, e eu diria que também Levinas. Em 1974 Levinas adota uma linguagem muito próxima a de Derrida quanto ao fato de que uma falência sem esquiva possível está em processo, como um trauma que não se cura – in-condição da desconstrução que impossibilita o “estar a salvo”. Levinas indica em *Autrement qu'être...* que a subjetividade se apresenta como um “outro-no-mesmo”, sob uma fissão até o pulmão do fundo de si, indicando a ideia de uma contaminação radical do eu. Remete-se aí Levinas a uma experiência que beira à catástrofe, isto é, à destruição do eu.¹³ A narrativa do autor caminha para uma descrição da linguagem e da corporeidade como forma de descrever a relação com o “sim, sim” (não é um termo que Levinas utiliza) que constitui o “eu”. Há um rasgo interior no âmago da subjetividade, tese que Levinas já havia indicado em um texto de 1935, intitulado *Da evasão*. Preservando essa intuição em meio aos desdobramentos de sua obra, Levinas dirá, em *Autrement qu'êtrre...*, que a subjetividade, corpo afetado pela alteridade desde o respirar da pele, que impõe ao eu um “dar graças por dar graças”, impede que o eu coincida consigo. Sob esses termos, a alusão que ele faz ao corpo traz uma plasticidade ao seu pensamento e ao que ele

12 O rosto (*visage*) tem papel decisivo na constituição da subjetividade pensada em termos de hospitalidade, isto é, na demarcação de sua estrutura mesma. O rosto apresentar-se como princípio de individuação do eu, ser-para-o-outro.

13 O aspecto catastrófico da composição da subjetividade será abordado em *Outramente que ser ou mais além da essência* em que Levinas fará referência à noção de “Outro-no-Mesmo”, recorrência à ideia de uma “passividade mais passiva que toda passividade”. Como se verá, a possibilidade de se interpretar a descrição de uma subjetividade “catastrofada” mostrar-se-á viável sob esses termos. Em *Totalidade e infinito* insiste-se na ideia de um “eu forte” e indispensável para se produzir um discurso sobre a ideia do infinito, muito embora identifique-se nesse texto a presença de traços de um eu sob indícios da catástrofe.

pretende descrever. A corporeidade se diz como distensão, arritmia, envelhecimento, hemorragia, lapso, lassidão, falência, ex-posição, enrugamento, dorlência, corpo adoecido... acusado por um passado *arqui*-pré-originário. A alteridade atua desenraizando toda e qualquer possibilidade identitária que possa vir a se afirmar à maneira de um eu que delibera, que decide, que impõe sua força sobre o outro buscando destruí-lo. O ensimesmamento é uma impossibilidade, e a falência do si mesmo, para além de toda as tentativas de se preservar o governo de si, é a incondição mesma do eu. Levinas diz, portanto, de um corpo sem memória, que responde a um não se sabe o quê, a um Deus indetermindado – embora dotado de palavra e que não é presença – a um vestígio. Trata-se de uma responsabilidade como paciência do tempo, pois não existe saída da trama diferencial. Um elemento diferencial já está instalado no âmago do “eu”. Recorrendo à ideia de hospitalidade, Levinas fará menção à subjetividade enquanto maternidade, como forma de apresentar as coisas mesmas do humano ou da responsabilidade. Estamos acusados, marcados em nossa corporeidade por essa acusação, que conduz à falência sob obsessão, apesar dos esforços quase ininterruptos que se inscrevem no horizonte do ser, de toda negação que se faz adequação ou compreensão. A ontologia é fundamental, mas o sentido do humano ou do outro humano, que é um corpo singular, não se arma tão-somente na clareira. Um outro sentido fala, intraduzível. Uma impotência quanto ao nomear também se inscreve em Levinas, indicando um “além do ser”. A atenção a esse sentido abre o por-vir em Levinas; atenção ao outro absolutamente outro, fidelidade ao infinito – obediência ao Dizer, desobediência ao Dito. A maquinaria que se impõe ao eu, que responde por tudo e por todos, posicionando-o, “de partida”, em um deserto que se faz marcar por uma imprevisibilidade (trauma), por aquilo que não identificamos, não nomeamos. Esse não-horizonte abre uma acusação inescapável, um acontecimento que interrompe a polêmica que perdura junto ao ser: violência. Não obstante a incidência da crítica levinasiana sobre a questão da identidade do idêntico, e o deslocamento que faz operar quanto ao problema da subjetividade, cabe aqui uma questão. O pensamento de Levinas ainda não estaria inscrito, de algum modo, dentro de um registro metafísico, que corroboraria para uma lógica autoimunitária, na medida em que enuncia a alteridade totalmente outra enquanto humanismo do outro homem? É notório que a ética se apresenta como relação ao outro (outro homem) em sua obra. Embora Levinas evoque a possibilidade de se pensar, por exemplo, sobre o cão nomeado Bobby¹⁴ como o último kantiano da Alemanha, o que talvez faça conferir “rostos” a ele, a filosofia de Levinas não se volta para toda e qualquer alteridade, não de um modo fulcral. A fórmula “tout autre est tout autre” não se faz ecoar por completo aqui. A partir de 1974 é possível expandir a leitura de Levinas sobre os termos da alteridade totalmente outra, mas em última instância trata-se de um pensamento voltado para o outro homem, um humanismo do outro. A questão que poderia se colocar é: quem diz quem é o homem? Por certo, Levinas ao pensar o sujeito como refém o torna menos “questão” do que “em questão”. Porém quem diz o “para quem” da ética ou da justiça? Por certo, a filosofia de Levinas se inscreve dentro de uma ambiência de acolhimento em que o outro é sempre fora de contexto e na qual os direitos dos homens se mantem sempre a salvo. O rosto não se inscreve em um horizonte: não tem nome, profissão, partido, forma, nacionalidade, cor, religião, etc. O rosto é um não-lu-

14 LEVINAS, Emmanuel. *Difficile liberté: essais sur le judaïsme*. Paris: Albin Michel, 1976. p. 213-216. O texto em questão intitula-se “Nome de um cachorro ou o direito natural”.

gar, assim como a própria subjetividade, e revela-se em sua nudez, como fome, sede e apela “não me mate”, abrindo a condição para a humanidade do humano, de ordem universal. E nesses termos, não se faz distinção a quem se deve estender a mão, apesar de Levinas entender a necessidade inegável de se comparar o que não se pode comparar. Mas em nome de uma justiça digna de seu nome, quem (ou o que) seria o próximo mais próximo? Ou, ao que se deve ser responsável? Também os cães (mas não só os cães) não comem das migalhas que caem da mesa? Por que rosto (humano)? Por que o outro homem? Diante de quem (e do que) é preciso responder?¹⁵ “Quem” diz em nome da justiça? O que a leitura de Derrida parece fazer despertar não é a ingenuidade presente da escrita de Levinas ou o fato de que se deve desprezar os seres humanos – e os direitos universais do homem fora de todo contexto – e abraçar os animais ou a pedra no caminho como alternativa para se alcançar a “verdadeira justiça”, mas o fato de que, assim como acontece com Heidegger, por razões distintas, um átimo de presença metafísica, de humanismo se faz presente em seu pensamento, o que também seria um gesto (com muitas aspás, diga-se de passagem!) de “obliteração da alteridade”. A denúncia derridiana surge como um “acréscimo” de responsabilidade ou como um fazer atenção, que se apresenta como necessidade de se apontar para uma “estrutura sacrificial”¹⁶ dos discursos, que se articulam de modo falologocêntrico. Até mesmo Levinas preserva uma dimensão sacrificial em seu pensamento, típica da lógica do autoimune ou de um pensamento que come mal. Afinal, em nome da alteridade não se sacrifica a alteridade em Levinas? Por outro lado, poderia se perguntar a Derrida, com ressalvas: e como não rosto? Se há sempre uma traição em jogo, uma denegação incontornável, tomar o outro como o outro homem não seria a melhor das traições à alteridade? Não seria esse o melhor dos cálculos, o melhor dos sacrifícios? Entre as muitas violências que se impõe à alteridade, a violação que se dirige perenemente ao outro, o próximo (e o distante), não é ela mesma que traz consigo a palavra que nos atravessa a consciência como um primeiro sim antes de todo e qualquer sim? Polêmica à parte, que demandaria aqui o esforço de um outro texto, o que aqui se quis dar destaque é ao gesto de falência que acompanha o discurso de Levinas, a falência que se mostra indispensável para todo e qualquer pensamento que se queria se pronunciar em nome da justiça à justiça, de sua indestrutibilidade. Somente pela falência do “eu posso” (que se descreve em Levinas pela noção de “refém”, de “substituição”, isto é, por uma hospitalidade que responde “sim, sim” – feminino e maternidade) a justiça por-vir ganha o pôr-se de singularidade do aberto de sua abertura, sua im-possibilidade, amanhã aqui e agora.

A responsabilidade à qual faz menção a ideia justiça nesses dois filósofos da alteridade inscreve-se na ordem de um acontecimento que abre o por-vir enquanto traumatismo. Se para Derrida tudo é acontecimento e trauma, para Levinas apenas o instante de fratura (falência) da frequência que atravessa o ser, e sustenta o sentido que a partir dele se arma, poderia ser chamado enquanto tal, em que o des-inter-essamento ou a gratuidade inaugurariam a possibilidade de um tempo-outro. Levinas parece querer indicar um instante de descontaminação do ser, um instante em que algo se dá ou que se realiza, mas não em um sentido hegeliano da palavra. Um acontecimento em curso está a pulsar nas linhas de Levinas suscitando a aber-

15 DERRIDA, Jacques. *Points de suspension*. Paris: Galilé, 1992. p. 293.

16 DERRIDA, Jacques. *Points de suspension*. Paris: Galilé, 1992. p. 292.

tura aberta do aberto (tempo) ou o *outrear do outro*, como diria Ulpiano Vazquez Moro. Levinas é um autor que quer pensar o por-vir, sob a inscrição em uma filosofia do êxodo, como também o faz Derrida. Levinas e Derrida estão intimamente próximos, sob uma inflexão que toca a questão da questão da justiça. Tem-se em jogo uma fragilidade, uma falência que faz temer e tremer, mas não faz calar a responsabilidade. Trama que se desdobra somente sob a (des)ordem da relação, que se faz mover por um “invencível desejo de justiça”, que respeita a distância e a altura da alteridade, em que a vinda do outro está à espera (sem esperança), a caminho de..., sem horizonte. Uma urgência se inscreve nas escrituras de Levinas e de Derrida, as quais respondem pelo habitar o amanhã, pela possibilidade de um adiamento da violência (embora Derrida irá falar sobre uma in-contornável economia da violência), que deriva do afogamento da diferença e de seus traços em toda afirmação totalitária, sustentada pela instância do verter-se sobre si. Em questão está a urgência do pensamento, “aqui e agora”, “convidando-nos”, sob falência, à responsabilidade (às avessas) ou à Justiça.

REFERÊNCIAS

DERRIDA, Jacques, VATTIMO, Gianni, (Org.). *A Religião. O Seminário de Capri*. São Paulo: Estação Liberdade, 2004.

DERRIDA, Jacques. *Filosofia em tempo de terror*. Diálogos com Habermas e Derrida. BORRADORI, Giovanna (Org.). Rio de Janeiro: Zahar, 2003.

_____. *Força de lei*. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

_____. *Points de suspension*. Paris: Galillé, 1992.

HEIDEGGER, Martin. O fim da filosofia e a tarefa do pensamento. In: *Conferências e escritos filosóficos*. São Paulo: Nova Cultural, 1989. p. 71-81.

KAFKA, Franz. *O castelo*. São Paulo: Cia. das Letras, 2001.

_____. *O processo*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2011,

LEVINAS, Emmanuel. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. La Haye: Martinus Nijhoff, 1974.

_____. *Difficile liberté: essais sur le judaïsme*. Paris: Albin Michel, 1976.

_____. *Du sacré au saint: cinq nouvelles lectures talmudiques*. Paris: Minuit: 1988.

_____. *Le temps et l'autre*. Montpellier: Fata Morgana, 1979.

_____. *Totalité et infini: essai sur l'extériorité*. La Haye: Martinus Nijhoff, 1974.

NIETZSCHE, Friedrich. *Sabedoria para depois de amanhã*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

LÉVINAS, BLANCHOT E A FILOSOFIA

Lucila Lang Patriani de Carvalho

Doutoranda - Departamento de Filosofia da USP

lucilalangpatriani@gmail.com

Resumo: A proposta de nosso trabalho é a de analisar a relação do pensamento de Emmanuel Lévinas com o de Maurice Blanchot, realizando um recorte temático estabelecido a partir da própria filosofia, de modo a aprofundar e concentrar as múltiplas possibilidades de interações entre os autores. Para tanto, partiremos, principalmente, de textos em que cada um dos pensadores se dedicou a estudar e a dialogar com o outro - a exemplo de "Sobre Blanchot", de Lévinas, além de trechos da "A Conversa Infinita", de Blanchot. A estas obras se somam, atualmente, as possibilidades de leituras de diversos temas que se comunicam nas obras destes autores - o estatuto do estrangeiro, a alteridade, a escritura e a palavra, entre outros. Para além destes muitos temas que relacionam os autores, gostaríamos de aprofundar nossa análise considerando a dimensão e a situação que a filosofia ocupa no pensamento de Blanchot e, em especial, o modo como a amizade com Lévinas e o contato com seus estudos influenciam e possibilitam este recorte. Com isto, pretendemos considerar a presença de Blanchot no cerne da filosofia francesa contemporânea, responsável por estabelecer um diálogo - ainda que nem sempre tão facilmente identificável, em razão do próprio estilo adotado pelo autor - com outros pensadores - a exemplo de Jean-Paul Sartre e Michel Foucault além, claramente, de Emmanuel Lévinas. Assim, localizaremos a nossa abordagem em meio a outros estudos que já foram realizados a este respeito - a exemplo de "Au-delà du pouvoir ? Lévinas, Blanchot et la philosophie française contemporaine" de David Uhrig, "Trois préludes sur les divergences entre Lévinas et Blanchot: la Transcendance, la Mort et le Neutre" de Smadar Bustan, e de textos que acabam por explorar a temática da filosofia dentro do pensamento de Blanchot, uma vez que esta aproximação não é dada tão obviamente nos estudos sobre o autor, a exemplo de "Entre Blanchot et la philosophie" Alain Milon e, em especial, "Le Neutre dans les limites de la philosophie" de Daiana Manoury. A partir do estabelecimento deste complexo contexto é que a presença de Lévinas se fará relevante para o nosso recorte temático, de modo a proporcionar uma linha condutora para o percurso proposto a respeito da relação destes autores com a filosofia.

No livro intitulado "*Blanchot L'obscur ou La Dérison Littéraire*" Henri de Monvallier e Nicolas Rousseau analisam a figura de Blanchot e o tomam por "um filósofo sem pensamento"¹ considerando, inicialmente, que o "propósito filosófico do autor" seria um tanto quanto "confuso"².

A partir disto, a análise aqui proposta possui duas intenções iniciais diversas, entretanto complementares, (I) busca aprofundar a relação de Maurice Blanchot com a Filosofia mas, para tanto, (II) nos aproximarmos de Emmanuel Lévinas para, justamente, melhor compreendermos esta relação.

¹ Livre tradução de: «Um philosophe sans pensée» (MONVALLIER et ROUSSEAU, 2015, p.117).

² No original: «(...) c'est que son propos est plutôt confus.» (MONVALLIER et ROUSSEAU, 2015, p.119).

A interlocução entre os autores notadamente se estabelece de um modo peculiar - menos, talvez, pelos aspectos teóricos que aqui destacaremos e mais pela admiração mútua entre Lévinas e Blanchot, principalmente em razão de Blanchot ser demasiadamente reservado e recluso do que poderíamos considerar como a composição de uma cena intelectual da França contemporânea.

Assim, partimos de um breve texto de Blanchot intitulado “Conhecimento do Desconhecido”, presente em “Conversa Infinita 1 - A Palavra Plural” para realizarmos o percurso aqui pretendido.

LÉVINAS PARA BLANCHOT

O texto, que se inicia com a indagação “O que é um filósofo?” (BLANCHOT, 2010, p. 95) dialoga com dois autores muito próximos a Blanchot: Emanuel Lévinas e Georges Bataille - este último que também se faz presente como interlocutor em “L’Amitié” em 1971. Blanchot caracteriza o filósofo como alguém que tem medo - mas, destaca-se, um medo qualificado, pois “pelo pavor, saímos de nós mesmo e assim fazemos a experiência assustadora daquilo que é inteiramente fora de nós e radical alteridade: o próprio exterior” (BLANCHOT, 2010, p. 95).

Assim, o desconhecido - tema caro aos debates presentes na França contemporânea - situa o filósofo como um ser angustiado, como aquele que, conhece o desconhecido, que experimenta os limites e, principalmente, o fora deste limite e que traz algumas questões peculiares: “como descobrir o obscuro sem pô-lo a descoberto? Que experiência do obscuro seria esta na qual o obscuro dar-se-ia em sua obscuridade?” (BLANCHOT, 2010, p. 98).

Neste contexto, forma-se um cenário interessante, pois, no momento em que este não-conhecido torna-se conhecido, podemos reduzir o primeiro ao segundo - movimento que quebraria a absoluta alteridade do desconhecido e, de certo modo, perderia o caráter de “desconhecível” - elemento que importa a Blanchot, justamente por sua irredutibilidade. Neste sentido, podemos observar um movimento semelhante à argumentação levinasiana em relação ao Mesmo e ao Outrem - o absolutamente outro.

Deste modo, é o medo, mais do que o próprio conhecimento (ainda mais o reconhecimento racional, visto que o medo remete à sensibilidade) que marca o filósofo, a atitude filosófica. É neste sentido que a admiração de Blanchot por Lévinas emerge pois, a partir deste, “é como um novo ponto de partida da filosofia e um salto que ela e nós seríamos convocados a dar” (BLANCHOT, 2010, p. 98).

Com isto, Blanchot destaca e endossa o cerne das considerações de Lévinas a respeito da necessidade da predominância da ética - e não mais da ontologia - como filosofia primeira no cenário contemporâneo:

De uma maneira geral, quase todas as filosofias ocidentais são filosofias do Mesmo e quando elas se preocupam com o Outro, este não

passa de um outro eu mesmo, sendo, no melhor dos casos, igual ao eu e procurando ser reconhecido por mim como Eu (assim como eu por ele), numa luta que é por vezes luta violenta, por vezes violência apaziguada no discurso. Mas somos conduzidos pelo ensino de Lévinas em direção a uma experiência radical.” (BLANCHOT, 2010, p. 99).

A partir disto, Blanchot observa quatro movimentos diferentes realizados por Lévinas que, de certo modo, expressariam esta relação entre o conhecido e o desconhecido e, principalmente, da manutenção desta separação na relação. São eles: a relação entre o finito e o infinito, o Desejo, a relação com o Rosto de Outrem e a linguagem - em especial a linguagem falada, o dizer.

Dentre estes, talvez o mais objetivamente compreensível seja o da relação entre o finito e o infinito, que retoma Descartes: o eu, finito, pensa o infinito e, neste movimento, “o pensamento pensa o que o ultrapassa infinitamente e o que ele não pode dar conta por si próprio: ele pensa então mais do que pensa” (BLANCHOT, 2010, p. 100). Assim, a idéia de desconhecido, de estrangeiro, de alteridade absoluta, de impossibilidade de redução do segundo termo ao primeiro, mas, ainda assim, a manutenção de uma relação entre termos separados - refutando a possibilidade de solipsismo.

Ocorre que, mais do que adentrar às estruturas do pensamento levinasiano, Blanchot tende a considerar o que o pensamento de Lévinas representa pois este, possibilitaria, de certo modo - ao considerar a ética e não a ontologia como a filosofia primeira, o fim de uma determinada maneira de se entender o que é a filosofia:

Observemos que ela [a construção do pensamento de Lévinas] poderia levar-nos à denuncia de todos os sistemas dialéticos, e também da ontologia, e inclusive, de quase todas as filosofias ocidentais, daquelas pelo menos que subordinam a justiça à verdade ou não aceitam como justa senão a reciprocidade das relações” (BLANCHOT, 2010, p. 107).

Ao recriarmos este contexto, no qual Blanchot se envolve com a construção do pensamento filosófico e com os posicionamentos de Lévinas, podemos retomar diversos aspectos da obra deste autor - os quais são, inclusive, apontados por Lévinas.

BLANCHOT PARA LÉVINAS

De plano, podemos considerar que a negativa ou afirmação de “Blanchot filósofo”, que perfaz uma necessidade de categorização oculta em questões como “o que é um filósofo?”, para retomarmos Blanchot, ou “o que é a filosofia?” - e mesmo “o que é a literatura?”, para

relembrarmos Sartre, passa a receber aqui uma configuração peculiar, visto que a própria filosofia experimental, com Lévinas, a experiência de seu fora.

No início de “O olhar do poeta” Lévinas considera que

Blanchot, no entanto, não tende à filosofia: não é questão de ser inferior a tal medida, mas que Blanchot não vê na filosofia uma possibilidade final, nem reconhece, por outros, a possibilidade em si - no “eu posso” - o limite do humano.³.

A partir das considerações de Blanchot em “Conhecimento do Desconhecido” a afirmação de Lévinas, de um não pertencimento de Blanchot à filosofia, ganha um aspecto próprio e que guarda relação com o movimento que observamos mas, o que Lévinas faz em relação à ética, Blanchot o faria em relação à arte e, especificamente, com a literatura, pois esta “nos lança, assim, a uma margem onde nenhum pensamento pode chegar; leva ao impensável.”⁴

Assim, é iniciado um movimento um tanto quanto semelhante ao que envolve o “Conhecimento do desconhecido”, que no contexto literário é reproduzido do seguinte modo: “A essência da arte seria passar da linguagem ao indizível que se diz, para tornar visível através do trabalho a obscuridade do elementar.”⁵.

Este movimento, apresentado aqui tanto em relação a Blanchot quanto a Lévinas, retoma o princípio de nosso texto, mobilizando a Filosofia e também, de certo modo, a Literatura, de modo que gostaríamos de aprofundar dois aspectos: (I) ressaltando a maneira como Blanchot lida com a Filosofia e a Literatura para (II) retomarmos a argumentação acima desenvolvida sob o conceito de “fora” trazido por Blanchot.

Em uma breve análise dos comentadores de Blanchot, podemos considerar que não há um consenso conceitual do que poderíamos compreender como Filosofia ou como um fazer filosófico. Para cada um dos autores, que brevemente retomaremos, há uma concepção diferente que o relacionaria à Filosofia: ora uma análise de estilo, ora uma análise dos temas propostos por Blanchot ou mesmo dos interlocutores destes - muitas vezes filósofos, como Sartre, Heidegger e o próprio Lévinas.

Neste sentido, sem que entremos ainda materialmente na análise de Blanchot e no mérito das aproximações realizadas por Henri de Monvallier e Nicolas Rousseau, cabe destacarmos que, a respeito da relação entre Filosofia e Literatura, Blanchot participaria, de certo modo, dos dois, da seguintes forma: “Nem verdadeiramente literatura (mas preferencialmen-

3 Livre tradução de: “Y sin embargo, Blanchot no tiende a la filosofía. No se trata ya de que su pretenció sea inferior a una medida tal, sino de que Blanchot no ve en la filosofía la última posibilidad, ni reconoce, por los demás, en la posibilidad misma - en el “yo puedo” - el límite de lo humano.” (LÉVINAS, 2000, p. 30).

4 Livre tradução de: “nos arroja así a una margen donde ningún pensamiento puede arribar; desemboca en lo impensable.” (LÉVINAS, 2000, p. 38).

5 Livre tradução de: La esencia del arte consistiría en pasar del lenguaje a lo indecible que se dice, en hacer visible por medio de la obra la oscuridad de lo elemental. (LÉVINAS, 2010, p. 38).

te reflexão sobre a literatura), nem verdadeiramente filosofia (pois desprovida de argumentação verdadeira), a obra de Blanchot joga em ambos registros permanecendo em um estilo híbrido.”⁶.

No texto que abre a obra *Maurice Blanchot et la philosophie* organizada por Éric Hoppé e Alain Milon, o último escreve o texto *Entre Blanchot et la philosophie* estabelecendo, justamente, linhas da relação compreendida entre Blanchot e a Filosofia, considerando o que o “e” pode compreender.

As dificuldades inerentes à escrita de Blanchot já destacadas por Henri de Monvallier e Nicolas Rousseau também parecem como um ponto a ser considerado por Milon, de modo que relacionar o autor à Filosofia seria, conseqüentemente, uma tarefa complexa: “Mas é difícil dizer, por muitas razões, se há um sistema filosófico em Blanchot, sistema cuja missão principal é estabelecer e estabilizar um pensamento.”⁷

O texto inicial da obra de Hoppé e Milon tem um ênfase semelhante à que pretendemos estabelecer neste momento do nosso texto, qual seja, de investigar as diversas possibilidades de interação entre Blanchot e a Filosofia. Quanto a isto, os questionamentos de Blanchot em relação ao Neutro (e, principalmente, ao conceito de Fora) ganharão relevância para a Filosofia, em razão do modo como este se estrutura - e que retomaremos adiante - mas que ao mesmo tempo também não se esgotam nela: “Nós diremos, então, quer para acessar ao Neutro, quer para o nomear ou para o entender, para o fazer acessar a uma forma - necessariamente particular - de visibilidade, é necessário sair da filosofia.”⁸.

Embora sem definir uma “classificação” para Blanchot neste momento, Milon realiza uma importante constatação a respeito da obra do autor, qual seja:

Escritura filosófica, escritura literária, escritura poética? Talvez os três juntos! Pouco importa, porque as escrituras ricas são plurais. Elas mostram que não há uma escritura filosófica, mas escrituras filosóficas. Porém, uma coisa é certa. Blanchot não está no sistema filosófico no sentido tradicional do termo; ele é na correspondência, não aquela da forma epistolar, mas a de base.⁹.

6 Livre tradução de: «Ni vraiment littérature (mais plutôt réflexion sur la littérature), ni vraiment philosophie (car dénuée de véritable argumentation), l'œuvre de Blanchot joue sur les deux registres en permanence dans un style hybride.» (Cf. MONVALLIER et ROUSSEAU, 2015, p.137).

7 Livre tradução de: «Mais il est difficile de dire pour de multiples raisons s'il existe un système philosophique chez Blanchot, système dont la mission essentielle est d'asseoir et de stabiliser une pensée.» (MILON, 2010, p.2).

8 Livre tradução de: «On dira alors que pour accéder au Neutre, pour le nommer, pour l'entendre, pour le faire accéder à une forme – forcément particulière – de visibilité, il faut sortir de la philosophie.» (MARTY, 2009, p. 86).

9 Livre tradução de: «Écriture philosophique, écriture littéraire, écriture poétique ? Peut-être les trois réunies! Peu importe d'ailleurs car les écritures riches sont plurielles. Elles montrent qu'il n'y a pas une écriture philosophique, mais des écritures philosophiques. Une chose est sûre cependant. Blanchot n'est pas dans le système philosophique au sens classique du terme; il est dans la correspondance, pas celle de la forme épistolaire mais celle de la strate.» (MILON, 2010, p. 5).

A este respeito, ainda no sentido de estabelecermos um panorama do contato de Blanchot com a Filosofia, podemos destacar o modo como o autor, em 1971, analisa a linguagem filosófica e, para tal, o faz a partir da perspectiva de Maurice Merleau-Ponty. Nesta oportunidade Blanchot aproxima o escritor e o filósofo e, mais do que isto, destaca algumas características do discurso filosófico

(...) a filosofia é seu discurso, o discurso coerente, historicamente ligado, conceitualmente unificado, formação de sistema e ainda em fase de conclusão ou um discurso, não apenas múltiplo e fragmentado, mas incompleto, marginal, rapsódico, ponderando e dissociado de qualquer direito a ser falado, ainda que por aqueles que se sucederiam, anonimamente, para apoiar e continuar a fazer isso. Esta é, talvez, uma característica que devemos lembrar: o discurso filosófico é primeiramente sem direito.¹⁰

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Frente a este cenário em que a relação de Blanchot com a Filosofia é, a todo momento, colocada à prova podemos considerar o Fora e o Neutro não apenas como uma palavra, mas sim como um termo, um conceito “filosófico” (Cf. MONVALLIER et ROUSSEAU, 2015, p.140).

De um modo mais objetivo, devemos retomar a explicação de Peter Pál Pelbart de modo a auxiliar a compreensão do “fora”:

O que é uma força? É relação com outra força. Uma força não tem realidade em si, sua realidade íntima é sua diferença em relação às demais forças, que constituem seu exterior. Cada força se «define» pela distância que a separa das outras forças, a tal ponto que qualquer força só poderá ser pensada no contexto de uma pluralidade de forças. O Fora é essa pluralidade de forças. O Fora, que é o exterior da força, é também sua intimidade, pois é aquilo pelo que ela existe e se define. O Fora não é a plenitude de um vazio onde viriam alojar-se as diferentes forças previamente constituídas. O Fora é a distância entre as forças, isto é, a Diferença. (PELBART, 1989, p. 121)

Em um outro momento do texto, o autor analisa novamente o conceito de “fora”, mas agora relacionando-o a Lévinas:

A questão do Outro em Blanchot segue a trilha aberta por Emmanuel

10 Livre tradução de: «(...) la philosophie est son discours, le discours cohérent, historiquement lié, conceptuellement unifié, formant système et toujours en voie d'achèvement ou un discours, non seulement multiple et interrompu, mais lacunaire, marginal, rhapsodique, ressassant et dissocié de tout droit à être parlé, fût ce par ceux qui se succéderaient, anonymement, pour le soutenir et le poursuivre en le rendant présent. Voilà peut-être un trait qu'il nous faut retenir: le discours philosophique est d'abord sans droit.» (BLANCHOT, 2010.2, p. 2).

Levinas, que em sua ética “fundamental” substituiu, ao primado da ontologia, o da relação de alteridade. Entretanto, ao assimilar o Outro ao Fora, (...) Blanchot utiliza essa ética como uma estratégia de des-subjetivação (...), isto é, de abertura para o Fora. (PELBART, 1989, p. 99).

Assim, encaminhando à nossa conclusão, podemos considerar que a relação de Blanchot com a Filosofia se estabelece, de certo modo, pelo seu “fora”. Talvez por este motivo a dificuldade de seus comentadores em defini-lo como um filósofo seja tão recorrente. A “filosofia” na qual ele se situaria, não é mais a que compreendemos em sua construção histórica no ocidente, pautada pela ontologia e pelo mesmo, mas sim uma nova filosofia (ou mesmo a morte da filosofia) - trazida, principalmente, por Lévinas.

Deste modo, Lévinas e Blanchot se aproximam de uma maneira muito específico e marcam as suas presenças no cenário intelectual da França contemporânea de fomentando o debate sobre as peculiaridades da Filosofia - e também, de certo modo, da Literatura.

REFERÊNCIAS

BLANCHOT, Maurice. A conversa infinita. Tradução: Aurélio Guerra Neto. São Paulo: Escuta, 2010. Vol. 1. A Palavra Plural.

BLANCHOT, Maurice. Le « discours philosophique » In : Maurice Blanchot et la philosophie : Suivi de trois articles de Maurice Blanchot [en ligne]. Nanterre: Presses universitaires de Paris Ouest, 2010.2. Disponível em: <http://books.openedition.org/pupo/1133>. ISBN : 9782821826878.

LÉVINAS, Emmanuel. Sobre Maurice Blanchot. Edición de José M. Cuesta Abad. Madrid: Editorial Trotta, 2000.

LEVY, Tatiana Salem. A experiência do fora: Blanchot, Foucault e Deleuz. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.

MARTY, Éric. Maurice Blanchot, Roland Barthes , une <<ancienne conversation>>. Paris: Gallimard - Les Temps modernes, 2009/3 (nº654), p. 74-89. (Disponível em: <https://www.cairn.info/revue-les-temps-modernes-2009-3-page-74.htm>).

MONVALLIER, Henri et ROUSSEAU, Nicolas Blanchot L'obscur ou La Dérison Littéraire. Paris: Éditions Autrement, 2015.

MILON, Alain. Entre Blanchot et la philosophie In : Maurice Blanchot et la philosophie: Suivi de trois articles de Maurice Blanchot. Nanterre: Presses universitaires de Paris Ouest, 2010. Disponível em: <http://books.openedition.org/pupo/1098>. ISBN : 9782821826878. DOI : 10.4000/books.pupo.1098.

PELBART, Peter Pál. Da clausura do fora ao fora da clausura - loucura e resrazão. São Paulo: Editora Brasiliense, 1989.

A SUBJETIVIDADE COMANDADA E A JUSTIÇA INSTITUÍDA¹

Márcia Bárbara Portella Belian

Mestra em Filosofia pela UFPE

marciabelian@hotmail.com

Resumo: Começamos nossa exposição a partir da situação de invisibilidade do rosto e mostramos a saída desta através da ordem do infinito. Para tanto, expusemos os três sentidos que o comando pode adquirir: o sentido do perdão e da vingança, o da razão impessoal e o da ordem do infinito. Concluímos que o infinito como ordem justa, fundada no chamado direito original e na ressignificação e justificação do Estado moderno, é uma ordem aberta aos discursos dos sujeitos.

Palavras-chave: Lévinas; Justiça; Estado; Comando; Infinito

Em *De Outro Modo que Ser* (2011, p. 172), Lévinas afirma que “O rosto obceca e mostra-se: entre a transcendência e a visibilidade/invisibilidade”. Como entender isto? Em *O Eu e a Totalidade* (EN, 2010)², o rosto é já introduzido em sua ambiguidade, como “pedaço de pele” por trás do qual o interlocutor emerge. O rosto integra o jogo do Dito, entrando no âmbito da significação ontológica. Contudo, o momento ético não é negado, este é a quebra da forma da aparência do outro como um terceiro – tercialidade gerada pelo surgimento da consciência –, recusa da redução do outro a um tu. O momento ético permanece através da ileidade.

Lévinas, em *De Outro Modo que Ser* (2011) explica que com a entrada do terceiro surge uma nova relação com a ileidade, esta permite que se seja outro no âmbito do ser, outro para os outros. Com a entrada do terceiro, a relação com a ileidade vai da transcendência à visibilidade, da imediatez ao diálogo falado. Com a representação, “o próximo se torna visível” (p. 173), o transcendente se torna visível, é colocado sob a luz do ser. Na visibilidade, o próximo “deixa de ser rosto e se apresenta” (p. 173), uma apresentação falada, e é a fala que permite que o Eu exija justiça para si. A consciência e a fala permitem que o Eu seja rosto na relação.

A nova relação com o outro, depois da entrada do terceiro, nos permite pensar a relação do primeiro com o segundo momento da justiça (momento ético e momento de cálculo), de forma que o segundo momento traz um limite à responsabilidade do Eu em relação ao Outro imediato em favor do terceiro, ou de todos os outros, limite este que não é uma redução da responsabilidade do Eu, mas, antes de tudo, uma tradução e um alargamento,

¹ Este trabalho é uma adaptação de uma parte da dissertação de mestrado intitulada *Da Relação Ética à Justiça Instituída: Três momentos da justiça em Lévinas* (BELIAN, 2015).

² Adotamos as seguintes abreviaturas: EN para *Entre Nós*; DOM, *De Outro Modo que Ser ou para lá da Essência*; DVI, *De Deus que vem à Ideia*; LC, *Liberté et Commandement*; TI, *Totalidade e Infinito*.

de modo que a responsabilidade permanece ilimitada, enquanto que o primeiro momento traz uma limitação ética ao âmbito do cálculo consciente do segundo momento através do rastro interruptivo da ileidade, que, em última instância, sempre traz à consciência o sentido para-o-Outro, impedindo que o cálculo seja entregue definitivamente a seu próprio determinismo. Contudo, se trouxermos de volta a afirmação de que “O rosto obceca e mostra-se: entre a transcendência e a visibilidade/invisibilidade” (DOM, p. 172), podemos observar que o momento ético e o momento de cálculo dirão respeito, respectivamente, à transcendência e à visibilidade. A transcendência emerge da relação ética pré-original e a visibilidade é a colocação do rosto sob a luz da consciência. Mas e a invisibilidade? Como explicar o rosto – interlocutor surgido por detrás do pedaço de pele – não ser visto por uma consciência já capaz de colocar tudo sob a luz do ser? Como o Eu pode não ver um rosto que já se iluminou na luz do ser? Passando ao lado dele sem o olhar.

Segundo Lévinas, o que permite isso é a totalidade, não a totalidade como reunião ontológica no ser, mas como totalidade concreta. E essa totalidade, que é uma ordem, pressupõe um comando, o que nos reenvia ao texto de 1953, *Liberté et Commandement* (1994), onde o trabalho de Lévinas sobre a relação entre liberdade, vontade e comando é o que vai fazer a diferenciação entre três possibilidades de sentido do comando nas relações que envolvem uma justiça já instituída. Aqui, o autor desenvolve seu pensamento falando sobre duas formas de comando tirânico, a primeira, mais direta, da figura de um tirano pessoal, a segunda, mais sutil, a tirania da razão impessoal. Por fim, ele vai apontar a saída da tirania: o que será denominado ordem do “infinito”. Devemos seguir cada uma dessas duas possibilidades de sentido do comando com o objetivo de compreender a chamada “ordem da justiça”.

O SENTIDO DO PERDÃO E DA VINGANÇA

Antes de tudo, é necessário esclarecer que a nomenclatura “perdão e vingança” foi retirada do texto *O Eu e a Totalidade* (EN, 2010) e foi utilizada por vir bem a propósito para falarmos das três etapas presentes neste trabalho, apresentadas como sucessivas na narrativa de Lévinas sobre os sentidos que o comando pode adquirir, mas a descrição desta possibilidade de sentido é melhor encontrada em *Liberté et Commandement* (1994), onde o sentido do perdão e da vingança é descrito como uma tirania que chega a ultrapassar o pensamento livre daquele que sofre a ação. Este sentido é estabelecido por apenas um, que exerce a justiça através do perdão e da vingança, ultrapassando o pensamento livre através de uma infecção ou comoção da razão daquele que sofre a ação. O sentido estabelecido por apenas um promove uma união, no que sofre a ação, de razão e animalidade, união esta que subjaz a tal distinção e torna a autonomia irrisória. Ir além do pensamento livre é anulá-lo, mesmo que este se limite a apenas uma consciência da tirania, e é o que Lévinas chama “despotismo do sentido”. Para isso, são utilizados diversos artifícios, como amor, dinheiro, tortura, fome, silêncio e retórica, para infectar e comover a razão daquele que sofre a ação. Podemos explicar esta relação entre ação e razão da seguinte forma: a violência desta possibilidade de sentido não atingiria apenas o corpo do comandado, mantendo sua razão limitada, mas, de certa forma, incólume.

Este modo de ação atinge também a razão do que sofre a ação pela extrema eficácia do seu poder. A ordem presente na razão do que sofre a ação de comando do tirano é alterada pelo amor ao que age e pelo medo deste. O amor e o medo passam a servir como lentes pelas quais passa todo o pensamento daquele que sofre a ação, controlando-o, no fim das contas.

De acordo com Lévinas, esta possibilidade de sentido pode exterminar, no que sofre a ação, o poder mesmo de ser atingido, transformando a obediência em inclinação. A consciência do que sofre a ação deixa de ser consciência obediente, mas que ainda é consciente da violência que sofre, passando a enxergar a suprema violência do que age como suprema doçura. Desta forma, o que sofre a ação não pode mais ser atingido, não toma mais distância e enxerga tudo a partir do amor ou do medo. A “alma de escravo” é uma razão infectada a tal ponto que já não se vê mais como uma liberdade. Em suma, a fórmula de Lévinas é a de que esta possibilidade de sentido é de uma eficácia tão extrema, tão total, que é um poder nulo, o que o leva a afirmar que o tirano sempre esteve só, quando o que sofre a ação torna-se uma espécie de extensão da razão, da liberdade e da vontade daquele que age sozinho.

O SENTIDO DA TOTALIDADE, DA RAZÃO IMPESSOAL

Lévinas afirma em *Liberté et Commandement* (1994) que, contra um tirano de um poder tão eficaz, a modernidade respondeu colocando o sentido na razão impessoal. Na modernidade, a liberdade estaria em instituir acima de si uma ordem de razão, em confiar o racional ao escrito, fundar uma instituição. Para isso, a liberdade cria a instituição do Estado. A própria liberdade torna-se obediência à lei e encontra a si mesma na universalidade da máxima e na incorruptibilidade da existência exterior da lei, ficando, assim, protegida do declínio subjetivo e do sentimento. A lei escrita, exterior, é condição da liberdade. Contudo, de acordo com Lévinas, o comando da lei escrita, que é razão impessoal da instituição, passaria a dirigir a vontade, mas esta direção não é duradoura. Aos poucos, a liberdade deixa de reconhecer a si mesma na ordem racional da instituição. A liberdade do presente não se reconhece mais nas garantias que ela própria criou para se defender.

A razão impessoal é uma declaração de uma vontade anciã, passada, que se transforma em lei escrita, tomando uma forma impessoal para a vontade presente. Isto traz uma possibilidade de contradição da vontade com ela mesma, que é nada mais que uma contradição da vontade passada com a vontade presente, gerando uma contradição da lei escrita com a liberdade. Desta forma, não há como simplesmente identificar a vontade à ordem da razão impessoal. A decisão pela razão impessoal marca sua origem em um ato individual da liberdade, e não na própria razão impessoal, o discurso impessoal já supõe um acordo livre anterior. Em suma, para Lévinas, não existe de fato uma razão impessoal, mas uma imposição de uma determinada razão, de um ordenamento. A tirania da razão impessoal é uma ordem de liberdades colocadas umas ao lado das outras, afirmando-se e negando-se mutuamente, para Lévinas, é uma ordem de guerra, tais liberdades se exercem somente como violência. É este âmbito de concretude, composto de instituições, Estado, leis escritas, tribunais, etc., que permite a colocação do sentido na totalidade. Contudo, a formação de uma razão impessoal

que estabelece um sentido termina por agir contra a própria liberdade. O pensamento livre termina limitado pela razão impessoal e passa a percebê-la como uma tirania, a chocar-se contra ela.

No texto *O Eu e a Totalidade* (EN, 2010), de 1954, Lévinas já utiliza a palavra “totalidade” para designar esta segunda possibilidade de sentido do comando, palavra que será predominante em sua obra. É nesse texto que encontramos as primeiras considerações de Lévinas sobre a relação de justiça e totalidade. Segundo ele, a totalidade “nos transforma em singularização do conceito homem, indivíduo na extensão deste conceito submetido à legislação de uma razão impessoal” (EN, p. 49). A liberdade apresenta-se como uma “vontade subtraída a toda influência” (EN, p. 49), todavia, não é de seu próprio querer que a vontade recebe toda a sua significação, a vontade realiza uma obra e esta recebe uma significação imprevisível dada pelos outros, situando a obra em um novo contexto. Desta forma, a vontade entra na história, um destino que lhe é posterior. A vontade adentra na totalidade através da obra. Assim, a vontade “*existe separando-se de si mesma*”. Lévinas chama isso de alienação, esta institui a história e é a primeira injustiça, que, aqui, deve ser esclarecida: é a primeira injustiça partindo-se do ponto de vista da sociedade. É o primeiro não-acolhimento do discurso quando o discurso se torna possível socialmente, já que no modo perdão e vingança o discurso não era possível pela infecção, pela comoção, da razão do comandado. A obra é o que permite a existência da liberdade e do comando que a limita, mas sem a aniquilar, esta obra é todo o âmbito de concretude que possibilita o sentido estabelecido pela razão impessoal.

“Graças a esta injustiça, as pessoas formam a totalidade em torno das obras disputadas” (EN, p. 50). “A possibilidade da injustiça é a única possibilidade da limitação da liberdade e condição da totalidade” (EN, p. 50). É esta injustiça, que poderíamos chamar “injustiça histórica”, a “possibilidade de privar a vontade de sua obra” (EN, p. 51), que possibilita a multiplicidade de eus numa totalidade. No sentido estabelecido por um só, perdão e vingança, havia apenas uma única subjetividade, a do tirano, os que sofriam a ação funcionavam apenas como uma extensão da vontade daquele que agia. Já a totalidade, pela possibilidade de dar uma significação coletiva para a vontade que realiza uma obra, promove uma multiplicidade de subjetividades sob dominação, sem direito ao discurso. O sujeito reconhece-se como livre, mas apenas para ter a consciência da violência cometida contra si pela razão impessoal. Segundo Lévinas, “A vontade produtora de obras é uma liberdade que se trai” (EN, p. 51). A traição aqui é a de que a dominação da liberdade pela razão impessoal exige uma parcela ativa desta liberdade que se engaja na totalidade. A vontade, de certa forma, cede seu direito ao discurso, subordinando sua razão à razão impessoal, em favor do conjunto. Sobre isso, afirma: “A relação do eu com uma totalidade é, portanto, essencialmente econômica” (EN, p. 51). Abre-se uma via de violência pacífica.

A totalidade tem seu início numa injustiça econômica, que, segundo ele, “não ignora a liberdade de outrem, mas, na transação econômica, conduz esta liberdade à traição” (EN, p. 52). Mas esta injustiça é, por assim dizer, inocente, não sabida como injustiça. Para o lituano, neste estado de injustiça ingênua, não se chega ao “grito de justiça” através da percepção da liberdade em outrem, já que esta já foi reconhecida na transação econômica. A condução da

liberdade à traição passa por um tipo de palavra, que é um modo da violência: ternura, diplomacia, eloquência, propaganda, ameaça, lisonja, etc. Na economia, a liberdade é reconhecida, um componente ativo da vontade age na formação do conjunto, da totalidade.

No *Prefácio de Totalidade e Infinito* (2000), a identificação da totalidade com a guerra nos mostra que a violência denominada “pacífica” da totalidade não é pacífica. Para Lévinas, na guerra, não há moral, mas política, que ele primeiro define como “A arte de prever e ganhar por todos os meios a guerra” (TI, p. 9). A guerra é a instauração de uma ordem objetiva, baseada exclusivamente na razão, na qual nada é exterior. Na totalidade, o Eu é simplesmente movido, seu sentido está na totalidade, sua unicidade é sacrificada pelo sentido objetivo. Como podemos ver, neste texto Lévinas enfatiza a violência na totalidade, enquanto que em *O Eu e a Totalidade* (EN, 2010) ele se concentrou em apontar o componente ativo da vontade engajando-se na totalidade. Em *Totalidade e Infinito* (2000) este componente ativo não é negado, mas a subjetividade é mostrada já absorvida na totalidade, já tendo sua unicidade sacrificada, o sujeito já fixo numa identidade, como um absoluto movido pela ordem objetiva. Esta mobilização da totalidade faz com que não se enxergue o rosto, nos remetendo à invisibilidade do outro.

Em *Transcendence et Hauteur* (LC, 1994), publicada originalmente em 1962, a totalidade assume o caráter de um Estado homogêneo, fruto do Mesmo suprimindo a diversidade e se engajando em um destino político e técnico, que emerge da sociedade industrial e a coroa, mantendo-se pela guerra e pela administração, suprimindo a violência através da violência de seus mecanismos fundados numa ordem racional. Um Estado hierárquico onde os funcionários do sistema não são capazes de ouvir o discurso do Outro, o rosto desaparece.

No texto *Da Deficiência sem Preocupação ao Sentido Novo*, de 1976, incluído em DVI (2008), a delegação dos poderes, quando distribuídos através de uma burocracia baseada numa razão impessoal, leva a uma atuação dos funcionários que simula uma onipotência, exaltando o poder e se desumanizando tanto quanto desumanizam aqueles que são comandados. Estas passagens nos permitem vislumbrar melhor de que forma a totalidade é para Lévinas uma ordem de injustiça e como ela funciona distribuindo a sua violência e fazendo desaparecer o rosto. Mesmo possuindo uma “justiça” instituída, com uma lei escrita e instituições como tribunais, não deixa de ser essencialmente uma ordem de injustiça.

A POSSIBILIDADE DE SENTIDO PARA-O-OUTRO: O INFINITO

Como veremos neste tópico, o que Lévinas entende como “infinito” é uma ordem saída da totalidade. Em *Liberté et Commandement* (1994), Lévinas anuncia a possibilidade de uma ordem da instituição e do discurso coerente na qual não haja violência. A ordem saída da relação ética é uma ordem da qual a violência e a tirania são excluídas. Para o autor, tirania é não olhar no rosto daquele a quem a ação se dirige. A relação ética é o primeiro evento de um comando, onde um comanda o outro, mas não em função de um todo, de um sistema, e sim numa relação direta. Comando, segundo Lévinas, sem tirania, anterior à instituição.

A ordem fundada na razão impessoal “pode ser substituída por uma ordem racional onde as relações entre as vontades separadas se voltam à participação comum das vontades na razão que não é exterior às vontades” (LC, p. 55, tradução nossa). Isto significa dizer que esta ordem possui uma razão instituída, mas não é uma razão de uma vontade anciã que se impõe às vontades do presente, mas uma razão onde as vontades do presente participam. O Estado, desta forma, torna-se interiorização das relações exteriores, “a subordinação da vontade à razão impessoal, ao discurso em si – às leis escritas, exige o discurso enquanto que encontro de homem a homem” (LC, p. 57, tradução nossa), a razão instituída, para não ser tirânica, exige que esta razão seja sempre orientada pela relação ética. Posteriormente, Lévinas esclarecerá a afirmação de que esta nova ordem seria “sem violência”.

Em *O Eu e a Totalidade* (EN, 2010), Lévinas afirma que esta possibilidade de sentido do comando não deixa de ser outra totalidade: “totalidade de eus, ao mesmo tempo sem unidade conceitual e em relação” (EN, p. 49). Esta possibilidade de sentido para-o-Outro é a mesma apontada por *Liberté et Commandement* (1994), mas que em *O Eu e a Totalidade* é abordada pelo ponto de vista específico da justiça. A construção do infinito vem através de um pedido de prestação de contas. Lévinas afirma que a justiça “vem de fora”, aparecendo como “princípio exterior à história” (EN, p. 53), apelo a uma justiça ideal, que busca uma justificação última.

Para chegar ao sentido para-o-Outro, é preciso “dominar a totalidade e elevar-se à consciência da justiça” (EN, p. 58). Em *Liberté et Commandement* (1994), Lévinas aponta a possibilidade de uma nova ordem: a totalidade precisa ser controlada, o interlocutor precisa fazer face, o rosto precisa falar. Para haver justiça, é preciso que se seja interlocutor na reciprocidade, e isto já pressupõe o momento ético (o interlocutor, o rosto do Outro) e o momento de cálculo (a reciprocidade, a igualdade) da justiça. Mesmo que se tenha o direito à palavra, estar fechado numa identidade tomada a partir da totalidade não permite a verdadeira palavra. Apenas se pode dominar a totalidade da qual se faz parte pelo “encontro dum ser que não está no sistema, um ser transcendente” (EN, p. 56-57). A linguagem, como Dizer, acolhimento do discurso, é o que situa o Eu acima da totalidade. “O rosto rompe o sistema” (EN, p. 57). A ontologia do ser não pode negar a estrutura do frente a frente.

Então Lévinas finalmente aponta o infinito, a ordenação dos interlocutores em um “Nós” para a realização de uma obra. Desvinculados da totalidade, “Nós” não nos colocamos contra a totalidade, mas a serviço da mesma, pela justiça. Esta obra da justiça consiste em reintroduzir a igualdade em uma totalidade que foi constituída pela violência e pela corrupção. O objeto da justiça é a igualdade econômica do discurso do Outro, que vem de fora do jogo da injustiça, de fora das relações econômicas. Opor a ordem do infinito à da totalidade significa “colocar em questão” esta totalidade, não no sentido de abandonar uma ordem, mas de justificá-la. Apesar do fato de vir de fora das relações econômicas, a justiça não pode se manter fora destas. Segundo Lévinas, a realização da justiça na totalidade, a obra realizada pelo “Nós”, passa pelo dinheiro, proveniente da economia, entendido como “o elemento abstrato em que se realiza a generalização do que não tem conceito, a equação do que não tem quantidade” (EN, p. 60). A justiça na totalidade passa pela quantificação do homem, que

“anuncia uma nova justiça” (EN, p. 60), supera a diferença radical entre os homens através da “igualdade quantitativa da economia mensurável pelo dinheiro” (EN, p. 60). Se não fosse isso, afirma Lévinas, a violência humana só poderia ser reparada pela vingança ou pelo perdão, reparação que não interrompe a violência, mas a encoraja. “O dinheiro deixa entrever uma justiça de resgate, que se substitui ao círculo infernal ou vicioso da vingança ou do perdão” (EN, p. 61). Por fim, Lévinas conclui que a justiça não pode negar o dinheiro que é, para ele, a forma superior da economia, pois fornece a categoria da medida comum entre os homens, afinal, justiça pressupõe quantidade e reparação. Trata-se de uma etapa necessária à concretização da justiça, assim como as leis escritas, as instituições e o Estado.

No *Prefácio de Totalidade e Infinito* (2000), Lévinas aborda novamente a possibilidade desta ordem saída da relação ética, o infinito, cujo sentido é para-o-Outro. Trata-se não de um sistema como a totalidade, mas de uma ordem com limitações, que produzem o infinito, que, no fim das contas, é uma totalidade infinita superando a totalidade finita. Destacamos:

A ideia do infinito liberta a subjetividade do juízo da história para a declarar, a todo momento, madura para o julgamento e como que chamada [...] a participar nesse juízo, sem ela impossível. É contra o infinito – mais objetivo do que a objetividade – que se quebra a dura lei da guerra, e não contra um subjetivismo impotente e separado do ser (TI, p. 13).

Nesta ordem infinita, as limitações são os discursos dos sujeitos separados, que participam do juízo da história. O discurso não deixa o sistema fixar-se em razão impessoal, mas está sempre refazendo a ordem para atender ao apelo do sujeito separado. O infinito aqui é o constante refazimento da totalidade pelos discursos dos sujeitos. As condições do infinito se dão através da definição do filósofo do que seria um Estado justo e o desenvolvimento dessa ordem se dá através de uma legislação nomeada por ele “direitos do homem”.

Antes da exposição sobre os direitos do homem e o Estado justo, devemos primeiro observar a questão da violência necessária à ordem justa. De fato, há uma alteração em Lévinas, de modo que, nos textos das décadas anteriores, ele afirma a possibilidade de uma ordem “sem violência”, posteriormente passa a admitir a necessidade de uma violência justificada. Na entrevista de 1975, contida em DVI (2008), sob o título *Questões e Respostas*, Lévinas comenta sobre a “repressão justificada” (DVI, p. 121), admitindo que a ordem justa contém em si uma violência “justificada”. “É o terceiro que é a fonte da justiça e, por aí, da repressão justificada; é a violência sofrida pelo terceiro que justifica que se pare com violência a violência do outro” (DVI, p. 121). Esta violência na ordem da “não violência” já estava implícita em DOM, nas análises sobre o Dito, mas aqui Lévinas começa a falar expressamente. Na entrevista de 1982, intitulada *Filosofia, Justiça e Amor*, contida no livro *Entre Nós* (2010), Lévinas retorna a esta temática da violência que a justiça comporta:

Há uma certa medida de violência necessária a partir da justiça; mas se falamos de justiça, é necessário admitir juízes, é necessário admitir instituições como o Estado; viver num mundo de cidadãos, e não só na ordem do face a face. Mas, em contrapartida, é a partir da relação com o Rosto ou de mim diante de outrem que se pode falar da legitimidade do Estado ou de sua não legitimidade. Um Estado em que a relação interpessoal é impossível, em que ela é por antecipação dirigida pelo determinismo próprio do Estado, é um Estado totalitário. Há, pois, limite para o Estado (EN, p. 132).

Esta parte de violência que o Estado comporta deve ser evitada o tanto quanto for possível, tudo o que puder, nos Estados e entre eles, ser deixado para a negociação, para a palavra, deve ser deixado. A questão é que existe violência legítima para que haja justiça. A negociação também se mostra como uma tradução do segundo momento da justiça, na negociação há o cálculo da justiça em meio à relação interpessoal, o Outro é trazido ao cálculo.

OS DIREITOS DO HOMEM

No texto de 1985, *Direitos do Homem e Boa Vontade* (EN, 2010), Lévinas expõe os direitos humanos como uma descoberta do direito original do homem, fundado na relação ética, primeiro momento da justiça, direito ao acolhimento do discurso, e a consideração de tais direitos como princípios fundamentais da legislação e da ordem social “um momento essencial da consciência ocidental” (EN, p. 236). Os direitos do homem seriam a tradução para o âmbito concreto das leis escritas do direito ao acolhimento do discurso, direito ao rosto, percebidos em meio à relação ética, tradução esta que é realizada pelo cálculo da justiça. São estes direitos que vão limitar e nortear todo o aparato do Estado e das instituições, fazendo os limites na totalidade que diferenciam a ordem da injustiça da ordem da justiça.

Em *Les Droits de l'Homme et les Droits d'Autrui*, presente no livro *Hors Sujet* (1997), Lévinas exemplifica os direitos do homem citando os direitos à dignidade humana, à vida, à liberdade e a igualdade de todos diante da lei. Segundo ele, tais direitos que derivam e visam garantir o direito original (proteger a subjetividade) são mais legítimos que qualquer legislação e mais justos que qualquer justificação, eles são a medida e a ética de todo direito, anteriores a qualquer concessão, tradição, jurisprudência, distribuição de privilégios, dignidades, títulos, vontade que quer se fazer razão impessoal. Esses direitos são irrevogáveis e inalienáveis, são anúncios de uma autoridade indeclinável, mais antiga que qualquer autoridade que provenha da razão, e são a expressão da alteridade de cada homem, arrancando cada homem, único e incomparável, da ordem determinante, tanto da natureza, quanto do corpo social. Desta forma, a lei escrita, anteriormente considerada razão impessoal, limitava a liberdade do sujeito para a garantir sua liberdade. Já, através desses direitos, anteriores às leis meramente positivas, a liberdade do homem é garantida dentro da ordem em toda a sua extensão.

O primeiro direito do homem seria a tomada de conhecimento do determinismo natural e social que o envolve. Mas este conhecimento não é garantia imediata da retirada do homem do determinismo. Para isso, a ciência e a técnica cumprem um papel fundamental, pois são as primeiras condições disto. Através da ciência e da técnica, o pensamento dos direitos do homem pôde, segundo o autor, alargar-se, exigindo-se como base de toda legislação. Lévinas afirma que surge uma disciplina racional cujo objeto são esses direitos, disciplina que nasceu na Europa, mas que pode, e deve, segundo ele, ser estendida a toda a humanidade. O direito original e, conseqüentemente, os direitos do homem tornam-se um *a priori* intelectual que passa a ser medida de toda legislação, de todo direito, de toda legalidade efetiva. Esta disciplina racional passa a criar normas legais que possibilitam o exercício efetivo do chamado direito original e passam a fazer parte da noção de direitos do homem, de forma que todo um rol de leis e direitos são criados para, cada vez mais, tornar efetivo o direito original do homem. Os direitos do homem são um conjunto de direitos sempre em crescimento, dentro da ideia de legislação sempre se refazendo. Para Lévinas, a ordem da justiça sempre está ameaçada pela volta da totalidade, a pressão realizada pelos determinismos próprios do âmbito de concretude criado na totalidade nunca cessa, o que o leva a afirmar que o que sustenta a justiça é defesa dos direitos do homem, uma vigilância constante.

O ESTADO JUSTO

No texto de 1986, *Sobre a Unicidade* (EN, 2010), Lévinas retorna à temática do direito original do indivíduo e faz a relação deste com o político. Ele afirma que a relação ética, que mostra a significância do direito original do indivíduo na proximidade, não consiste em um desconhecimento do político. O direito original conduz ao Estado liberal, à justiça política, e a referência ao rosto do Outro é o que preserva a ética do Estado. O direito do único, direito original do homem, postula o julgamento, a objetividade, a tematização, a síntese, e, a partir disso, surge a “necessidade de instituições que arbitrem e uma autoridade política que a sustente. A justiça exige e funda o Estado” (EN, p. 222). A unicidade humana é reduzida à condição de cidadão, apesar da “motivação imperativa” (EN, p. 222) já estar inscrita no direito original. Por fim, o Estado liberal é definido como o lugar “onde a liberdade de expressão tem grau de primeira liberdade e onde a justiça é sempre revisão da justiça e espera de uma justiça melhor” (EN, p. 223).

Na entrevista de 1987, *Diálogo sobre o pensar-no-outro*, contida em *Entre Nós* (2010), Lévinas retorna ao tema do Estado. Começa dizendo que a necessidade de julgar é o problema da ordem da justiça, para a qual deve haver instituições, política e todo o aparelho do Estado. Mas Lévinas ressalta que o Estado desta ordem da justiça permite aos cidadãos se expressarem no sentido da mudança das leis e das instituições, tendo, desta forma, uma legislação que pode ser sempre alterada. Posteriormente, Lévinas fornece uma descrição deste como “um retorno permanente ao próprio direito, reflexão crítica sobre o direito político que não é senão uma lei de fato [...] O Estado liberal é um Estado capaz de pôr-se em questão” (EN, p. 245).

Em outra entrevista de 1988, *O Outro, Utopia e Justiça* (EN, 2010), Lévinas fala que, na “hora da Justiça”, hora da comparação dos incomparáveis e das instituições, dos Estados, da Lei universal e dos cidadãos iguais perante a lei, há uma situação em que o discurso da justiça é criado em nome da responsabilidade, em que os rigores e limitações da lei devem sempre ser abrandados, em uma busca por tornar a justiça mais sábia, sempre aperfeiçoada.

CONCLUSÃO

À situação de invisibilidade do rosto ocasionada tanto pelo sentido do comando do perdão e vingança como do sentido da razão impessoal, Lévinas opõe a ordem do infinito. Na ordem justa, é preciso que o discurso do Outro seja acolhido pela própria ordem, alterando-a. O discurso de cada um se eleva à ordem e a refaz, dando origem à subjetividade cidadã, ao sujeito separado dentro de uma sociedade, de um Estado justificado, da subjetividade com direitos e deveres mensuráveis.

De acordo com Lévinas, o Estado liberal e democrático, entendido como Estado limitado pelo rosto e aberto ao acolhimento do discurso, com uma legislação sempre se refazendo, é a condição para que as leis escritas que traduzem o direito original ao acolhimento do discurso em direitos do homem sejam feitas e sempre revistas e melhoradas. Uma legislação nunca considerada acabada é a saída, e adiamento, da totalidade, assim como o direito original do homem é o direcionamento, o sentido, dessas leis, que por sua vez, determinam toda a legalidade do sistema jurídico.

REFERÊNCIAS

BELIAN, Márcia. *Da Relação Ética à Justiça Instituída*: Três momentos da justiça em Lévinas. 102 folhas. Dissertação – Universidade Federal de Pernambuco. Recife, 07 de agosto de 2015.

LÉVINAS, Emmanuel. *De Deus que vem à Ideia*. Petrópolis: Vozes, 2008.

_____. *De Outro Modo que Ser ou para lá da Essência*. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2011.

_____. *Entre Nós*: Ensaio sobre a alteridade. Petrópolis: Vozes, 2010.

_____. *Hors Sujet*. Paris: Le Livre de Poche, 1997.

_____. *Liberté et Commandement*. Paris: Le Livre de Poche, 1994.

_____. *Totalidade e Infinito*. Lisboa: Edições 70, 2000.

_____. *Transcendance et Hauteur*. In: _____. *Liberté et Commandement*. Paris: Le Livre de Poche, 1994.

JUSTIÇA, AMOR E RESPONSABILIDADE EM EMMANUEL LÉVINAS

Márcia Eliane Fernandes Tomé

Doutoranda pelo PPGCR da PUC Minas

marciaeftome@gmail.com

Conforme Lévinas (2004), na obra *Entre Nós*, o diagnóstico que revolucionou a nossa consciência do séc. XX talvez seja o da destruição de todo o equilíbrio entre a teodiceia explícita e implícita do pensamento ocidental e as características que o sofrimento e seu mal assumem no desenrolar deste século. Século que, no decorrer de trinta anos, conheceu duas guerras mundiais, os totalitarismos, hitlerismo e stalinismo, Hiroshima, o *goulag*, os genocídios de Auschwitz e do Camboja. Sofrimento e mal que foram impostos deliberadamente, “mas que nenhuma razão limitava na exasperação da razão tornada política e desligada de toda a ética” (LÉVINAS, 2004, p. 136). Nessas condições, a palavra de Nietzsche sobre a morte de Deus parece tomar significação de um fato quase empírico.

Lévinas segue pensando que, para uma sensibilidade que se quer ética, a dor do próximo é, certamente, a fonte de toda imoralidade. Na significação ética, em oposição à ontologia, o outro que é oprimido e que morre tem direitos acima do meu ser. Minha responsabilidade por sua vida e pela sua morte exige meu sacrifício, é preciso abrir mão de meu ser e, conseqüentemente, das minhas defesas contra a minha morte, sem reclamar a nenhum pretenso direito (SUSIN, 1984). A intenção de Lévinas é a de determinar, na estrutura da linguagem ética, uma subjetividade responsável pela justiça ao outro no mundo. Esta, segundo nosso autor, deve ser a vida da consciência moral como obra da justiça. Tudo se passa como se a presença do rosto, o questionamento moral que surge com a entrada do outro – a ideia do infinito em mim, fosse o questionar da minha liberdade.

O facto (*sic*) do livre-arbítrio ser arbitrário e ser preciso sair desse estágio elementar – aí está uma velha certeza dos filósofos. Mas o arbitrário remete para um fundamento racional, justificação da liberdade por si mesma. O fundamento racional da liberdade é ainda a proeminência do Mesmo (LÉVINAS, 1967, p. 213).

Na avaliação de Lévinas, a necessidade de justificar o arbitrário deve-se apenas ao revés sofrido pelo poder arbitrário. A própria espontaneidade da liberdade não se põe em questão – esta é a tradição da filosofia ocidental. O trágico e o escândalo seriam a limitação da liberdade (LÉVINAS, 1980). Não é isso que as teorias modernas depois de Hobbes fazem ao deduzirem a ordem social da legitimidade, do direito incontestável da liberdade (LÉVINAS, 2003). Mas, de acordo com nosso filósofo, o rosto de outrem não é a revelação do arbitrário

da vontade, mas da sua injustiça. A consciência da minha injustiça produz-se quando me inclino não perante o fato, mas perante outrem. Seu rosto não me surge como obstáculo ou como ameaça que avalio, mas como aquilo que me compara. Outrem não me detém como uma força que coloca a minha em cheque, ele questiona o direito ingênuo dos meus poderes, a minha gloriosa espontaneidade de ser vivo. Ao descobrir-se homicida e usurpadora, a liberdade envergonha-se de si mesma, do seu próprio exercício. Segundo Chaliier,

Kant afirma [...] o homem não pode conceber a causalidade da sua vontade própria senão sob a ideia da liberdade. A obediência à lei moral ditada pela razão não contradiz, portanto, a liberdade, apenas a submissão a uma vontade estranha; a heteronomia mantém num estado de menoridade, priva de liberdade e torna escravo aquele que nela consente. À ideia de liberdade está indissolúvelmente ligado o conceito de autonomia, a este o princípio de moralidade que, idealmente, serve de fundamento a todas as ações dos seres racionais (CHALIER, 1993, p. 74).

Rousseau, no *Contrato Social*, também considera que não se deve dissociar liberdade política e autonomia e enuncia este princípio essencial a toda democracia: a liberdade é a obediência à lei que prescrevemos a nós mesmos (CHALIER, 1993). Lévinas não partilha essa confiança na liberdade, a minha liberdade não tem a última palavra. A forma como se estrutura a vontade livre que se torna bondade já não se parece com a espontaneidade gloriosa e suficiente do Eu e da felicidade e que seria o último movimento do ser. A liberdade que se descobre injusta, a vida da liberdade na heteronomia, consiste, para a liberdade, num movimento de questionamento infinito. Na medida em que aumenta a exigência que tenho em relação a mim mesmo, agrava-se o juízo que incide sobre mim, isto é, a minha responsabilidade. O agravamento da minha responsabilidade aumenta essas exigências. Assim, a minha liberdade não tem a última palavra. A consciência moral é essencialmente insatisfeita, é sempre Desejo. Sua insatisfação não é apenas a dor das almas delicadas e escrupulosas, mas a contração, a retração em si e a própria sístole da consciência; a consciência ética é a forma concreta que reveste um movimento mais fundamental do que a liberdade, a ideia do infinito. Forma concreta daquilo que precede a liberdade sem nos reconduzir à violência (LÉVINAS, 1967).

Aqui, se encontra a situação em que não se está sozinho. O face-a-face através do qual a liberdade é posta em questão como injusta, em que ela se acha mestre e juiz, é anterior à certeza e à incerteza. A situação é uma experiência: contato de uma realidade que não se funda em nenhuma ideia *a priori*, que as extravasa, é por isso que se pôde falar de infinito. A insatisfação da consciência moral perante outrem é Desejo. O Desejo do infinito não tem a complacência sentimental do amor, mas o rigor da exigência moral que não se impõe brutalmente, mas é Desejo, pela atração e estrutura infinita do próprio ser, em benefício de quem exerce a bondade (LÉVINAS, 2003). Lévinas, como já acenamos, pergunta: a consciência moral não

será a crítica e o princípio da presença de si a si? Para ele, a consciência moral é a exposição da minha liberdade ao juízo do outro. “Desnívelamento que nos permitiu entrever no olhar daquele a quem é devida justiça a dimensão da perfeição e do ideal” (LÉVINAS, 1967, p. 216).

É possível afirmar que, para Lévinas, o encontro com Outrem aciona imediatamente minha responsabilidade por ele: “a responsabilidade pelo próximo é, sem dúvida, o nome grave do que se chama amor do próximo, amor sem Eros, caridade, amor, em que o momento ético domina o momento passional, amor sem concupiscência.” (LÉVINAS, 2004, p. 143)

Lévinas não gosta muito da palavra amor, por considera-la gasta e adulterada, por isso, prefere falar da assunção do destino de outrem. Segundo o nosso autor, é isto, a visão do rosto, se aplica ao primeiro que aparece. “Se ele fosse meu único interlocutor, eu só teria tido obrigações” (LÉVINAS, 2004, p. 143). No entanto, não vivo num mundo onde só há um primeiro a chegar; sempre há no mundo um terceiro – também meu outro, meu próximo. Portanto, importa saber qual dos dois passa à frente. Nesse sentido, a justiça é anterior à assunção do destino do outro. Mas é sempre a partir do rosto, a partir da responsabilidade por outrem, que aparece a justiça, que comporta julgamento e comparação, daquilo que em princípio é incomparável, pois cada ser é único. É nesta necessidade de se ocupar com a justiça que aparece a ideia de equidade (LÉVINAS, 2004). Susin comenta que,

Finalmente, podemos encontrar em nosso autor a inspiração bíblica e a implicância de Deus mesmo com a justiça como equidade e universalidade no nome “Eloin” que se junta ao nome “Javé”. Se o tetragrama, como vimos, significa o atributo materno da misericórdia, tão singular e “um” a ponto de ser impronunciável, é o plural “Eloin” que evoca medidas, rigor, equidade, ordem e novo modo de temor (SUSIN, 1984, p. 418).

Na análise desse comentador, Lévinas afirma que *Eloin* cria a terra em distribuição harmoniosa, é zeloso e rigoroso no julgamento e na verdade, suscita temor pela universalidade sem acepções (LÉVINAS, 2004). Para Susin (1984), Lévinas insiste no modo imperativo com que Deus dá a conhecer seus atributos no drama a três, Deus vem à boca e à ideia na inspiração e no cumprimento da justiça a todos.

Na obra *Entre Nós*, Lévinas fala da relação entre a justiça e o amor, afirma que a justiça brota do amor, mas “isto não quer absolutamente dizer que o rigor da justiça não se possa voltar contra o amor, entendido a partir da responsabilidade” (LÉVINAS, 2004, p. 148). Por isso, segundo Lévinas, o amor deve sempre vigiar a justiça. Ele explica que na teologia judaica – apesar de não ser orientado explicitamente por essa teologia – Deus é Deus da justiça, mas seu atributo principal é a misericórdia. Na linguagem talmúdica, Deus se chama *Rachmana*, o misericordioso. Há dois relatos da criação. O eterno chamado *Elohim* no primeiro relato – quis primeiro criar um mundo sobre o único apoio da justiça. Não teria ficado em pé. No segundo relato, onde o tetragrama aparece, atesta a intervenção da misericórdia.

Na interpretação de Susin (1984), a justiça rigorosa se junta à misericórdia materna na assignação ao outro e a todos: a justiça universaliza a misericórdia e a dirige. Lévinas (2004), afirma que o amor é originário, mas não está a falar teologicamente; ele faz pouco uso do termo amor, pois, como já dissemos, para ele, trata-se de uma palavra gasta e ambígua. Na obra *De Deus que vem à ideia*, há uma tentativa do autor - fora de toda teologia - de investigar em que momento se escuta a palavra de Deus. Ela está inscrita no Rosto de outrem, no encontro de outrem, expressão de fraqueza e de exigência. Palavra que me exige como responsável pelo outro, há ali uma eleição, porque esta responsabilidade é incessível. Eu me substituo a qualquer homem e ninguém pode substituir-se a mim, nesse sentido sou eleito. A responsabilidade é um princípio de individuação, e o amor a evasão, uma saída de si próprio em direção a outrem.

Conforme explica Chaliier,

A responsabilidade infinita por outrem, ainda chamada caridade ou amor por Lévinas, anima, portanto, todo o psiquismo eleito para introduzir o humano na rude ordem do ser. Tal como uma obsessão surda aos apelos de uma sabedoria [...], a responsabilidade não deixa, com efeito, tempo para colocarmos a questão dos seus limites ou da sua eventual reversibilidade (CHALIER, 1993, p. 133).

De acordo com Lévinas (2003), em *Deus, a morte e o tempo*, assistimos aqui a uma des-reificação do sujeito, a sua deposição, o sujeito não é mais Eu (moi), mas substituição de refém. É preciso sublinhar que o para-si, no acusativo, é responsável antes da liberdade, de uma responsabilidade incessível que o torna único. A liberdade aqui, é pensada como possibilidade de fazer o que ninguém pode fazer no meu lugar, a liberdade é, assim, a unicidade desta responsabilidade. Na superestrutura social, na justiça, o eu, deposto, reencontrará a lei e, pela lei, a autonomia e a igualdade. Entretanto, não se pode esquecer que o eu é em primeiro lugar substituição. Através da substituição, não é a singularidade do eu que é afirmada, é antes a sua unicidade.

Lévinas sabe da dificuldade que tem toda uma tradição ocidental de abandonar a noção do eu livre. A tradição não deixa de afirmar a proeminência do eu e da sua liberdade associando consequentemente a heteronomia a uma escravatura. Em *Totalidade e Infinito*, Lévinas (1980, p. 70) afirma que “a liberdade só se põe em questão na medida em que se encontra de algum modo imposta a ela própria”.

Far-se-á necessário, segundo nosso autor, buscar um extra-ordinário quotidiano da minha responsabilidade pelos outros homens, por aquilo que não está em meu poder (LÉVINAS, 2003). É a partir de tais relações que Deus pode se manifestar. A passividade só tem sentido no um-para-o-outro levado ao seu extremo (até ao um refém do outro), em que o homem se encontra na sua identidade de único e insubstituível: para o outro sem retorno a si. A substituição não é transubstanciação: “não se trata de entrar numa outra substância e de nela

nos posicionarmos” (LÉVINAS, 2003, p. 202). A substituição, em Lévinas, permanece relação com outrem e, como tal, permanece em descontinuidade na diacronia sem coincidência; é, assim, como um processo às avessas da essência (*essance*) que ela se opõe. O extra-ordinário da responsabilidade flutua acima das águas da ontologia. Nesse sentido, é impossível se furtar ao apelo do próximo. A responsabilidade não possui um estatuto, não significa síntese, não se reduz a uma revelação, nem tem caráter cognitivo. Ela não é um saber. A partir da responsabilidade pelo outro homem, o psiquismo do sujeito é um-para-o-outro, devendo um dar ao outro, é o eis-me-aqui significando a adstrição ao dar, às mãos cheias, à corporeidade; de acordo com Lévinas, sendo o corpo a própria condição do dar, com tudo o que custa dar. Reconhecer-se-á que a incondição de refém será, então, pelo menos, uma modalidade fundamental da liberdade, e não um acidente de um Eu por si-mesmo soberbo (LÉVINAS, 2003).

Lévinas sublinha que a liberdade submetida à intervenção do outro pode encontrar sua verdade, pois está fundada em estruturas anteriores à autonomia da liberdade. A anterioridade e a exterioridade do outro põe em questão a soberania do eu livre. O outro é mestre e ensina uma nova relação entre liberdade e verdade. Conforme nosso filósofo, em *Totalidade e Infinito*, o saber, cuja essência é crítica, não pode reduzir-se ao conhecimento objetivo; conduz para outrem. Acolher outrem é por a minha liberdade em questão. A filosofia deve começar com a consciência moral em que o outro se apresenta como outrem e em que o movimento da tematização se inverte. Contudo, esta inversão não equivale a conhecer-se como tema visado por outrem, mas submeter-se a uma exigência, a uma moralidade. Outrem não é transcendente porque seria livre como eu. A sua liberdade, pelo contrário, é uma superioridade que vem da sua própria transcendência.

Outrem impõe-se como uma exigência que domina essa liberdade e, portanto, como mais original do que tudo o que se passa em mim. Outrem, cuja presença excepcional se inscreve na impossibilidade ética em que estou de o matar, indica o fim dos meus poderes (LÉVINAS, 1980, p. 74).

Como explica Lévinas, se já não posso ter poderes sobre ele, é porque ele ultrapassa absolutamente toda a ideia que dele posso ter. A verdade vem-me da revelação do outro e da relação face-a-face. Nosso filósofo se justifica dizendo que a presença de outrem trata-se de uma heteronomia privilegiada, pois, não choca com a liberdade, mas assola-a. A vergonha para si, a presença e o desejo que o outro desperta no eu, não são a negação do saber: o saber é a sua própria articulação. A essência da razão não consiste em assegurar ao sujeito um fundamento e poderes, mas em pô-lo em questão e em convidá-lo à justiça (LÉVINAS, 1980). Lévinas descreve, a partir da situação da responsabilidade, que para ele não é utópica, a noção de uma liberdade finita.

É liberdade de um eu, cuja responsabilidade ilimitada (não medida pela liberdade e irreduzível à não liberdade) exige a subjetividade como o que nada nem ninguém seria capaz de substituir, e desnuda-a

como passividade, como si (*soi*) em jeito de acusativo sem nominativo (LÉVINAS, 2003, p. 194).

Lévinas fala de uma liberdade que não é primeira nem inicial; para ele, o querer que ela anima quer num fundo de passividade mais passiva do que toda a passividade, de passividade inassumível. A liberdade é finita porque é relação com um outro; contudo, continua liberdade porque este outro é outrem.

A heteronomia é inspiração, o próprio pneuma do psiquismo. Lévinas afirma que o para-o-outro do sujeito, que é esta liberdade finita, não poderia ser interpretado como complexo de culpabilidade, nem também como boa vontade natural – um instinto divino – menos ainda como tendência para o sacrifício. Esta liberdade finita, ontologicamente sem sentido, é ruptura da ilacerável essência (*essance*) do ser. Assim, a responsabilidade liberta o sujeito do aborrecimento, da monotonia da essência ou desembaraça-o do encadeamento em que o eu sufoca sob si mesmo (LÉVINAS, 2003).

Parece possível afirmar que a maneira como Lévinas pensa a justiça, ou melhor, se há direitos, estes são os direitos do outro homem, anteriores ao meu reconhecimento, à minha liberdade. Trata-se de uma nova compreensão do ser. Uma nova maneira de pensar a autonomia proveniente da heteronomia. Mas, há que pensar um momento indispensável na minha responsabilidade pelo outro, a saber, o outro são muitos. “Na sociedade dada, a minha responsabilidade por todos pode e deve manifestar-se também limitando-se” (LÉVINAS, 2003, p. 198). Isto porque, para Lévinas, esta sociedade aparece com o primeiro *socius* que não se chama outrem, mas o terceiro. Essa é toda a inversão que se produz em *Autrement qu'ètre*, visto que este excesso da responsabilidade de refém transporta o limite no seu próprio excesso (LÉVINAS, 2003). Em função dessa responsabilidade ilimitada, o eu pode ser levado a preocupar-se também consigo. Isso devido ao fato de o outro ser também terceiro em relação a um outro que é, ele também, próximo, “devido ao facto de eu estar diante do próximo e do terceiro, é preciso que eu compare, que pese e sopesse” (LÉVINAS, 2003, p. 198). É preciso pensar, tomar consciência da justiça e do saber. É preciso ser justo, trata-se do nascimento da filosofia como sabedoria do amor.

É possível dizer que essa preocupação, que o eu possa ser levado a preocupar-se também consigo, em nome dessa responsabilidade ilimitada se desfaz. Para Lévinas, esta responsabilidade ilimitada inicial, que justifica esta preocupação de justiça, pode esquecer-se. “Neste esquecimento nasce a consciência como pura posse de si por si – mas este egoísmo ou este egotismo não é nem primeiro, nem último” (LÉVINAS, 2003, p. 198-199). Mesmo porque uma lembrança permanece no fundo desse esquecimento. Uma passividade que não é apenas a possibilidade da morte do ser-aí, Lévinas fala de uma impossibilidade anterior a esta última possibilidade de se furtar, uma susceptibilidade absoluta, “uma gravidade sem frivolidade que é, na realidade, o sentido na obtusidade do ser que se constitui neste esquecimento” (LÉVINAS, 2003, p. 194).

Segundo Lévinas, é nesta passividade inicial, neste acusativo que precede todo o nominativo, que o si (*soi*) ab-roga o imperialismo do mesmo e introduz o sentido no ser. Visto que no ser como tal não pode haver sentido. A certeza da mortalidade torna insensato o cuidado que o eu tem do seu próprio destino. É cômico o cuidado que um ser tem com o seu próprio ser, quando a destruição é certa. Mas não se pode esquecer que é característica do homem ser personagem, num só tempo, cômica e trágica. Em contrapartida, pensa Lévinas (2003), a aproximação na proximidade sem limites confere um sentido à morte. A singularidade absoluta do responsável engloba a generalidade da morte. Os laços através dos quais a morte ganha um sentido se fazem através de outrem, que nos afeta independentemente de nosso querer, a subjetividade do sujeito constitui-se como passividade. “Chamo rosto o que, assim, em outrem, diz respeito ao eu – me concerne – [...] seu abandono, seu desamparo e sua mortalidade, e seu apelo à minha antiga responsabilidade, como se ele fosse único no mundo amado” (LÉVINAS, 2004, p. 291).

Para Lévinas, é na ética da socialidade, desde toda a eternidade, que um homem responde por outro. De único a único, me olhando ou não, ele me diz respeito e devo responder por ele. O apelo do rosto do próximo, com sua urgência ética, adia ou apaga as obrigações que o eu interpelado tem consigo – a morte de outrem é mais importante. Sentido último do amor, é o valer da santidade como o profundo desconcerto do ser e do pensamento por via do advento do homem. Ao *conatus essendi*, à obstinação a ser-aí, o humano – amor do outro, responsabilidade pelo próximo significa o início de uma racionalidade nova e além do ser.

Racionalidade do Bem, mais alta que toda a essência. Inteligibilidade da bondade. Esta possibilidade de conferir no sacrifício, um sentido ao outro e ao mundo que, sem mim, conta para mim, e pelo qual eu respondo (malgrado a grande dissolução, no morrer, das relações com todo outro, que Heidegger anuncia no §50 não é certamente o sobreviver (LÉVINAS, 2004, p. 292).

Trata-se, em Lévinas, de um êxtase para um futuro que importa para o eu e pelo qual tem que responder. Exigência que poderia parecer utópica sem o registro político do terceiro. Mas o que Lévinas chama de responsabilidade por outrem – amor sem concupiscência- ou melhor, o eu só pode encontrar sua exigência em si próprio, através do eis-me-aqui, eleição. Não há aqui reciprocidade, o que traria o risco de comprometer sua gratuidade ou caridade incondicional. A ordem da justiça dos indivíduos responsáveis não surge para restabelecer a reciprocidade entre o eu e seu outro, mas por causa do terceiro. A responsabilidade do eu caminha em direção ao outro e também em direção do terceiro, o eu não pode ficar indiferente às suas interações na caridade com um, não se pode eximir de seu amor pelo outro (LÉVINAS, 2004). Eis a hora da justiça. É o momento das instituições habilitadas julgarem. O Estado e as instituições são o lugar público no qual se realiza a lei universal que, segundo nosso autor, é sempre a *dura lex* – hora dos cidadãos iguais diante da lei, justiça para todos.

O terceiro homem perturba a sociedade íntima, sociedade a dois, de mim a ti, que exclui os terceiros. Este tipo de sociedade refratária à universalidade, Lévinas chama de sociedade do amor. Na realização desse amor, o amante e o amado estão sós no mundo, sociedade de solidões. Para Lévinas, a universalidade da sociedade do amor só edifica-se no tempo por meio de infidelidades sucessivas, por trocas de amigos, amor do próximo ao acaso da proximidade (LÉVINAS, 2004). Essa forma de bondade dispensa as medidas de justiça, o que é possível somente na sociedade íntima. Mas, cotidianamente, isolar-se com o próximo no entre-nós não garante a universalidade da justiça. É nesse sentido que, para nosso autor, a entrada do terceiro ganha conotação de equidade. Aqui, “as instituições e o próprio Estado podem ser reencontrados a partir do terceiro intervindo na relação de proximidade” (LÉVINAS, 2003, p. 199). A relação com o terceiro que ultrapassa o raio da sociedade do amor privado, que ia em direção única ao próximo, caminha agora em direção a todos.

Há necessidade de instituições que arbitrem e uma autoridade política que a sustente. A justiça exige e funda o Estado. Há ali, certamente, a redução indispensável da unicidade humana à particularidade de um indivíduo do gênero humano, à condição de cidadão (LÉVINAS, 2004, p. 248).

Segundo Barcelos (2011), a multiplicação de terceiros precipita a saída da proximidade da relação ética e, conseqüentemente, a entrada no âmbito propriamente político das relações inter-humanas, o qual se organiza em torno da ideia de justiça e é mediado pelas instituições do Estado e pela lei que estabelece obrigações mútuas entre cidadãos. Mas, para esse comentador, o fato inescapável da pluralidade humana conduz a um empobrecimento da experiência subjetiva, deslocada para um mundo de cidadãos, já não apenas na ordem do face-a-face. Assim sendo, o ideal ordenador já não é exclusivamente a relação desinteressada de subordinação do eu perante o outro, mas a equidade como a igualitarização das circunstâncias dos indivíduos na *pólis*.

Desse modo, a justiça e o Estado são subsidiários da bondade e da responsabilidade por outrem que constitui a paz inicial entre os homens, que aqueles dispositivos não estabelecem, mas confirmam. Segundo Lévinas (2004), trata-se da paz em que, pela não-in-diferença, é preciso entender não o neutro de alguma curiosidade descompromissada, mas o para-o-outro da responsabilidade. Amor sem concupiscência em que recebe sentido o direito do homem. Acréscimo da socialidade no amor, mas também referência ao rosto de outrem que preserva a ética deste Estado. “A ética vivifica a justiça, impedindo-a de cair numa atribuição puramente mecânica de direitos e deveres” (BARCELOS, 2011, p. 70). A linguagem ética expressa no rosto não se basta num eu-tu. O terceiro que me olha nos olhos de outrem, a epifania do rosto, coloca-me face-a-face com a humanidade inteira. A fraternidade que enuncia um mundo comum não esmaga. “A fraternidade original é despoletada pela responsabilidade pelo estranho a mim, não coincidente comigo, na epifania do rosto” (MARCOS, 2011, p. 85).

Segundo Lévinas, o laço só se aperta na responsabilidade pelo outro. Dizer, eis-me-aqui. A justiça só tem sentido se conservar o espírito do des-inter-esse que anima a ideia de responsabilidade, ou amor pelo outro – é o que quer dizer o de outro modo de ser. “A responsabilidade é o que exclusivamente me incumbe e que, humanamente, não posso recusar”. (LÉVINAS, 1982, p. 93)

Entende-se que a concepção levinasiana de justiça não se trata de uma abordagem legalista da justiça que tomaria o indivíduo apenas como um dado numa aritmética de direitos e deveres (BARCELOS, 2011). Lévinas procura, antes, acentuar o valor da relação intersubjetiva pensada como justiça social, que não é cálculo, mas amor e responsabilidade pelo outro.

REFERÊNCIAS

BARCELOS, Paulo. Em voo de grou: para uma extensão global do princípio do reconhecimento. In: MARCOS, Maria Lucília; CANTINHO, Maria João; BARCELOS, Paulo (Org.). **Emmanuel Lévinas: entre reconhecimento e hospitalidade**. Lisboa: Edições 70, 2011. p. 67-78.

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

LÉVINAS, Emmanuel. **Descobrimo a existência com Husserl e Heidegger**. Lisboa: Instituto Piaget, 1967.

LÉVINAS, Emmanuel. **Deus, a morte e o tempo**. Coimbra: Almedina, 2003.

LÉVINAS, Emmanuel. **De Deus que vem à ideia**. Petrópolis: Vozes, 2002.

LÉVINAS, Emmanuel. **Entre nós: ensaios sobre a alteridade**. Petrópolis: Vozes, 2004.

LÉVINAS, Emmanuel. **Ética e infinito**. Lisboa: Edições 70, 1982.

LÉVINAS, Emmanuel. **Totalidade e infinito**. Lisboa: Edições 70, 1980.

MARCOS, Maria Lucília. Reconhecimento e alteridade. In: MARCOS, Maria Lucília; CANTINHO, Maria João; BARCELOS, Paulo (Org.). **Emmanuel Lévinas: entre reconhecimento e hospitalidade**. Lisboa: Edições 70, 2011. p. 79-88.

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

O MESSIÂNICO E O UNIVERSAL: PERSPECTIVAS COMPARADAS NAS OBRAS DE PAULO DE TARSO E EMMANUEL LÉVINAS

Marina Araújo Teixeira

*Mestranda pelo Programa de Pós-Graduação
em Direito da Universidade de Brasília
marina.a.t93@gmail.com*

Resumo: *O presente trabalho, estruturado como um estudo filosófico-comparado, tem como objetivo traçar os conceitos de messianismo e universalismo nas obras de Paulo de Tarso e Emmanuel Lévinas, considerando suas aproximações e seus afastamentos. A escolha da temática foi realizada a partir da observância da preocupação com os aspectos da ética, da justiça e da relação com o outro que permeiam os pensamentos dos autores. Assim, enfoca-se no messianismo enquanto pura diferenciação, fim em si mesmo que se coloca fora do tempo linear histórico, além e aquém do ser e do estar, e que é generalizado e autenticado por sua atribuição de universalidade.*

Palavras-chave: messianismo; universalismo; Paulo de Tarso; Emmanuel Lévinas.

INTRODUÇÃO

Pensar em messianismo é pensar em transbordamento, pois, ao mesmo tempo em que é parte constituinte da história e da política, está além, ultrapassando seus elementos de significação, como o lugar de fora a partir do qual se diz sobre eles, mas que não é a eles ressumido. O componente messiânico é fundamental para o questionamento a respeito da temporalidade assumida pelo homem, pois mesmo atado ao presente vivido, a força representada pela vinda de um inteiramente outro, que em tempo nos perturba e liberta, é recobrada a cada época da história humana (SELIGMANN-SILVA, 2008). Na modernidade, como bem pondera Bensussan (2009), o messianismo aparece como uma derivação filosófica, doravante a abordagem do lapso entre o tempo linear historicista, que apresenta, em geral, a versão dos opressores, e o tempo subjetivo, não redutível à espacialidade. Assim, falar no messiânico é falar numa ruptura. Trata-se da pura diferenciação além do ser e do estar, presentificada fora do espaço linear histórico. O Messias deve configurar-se como busca pela ética e pela justiça, sendo fundamental para o alcance desse contorno o estudo do messianismo nas obras de Paulo de Tarso e Emmanuel Lévinas.

Paulo é apontado como antifilósofo (BADIOU, 2009), figurando como sujeito formado a partir de uma cesura da fé. Suas epístolas são retratos de sua ação para conversão dos povos, tendo um cunho político e descentralizado, de forma a transmitir a verdade, singularidade universal que não exige para seu alcance o cumprimento de rituais e a idolatria de símbolos. Para Paulo, apesar de utilizar-se de um vocabulário predominantemente econômico

(AGAMBEN, 2008; MILOVIC, 2017), o messiânico é essencialmente político, sendo representado no acontecimento da ressurreição de Cristo (JENNINGS, 2013). Já Lévinas apresenta o messianismo como uma relação aberta, esmerada no sentido de integrar e manter as distinções entre os ramos do Judaísmo e da Filosofia, porque não reproduz totalmente as esperanças judaicas, nem seculariza conteúdos de cunho religioso (PLÜSS, 2006). O evento messiânico, apresentado como relação aberta, é aquele que inaugura a subjetividade ética e, com ela, a responsabilidade universal. Sua produção não aparece como conteúdo dogmático-religioso, mas como filosofia, preocupada com a acessibilidade e a demonstrabilidade das ideias que articula.

A partir das considerações previamente traçadas, parte-se para a reconstrução do conceito de messianismo no pensamento dos autores apontados. Pela ligação intrínseca entre os conceitos de messianismo e universalismo, considerando-se este como sendo usualmente o responsável pela atribuição de generalidade e autenticidade ao primeiro, se dedicará também um momento para a exposição da abordagem do universal identificada na obra de cada um. Para o alcance desse desígnio, serão demonstradas as possíveis diferenças e semelhanças entre as duas posições, através da leitura dos textos que compõem, segundo intérpretes do Novo Testamento, o *corpus paulinum*, sobretudo das Epístolas aos Romanos e aos Gálatas; bem como a dos tratados e ensaios de Lévinas, dando-se especial atenção aos escritos da segunda fase de sua filosofia, dedicada à elaboração de uma hermenêutica da tradição rabínica. Importante salientar, ainda, que devido ao propósito analítico da pesquisa aqui exposta, não será traçado um caminho exegético-teológico profundo, mas sim filosófico-comparado, complementado pela utilização, enquanto fontes secundárias, de comentadores dedicados ao estudo desses autores, de forma a prezar sempre por um *ethos* de honestidade intelectual e raciocínio crítico.

1. O ACONTECIMENTO MESSIÂNICO E A VERDADE UNIVERSAL NA OBRA DE PAULO DE TARSO

O Apóstolo Paulo inaugura um messianismo político distinto tanto da ordem greco-romana, quanto das concepções mosaica e judaica que colocam a política como lei estruturadora da vida comum justa (JENNINGS, 2013). Nesse sentido, o pensamento paulino é exposto na Epístola aos Romanos como uma releitura política radical, a partir da qual a justiça e a lei não se confundem, mas, ao contrário, se opõem. A justiça seria representada pela ação de Deus no e através do Messias. A ponderação de Paulo é abrangente, atingindo não apenas o aspecto da lei e da política da civilização ocidental, como também seu âmbito sociocultural. A justiça não é totalmente descartada, mas é vista a partir do evento messiânico, como um desdobramento da gratuidade divina e da incondicional benevolência, que ocasionam uma mudança dos rumos da história e da humanidade.

Em nome do Messias e para inserir-se na política messiânica, Paulo se coloca como servo, posição que o permite estar no mesmo nível e em solidariedade com os componentes

dos estratos sociais mais baixos. Por meio da prodigalidade e da dinâmica da ordem social messiânica, o sujeito pode auxiliar para a ascensão dos oprimidos. Dessa forma, percebe-se a razão pela qual Taubes (2004) afirma que o ponto central dos escritos de Paulo é a relação entre os homens e seus semelhantes. O escravo messiânico é vocacionado ao anúncio da Palavra de Deus, que afirma a vinda de Seu filho, nascido judeu e associado à condição pecaminosa da carne, mas que ressuscitaria como o Messias para a salvação e a libertação daqueles que se demonstrassem leais a Ele. Essa escravidão neutraliza as categorias legais e submete as condições jurídico-sociais ao evento messiânico (AGAMBEN, 2006). Trata-se de um fato universal (JENNINGS, 2013).

A identidade é atribuída ao sujeito pela interpelação messiânica, cujo chamado inaugura a vocação para o cumprimento da missão (JENNINGS, 2013), revogando toda condição e aparecendo como uma zona cinzenta entre o imanente e o transcendente, o mundo presente e o mundo futuro (AGAMBEN, 2006). Para Paulo, esse chamado seria responsável por retirar o indivíduo de sua existência enquanto membro de uma ordem social e política, inserindo-o em uma existência radicalmente outra e inaugurando uma nova subjetividade (JENNINGS, 2013; BADIOU, 2008). Assumindo sua missão messiânica enquanto Apóstolo, Paulo proclama a verdade aos bárbaros e aos gregos, aos gentios e aos judeus, não como categorias constituintes de grupos humanos objetivos ou de religiões, mas sim como diferentes polos de subjetividade ou de discursos sobre a salvação pela lei e pelo domínio (BADIOU, 2008). Utiliza-se do espaço democrático da sociedade messiânica, procurando fomentar a lealdade e, por conseguinte, a justiça, impossível enquanto buscada no estrito cumprimento da lei, sendo tal aporia explícita no fato da morte do Messias ter sido realizada em nome da legalidade.

Paulo, como analisa Agamben (2008), dá uma funcionalidade distinta ao termo *oikos*¹, designando a atribuição da atividade ou missão de anunciar a salvação pelo cumprimento da promessa divina. O divino, representando uma união do ato e da potência, pode ser identificado por seu caráter inoperativo e glorioso, não agindo ele por nenhuma obra. Quando o homem passa à vida no Messias pela graça, escolhe viver essa inoperatividade (MILOVIC, 2017). Isto é, as obras, ainda que boas, não são capazes de justificar o homem, que peca simplesmente por participar em cumplicidade com a ordem injusta da sociedade, faltando com a verdade. O agir conforme à lei da Torá tampouco torna os judeus justos, devendo aquela ação ser justificada a partir da lealdade e da vontade, não por um simples esforço de repetição. Destarte, não basta ter a lei escrita, é preciso seguir a lei divina no coração; não basta a circuncisão como ato da carne, é preciso que ela aja no espírito. A justiça deve, portanto, ser buscada fora da lei, na fidelidade ao anúncio messiânico (JENNINGS, 2013), sendo possível aos gentios serem santificados por sua fé em Cristo (TAUBES, 2004).

O universalismo paulino permitiria o alcance e a inclusão de todos, independentemente dos traços que caracterizariam cada indivíduo como pertencente a um grupo pré-determinado, fugindo da categorização abstrata do cristão apoiada em tipologias estatais, jurídicas e ideológicas (BADIOU, 2006). O acontecimento messiânico, que para os judeus

¹ Agamben demonstra, ainda, que a comunidade messiânica é retratada pelo léxico paulino com o vocabulário grego que identificava a *oikonomia* com a administração doméstica.

representaria um cumprimento da lei inscrita no Antigo Testamento, inaugura, em Paulo, a nova universalidade, desvinculando-a do particularismo judaico e tornando indiferentes os traços distintivos da tradição. O evento messiânico é o acontecimento em nome do qual se proclama a verdade e ao qual se é fiel, não como Mestre, mas como Apóstolo. A ressurreição do Messias aponta o caminho para o triunfo da vida sobre a morte, para a ressurreição da humanidade, do singular para o universal, sendo da ordem da graça e não do conhecimento. O verdadeiro discurso, voltado à declaração do acontecimento-Cristo, torna seu anunciante o sujeito-filho e não o mestre, posto que a ressurreição torna a humanidade uma composição de filhos em igualdade, libertos das clausuras da lei através da cooperação em e com Deus. O acontecimento não aparece como ensino, mas designa a nova fórmula subjetiva senhor-servo que converge a uma comunidade de destino.

Na doutrina paulina, o sofrimento não desempenha nenhuma função para a salvação, não sendo a morte um movimento em sua direção, mas sim uma operação da carne, ao lado da lei, desprovida de caráter sagrado ou espiritual. Assim, o acontecimento não desvela a condição imanente da morte, mas concede a invenção messiânica da vida pela ressurreição. Não há dialeticidade, a morte é abolida e inaugurada a universalidade. O acontecimento é universal porque é único para todos, é a verdade imprevisível da graça, diferentemente da lei, que instaura particularidades. A lei, ao afirmar o proibido, aponta o caminho da morte, despertando o desejo autônomo, que passa a dirigir-se a ela. Sem a afirmação do pecado, não é possível seguir em sua direção autônoma e inconscientemente. O pecado dá vida à morte, o que apenas a ressurreição pode desfazer. O evento messiânico, para Paulo, abole a lei (JENNINGS, 2013; BADIOU, 2008), cujo cumprimento não pode ser justificado nem mesmo pela moral. A partir da fé, porém, uma nova lei é inaugurada, divina e não literal, para que a verdade universal seja sustentada. Trata-se do amor, que, quando confessado, passa a transmitir universalmente a verdade no pós-acontecimento e gera a salvação. Porém, diferentemente de Lévinas, o amor não deve ser oblativo, envolvendo, em primeiro lugar, o amor de si e da verdade que o acontecimento insere no coração do fiel e que ele, voluntariamente e pela salvação, anunciará. A nova lei é o amor-próprio convertido ao bem de todos os outros, a verdade direcionada a seu destino universal. Paulo foge à escatologia, tendo em vista ser ela reproduzida na lei, acreditando, antes, na salvação pela perseverança no caminho da fé e do amor.

Como síntese do pensamento messiânico paulino, pode-se dizer que a *fé* ou *pistis* que representa a mais alta possibilidade humana de salvação é aquela dirigida ao Messias, não bastando a crença em Deus e nem a realização de obras. Paulo também se apropria do conceito de *pneuma*, aplicando-o no contexto de oposição entre as ordens espiritual e natural, para libertar-se de laços étnicos e de Moisés pelo movimento de transcendência relativamente à continuidade e às reivindicações normativas da tradição do povo de Israel (TAUBES, 2004). A proposta de Paulo, nesse sentido, consiste no estabelecimento de uma nova ordem política universal, a ser representada não pela forma teocrática, mas como verdadeiro corpo de Deus. Nega-se a legitimidade e a competência dos poderes soberanos terrenos, atribuindo-as inteiramente a Cristo Messias. O novo povo de Deus se estruturaria a partir do amor em dois

níveis, o interno, direcionado aos vizinhos, e o externo, atribuído à convivência com supostos inimigos. O messianismo paulino coloca o amor acima da esperança e da fé, pois permite ao indivíduo não centrar sua existência em si mesmo, mas no próximo, formando, dessa maneira, um nós (TAUBES, 2004). A justificação de um depende da de todos, pois aquele é responsável pela caridade que atingirá estes, libertando-os da morte.

2. O MESSIANISMO DO EU E O UNIVERSALISMO PARTICULARISTA NA OBRA DE EMMANUEL LÉVINAS

Lévinas (1997) reencena o evento messiânico, em especial, por interpretações do último capítulo do Tratado de Sanhedrin, parte constituinte do Talmude. O messiânico em Lévinas, todavia, não é uma mera tradução do pensamento judaico sobre a temática, mas uma resposta a sua matriz tradicional. O filósofo lituano evita, assim, leituras feitas através de um *logos* fechado, que simplesmente reproduzem monólogos do sujeito (PAIVA; MOREIRA, 2013), procurando construir um acesso ético à Torá e ao Talmude. O dizer profético é o que permite o alcance da eticidade sobre a lógica, pois antecede toda experiência, demonstrando já o caráter prévio da responsabilidade e da proximidade que irão ser determinantes para o desenvolvimento do conceito de messianismo. É pelo dizer que a subjetividade se coloca como busca incessante da alteridade transcendente.

Para Lévinas (1997) o Messias não aparece como uma pessoa, tal qual é expresso pela ontoteologia cristã. Não se trata, portanto, de uma percepção concreta, desenhada ao nível das relações com os objetos, de um enviado para acabar com a violência e as injustiças que maculam a humanidade a partir de seu próprio interior. O primeiro signo do messianismo é expresso pelo evento da relação mestre-discípulo, na difusão, pelo ensino, de paz, justiça e benevolência, que aparecem nos textos talmúdicos como *Shiloh*, *Yinnon* e *Haninah*. Ele também é expresso, todavia, pela relação individual do consolo, *Manahem*, quando passa a reconhecer-se em sua subjetividade, além de pertencente à humanidade e ao Estado. O Messias, então, é representante de uma individualidade e, mesmo que sua universalidade se apresente no anonimato, ele vai além, não figurando como um ser único, senão como vocação pessoal entre os homens. Em sua essência, o Messias é relação, não sendo atribuída sua vinda a épocas específicas, já que pode estar presente a todo momento (PAIVA; MOREIRA, 2013). O Messias é o sábio leproso, cujo sofrimento implica na vigilância da consciência. Nisto, passa a governar Israel de forma soberana, sendo o Príncipe, a absoluta interioridade governamental. Israel passa a governar-se, não mais sendo dominada por poderes estranhos, do que se extrai uma interioridade tão radical, marca da própria ipseidade, seu atributo mais característico. O Messias é o rei que governa de dentro. “The Messiah is Myself [Moir]; to be Myself is to be the Messiah” (LÉVINAS, 1997, p. 87).

O messiânico, nesse diapasão, é trabalhado em sua correspondência com a subjetividade ética (BECKERT, 2008), surgindo com a assunção da responsabilidade do Eu pelo Outro. O Messias passa a ser todas as pessoas que assumem o sofrimento dos outros e essa

assunção é constituinte essencial da ipseidade. Essa responsabilidade, porém, não surge por ser o Eu o indivíduo que figura como polo original da relação. A Lei mosaica estrutura-se por mandamentos formulados com o Tu, sendo preciso, portanto, a existência do Outro anterior a do sujeito. A Torá é dada à luz do rosto (PAIVA; MOREIRA, 2013), sendo a fonte dessa condição de responsabilidade irrecusável e irredutível. O evento da confrontação com o rosto, que exige a resposta, demonstra sua obrigatoriedade e a ideia de que já está atrasada no momento mesmo da exigência. Anteriormente ao surgimento subjetivo do eu, de sua formação enquanto condição de si, a ordem dada pelo rosto é obedecida, não havendo, pois, conscientização prévia à interpelação (BECKERT, 2008). Não se trata de uma responsabilização que escraviza, mas sendo a relação construída em termos de heteronomia, ela liberta o Eu no momento da sujeição ao Outro. O messianismo não implica na vinda de um homem que irá parar o curso histórico, mas sim no poder do Eu de aguentar o sofrimento de todos e a carga de sua responsabilidade universal. O Messias não é a figura mítica que vem a todos salvar, encarnação de Deus que é trazida ao mundo para purifica-lo, mas é o homem que se torna refém do Outro por meio da tomada de responsabilidade universal, prévia a toda lei e a toda justiça.

Está em jogo no messianismo uma promessa concernente aos rumos da comunidade e da ordem pública, podendo assumir o sentido da libertação social e política simultânea, como demonstrado pelo Rabi Hiyya, falando em nome do Rabi Johanan, ou apenas política, conforme Samuel, para quem o destaque é dado ao fim da servidão política de Israel. Existem críticas a Samuel no sentido de que a separação entre os fins das violências social e política acabaria por gerar uma espécie de capitalismo paradisíaco, não findando, ao nível comunitário, a separação entre pobres e ricos, dominados e dominadores. Entretanto, Lévinas (1997) aponta para a necessidade de não atribuir a Samuel uma posição justificadora da injustiça social, já que, enquanto o Rabi Johanan, através de Hiyya, busca a inauguração de uma vida contemplativa ou ativa inalienável, pura e graciosa, localizada sobre os eventos políticos e sociais, além de despojada dos aspectos econômicos da vida concreta, aquele dispõe sobre a necessária solidariedade econômica ínsita à vida espiritual moral, que vê no rosto do Outro a pobreza e responsabiliza-se por ele, assumindo a posição da oferta, do doar. O esforço de renovação e dádiva que é assumido pela vida espiritual em Samuel aproxima-se mais à responsabilidade infinita levinasiana do que a relação de igualdade pela amizade e isenta de drama atribuída a Johanan².

Percebe-se que a teoria messiânica de Lévinas inaugura uma relação entre o tempo e a eternidade, de modo a transformar a última em um prolongamento infinito do primeiro, em sua absoluta outridade. Assim, o fim do tempo não é conclusão ou morte da História (LÉVINAS, 2016), mas a abertura para o eterno do tempo messiânico. O eterno é irredutível à história, estando antes e depois dela e no imediato de cada instante, permitindo a formulação de

2 Percebe-se uma intrigante variação entre as duas posições. Para o Rabi Johanan é necessária a ação moral para que se dê curso ao fim da violência política e social, isto é, para o advento do acontecimento messiânico. Porém ao momento que este ocorre, a vida passa a ficar suspensa, não envolvendo mais a moralidade, já que todos se encontrariam numa posição de igualdade. Por outro lado, se para Samuel o advento do evento messiânico é desvinculado do agir puramente humano, sendo precipuamente um produto da vinda do Messias, quando aquele é inaugurado a moralidade entra em cena, passando a ser exigida para a doação ao Outro, à figura do pobre, que não deixa de existir.

um juízo da história sem uma decisão definitiva, para que assim ela se refaça continuamente (BECKERT, 2008). Já a subjetividade assumiria um duplo papel, comprometendo-se com o dever e, simultaneamente, subtraindo-se ao movimento histórico para se submeter ao juízo transcendental, transformando-se, assim, em ação da história. Essa dupla face da relação entre sujeito e tempo só é possível no agir ético da dádiva e da substituição, que permite àquele morrer por e para alguém (LÉVINAS, 2016; BECKERT, 2008).

O pensamento levinasiano do messiânico não desconsidera a severidade na justiça, não afirmando o perdão universal, já que o homem perpetra injustiça ao mesmo tempo que é sua vítima. A vinda do Messias é acompanhada por catástrofes, não há libertação objetiva, somente sendo salvo aquele que espera, que percebe e divinifica o evento antes de seu acontecimento. A verdade, portanto, não é universal, embora seja anunciada para toda humanidade. A universalidade da vinda messiânica não se confunde com a universalidade católica, que, sendo de cunho político, procura uma ordem universal através de um discurso coerente que abarque todas as crenças. Bensussan (2009) aponta para a habilidade levinasiana de compreender as dicotomias que permeiam a tradição filosófica, sendo o tempo messiânico a possibilidade de reconexão entre os polos dicotômicos, de reunião do particular e do universal. A era messiânica não representa um mero universalismo legal ou ideal, mas um universalismo particularista; não é nacionalista, mas judeu. A verdade universal, antes de apagar o sentido das verdades individuais, daria a estas seu verdadeiro estado. Porém, o filósofo lituano localiza a universalidade real em outro aspecto que não o político, a saber, na assunção da responsabilidade pelos outros e no ato de servir ao universo, o que configura o verdadeiro sentido do messianismo, como anteriormente explicitado.

3. CONCLUSÃO

É possível perceber uma coincidência nas teorias messiânicas de Paulo e Lévinas, expressa por certa proximidade entre os conceitos de amor agápico paulino e a alteridade levinasiana, ambos sem eros e de cunho relacional. Todavia, as diferenças sobrepõem-se às semelhanças, pois o amor paulino é o elemento que permite a fundação de um nós, um novo corpo divino que, sendo uma ordem política universal, não é sustentado por laços étnicos ou particularismos identitários; esse amor não envolve uma assimetria entre aquele que o emana e seu receptor, pois trata da internalização do acontecimento pela fé e sua anunciação, sendo o papel do proclamador tão importante quanto o do ouvinte. Por outro lado, Lévinas coloca o amor como a assunção da responsabilidade infinita do Eu pelo Outro, tendo este prevalência em relação àquele (LÉVINAS, 1998). Enquanto Paulo abandona a racionalidade filosófica, tentando ultrapassá-la através da fé, o segundo expressa seu pensamento tanto no âmbito filosófico, quanto no judaico, tendo como ponto de congruência entre os dois campos o conceito de messianismo. Em ambos o messianismo dá espaço para uma realidade outra e inaugura uma vocação, uma nova subjetividade, porém para Paulo essa vocação é cumprida por aquele que foi a ela designado por meio da proclamação da Palavra que representa o acontecimento-Cristo, a ressurreição do Filho, do Messias, sendo o anúncio o meio pelo

qual se pratica o amor; enquanto para Lévinas, trata-se de uma vocação que coloca o sujeito ético em vínculo com o Outro, sendo o Messias relação, governabilidade e responsabilidade absoluta.

A ideia paulina de que a justiça divina seria dada a todos aqueles que se demonstrassem leais à Palavra, o que se confirma pela assunção que o Apóstolo faz da missão messiânica de congregar fieis independentemente de sua origem, foi alvo de críticas por parte de Lévinas. Para o filósofo lituano, o fato de basear a salvação na infinita clemência de Deus, sem recurso à bondade do homem e de suas obras, dá espaço para a perversidade e para o mal, que dominariam a Europa cristã. Se Paulo recusa a lei da Torá, afirmando que mesmo sob seu jugo os homens agiriam de forma injusta, Lévinas a coloca como representativa da vinculatividade exigida pela fragilidade do Outro.

Ao contrário do que dispõem os escritos dos doutores talmúdicos, a verdade que advém do acontecimento, conforme descrita por Paulo, não é fruto de uma iluminação, mas de um processo sustentado a partir da convicção, da certeza e, principalmente, do amor. O discurso judaico, ao qual Lévinas faz referência, liga a lógica da salvação ao transcendental divino, enquanto o acontecimento anunciado através das cartas paulinas universaliza a verdade de Cristo, não do Pai, mas do Filho ressuscitado. Paulo, ao formular seu universalismo subjetivista e descentralizado descrito por Badiou, afirmando a possibilidade geral de salvação pelo amor e pela fé, acessível a todos os grupos de cristãos independentemente de suas características étnicas e ideológicas, atuaria como um precursor da diáspora judaica, deslocando a figura de Israel de sua centralidade enquanto povo escolhido. O Apóstolo renunciou as diferenças, apesar de não as negar enquanto constituintes dos costumes e da comunidade a nível mundano, não colocando o acontecimento como atribuível a um determinado povo, mas estendendo a todos a vitória da vida sobre a morte. Nesse sentido, sua obra se choca com o universalismo particularista idealizado por Lévinas, que afirma o papel central de Israel. Apesar da responsabilidade ser um fator universal, a verdade messiânica só é revelada para os que esperam, o povo judeu, que tem condições reais para a compreensão e a fidelidade ao anúncio.

Mesmo que se considere a crítica de Agamben à visão do universalismo paulino descrito por Badiou e se afirme que ele não elimina as diferenças, mas traça uma divisão da própria divisão identitária, formando um resto que não coincide as várias individualidades com o universal, ele não poderia ser resumido ao particularismo judaico, como o faz Lévinas. Os judeus não são excluídos da salvação, mas são ressubjetivados e fazem parte dela em razão de sua posição ontológica no acontecimento. Porém, a leitura levinasiana não coloca Israel apenas em seu sentido étnico, mas principalmente naquele de povo que recebeu a Lei e, através dela, a responsabilidade pela humanidade, em especial pelos mais vulneráveis, estrangeiros, viúvas, órfãos e pobres, independentemente de serem ou não parte da comunidade israelita.

4. BIBLIOGRAFIA

AGAMBEN, Giorgio. *El tiempo que resta*. Comentario a la carta a los Romanos. Tradução de Antonio Piñero. Madri: Editorial Trotta, 2006.

_____. *El Reino y la Gloria*. Uma genealogía teológica de la economía y del gobierno. Homo sacer, II, 2. Tradução de Flávia Costa, Edgardo Castro e Mercedes Ruvituso. Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2008.

BABYLONIAN TALMUD. *Tract Sanhedrin*. vol. VII and VIII. Translated by Michael L. Rodkinson. Boston: The Talmud Society, 1918. Versão eletrônica editada em 2002. Disponível em: < <https://www.jewishvirtuallibrary.org/jsource/Judaism/FullTalmud.pdf> >. Acesso em 09 de maio de 2017.

BADIOU, Alain. *São Paulo: a fundação do universalismo*. Tradução de Wanda Caldeira Brant. São Paulo: Boitempo, 2009.

BECKERT, Cristina. “O Messias sou Eu”: Reflexões sobre o messianismo de Emmanuel Lévinas. In: *Revista Reflexão*. Filosofia e Messianismo. PUC-Campinas, Campinas, 33 (94), jul./dez. 2008, p. 103-110. Disponível em <<http://periodicos.puc-campinas.edu.br/seer/index.php/reflexao/article/view/3029>>. Acesso em 15 de maio de 2017.

BENSUSSAN, Gérard. *O tempo messiânico: tempo histórico e tempo vivido*. Tradução de Antonio Sidekum. São Leopoldo: Nova Harmonia, 2009.

BÍBLIA. Velho Testamento e Novo Testamento. Tradução de João Ferreira Almeida. Rio de Janeiro: King Cross Publicações, 2008.

JENNINGS, Theodore W. *Outlaw Justice*. The messianic politics of Paul. Stanford: Stanford University Press, 2013.

LÉVINAS, Emmanuel. *Difficult Freedom*. Essays on Judaism. Tradução de Seán Hand. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1997.

_____. *Of God Who Comes to Mind*. Tradução de Bertina Bergo. Stanford: Stanford University Press, 1998.

_____. *Quatro Leituras Talmúdicas*. Tradução de Fábio Landa e Eva Landa. São Paulo: Perspectiva, 2003.

_____. **Ética e infinito**. Diálogos com Philippe Nemo. Tradução de João Gama. Lisboa: Edições 70, 2007.

_____. *De outro modo que ser ou para além da essência*. Tradução de José Luis Pérez e Lavínia Leal Pereira. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2011.

_____. *Totalidade e Infinito*. Tradução de José Pinto Ribeiro. 3ª ed. Lisboa: Edições 70, 2016.

MILOVIC, Miroslav. *Política e Metafísica*. São Paulo: Max Limonad, 2017.

PAIVA, Márcio Antônio; MOREIRA, Ubiratan Nunes. “O Messias sou eu”: a hermenêutica da religião em Lévinas. In: *Revista Horizonte*. Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião, PUC-Minas. Belo Horizonte, v. 11, n. 29, jan./mar. 2013, p. 175-195. Disponível em: <<http://periodicos.pucminas.br/index.php/horizonte/article/view/P.2175-841.2013v11n29p175>>. Acesso em 15 de maio de 2017.

PLÜSS, David. Emmanuel Lévinas: pensador do messiânico. In: *Teocomunicação*. Revista de Teologia da PUCRS. Porto Alegre, v. 36, n. 153, set. 2006, p. 565-582. < <http://periodicos.pucminas.br/index.php/horizonte/article/view/P.2175-5841.2013v11n29p175> >. Acesso em 15 de maio de 2017.

SELIGMANN-SILVA, Márcio. A porta estreita pela qual pode entrar o Messias. Apresentação à edição brasileira de ‘O Tempo Messiânico: tempo histórico e tempo vivido’, livro de Gérard Bensussan. In: *Revista Reflexão*. Filosofia e Messianismo. PUC-Campinas, Campinas, 33 (94), jul./dez. 2008, p. 25-30. Disponível em: <<http://periodicos.puc-campinas.edu.br/seer/index.php/reflexao/article/download/3022/1997>>. Acesso em 23 de maio de 2017.

TAUBES, Jacob. *The political theology of Paul*. Tradução de Dana Hollander. Stanford: Stanford University Press, 2004.

DEUS, JUSTIÇA E A LINGUAGEM DO AMOR ÉTICO EM EMMANUEL LÉVINAS E HERCULANO PIRES

Rogério Luís da Rocha Seixas

Doutor em filosofia e Pesquisador do Grupo AFROSIN/UFRRJ.

rogeriosrjb@gmail.com

Edson Santos Pio Júnior

Mestrando em Administração e Pesquisador PPGA/UNIGRANRIO.

edsoncespj@gmail.com

Resumo: *Partindo da refutação comum ao tema da morte de Deus, que passou a imperar no século XX, objetivamos estabelecer um diálogo entre os filósofos Emmanuel Lévinas e Herculano Pires, destacando o modo como cada um trata a relação entre a linguagem do amor ético e da justiça, marcando uma alteridade mediada pela transcendência. Para Lévinas o sujeito é constituído pelo outro, embora algumas vezes o filósofo tenha em mente o outro infinito, ele também está certo de que essa infinidade só se faz conhecer pelo rosto de outra pessoa que carrega consigo uma exigência da transcendência. Pode-se dizer que o outro está ali, ele não sou eu e por essa razão se constitui uma alteridade. Pires percebe no amor ético ao próximo, a possibilidade para o encontro que marca a relação moral entre o eu e este próximo, pois a solidão do ser gera a busca do outro. Este amor é difuso e abstrato, concretizando-se na subjetividade humana, encontrando em cada ser os motivos de afinidade que nos fazem perdoar seus defeitos e amá-los. Ainda, segundo a análise piresniana, o amor ético ao próximo define a ação relacional do indivíduo com o outro e tem sua causa na profundidade das exigências ônticas, nas fontes do Ser. Este amor ético atinge o seu alvo principal que é a transcendência e nele se transfunde. Por sua vez, Lévinas abandona a concepção do amor formulada pela tradição da filosofia ocidental, isto é, o amor ao saber, transformando sua semântica para compreendê-lo como justiça, porque a face do outro suplica por ela e portanto a exige. O amor ético pelo outro se tece na afecção do rosto/corpo do outro, anterior ao estatuto da ontologia. Segundo Pires, somente com o estabelecimento do amor ético ao próximo, que liberta o homem da brutalidade, da arrogância e do egoísmo, poderemos estabelecer na Terra uma civilização de justiça. Lévinas acentua que é vital a responsabilidade para com a liberdade na relação com o outro, propondo a afirmação de que a liberdade seria impossível sem esta responsabilidade, e anularia a relação de alteridade pois destruiria as noções de justiça e de amor. Herculano também afirma que é essencial existirem as condições para a liberdade, pois para o filósofo brasileiro, sem as estruturas do seu próprio ser, do meio em que vive, da sociedade e da cultura a qual pertence, o homem não poderia fazer uso da liberdade de ser e fazer. Tais condições, defende o autor, são necessárias para que haja o sentido de responsabilidade e a possibilidade de justiça, assim como para a constituição da relação de amor ao próximo. Lévinas defende que o homem pode libertar-se da ilusão do controle total que o leva à egolatria e ao exercício da violência do poder do conhecimento, que degenera em manipulação e domínio entre seus iguais. Do movimento em direção ao outro a humanidade pode conquistar uma outra redenção. Assim, concluímos que tanto Emmanuel Lévinas quanto Herculano Pires problematizam a constituição da subjetividade humana frente a relação com o próximo, ressaltando a necessidade do eu não permanecer fechado em si mesmo e ao libertar-se do seu egocentrismo infantil, permitindo que suas potencialidades se desenvolvam na direção do outro. Da mesma forma, semelhante a análise lévinasiana, Pires também*

afirma o caráter inato da transcendência no homem, cuja a afinidade com este arquétipo divino, é o que se deseja atingir no processo de transcendência.

Palavras-chave: *alteridade; amor ético; justiça; liberdade; transcendência.*

As questões existenciais como a angústia, o desespero, a liberdade e a solidão tiveram seu início a partir da reflexão filosófica do dinamarquês Søren Kierkegaard, ao focar tanto a preocupação pelo indivíduo, quanto a sua responsabilidade pessoal. A filosofia de Kierkegaard, naturalmente o colocou na história como sendo a de um *filósofo existencialista cristão*, pois defende que a própria essência humana corresponde a um atributo de Deus. No século XX com o comunicado da morte de Deus, as filosofias da existência tomam seu lugar no mundo como campo de debate entre o assim denominado existencialismo ateu, que nega a essência da natureza humana, como no caso da filosofia de Jean Paul Sartre e o existencialismo cristão que encontra seu representante em Gabriel Marcel.

Partindo da refutação comum da morte de Deus e objetivando estabelecer um diálogo entre o célebre filósofo francês Emmanuel Lévinas e o filósofo brasileiro José Herculano Pires, procuramos abordar as questões da transcendência, justiça, linguagem do amor ético, liberdade e subjetividade em cada um dos filósofos a partir de suas obras principais.

Na concepção de Lévinas, o conceito de Deus atinge a sua significância e permanência na esfera ética da responsabilidade por outrem. Deus se manifesta não como conceito onto-teológico, mas se fazendo presente por uma alteridade. O rosto do outro é o vestígio do Infinito, pelo qual Deus se revela. Desvincula-se a noção de Infinito do âmbito de captá-lo enquanto mero conhecimento, vinculando-o ao desejo enquanto movimento em direção ao Outro e que se expressa como pura transcendência. A ideia de Deus a partir de outrem, foge ao controle da razão objetiva e se manifesta através da “passividade que não se recupera em uma tematização...a ideia de Deus é...afetividade, ou seja, Amor” (LÉVINAS, 1980, p.279).

Em Herculano, a concepção existencial de Deus parte da ideia de *Deus no homem*, do seu anseio de transcendência e seu desejo natural do bem (PIRES, 2000, p.30). Segundo o filósofo, nos enganamos quando transformamos a transcendência ou Deus em uma mera ideia, pois não o experimentamos como nossa essência, onde “Deus não é o *Existente Absoluto* apenas por existir além das nossas dimensões, mas porque determina o homem como existente e participa da existência humana (PIRES, 2000, p.32).

No decorrer do artigo, iniciamos nossa discussão a partir da temática da transcendência, da linguagem do amor ético e da subjetividade pelo estabelecimento de um diálogo entre dois filósofos de tradições diferentes, mas que apresentam pensamentos semelhantes direcionados a uma transcendência. Ao longo deste texto, também buscamos analisar e discutir como são abordadas noções como transcendência e amor ético, justiça e responsabilidade, liberdade e alteridade de maneira independente em cada um dos pensadores, nos reportando inclusive a mitos da antiga Grécia como a Medusa e o Cavalo de Tróia para desenvolver as reflexões e argumentações presentes nas filosofias do pensamento levinasiano e piresniano.

TRANSCENDÊNCIA, A LINGUAGEM DO AMOR E SUBJETIVIDADE EM EMMANUEL LÉVINAS E HERCULANO PIRES

A transcendência e a linguagem do amor ético são temas que permeiam as filosofias de Emmanuel Lévinas e de Herculano Pires. Seu ponto de partida na filosofia de Lévinas, expressa-se no amor por Outrem, reconhecendo-se na face do Outro a exigência de transcendência que se traduz em uma ética da alteridade, sendo esse o caminho em direção *ao Outro, ao Bem*. Este “Bem” encontra-se para além do Ser, visto que é o Outro que precede o “Eu”. Citando o autor: “A dimensão do divino abre-se a partir do rosto humano” (LÉVINAS, 1980, p.64). É no rosto do outro, enquanto não se reduzindo a algo que se possa tomar posse, que se testemunha a autêntica transcendência, onde o amor pelo próximo converte-se em uma responsabilidade para com o outro que nos redime diante de Deus, já que: “o Rosto do homem é a prova da existência de Deus” (LÉVINAS, 1980, p.173).

Na filosofia de Herculano Pires, o ponto de partida é o *amor transcendente* que convoca o Ser para a existência e que provém de *Deus como Existente*. Citando o pensador: “o amor é o clarim que convoca o Ser para a existência” (PIRES, 2008, p.11). Essa transcendência relaciona-se com a linguagem do amor, sendo esse relacionamento percebido pelo filósofo no amor ético ao próximo, na possibilidade para o encontro que marca a relação moral entre o eu e este próximo. Para Herculano, é a solidão do ser que gera a busca do outro (PIRES, 2008, p.21). Essa busca, pela linguagem do amor ético conduz ao seu alvo principal que é a transcendência e nela se transfunde. Todavia, acentua o pensador que: “se quisermos compreender esse chamado do amor divino, precisamos partir do amor humano” (PIRES, 2008, p.21). Ressaltemos que a filosofia piresniana recusa a noção de amor humano ou amor ao outro sob a perspectiva dos “porões do ser, que o leva aos crimes absurdos do assassinato por amor” (PIRES, 2008, p.23). Nesses casos, reflete-se o ego que espelha no outro uma paixão animal e que se expressa enquanto uma monstruosidade contraditória. Em Herculano: “O amor é força criadora, e não destruidora, cria, ampara, perdoa, nunca mata”. (PIRES, 2008, p.23).

Retomando Lévinas, temos o sujeito que é constituído pelo outro que carrega consigo uma exigência da transcendência. O *Outro* está ali, ele não sou eu e por essa razão se constitui uma alteridade. Na filosofia levinasiana, nessa relação com a alteridade, a transcendência se apresenta no sentido radicalmente ético que carrega consigo uma responsabilidade de amor consoante ao pensamento piresniano. Se para Herculano, o amor se define na busca do outro e nos compromissos e responsabilidades da existência (PIRES, 2008, p.31), percebemos em Lévinas a sua condição primordial que se estabelece através da epifania do rosto, que se mostra e desafia a *egoidade* do Eu a assumir uma responsabilidade infinita, onde: “ser eu significa, a partir daí, não se poder furtar à responsabilidade, como se todo o edifício da criação repousasse sobre meus ombros” (LÉVINAS, 1993, p.62).

Herculano descreve o *ego* como “fonte de falsas ideias de superestimação individual, de segregação do indivíduo, que considera os demais como estranhos e impuros” (PIRES, 2000, p.85). É também pelo ego que ocorre a recusa em se ouvir o apelo do rosto do outro segundo o pensamento levinasiano. Qual a consequência disso? A prisão no centro do ego em que “o

ser fica impedido de abrir-se no altruísmo, fechando-lhe o entendimento para tudo o que não se refira aos seus interesses individuais”(PIRES, 2000, p.86). Sobre essa questão, o pensamento piresniano destaca a caridade como virtude libertadora deste egoísmo, ponto esse que Lévinas também concorda, visto que a relação com o outro enquanto qualificada como “amor sem concupiscência”, pode ser interpretada como algo próximo da caridade (SEBBAH, 2009, p. 179).

Em Lévinas, esta proximidade de Outrem é no Ser um momento inelutável de uma presença absoluta. “O Outro é Outrem; não faz número comigo. Somos O Mesmo e Outro. Essa conjunção “e” não indica adição e nem poder de um termo sobre outro” (LÉVINAS, 1980, p.260). O que temos nessa proximidade? A inexistência do combate contra o outro e a conquista de si mesmo a partir desse Outrem, sendo esse outro ponto em Lévinas que se assemelha ao pensamento de Herculano, pois para este último a existência é o mundo do existente onde o homem se empenha na luta da conquista existencial e não em combater os outros seres, mas para conquistar a si mesmo e descobrir o em si, o eu oculto que se revela no processo de relação (PIRES, 2008, p.15).

Tanto as filosofias de Emmanuel Lévinas e Herculano Pires destacam-se pela subjetividade transcendente, que através da linguagem do amor ético busca abrir-se para o outro. Segundo Lepargneur: “a filosofia de Emmanuel Lévinas não é uma filosofia comum do Ser, e sim uma filosofia da subjetividade e da subjetividade que transcende, isto é, virtualmente religiosa” (LEPARGNEUR, H., 2014, p. 29). A subjetividade na filosofia de Levinás busca fundamentar o *estatuto da passividade*, como o *Outro-no-Mesmo*. Ao se dizer sim ao apelo da face do outro, está dizendo sim à transcendência. É então, estar responsável pelo outro que se constitui o eu. O infinito se manifesta na epifania do rosto e o torna presente em Deus. A presença da face demonstra o infinito do outro, a outra face chama o eu e a vontade abre-se à razão que não se resume ao cognoscível, mas que se abre no âmbito da ética. Para o pensador: “A Epifania do rosto é ética”(LÉVINAS, 1980, p. 178). Na relação face-a-face do Rosto, pratica-se a acolhida e reconhecimento do Outro como realização da subjetividade ética, rompendo e não se enquadrando com a totalidade egoica da ontologia do ser.

Em Herculano, a subjetividade está ligada a própria existência, pois a não descoberta do sentido filosófico de que a existência é subjetividade pura e mantém o Ser prisioneiro de si mesmo e apegado às hipóstases terrenas (PIRES, 2008, p.98). Na concepção do filósofo, os que vencem na projeção existencial não se apegam às formas perecíveis da rotina vivencial, mas descobrem esse sentido filosófico de que a existência é *subjetividade pura* (PIRES, 2008, p.98). Temos nessa concepção do filósofo a linguagem do amor, que assume o papel de convocar o Ser para a existência, ao mesmo tempo que o conduz a vencer sua projeção existencial. Este amor é portanto difuso e abstrato e concretiza-se na subjetividade humana, encontrando em cada Ser os motivos de afinidade para perdoar defeitos e amar, tendo sua causa nas exigências ônticas, nas fontes do Ser.

A JUSTIÇA, A LINGUAGEM DO AMOR E A LIBERDADE EM EMMANUEL LÉVINAS

Desde os tempos antigos a humanidade busca a real acepção da justiça, do amor e da liberdade. Na Grécia antiga, o conceito abstrato de justiça foi primeiramente representado pela deusa Têmis, que equilibrava o julgamento e a razão em sua balança. Dice, sua filha e sucessora era representada com os olhos abertos que a todo instante procurava punir os injustos e recompensar todos aqueles que fossem virtuosos. A linguagem do amor também está presente nos contos míticos, como no de Cúpido e Psíque, em que o filho de Afrodite é convocado pela deusa do amor para punir a audaciosa beleza da donzela, pela qual era apaixonado e ainda assim aplicar-lhe a justiça exigida pela deusa. Já a liberdade, encontrou sua representação na deusa Libera durante o antigo Império Romano e também fora observada no século IV por Agostinho de Hipona, assim como também o próprio episódio da guerra troiana oferece o exemplo da disputa pela liberdade na antiguidade ao perdurar dez anos segundo a epopeia Homérica.

Mas o que realmente nos importa ao recordar mitos antigos para discutir a justiça, a linguagem do amor ético e a liberdade em Lévinas? Lembremos que o pensador francês leva em conta a temática da socialidade, e que a partir dela torna-se necessária uma correção da noção da absolutividade da responsabilidade por outrem. Partindo desse pensamento, podemos identificar em relatos antigos a questão da correção essencial para que a minha responsabilidade por outrem, não me leve a causar algum dano ao outro. Outrem, ou seja, ao *outro do outro*. Segundo Lévinas: “o rosto fala, fala porque é ele que torna possível e começa o discurso” (LÉVINAS, 2000, p. 79).

Em Lévinas, rosto fala uma linguagem que não determina a mera objetificação do outro, mas sim uma linguagem do amor e portanto ética, onde: “o discurso e, mais exatamente, a resposta ou a responsabilidade é que é a relação autêntica” (LÉVINAS, 2000, p.80). O rosto fala por si e se constitui como a única identidade reconhecida e acolhida pelo outro como realidade que se revela e que pela sua epifania chama pelo “eis-me aqui”.

A partir desta concepção, recordemos o Mito da Medusa, pois é um dos que nos oferece os melhores subsídios para aplicarmos as noções levinasianas de justiça, amor e liberdade. Medusa fora outrora uma das mais belas mulheres da Grécia antiga e se orgulhava principalmente de seus cabelos, mas sua beleza competia diretamente com a de Atena. Certo dia, a bela fora violentada por Poseidon no templo de Deusa. O rosto da bela suplicaria por justiça, mas ameaçada pelos seus encantos, Atena acabaria por transformar suas lindas madeixas em horrídas serpentes. A sacerdotisa devotada tornar-se-ia a górgona, um monstro cruel de aspecto horripilante, com dentes de javali, garras de bronze e cabelos de serpente, que nenhum ser vivo ousaria fitar a não ser que desejasse se tornar pedra (BULLFINCH, 2015, p.121). A justiça suplicada não a alcançaria, pelo contrário, Medusa fora castigada, amaldiçoada e banida para longe de qualquer socialidade.

A linguagem ética do amor segundo a concepção levinasiana ocorre no face-a-face e significa bondade e justiça. Esta relação estabelece a responsabilidade pelo outro, onde a

consequente ética da alteridade é dada pela presença do outro que clama pela justiça, imparcialidade, interpelação do Outro e acolhimento. À Medusa tudo isto foi negado.

No mito, a responsabilidade ou amor de Atena por sua sacerdotisa não se desdobra naturalmente em justiça, mas em violência contra o outro, sem moderação, mesmo perante o estado da moça após ser violada em seu templo. A alteridade presente no apelo do rosto da bela e seu desejo por justiça não foi levado em conta devido ao eu egoísta da Deusa, que não se demonstrou sensível a esse apelo, a esse desejo. Sobre a questão do desejo, Lévinas faz uma contraposição com a necessidade. A necessidade proveniente do eu é mera satisfação, que deseja retornar sempre a si mesmo, enquanto o desejo representa absolutamente outrem pelo seu olhar e seu infinito (LÉVINAS, 1980, p. 265). Medusa na condição de monstro, não teria seu desejo por justiça atendido, tornar-se-ia a coisa ou o *mero objeto*, indigno de qualquer preocupação de responsabilidade e passível inclusive de exclusão do meio social, Sua liberdade estaria perdida para sempre, ao mesmo tempo que se tornaria uma ameaça aos outros. É assim, que enquanto ameaça, banida e amaldiçoada por uma divindade desumanizada, passa a ser mero objeto de repulsa que desperta o desejo do feito heroico pela sua eventual eliminação.

Na caverna da górgona, viam-se figuras petrificadas de homens e animais que tinham ousado contemplá-la. Perseu com o apoio de Atena, que lhe enviara seu escudo e sandálias divinas, aproximou-se cuidadosamente de Medusa enquanto ela dormia. Tomando as devidas precauções para não olhar a face/rosto do monstro a não ser pelo reflexo do seu brilhante escudo, cortou-lhe a cabeça e a ofereceu a Deusa (BULLFINCH, 2015, p.122). O que temos nesse relato mítico? A representação de um outro abjeto, indesejável e ameaçador segundo a concepção levinasiana. O castigo imposto pela deusa longe de passar pelo viés da justiça, demonstra um ato de vingança caprichosa e atitude desmedida. Em Lévinas, a justiça tem precisamente a função de atenuar qualquer tipo de desmedida, seja qual for sua natureza. A górgona pode representar o paradigma do diferente que por não se adequar a um modelo ou identidade que possa fazer parte do mundo, necessita ser exterminado. A Medusa enquanto górgona não mais admite a aproximação e o olhar do outro, pois sua face suplica por justiça, mas que nessa condição se consolida numa justiça vingativa que transforma em um instante o outro em Pedra.

Em diversos relatos míticos temos o imperialismo do Mesmo. Na certeza de um Mesmo que conceitua e exerce poder sobre Outrem identificado como passível de ser aniquilado inclusive em nome de algum tipo de “justiça” que se encontra envolta em sentimento de vingança e paixão. Esse tipo de imperialismo deve ser colocado em cheque, pois na verdade não posso ter poder sobre outrem (LÉVINAS, 1980, p.260). Seria inclusive contrário a toda liberdade, sendo que a liberdade em Lévinas é heterônoma, ela recorre à proximidade não como intencionalidade objetivadora, mas como relação proximal que clama por responsabilidade e justiça.

Em resumo, para Lévinas a responsabilidade ou o amor por outrem, desdobra-se de modo natural em justiça, ou em outros termos: se faz necessário dar tudo de si ao outro. O dar tudo de si exige que este dom se submeta à moderação e às circunstâncias, a partir do

momento em que o ponto de vista do outro é adotado, o que não foi em momento algum observado por Atena em relação a sua sacerdotisa. A não observação desta condição que em Lévinas acarreta um abuso da absolutilidade no em si, e que pode consequentemente desdobrar-se em injustiça, conforme discutido e exemplificado no mito.

A JUSTIÇA, A LINGUAGEM DO AMOR E A LIBERDADE EM HERCULANO PIRES

Na filosofia de Herculano Pires, a linguagem do amor é o primeiro passo em direção à liberdade existencial e consequentemente a compreensão de justiça. O único recurso que o Ser dispõe para mergulhar no mistério de sua origem é compreender essa linguagem, pois ela mesma o convoca para a existência. Para o filósofo, amor e liberdade se entrelaçam, são irmãos gêmeos no processo de transcendência. Um não pode existir sem o outro. Onde existe amor existe liberdade e vice-versa (PIRES, 2005, p.59).

Muitas vezes, da linguagem do amor o Ser se afasta durante a existência, pois deixa-se arrebatado pelos delírios e pelas paixões. Compreender essa linguagem e consequentemente o amor, é a única chave da qual o Ser dispõe para mergulhar em seu mistério genésico e recuperar o caminho da transcendência (PIRES, 2008, p.12). Para melhor compreender a importância da linguagem do amor na filosofia piresniana, imaginemos que quando o Ser dela se afasta, projeta-se no mundo mas existe e se fecha em si mesmo. Fechando-se em sua própria essência, ainda sim dispõe da existência no mundo com outros, dos deveres e das responsabilidades que o convocam, sendo que este evento repete-se em todas as épocas. Para Herculano, esse evento ocorre com todo Ser lançado na existência, ao que passo que lhe deixa aberta a busca para recuperar seu próprio caminho transcendente.

As concepções de justiça, da linguagem do amor e da liberdade em Herculano, podem ser encontradas em suas obras: *pesquisa sobre o amor e sonhos de liberdade*. A fim de melhor ilustrá-las, recorreremos ao exemplo do relato mítico da lendária cidade de Troia por Homero e utilizada pelo próprio pensador. Em *pesquisa sobre o amor*, destaca Herculano que é a partir do nascimento que o Ser experimentará durante a existência o episódio do Cavalo de Troia (PIRES, 2008, p.14). Mas como isso ocorre? Imaginemos por um momento a grande muralha troiana e veremos que ela é representada pelo autor como o limite que separa os troianos existentes dos gregos não existentes. É atrás dessa muralha existencial que os existentes troianos vigiam os guerreiros gregos, que se encontram impossibilitados de transpor o muro que esconde a plena realidade existencial (PIRES, 2008, p.14).

A existência para Herculano assemelha-se a essa Troia por trás dos muros prestes a ser conquistada, não experimentada em sua plenitude onde o Ser assemelhando-se aos gregos do episódio, apenas consegue entrevê-la. Nessa busca existencial, conforme já visto, ocorre também a busca do outro, onde cada inexistente busca a sua Helena raptada, sendo também esta uma das consequências naturais da busca do outro e uma das consequências do amor que o convocou para a existência.

No episódio da guerra troiana, recordemos o exemplo do Rei Espartano Menelau, que ao chegar em Troia buscava justiça por sua Helena raptada. No entanto, não se tratava de uma justiça embasada na linguagem do amor ético definido em Herculano, já que o Rei se encontrava animado pelo desejo de vingança, contrário a manifestação do amor. O que ele buscava, era apenas uma justiça para sua própria honra ferida e que acabou encontrando nas muralhas um obstáculo para sua consolidação. Almejando esse fim, desde o início, sujeitou-se ao Outro, mais especificamente às ambições de seu irmão Agamenon, encontrando nele os meios de alcançar sua própria liberdade frente a essa que foi sua grande humilhação existencial.

A existência na concepção piresniana compara-se a uma Troia cercada de muralhas e que vai sendo conquistada pelo desejo de ascendência do inexistente. Os troianos atrás da muralha apenas se contentam com a imanência no *real-irreal*. O que lhes resta? O amor, mas também a angústia, o desespero e a dor para se libertarem deles mesmos (PIRES, 2008, p.12). Isso pode ser percebido também naquele que foi considerado o maior dos Heróis da Grécia antiga, o poderoso Aquiles. Sua imanência ansiava por libertar-se do real-irreal e das questões de temporalidade e até mesmo projetar-se para o futuro. Agir sobre o ambiente que se encontra fora das muralhas é modificar o meio em que existem, ao mesmo tempo em que modificam a si mesmo nas dimensões da temporalidade (PIRES, 2005, p.10)

O que podemos depreender desse relato mítico? Que nos sonhos de liberdade não existe guerra gratuita nem batalha sem objetivo e que cada Ser lançado nesse episódio da existência representa uma busca emocional da realização humana, em que ante a muralha a marca do amor definia o *não-ser* como o conquistador da existência (PIRES, 2008, p.14). É também esse o esboço dos sonhos de liberdade na concepção de Herculano, onde as aspirações por justiça marcam as relações entre as civilizações e que neste exemplo epopeico, tais sonhos se embasam na busca pela predominância do *Mesmo* sobre o *Outro*. As aspirações de liberdade aqui presentes demonstram o choque com as pretensões atrevidas da força bruta, da violência e da guerra, demonstrando que “a consciência humana se fundamenta no pressuposto da liberdade” (PIRES, 2005, p. 10).

Em resumo, foi a partir do amor que os troianos perceberam a imobilidade e beleza do cavalo de madeira deixado a porta como presente de grego. Para eles, o cavalo representa a justiça consolidada pelos deuses, assim com o reconhecimento da ingenuidade dos conquistadores ao manter o cerco por dez anos. Por estes motivos o recolhem, embalando-o em seus braços sem darem ouvidos as profecias de Cassandra. Mal sabiam que em seu interior estariam ocultos os conquistadores experientes inexistentes (PIRES, 2008, p.14). Qual o fator preponderante neste quadro? O rompimento da muralha existencial para acolher tal presente, em que os existentes troianos o fizeram pela linguagem do amor, ao romper com a acomodação existencial, não para destruir o outro inexistente, mas para conquistar o que julgaram ser a justiça a eles concedida e o símbolo de sua liberdade.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Naturalmente, cada pensador desenvolve os temas a partir de pontos distintos, mas com o objetivo em comum da transcendência. O que isso demonstra? Que do movimento em direção ao outro, a humanidade mesmo herdeira da morte de Deus ainda pode conquistar uma redenção. Estas reflexões se originam de uma preocupação comum aos dois filósofos, que é a da incompreensão diante da violência contra o outro que representa uma violência contra toda a humanidade, conforme exemplificamos e percebemos no mito Troiano e de Medusa. Concluímos que tanto Emmanuel Lévinas quanto Herculano Pires buscam problematizar a constituição da subjetividade humana frente a relação com o próximo, destacando a necessidade do Ser não permanecer fechado em si mesmo, no seu egocentrismo, para que suas potencialidades possam se desenvolver a partir de si ou de outrem, lançando-o no processo de transcendência.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Bullfinch, T. *O Livro de Ouro da mitologia: histórias de deuses e heróis*. Tradução: David Jardim. Rio de Janeiro: Agir, 2015.

Lepargneur, H. *Introdução a Lévinas: Pensar a ética no século XXI*, editora PAULUS, 2014.

Lévinas, E. *Totalidade e Infinito*. Tradução: José Pinto Ribeiro. Lisboa: Edições 70, 1980.

_____. *Entre Nós: Ensaio sobre Alteridade*. Tradução: Pergentino Stefano Pivatto. Petrópolis: editora Vozes; 1997.

_____. *Ética e Infinito*. Lisboa: Edições 70, 2000.

PIRES, J.H. *Concepção Existencial de Deus*. São Paulo/SP: Ed. Paidéia, 1992.

_____. *Curso Dinâmico de Espiritismo*. São Paulo/SP: Ed. Paidéia, 2000.

_____. *Pesquisa Sobre o Amor*. São Paulo/SP: Ed. Paidéia, 2008.

_____. *Os Sonhos de Liberdade*. São Paulo/SP: Ed. Paidéia, 2005.

SEBBAH, F. D. *Lévinas*. Tradução Guilherme João de Freitas Teixeira. - São Paulo: Estação Liberdade, 2009.

A ALTERIDADE DO OPRIMIDO NA OFICINA DO JÚRI SIMULADO DO PROJETO DE EXTENSÃO LAÇOS

Thales Brandão Machado Moreira

*Graduado e Pós-graduando em Direito pela
Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais – PUC MG.
thalesmachadomoreira@gmail.com*

Resumo: *Esse texto pautou-se na análise e verificação da alteridade, conceito trabalhado e utilizado segundo a definição do filósofo Emmanuel Lévinas, diante da visão do oprimido, conceito desenvolvido pelo pedagogo brasileiro Paulo Freire ao logo de sua obra, dentro da oficina do Júri Simulado no projeto de extensão Laços, da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais em parceria com o Centro de Referência Especializado de Assistência Social, que se propunha a realizar atividades em forma de oficinas com adolescentes em conflito com lei que cumprem medida socioeducativa em meio aberto na cidade de Belo Horizonte/MG. Buscou-se, portanto, verificar se o oprimido, aqui, adolescente em conflito com a lei, é capaz de demonstrar alteridade na oficina Júri Simulado. Essa análise contará com os votos e falas proferidos pelos adolescentes durante as oficinas e confrontados com os conceitos do filósofo lituano e com os pensamentos do pedagogo brasileiro.*

Palavras-chave: *Alteridade. Oprimido. Paulo Freire. Emmanuel Lévinas. Projeto Laços. Júri simulado.*

Esse texto tratou o tema proposto de maneira específica na verificação do conceito de Alteridade trabalhado por Emmanuel Lévinas ao longo de sua obra filosófica pela visão do oprimido, conceito trabalhado por Paulo Freire, tal como apresentado em sua obra “Pedagogia do Oprimido”, dentro da oficina do júri simulado do Projeto Laços.

O Projeto de Extensão Laços, realizado pela Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais – PUC MINAS em parceria com o Centro de Referência Especializado de Assistência Social – CREAS, promove, semestralmente, com adolescentes em conflito com a lei que cumprem medidas socioeducativas em meio aberto, das regiões Oeste e Barreiro, da cidade de Belo Horizonte/ MG, a realização de diversas oficinas com estudantes dos cursos de Direito e Psicologia com o intuito de trabalhar a responsabilização pelo ato infracional, questões de cidadania e direitos humanos, sempre com uma abordagem horizontal, sem hierarquia e que promova o diálogo.

A oficina tratada no presente texto propunha que os adolescentes fossem os jurados de uma situação fictícia apresentada e que após as falas da defesa e da acusação, ambas realizadas por estudantes de Direito, cunhassem seus votos e os justificassem. Após o resultado, todos se reuniriam e formariam uma roda de debates para aprofundar os temas propostos, problematizá-los e discuti-los.

A importância de tal oficina mostrou-se significativa, vez que nela ocorre uma inversão

de papéis, já que os adolescentes, hodiernamente julgados por seus atos, passam a assumir a figura de julgador, sendo-lhes conferido o poder de sentenciar o destino dos envolvidos na situação apresentada.

Os resultados de tais oficinas geralmente explicitavam o que Paulo Freire em sua obra “Pedagogia do Oprimido” alertava, “num primeiro momento deste descobrimento, os oprimidos, em vez de buscar a libertação na luta e por ela, tendem a ser opressores também (...) Para eles, o novo homem são eles mesmos, tornando-se opressores de outros” (FREIRE, 2017, p.44). A verdadeira reprodução do discurso opressor através do oprimido, vez que, em um contexto de situação de poder, o sujeito não conhece outra postura a ser adotada senão a do opressor, por isso a imita. As oficinas também se inspiram no autor para desenvolver um método pedagógico construído com o oprimido e não para o oprimido, promovendo e almejando assim a libertação.

Entretanto, outra análise se faz importante, vez que o Projeto buscava estabelecer um ambiente em que a alteridade pudesse se manifestar. Isto é, disponibilizar aos participantes o espaço para ter relações reais, pautadas pelo respeito à divergência de opiniões e hospitaleiro.

Recorrendo-se aos ensinamentos de Emmanuel Lévinas, buscou-se assim verificar a existência de tal alteridade por parte dos adolescentes ao proferirem seus votos. Entretanto, concluiu-se que tal verificação é impossível, vez que estaríamos tentando compreender - aqui em seu sentido literal da palavra - “tomar para si”, o que não pode ser compreendido. Ao querer deduzir o sentimento de alteridade do outro, tomo o outro como extensão do eu, como extensão do mesmo, desfigurando assim qualquer possibilidade de manifestação de tal sentimento.

A pesquisa utilizou o método observador participante, já que fiz parte do Projeto Laços entre os anos de 2015 e 2016 e participei ativamente das oficinas, em especial a do Júri Simulado que fui o responsável pela organização em duas ocasiões. Contou com a análise documental produzida durante as oficinas, os votos proferidos pelos adolescentes e as situações-problema apresentadas. Por fim, a pesquisa bibliográfica se deu através de consultas ao banco de dados de periódicos CAPES, mediante as expressões de busca “alteridade”, “Emmanuel Lévinas” e “Pedagogia do Oprimido”.

PAULO FREIRE E A PEDAGOGIA DO OPRIMIDO

Paulo Freire, em um de seus mais notáveis trabalhos, “Pedagogia do Oprimido” a define da seguinte maneira:

[...] pedagogia do oprimido: aquela que tem de ser forjada *com* ele e não *para* ele, enquanto homens ou povos, na luta incessante de recuperação de sua humanidade. Pedagogia que faça da opressão e das suas causas objeto da reflexão dos oprimidos, de que resultará o seu engajamento necessário na luta por sua libertação, em que esta pedagogia se fará e refará (FREIRE, 2017, p. 43).

Destarte insta salientar que o autor brasileiro, influenciado pelo trabalho de Karl Marx, citado em diversas obras do mesmo, enxerga a sociedade dividida entre opressores e oprimidos. Essa relação de opressão é violenta e desumanizadora na medida em que explora o oprimido e o aprisiona em um sistema que só ratifica o *status quo*. Lado outro, através da luta e de uma proposta pedagógica livre e crítica, o cenário pode ser alterado, se protagonizado pelo próprio oprimido, único capaz de restaurar a humanidade de si próprio e do opressor na busca pela libertação:

E aí está a grande tarefa humanista e histórica dos oprimidos – libertar-se a si e aos opressores. Estes, que oprimem, exploram e violentam, em razão de seu poder, não podem ter, neste poder, a força de libertação dos oprimidos nem de si mesmos. Só o poder que nasça da debilidade dos oprimidos será suficientemente forte para libertar ambos (FREIRE, 2017, p. 41).

Libertação essa que se mostra penosa, árdua e vagarosa, vez que a relação de opressão existente na sociedade estabelece uma “ordem” que aliena e se retroalimenta, isto é, o oprimido tende a reproduzir involuntariamente o opressor quando assume posições de poder ou quando se reconhecem oprimidos. Isso ocorre em detrimento da incorporação da realidade posta pelo opressor que o estabelece como objetivo ser alcançado o arquétipo do homem perfeito, facilitando a dominação de modo generalizado do oprimido, já que o mesmo deseja ser tal homem por um feixe de tempo.

[...] num primeiro momento deste descobrimento, os oprimidos, em vez de buscar a libertação na luta e por ela, tendem a ser opressores também, ou subopressores. A estrutura de seu pensar se encontra condicionada pela contradição vivida na situação concreta, existencial, em que se “formam”. O seu ideal é, realmente, ser homens, mas, para eles, ser homens, na contradição em que sempre estiveram e cuja superação não lhes está clara é ser opressores. Estes são o seu testemunho de humanidade. (...) O seu conhecimento de si mesmos, como oprimidos, se encontra, contudo, prejudicado pela “imersão” em que se acham na realidade opressora. (...) O “homem novo”, em tal caso, para os oprimidos, não é o homem a nascer da superação da contradição, com a transformação da velha situação concreta opressora, que cede seu lugar a uma nova, de libertação. Para eles, o novo homem são eles mesmos, tornando-se opressores de outros. A sua visão do homem novo é uma visão individualista. A sua aderência ao opressor não lhes possibilita a consciência de si como pessoa, nem consciência de classe oprimida (FREIRE, 2017, p. 44-45).

Entretanto, por mais fatigante que possa parecer essa libertação, sua busca se faz imperiosa, já que a omissão perante a realidade posta é apenas uma forma silente de consentir com

a mesma. É necessária a ação, primeiramente do oprimido que se reconhece enquanto tal, já que protagonista dessa luta, mas também do opressor que assim se reconhece, sendo que tal epifania lhe gera autêntico sentimento de incômodo e o impulsiona a querer transformação. Lado outro, tal epifania só torna-se possível se o opressor deixa de compreender o oprimido como coisa e passa a entendê-lo na infinitude do seu ser.

O opressor só se solidariza com os oprimidos quando o seu gesto deixa de ser um gesto piegas e sentimental, de caráter individual, e passa a ser um ato de amor àqueles. Quando, para ele, os oprimidos deixam de ser uma designação abstrata e passam a ser os homens concretos, injustiçados e roubados. Roubados na sua palavra, por isto no seu trabalho comprado, que significa a sua pessoa vendida. Só na plenitude deste ato de amar, na sua existencição, na sua práxis, se constitui a solidariedade verdadeira. Dizer que os homens são pessoas e, como pessoas, são livres, e nada concretamente fazer para que esta afirmação se objetive, é uma farsa. Da mesma forma como é em uma situação concreta – a da opressão – que se instaura a contradição opressor-oprimidos, a superação desta contradição só se pode verificar *objetivamente* também (FREIRE, 2017, p. 50).

A relação do Mesmo com o Outro, sem que a transcendência da relação corte os laços que uma relação implica, mas sem que esses laços unam num Todo o Mesmo e o Outro, está de facto fixada na situação descrita por Descartes em que o “eu penso” mantém com o Infinito, que ele não pode de modo nenhum conter e de que está separado uma relação chamada de infinito (...) O infinito é característica própria de um ser transcendente, o infinito é o absolutamente outro (LÉVINAS, 2016, p. 36).

EMMANUEL LÉVINAS E ALTERIDADE

O conceito de alteridade sempre intrigou Lévinas e foi objeto de inúmeras reflexões ao longo de sua vida, notadamente em sua obra “Totalidade e Infinito”. Crítico austero da ontologia, o filósofo discorda em sua filosofia que o objeto de estudo tenha que ser baseado nas relações e reflexões do ser com um objeto ou terceiro, acreditando que para existir uma relação verdadeiramente de alteridade, o estudo tem que se dar a partir das relações emergentes do ser com um outro ser. Aqui Lévinas começa a delimitar seus objetivos ao adotar uma nova perspectiva filosófica da estabelecida e dar ao outro um papel de protagonismo.

O eu não é primeiramente sujeito cognoscente numa relação de conhecimento, mas polo de uma relação aberta com o outro. A tentativa de reduzir o outro à condição de objeto de conhecimento fracassa, pois ele não se deixa objetivar nem representar numa relação teórica. Lévinas

não aceita que o outro seja constituído pelo eu. Entre o eu e o outro há uma separação que permite ao outro manter-se numa dimensão de autonomia como quem assume uma condição de transcendência. Em segundo lugar, discorda que o eu seja doador de sentido. Assegura que o outro tem o sentido em si mesmo e que, originalmente, parece como “autosignificante”. E porque tem o sentido em si mesmo pode ensiná-lo. O seu é discípulo do outro, que é mestre. Em terceiro lugar, não aceita a estrutura intencional da consciência, que reduz à interioridade. Para ele o outro fica sempre no exterior. É transcendente. A exterioridade é a forma adequada para manter a sua condição de separado, fora do circuito da intencionalidade. Por isso, não se iguala. Mesmo a relação que se estabelece tem que se manter nesta forma de radical assimetria. O outro não se iguala simetricamente. Ele tem uma dimensão de altura que lhe permite-se manter o outro como ente diferente (...) O eu não é mais o ponto de iniciativa, mas o polo de recepção da provocação e lugar da possibilidade da resposta (...) Assim, o outro se apresenta como alguém que tem sua própria identidade e não a identidade construída pelo eu cognitivo. Agora ele parece como um convite ao estabelecimento de uma relação social e não como um objeto que pode ser feito tem e, portanto, objeto (SOUZA, 2013, p. 239-240).

O outro, para Emmanuel Lévinas, não pode ser compreendido, isto é, não pode ser tomado para si pelo sujeito, ele precisa ser reconhecido em sua infinitude, outrossim, o sujeito conseguirá no máximo entendê-lo por um instante, em função da própria infinitude do sujeito.

Incorporar em sua compreensão a noção lévinasiana de *alteridade*, isto é, assumir que o sujeito como ser-no-mundo estará sempre limitado aos pobres horizontes de sua própria percepção do mundo, restando-lhe como alternativa manter-se constantemente em vigília acerca da compreensão dos outros (outras pessoas) como realmente Outros, e não como simples outros-significados-pela-minha-interpretação. Reconhecer o outro como Outro, e não como mero *ente* do meu *ser*, é o caminho apontado por Lévinas para a superação dos limites do *ser*. Uma vez que o outro tem uma percepção de mundo que é distinta da minha, apenas ouvindo a sua palavra, valorizando-a justamente naquilo que é destoante da minha própria forma de compreender as coisas, apenas assim se poderá ultrapassar os limites estreitos de minha própria percepção (PANSARELLI, 2016, p. 77).

Aqui a fórmula “antes de estar em relação com um ser é preciso que o tenha compreendido como ser” perde a sua aplicação estrita: ao compreender o ser, digo-lhe simultaneamente minha compreensão (LÉVINAS, 2005, p. 27).

Perceba, o ser, para o filósofo, tem o que ele define em sua obra *Totalidade e Infinito* (2016), como o “desejo pelo infinito”, esse desejo, entretanto, nunca poderá ser saciado completamente, justamente porque o desejo é alimentado pela falta, logo, o que podemos fazer é tratá-lo de forma paliativa, e a única forma de fazê-lo é com o outro, por isso somos seres infinitos e ao mesmo tempo incompletos, vez que precisamos do outro.

Logo, para existir alteridade é mandamental que enxerguemos o outro por ele mesmo. Não cabe ao sujeito delinear o outro, o sujeito não compreende o outro, o outro nos violenta, nos desloca, causa desconforto, justamente por ser outro. Sem ele o ser tem a tendência a se totalizar, isso significa que ele acredita que não precisa de nada senão dele mesmo, acredita que é completo individualmente e começa a usar o outro, não na infinitude dele próprio, mas como extensão do próprio ser. Totalizado em si o ser nunca se encontrará em uma relação de alteridade, apenas promoverá um monólogo com sua própria imagem egoísta.

Ao se manter confortável nos limites de seu próprio *ser*, o sujeito viverá em um regime totalitário, limitado por sua própria *totalidade*; ao colocar-se com mais humildade na relação com o outro, permitindo-se ouvi-lo naquilo que ele tem a dizer, buscando entender a palavra do outro, o sujeito abre-se para o *infinito*, pois estará diante de tantas interpretações da realidade quantas forem as pessoas com quem se dispuser a dialogar efetivamente. Não se trata, aqui, de estabelecer um diálogo do ser consigo mesmo, um monólogo em que o interlocutor ocupa apenas o papel secundário. Trata-se, isso sim, de reconhecer e valorizar aquilo que o outro diz, e que muitas vezes é incômodo, ofensivo, justamente porque é diferente daquilo que o próprio sujeito diria. (PANSARELLI, 2016, p. 77).

O ser que não olha no rosto do outro, olha apenas nos olhos, nunca poderá ter relações de alteridade. Aqui percebemos que Lévinas não trata do rosto como fenótipo, e sim, como própria infinitude do outro, como exterioridade, ou seja, aquilo que está fora de si.

Falar da noção de rosto em Emmanuel Levinas é admitir, de partida, que se trata disso mesmo, tão só de uma noção. Trata-se de uma noção porque o rosto é alteridade (...). O rosto do outro é linguagem e ensinamento, é ideia do infinito em mim que me traz, ou poderíamos dizer, ensina a consciência de exterioridade e, deste modo, a minha própria consciência. Sendo assim, a relação do mesmo com o outro, do eu com o rosto, pode-se dizer em termos de magistério e discípulo; o outro é mestre, pois inaugura o ensinamento naquilo que ele tem de essencial: a significância da transcendência. O rosto do outro ensina, fala com autoridade uma vez que é autor de sua própria palavra, significa por si-mesmo, não é signo de outro significante: se é sinal, é sinal de si mesmo (...). Contudo, não pensemos que o rosto

levinasiano seja representação da forma plástica disso que os seres humanos carregam em suas cabeças. O rosto não é esse conjunto de olhos, nariz, boca e etc. Não é uma somatória de elementos. O rosto é a modalidade própria da alteridade, o modo como o outro se apresenta ausentando-se, a presença do outro, seu rosto, é vestígio (trace), escapa à conceitualização, conceitualização em que as formas plásticas recaem. Não é a minha visão ocular do rosto de outrem que inaugura ou estabelece minha relação com ele. A relação de visão-outro se dá inversamente, (...) a todos vê e por ninguém é visto (RODRIGUES, 2017, p. 398-400).

O rosto é a desvinculação do anonimato, do inanimado. O rosto pertence a alguém, pertence a um outro, que fala, discorda, violenta e discute. Não existe aqui a premissa de transmissor e receptor de ideias, o outro não é mais objeto do ser, não mais é submisso, não pode ser manipulado, compreendido. É a própria mudança da ontologia para a alteridade, Luiz Síveres e Paulo Giovanni Rodrigues de Melo (2012), “A relação entre o *Eu* e o *Outro* não é vista mais na perspectiva da filosofia do *Eu*, da ontologia, mas a partir do pensamento da alteridade, entendida como rosto, pois o infinito é o radicalmente *Outro*”.

Ora, o rosto – cuja nudez não é uma figura de estilo, mas a consciência moral, significa *outramente*. Deixar-ser o ente, compreendê-lo como independente da percepção que o descobre e o apreende significa que aquele a quem se fala é compreendido no seu ser. A questão na nossa relação com o Outro será deixa-lo ser (LÉVINAS, 2005, p.27)? De forma alguma. Outrem não é primeiro objeto de compreensão e, depois, interlocutor. As duas relações confundem-se, [pois], da compreensão de outrem é inseparável a sua invocação (LÉVINAS, 2005, p.27). No rosto do outro a infinita resistência do ente ao nosso poder se afirma precisamente contra a vontade assassina que ela desafia, porque totalmente nua – e a nudez do rosto não é uma figura de estilo, ela significa por si mesma. Em que medida a relação com outrem ou com a coletividade é nossa relação, irreduzível à compreensão, com o infinito? Compreender uma pessoa é falar-lhe. Por a existência de outrem, deixando-a ser, é já ter aceito essa existência, tê-la tomado e consideração e isso não corresponde a uma compreensão, a um deixar-ser. (CAMARA; LOVISON, 2008, p.8).

A OFICINA DO JÚRI SIMULADO E OS VOTOS PROFERIDOS

As oficinas foram construídas a partir da apresentação de situações que tivessem relação com a realidade vivida pelos adolescentes, mas que apesar das possíveis semelhanças, fossem fictícias.

A partir disso, dois estudantes do curso de Direito, divididos em acusação e defesa, sustentavam oralmente os argumentos favoráveis ou desfavoráveis atinentes a situação do réu e posteriormente outro estudante faria o papel de juiz de Direito, com o intuito de primar pela ordem durante a oficina e conferir certo grau de formalidade, sendo que outro faria o papel de vítima e, por fim, outro faria o papel de acusado, ambos para conferir veracidade e proporcionar um encontro dos jurados com os principais envolvidos.

Por fim, inspirados no Tribunal do Júri, cada um dos adolescentes, aqui colocados como jurados, proferiria seus votos para condenar o réu ou absolvê-lo. Entretanto, diferente do procedimento judicial, aqui os adolescentes deveriam justificar o que motivou tal decisão. Após o resultado, todos se reuniam e debatiam o resultado, o propósito da atividade, os assuntos abordados e todas as suas problematizações.

Ao analisaram-se os votos, todos proferidos anonimamente, para conferir maior liberdade de expressão, observou-se que a maioria esmagadora optava por não se justificar, restando vazios os campos destinados à manifestação acerca da justificativa do voto.

Lado outro, as rodas de discussão eram sempre riquíssimas em conteúdo. Diversas situações trazidas à baila mostravam a similitude da situação fictícia proposta e a realidade vivida pelos adolescentes.

Uma das oficinas, trouxe para discussão um caso de estupro, em que a vítima teria concordado em ter sexo com o acusado, entretanto, após despida e já dentro de um quarto de motel, teria mudado de ideia, insuficiente para impedir as investidas do acusado, que acabou por espancá-la e consequentemente estuprá-la.

Os votos que destoavam da brevidade percebida, traziam um discurso de ódio bem explícito ou demonstravam uma visão sensível e empática ao caso.

São exemplos: “Sim. 12 anos [O réu é culpado e deve ser condenado a 12 anos]. O porte de estrutura física dele é mais forte que o dela. Ela tinha o direito de dizer não mesmo nua. Nada tem que ser forçado”. “Não ice ela pediu até eu davo ela. E ela Bethi fortalece [Não, e se ela pediu até eu dava nela. E ela é Beth¹ fortalece]. “Ele é inocente. Ela é uma vadia” e “Sim por que isso e errado istupro [o réu é culpado sim, porque isso é errado e estupro] é lei maria da penha 12 anos de prisão”. O resultado foi pela absolvição do réu acusado de estupro por um voto.

Durante as discussões, os variados temas debatidos durante a simulação do júri eram abordados, desde o machismo, violência contra a mulher, estupro, liberdade sexual até empoderamento das mulheres. Muitas das opiniões emanadas durante a discussão divergiam do que foi manifestado no papel. Um dos adolescentes, por exemplo, disse: “eu fui influenciado pelo que o advogado falou, ele entrou na minha mente”; “ele está errado porque eu não queria que isso acontecesse com minha irmãzinha”; outro disse “agora falando assim o cara estava errado mesmo”. Entretanto, muitos mantiveram seu posicionamento, com dizeres do tipo “se

¹ “Não fala da Beth”, é um funk composto pelo Mc Saci, que retrata uma mulher que supostamente engaja em atividades sexuais com diversas pessoas e por tal razão é vista como promíscua, na letra, Mc Saci afirma que não deveria se falar mal da Beth, justamente pelo fato da mesma engajar em tais atividades.

ela foi para o motel com o cara ela é uma vadia e queria isso”, momento em que uma das participantes da oficina questionou se ela própria se enquadraria como “piranha”, vez que havia ido para a casa de um amigo e não teve sexo com o mesmo. A resposta foi no sentido de que ela seria “diferente”.

Um relato chocou a todos quando foi o de uma adolescente: “minha amiga estava no baile funk, usando uma roupa que eu a emprestei, quando um menino lindo chegou em uma moto maravilhosa e perguntou se a mesma gostaria de subir para dar uma volta, a mesma de prontidão aceitou, entretanto, o mesmo a levou para um lugar deserto, a estuprou e depois a deixou jogada em um lugar ermo”. Questionada acerca da situação trazida, a mesma afirmou: “ela é uma piranha e ele é um bandido, eu fiquei triste por causa da minha roupa que era novinha”. Deixando claro que ficou aborrecida com o fato de ter perdido sua roupa nova e não com a violência sofrida por sua amiga, vista como promíscua.

Outra situação-problema que foi apresentada, para outra turma de adolescentes, envolvia o homicídio de um indivíduo de 17 (dezessete) anos, assassinado por ter perdido 300 (trezentos) gramas de cocaína que teria pego com um traficante para revender. A droga foi perdida em função da descoberta da mãe do jovem, já que a guardava em sua própria casa.

Novamente os votos foram simplórios e os jurados ignoravam a necessidade de justificá-los. Entretanto, após um empate no resultado dos votos, um dos jurados, para desempatar, optou por mudar seu voto e decidir pela condenação do acusado. Ato contínuo foi a discussão em grupo, impulsionada mais ainda por tal decisão tão equilibrada. Os jovens expressavam seu descontentamento com os seus respectivos defensores (estudantes de Direito participantes do projeto) em falas como esta: “queria que o defensor que me defendeu fosse assim também”, ou “vocês antes pareciam com a gente, mas agora estão parecendo os caras do fórum”. Com relação ao caso, o sentimento de injustiça era o predominante, principalmente pelo fato da vítima ter aproximadamente a mesma idade de grande maioria dos adolescentes e a situação ser corriqueira no ambiente onde vivem. Falas como “ninguém pode tirar a vida de ninguém” ou “tem mais é que mofar na cadeia, não pode matar um de nós não”, ilustram bem isso.

Alguns se posicionavam no seguinte sentido: “entrou no tráfico sabendo como que era, aqui se resolve assim, era muita droga” ou “tá devendo tem que pagar, não importa” evidenciam a influência que o tráfico de drogas produz nesses adolescentes, a sedução que provoca e o estabelecimento de regras próprias que são disseminadas desde tenra idade.

A discussão tentou evidenciar os aspectos negativos que o tráfico de drogas possui e como alicia menores para realização de serviços, além da discussão acerca da legalização das drogas. Assunto extremamente familiar, os adolescentes falavam que realmente o tráfico aliciava menores e possuía um aspecto vil, entretanto, o entendimento majoritário é que as drogas não podiam ser legalizadas, senão o tráfico de drogas acabaria e o “ganha pão” de grande parte da favela se extinguiria.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O Projeto Laços foi desenvolvido para propiciar um ambiente de troca entre os estudantes de Direito e Psicologia da PUC MG com os adolescentes em conflito com a lei das regiões Oeste e Barreiro da capital mineira. As oficinas sempre se pautaram pela horizontalidade, o que devia ser lugar comum no cumprimento de medidas socioeducativas, entretanto, não o é.

O ambiente do Projeto criou uma sinergia e um verdadeiro laço entre todos os participantes, capaz de gerar sorrisos, lágrimas e confidências. Os adolescentes participavam ativamente das atividades propostas, muitas vezes sugeriam atividades para serem desempenhadas, criticavam, elogiavam, enfim, construía.

Nas sábias palavras de Paulo Freire, “Já agora ninguém educa ninguém, como tampouco ninguém se educa a si mesmo: os homens se educam em comunhão, mediatizados pelo mundo” (FREIRE, 2017, p.96).

Perceber uma postura muitas vezes similar à de opressor nos posicionamentos dos adolescentes, principalmente na oficina do Júri Simulado, pode intrigar, mas perceber que imitar o comportamento opressor não é nada mais que a manifestação genuína do oprimido que busca sua libertação, manifestação genuína de quem quer ser homem, mas por tão imersos em uma engrenagem sistêmica, assimilam ser homem com ser a própria figura do opressor.

Quanto à verificação da alteridade por parte dos adolescentes, percebemos que é uma proposta ingênua e ignorante. Quando se estuda o filósofo Emmanuel Lévinas, entende-se que é impossível compreender o outro, não é possível tomar para si o outro, o outro é dotado de exterioridade, isto é, está fora de mim.

O importante então não é afirmar se houve alteridade por parte dos adolescentes ou não, e sim, propiciar um ambiente em que a relação de alteridade pudesse ocorrer, viabilizar uma relação que não fosse abstrata, mas sim, pautada pelo rosto no rosto, que as opiniões, mesmo que violentamente divergentes, fossem respeitadas, um ambiente acolhedor para o outro e que mesmo não se sentindo em casa, saiba que está ladeado de empatia genuína, e não um sentimentalismo barato.

O Projeto Laços dentro de suas limitações, buscou sempre cultivar um ambiente que possibilitasse o florescimento de uma libertação do oprimido, sua realização e uma relação de alteridade. A oficina do Júri Simulado, foi um filete dentro desse trabalho, entretanto, extremamente virtuoso.

REFERÊNCIAS

FREIRE, Paulo. **Pedagogia do oprimido**. 63. ed. Rio de Janeiro/ São Paulo: Paz e Terra, 2017.

LÉVINAS, Emmanuel. **Totalidade e infinito**. 3 ed. Tradução de José Pinto Ribeiro. Lisboa: Edições 70, 2016.

LOVISON, A.M.; CAMARA. G. D; **Outra mente que ser: resolvendo questões à luz da pedagogia do oprimido**. *Veritas*, Porto Alegre, Vol. 53, n. 2, p 7-17, 2008.

PANSARELLI, D. **Alteridade e educação: um exercício a partir da práxis pedagógica da libertação.** *Problemata: Revista Internacional de Filosofia*, João Pessoa, Vol. 7, n. 3, p. 74-89, 2016.

RODRIGUES, T. dos. Santos. **A noção de rosto em Emmanuel Lévinas.** *Revista de Geografia e Interdisciplinaridade*, Maranhão, Vol. 4, n. 1, p.231-248, 2017.

SÍVERES, L.; Melo, R. de.; GIOVANNI, P. **A pedagogia da hospitalidade a partir da filosofia da alteridade em Lévinas.** *Conjectura: filosofia e educação*, Caxias do Sul, Vol. 17, n. 3, p. 34-48, 2012.

SOUZA, J. T. B. de. **Alteridade e Educação em Lévinas.** *Problemata: Revista Internacional de Filosofia*, João Pessoa, Vol. 4, n. 1, p.231-248, 2013.

A CONTRIBUIÇÃO FILOSÓFICA DE EMMANUEL LÉVINAS AO QUE SE REFERE À ÉTICA DA ALTERIDADE E SEU SUBSÍDIO AOS DIREITOS HUMANOS

Thayane de Souza Santos
enayahtss@gmail.com

Carla Jeane Helfemsteller Coelho Professora
ccfilos2@yahoo.com

O presente artigo foi elaborado a partir do Relatório Final da pesquisa “A contribuição filosófica de Emmanuel Lévinas ao que se refere à ética da Alteridade e seu subsídio aos Direitos Humanos”, realizada em Programa de Iniciação Científica da Universidade Tiradentes, Aracaju-SE com bolsa do CNPq.

As discussões presentes no tema da pesquisa são o ponto de partida, e brevemente apresentadas nesta seção. Assim, o primeiro aspecto a ser pontuado refere-se a não concretização dos direitos humanos na contemporaneidade, e a investigação científica sobre sua existência abstrata. Como fonte para a caracterização deste cenário utilizou-se obra de Comparato, autor da área da filosofia jurídica, que representa intersecção entre a Filosofia e o Direito.

Ao lado do conceito de direitos humanos, encontra-se a construção da ideia de pessoa humana e o argumento da dignidade humana. Comparato identifica as três grandes áreas que tratam da dignidade da pessoa: Religião, Filosofia e Ciência (COMPARATO, 2013, pp. 15-16). Neste sentido, privilegiamos a Filosofia e a Ciência.

O argumento que justifica no Direito a dignidade humana relaciona-se à racionalidade. Assim, o que nos inscreve enquanto humanos paradoxalmente é também um problema para o filósofo Lévinas, pois a construção da racionalidade permite a tematização do outro, caracterizando o sujeito que imperiosamente é, por pensar (crítica a Descartes e ao racionalismo). Em tematizar o outro, nega-se a dignidade do outro, ao negar a alteridade. Analogamente Comparato (2013, p. 36) aborda a reificação da pessoa humana apontada por Marx¹.

Avaliando a literatura disponível, observa-se que a Ética da Alteridade tem ganhado força nos temas que envolvem Direitos Humanos. Surge então o questionamento, como poderia a ética da alteridade de Lévinas contribuir para a efetivação dos direitos humanos? Respondê-la constitui o objetivo deste estudo.

¹ Reificação significa relegar ao trabalhador caráter de mercadoria, em contraposição a personificação do capital, bem como o condicionamento de todas as ações humanas às relações econômicas e materiais. (COMPARATO, 2013, p. 36). “Segundo Georg Lukács 1885-1971, alargando e enriquecendo um conceito de Karl Marx 1818-1883, processo histórico inerente às sociedades capitalistas, caracterizado por uma transformação experimentada pela atividade produtiva, pelas relações sociais e pela própria subjetividade humana, sujeitadas e identificadas cada vez mais ao caráter inanimado, quantitativo e automático dos objetos ou mercadorias circulantes no mercado.” (REIFICAÇÃO, 2017)

No que tange a metodologia, trata-se de uma pesquisa qualitativa, básica e descritiva com abordagem bibliográfica e documental. (GERHARDT e SILVEIRA, 2009, pp. 32-37). Os procedimentos que foram adotados para responder a pergunta colocada são sintetizados no quadro abaixo, com respectivos resultados parciais:

QUADRO 1 – SÍNTESE DAS ETAPAS DE PESQUISA

ETAPA	RESULTADOS
A) Pesquisas em sítios de internet acerca de legislações relacionadas aos Direitos Humanos.	ANEXO I* - LISTAGEM DE LEGISLAÇÕES RELACIONADAS AOS DIREITOS HUMANOS Seleção e reprodução das listagens da Biblioteca de Direitos Humanos da USP.
B) Pesquisas em sítios de internet acerca de artigos que já realizaram estudos relacionados à alteridade presente nos Direitos Humanos.	ANEXO II* - LISTAGEM DE BIBLIOGRAFIA ENCONTRADA - localização do presente estudo no contexto acadêmico e científico.
C) Identificação e seleção dos livros e artigos a serem analisados ²	Textos selecionados: - Direitos do Homem e Boa Vontade , de Emmanuel Lévinas. (LÉVINAS, 1997) - O outro, utopia e justiça , de Emmanuel Lévinas. (LÉVINAS, 1997) - A nova proposta Ética de Emmanuel Levinas , de Pergentino Pivatto. (PIVATTO, 1995) - ÉTICA - Conceitos de Justiça – aula ministrada pelo Prof. Dr. Clóvis de Barros Filho. (PORTAL POLITÉCNICO EM EDUCAÇÃO A DISTANCIA, 2013)
D) Fichamentos e Resumos	ANEXO III* - FICHAMENTOS E TRANSCRIÇÃO (sete fichamentos e uma transcrição)
E) Análise interdisciplinar das obras definidas para o estudo.	ANEXO IV* - ANÁLISE DE DADOS E CODIFICAÇÃO. (Quadros)
F) Compilação dos dados qualitativos	ANEXO V* - REDUÇÃO E ILUSTRAÇÃO DE DADOS* (Esquemas ilustrativos e textos explicativos)
G) Produção do relatório de com interpretações, elaborações e resultados.	Relatório final*;
H) Produção de artigos em colaboração com o coordenador	Artigo acadêmico (o presente). Apresentação em eventos: - 19ª SEMPESQ ³ - III Seminário Internacional Emmanuel Lévinas – Amor e Justiça ⁴

*Os documentos mencionados são resultantes da pesquisa “A contribuição filosófica de Emmanuel Lévinas ao que se refere à ética da Alteridade e seu subsídio aos Direitos Humanos” desenvolvida em Programa de Iniciação Científica da Universidade Tiradentes, bolsa PIBIC/CNPq. Os ANEXOS I - V integram o Relatório final⁵ da pesquisa.

2 Apesar de ser incomum a utilização de vídeos em trabalhos acadêmicos, a escolha justifica-se uma vez que o vídeo discorre sobre a polissemia do conceito de justiça, de forma a demonstrar que ela não justifica a utilização indiscriminada deste conceito jurídico. O Professor Clóvis de Barros o faz de forma especialmente interessante para a filosofia e para o Direito por envolver a análise de arquétipos, ou seja, noções relacionadas à justiça que habitam o imaginário da dimensão social, comunicando-se com princípios e fundamentos dos próprios direitos humanos e do Direito Internacional, por meio de conceitos presentes em obras clássicas. Tais temas não são aprofundados neste artigo, considerando a própria abrangência limitada da Iniciação Científica, de onde se origina.

3 SEMANA DE PESQUISA DA UNIVERSIDADE TIRADENTES (SEMPESQ), 19ª, “Matemática para o Desenvolvimento da Ciência”, 2017.

4 SEMINÁRIO INTERNACIONAL EMMANUEL LÉVINAS – AMOR E JUSTIÇA, III, 2017.

5 O Relatório final completo pode ser obtido por email. Enviar solicitação para enayhtss@gmail.com ou ccfilos2@yahoo.com.br

Conforme mencionado, utilizou-se como método auxiliar a técnica de Bardin⁶ para as etapas E (Análise interdisciplinar) e F (Compilação de dados qualitativos).

QUADRO 2 – EXEMPLO DE ANÁLISE DE CONTEÚDO REALIZADA

N	Código	Categoria	Subcategoria	Unidade de registro	Unidade de contexto
1	L01	Lei	“nem sempre parece justa”	“nem sempre uma lei nos parece justa”	“nem sempre uma lei nos parece justa, admitindo que a lei seja o resultado de um entendimento coletivo” (0-13’); (PORTAL POLITÉCNICO EM EDUCAÇÃO A DISTANCIA, 2013).

Fonte: Trecho do Quadro 4, ANEXO V* - REDUÇÃO E ILUSTRAÇÃO DE DADOS, p. 147, do Relatório final da pesquisa “A contribuição filosófica de Emmanuel Lévinas ao que se refere à ética da Alteridade e seu subsídio aos Direitos Humanos” desenvolvida em Programa de Iniciação Científica da Universidade Tiradentes, bolsa PIBIC/CNPq.

Para estudo dos resultados, as informações coletadas foram reduzidas e organizadas conforme categorias que emanam do tema do projeto de pesquisa: Ética, Moral e Direito; Ética da alteridade em Lévinas; Direitos Humanos; e a subcategoria: A contribuição da ética da Alteridade de Lévinas para os Direitos Humanos, para a produção de sistemas ilustrativos.

RESULTADOS

São contribuições filosóficas da ética da alteridade levinasiana aos direitos humanos, além do método fenomenológico, a proposta de reconstrução do eu, a retomada da intersubjetividade e do outro enquanto chave ética, a perspectiva da responsabilidade por outrem enquanto indissociável de qualquer direito do homem, o conceito de bondade enquanto sentimento que informa a responsabilidade por outrem, o direito do homem e a relação ética de transcendência, a própria transcendência proveniente da alteridade, e outras noções que constituem a alteridade: rosto, substituição, transubstanciação, entre outras.

A seguir discurremos sobre o caminho percorrido pelos textos estudados, encontros e observações relacionadas à pergunta realizada.

6 A técnica de Lawrence Bardin para análise de conteúdo consiste em um “conjunto de técnicas de análise das comunicações que utiliza procedimentos sistemáticos e objetivos de descrição do conteúdo das mensagens”, cujas fases são “1. A pré-análise; 2. A exploração do material; e, por fim, 3. O tratamento dos resultados: a inferência e a interpretação” (BARDIN, 2009, apud FOFONCA e FARAGO, 2011, pp.3-4). Assim, após a pré-análise (etapas A-D), a partir dos fichamentos dos textos selecionados, foi aplicada a metodologia da análise de conteúdo para exploração do material e tratamento dos resultados: sistematização dos textos em categorias e subcategorias - categorização; elaboração de códigos representativos para redução de dados - codificação; inferências e interpretações. Os fichamentos dos textos selecionados foram fragmentados com base em sua estrutura linguística, aplicando processo de redução em que se determina unidade de contexto (parágrafo ou trecho de parágrafo que tenha em si sentido completo), unidade de registro (orações ou fragmentos que expressem informação relevante conforme categorização), categorias e subcategorias, além de um número de ordem e um código alfanumérico. Acima, no quadro 2, trecho de um dos quadros elaborados para exemplo.

JUSTIÇA, DIREITO, MORAL E ÉTICA

Para Couto a Justiça apresenta-se, na obra de Lévinas como a limitação de privilégios na relação entre o OUTRO e o EU (COUTO, 2003, p. 7), surgindo do esquecimento de si (COUTO, 2003, p. 4). O Professor Clóvis de Barros no texto em vídeo “ÉTICA - Conceitos de Justiça” discorre sobre duas concepções de justiça ao longo da história da Filosofia: uma que se refere a lei, convenção, organização social e outra concepção de justiça que está além da convenção.

As teses de justiça em que ela corresponde à lei, conforme aponta Barros, podem ser encontradas no discurso de Glauco⁷ mito do anel de Gíges (PLATÃO apud PPEaD, 2013, 13’-26’) e Hobbes (HOBBS apud PPEaD, 1:17’- 1:28’), com conceitos de estado de natureza e estado de sociedade, relacionando-se também às ideias sobre Justiça e Força, de Pascal. (PORTAL POLITÉCNICO EM EDUCAÇÃO A DISTANCIA, 2013)

A demonstração das teses de justiça que admitem sua transcendência em relação à lei foi realizada pelo professor através da história de Antígona (SOFOCLES apud PPEaD, 2013, 13’-26’) - “lei é nada perante justiça divina” - e das considerações de Cícero - seria “insensato que toda lei seja justa”. Cícero apresenta quatro argumentos para demonstrar que a justiça vai além da lei: impossibilidade lógica de justiça ser composição de interesses; existência de virtudes; a verdade não se decreta; as leis podem ser julgadas. (CÍCERO apud PPEaD, 2013, 26’- 1:12’)

A concepção de justiça que é convergente ou se confunde com a própria lei ou convenção social pode facilmente ser relacionada à ciência do Direito, cujo objeto são as normas positivadas e sua instrumentalização. Ainda que seja a Lei, conforme Barros menciona, resultado de uma luta, ou seja, corresponda ao entendimento de quem a venceu, ela será o resultado de algum entendimento coletivo. (PPEaD, 2013, 0’-13’). Ética, Moral e Direito articulam-se para Justiça. Assim, observa-se que a ética e a moral remetem a códigos ou estruturas a serem seguidos, seja por força de obrigação legal, seja pelo apelo da consciência, ainda que, conforme aponta Pivatto, a utilização do termo consciência não estivesse sempre presente na discussão filosófica, como esteve na religiosa. (PIVATTO, 1995, p. 47)

DIREITOS HUMANOS

Historicamente, a origem de direitos de caráter universal pode ser remontada às Leis Não Escritas (Leis Comuns) da Grécia Antiga (COMPARATO, 2013, p. 25). Aponta-se ainda papel importante da Igreja Católica ao postular a igualdade de todos os seres humanos, apesar das diferenças (COMPARATO, 2013, p. 29). Da filosofia medieval, a partir da ideia vigente de ser o homem um conjunto de substância corporal e espiritual, iniciou-se a elaboração do princípio da igualdade essencial de todo o ser humano, apesar das diferenças individuais e coletivas, que constitui até os dias de hoje o núcleo do conceito de direitos humanos (COMPARATO, 2013, p. 32).

7 Colocadas pela boca de “Glauco” por Platão, que embora esteja em sua obra contrária as teses de Platão (PPEaD, 2013), o que nos induz à dialética presente na histórica tensão epistemológica acerca da teoria do conhecimento.

Pivatto reporta-se a Crise ética do século XIX, originada tanto da eticidade de estado hegeliana⁸ e quanto do solipsismo kantiano⁹, para apontar a relação eu-outro como sede do problema ético da modernidade (PIVATTO, 1995, pp. 48-50). No texto “O outro, utopia e justiça” Lévinas aponta o egoísmo como o início da usurpação de toda a terra (LEVINAS, 1997, p. 296), e no texto de Pivatto o egoísmo também leva a guerra (PIVATTO, 1995, pp. 56-57). Camilo Couto também aponta como obstáculo à efetivação da Justiça, sob a ótica da obra de Lévinas, o subjetivismo moderno exacerbado (COUTO, 2003 p. 10). Neste sentido Pivatto argumenta, somando ao pensamento levinasiano, que a fonte dos problemas da ética e da moral está no eu e seus enfoques ocidentais¹⁰, objeto da crítica levinasiana à filosofia do século XX e ao eu razão e consciência intencional. Tal questão se expressa na supremacia de direitos da personalidade quando em conflito aparente com direitos do outro, atuando como um escudo à conscientização da responsabilidade do eu pelo outrem, transmutada a ontologia em egocentrismo (COUTO, 2003, p. 9). A posição do eu interfere na relação de intersubjetividade (eu-outro), que apesar de constituir chave ética na Antiguidade, problematiza o outro no racionalismo e esfaca-o no liberalismo (PIVATTO, 1995, p. 51).

ÉTICA DA ALTERIDADE EM LÉVINAS

A ética da alteridade acrescenta ao conceito dos direitos humanos a perspectiva da qual não se pode se dissociar sob pena de desnaturalização: a da responsabilidade por outrem, assim “na responsabilidade para com o outro e na liberdade revelada na obrigação de, em síntese, zelar para que o homem não morra, pode ser o fator transformador do próprio Eu, do próprio homem e da própria sociedade” (COUTO, 2003, p.11). Para a relação ética de transcendência, fundada na alteridade, necessária é a reconstrução do eu a partir de si mesmo, de forma a incorporar as noções como natureza, gozo e casa, tornando possível a percepção do outro a partir também de si - sua auto expressão, a impossibilidade de matá-lo, seu lado negativo de contestar o eu, e positivo de transcendência ética (PIVATTO, 1995, pp. 55-57).

A alteridade, a unicidade e o gênero, comunicam-se. Enquanto a unicidade bíblica e o gênero (grego) constituem fundamentos para a justiça (LÉVINAS, 1997, p. 293-4), a alteridade figura enquanto proposta de posicionamento do eu - “para o outro”, constituindo ponte entre a unicidade e a generalidade, para a efetivação da própria justiça. Pivatto também perfaz este caminho entre os dois conceitos. (PIVATTO, 1995, p. 57). A intersubjetividade, fundamento ético na Antiguidade, ressurge em importância no pensamento levinasiano, e a submissão do eu ao outro adquire caráter divino (menos conter o mais - Descartes) e possibilita transcendência, motivo pelo qual a relação ética é dita de transcendência, e significa superação dos limites da natureza e do mero reconhecimento do outro, implicando ação pelo outro (denotada na obra levinasiana pelos termos obra, liturgia, diaconia, serviço), sendo a

8 Tentativa de coincidência do real e do racional, que resultou historicamente em totalitarismos. (PIVATTO, 1995, p. 48)

9 Ética kantiana transformada em subjetivismo. (PIVATTO, 1995, pp. 49-50)

10 O eu do poder (do conflito, lei do mais forte); o eu teórico (reduz conhecimento à medida do eu; outro como representação mental objetivada); o eu da liberdade (“à mercê da liberdade do próprio Eu”). (PIVATTO, 1995)

dimensão ética (de alteridade) instrumento de realização da humanidade e, portanto, dos próprios direitos humanos.

A CONTRIBUIÇÃO DA ALTERIDADE DE LÉVINAS PARA OS DIREITOS HUMANOS

Responsabilidade por outrem: indissociável de qualquer direito do homem, pois o reconhecimento do outro indica o reconhecimento de si mesmo. Preexistente e indeclinável (da unicidade do eu eleito), significando possibilidade de sacrifício. Pivatto apresenta o outro antes de si e a sobrevivência do outro como indicadores da humanidade. (PIVATTO, 1995). Logo, a humanização depende da ética. A reconstrução do eu é necessária para reconhecimento do outro. Responsabilidade por outrem e direito do homem vislumbram-se como duas dimensões de uma mesma realidade - a justiça - e ajudam a resolver a fórmula emprestada por Lévinas de Descartes, do infinito no cogito. O infinito é denotado, no pensamento de Lévinas, ao transcendente, de caráter divino. (LEVINAS, 1997, Direitos do homem). Bondade enquanto sentimento que informa a responsabilidade por outrem, o direito do homem e a relação ética de transcendência, por possibilitar a abertura do indivíduo ao outro e, portanto, a sua própria generalidade, em novo nível de consciência. Substitui o sentimento intelectual do respeito na resolução da contradição entre a razão prática inconforme e a máxima de ação universalizada¹¹, estabilizando a relação entre o outro (infinito) e o eu (finito). Outras noções que constituem a alteridade: rosto, substituição, transsubstanciação. O rosto é o local de expressão da alteridade (PIVATTO, 1995, p. 61) e se refere ao outro que diz respeito ao eu, ou seja, que apela à responsabilidade do eu, e tem amplo significado (LÉVINAS, 1997, p. 297). A substituição é do eu pelo outro¹², e a transsubstanciação refere-se a transcendência do egoísmo ao altruísmo. (PIVATTO, 1995, p. 60)

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Do ponto de vista da filosofia prática, o que inscreve a presente pesquisa na teoria crítica dos direitos humanos, pode-se concluir que o convite à reflexão existencial seria em si, uma contribuição da filosofia à concretização dos Direitos Humanos. Não uma reflexão abstrata, mas o exame da própria vida. Um perscrutar das próprias atitudes que faz aquele e aquela que se deram conta de que, suas atitudes deixam rastros. Daquele e daquela que passaram a compreender a relação de interdependência entre tudo o que existe.

A grande contribuição da ética da alteridade reside na possibilidade da incorporação de uma visão sistêmica da realidade, utilizando a própria racionalidade que se tornou em outrora problemática, a partir desta perspectiva, assumindo a integralidade entre diferentes dimensões que contribuem aos processos cognitivos, para deslocar as projeções sobre o

¹¹ Lévinas reporta-se ao pensamento kantiano sobre o imperativo categórico. (LÉVINAS, 1997, pp. 265-266).

¹² "(...) quando eu todo se torna ético, se converte em responsabilidade, chega até o ponto de se substituir pelo outro" (PIVATTO, 1995, p. 60).

mundo da perspectiva ontológica do ser para a relação ética de alteridade, em movimento de transcendência ao outro, e assim possivelmente ao terceiro, permitindo a prática do compromisso e da responsabilidade que por sua vez, são capazes de resultar em concretização da preservação da dignidade humana e realização de verdadeira justiça.

REFERÊNCIAS

COMPARATO, F. K. Sentido e evolução dos Direitos Humanos. In: COMPARATO. **A Afirmação Histórica dos Direitos Humanos**. 4 a. Edição. São Paulo: Saraiva Editores S.A., 2005, pp. 13-81.

COUTO, C. J. A. **Direitos do homem em Lévinas**: a responsabilidade por outrem. UNESC em Revista, Colatina - ES, v. 1, n. VI, p. 125-140, 2003.

FOFONCA, E.; FARAGO, C. C. **A Análise de Conteúdo na Perspectiva de Bardin**: do rigor metodológico à descoberta de um caminho de significações. Linguagem (São Paulo), v. 18, p. 01-05, 2011. Disponível em: <<http://www.letras.ufscar.br/linguagem/edicao18/artigos/007.pdf>>. Acessado em 02 de outubro 2017.

GERHARDT, T. E.; SILVEIRA, D. T. (Org.). **Métodos de Pesquisa**. 1. Ed., Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2009. v. 1. 118p. Disponível em: <<http://www.ufrgs.br/cursopgdr/downloadsSerie/derad005.pdf>>. Acessado em 08 de fevereiro de 2017.

LÉVINAS, E. Direitos do Homem e Boa vontade. In: LÉVINAS. **Entre Nós**: Ensaio sobre alteridade. Coordenador de tradução Pergentino Stéfano Pivatto. Petrópolis: VOZES, 1997, pp. 263-267.

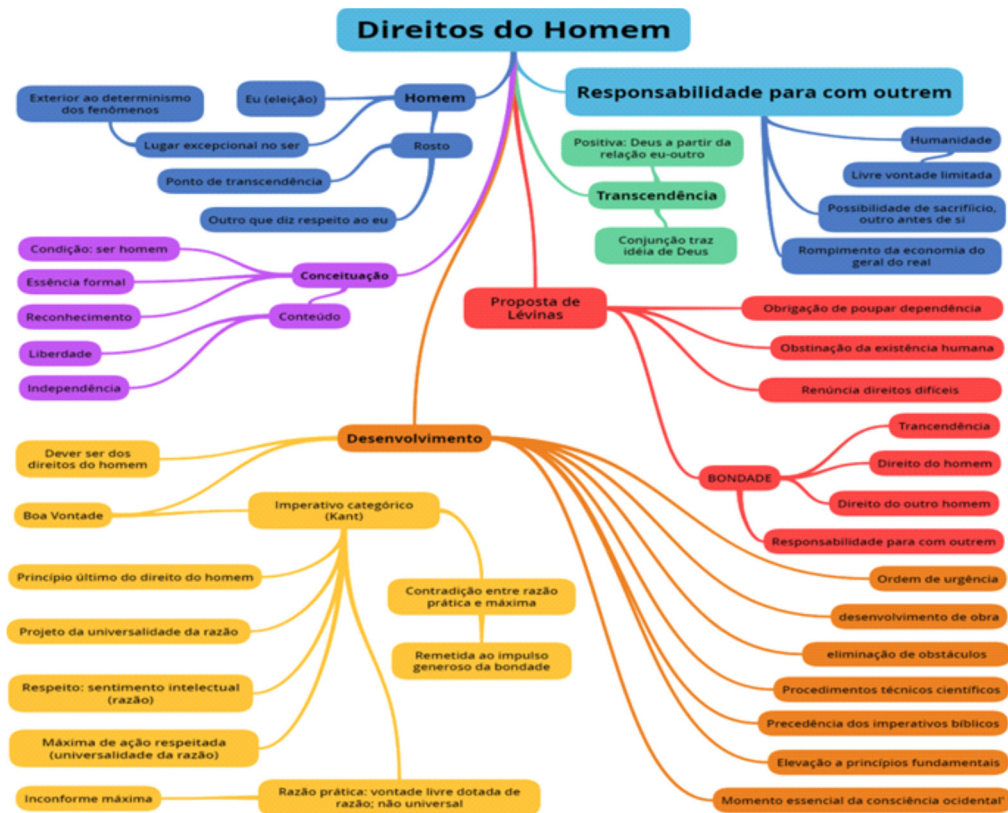
LÉVINAS, E. O Outro, Utopia e Justiça. In: LÉVINAS. **Entre Nós**: Ensaio sobre alteridade. Coordenador de tradução Pergentino Stéfano Pivatto. Petrópolis: VOZES, 1997, pp. 286-299.

PIVATTO, P. S. **A nova proposta Ética de Emmanuel Lévinas**. Cadernos da FAFIMC, n.13, 1995, pp. 47-62.

PORTAL POLITÉCNICO EM EDUCAÇÃO A DISTÂNCIA (PPEaD). ÉTICA – Conceitos de Justiça (aula do Prof. Dr. Clóvis de Barros Filho – ECA-USP). **Youtube**, [S.l.], 15 de Agosto de 2013. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=IpWrHH_ybY8>. Acessado em: 31 de agosto de 2017.

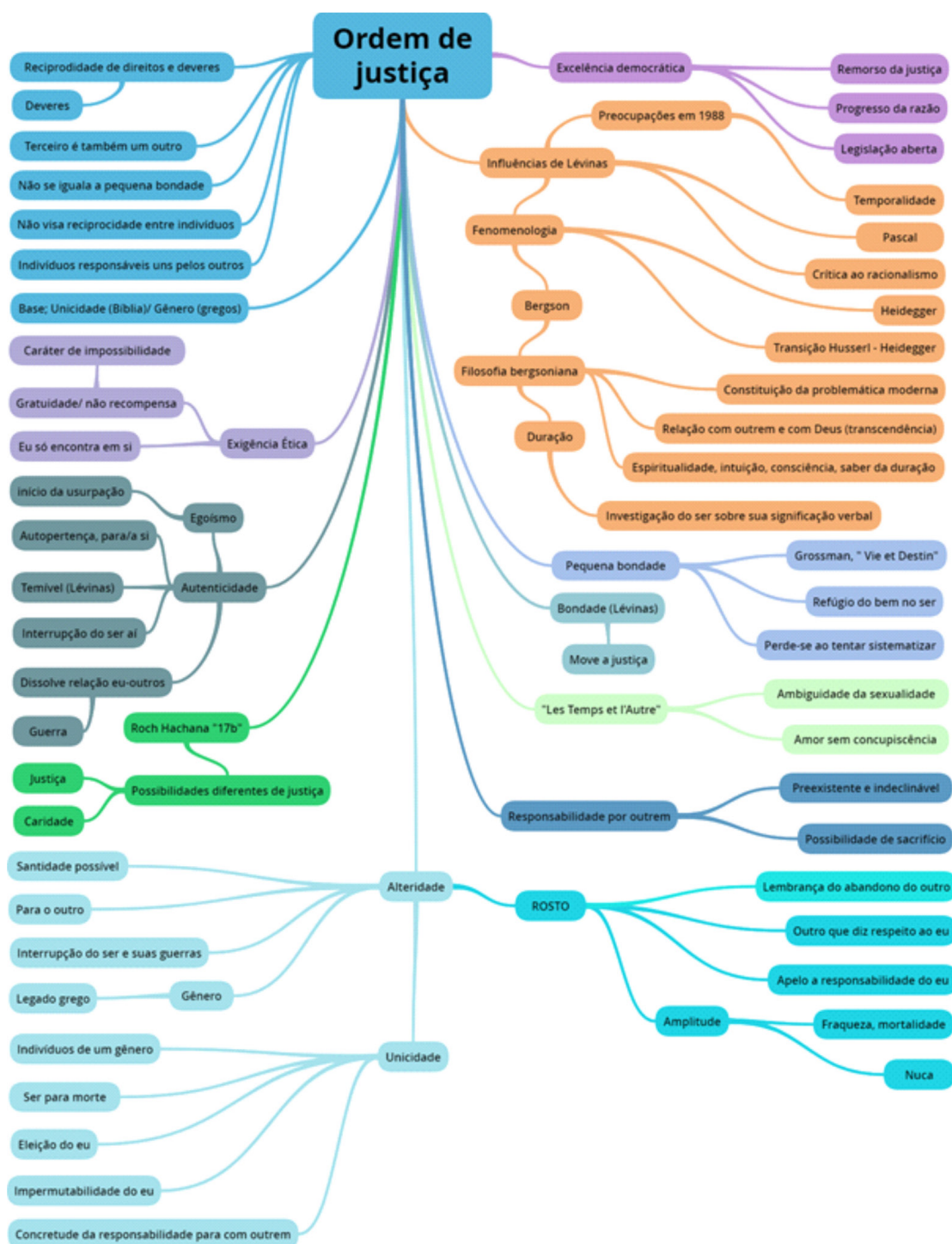
REIFICAÇÃO. Dicionário online do Google. 17 mar. 2017. Disponível em <<https://www.google.com.br/search?q=Dicion%C3%A1rio#dobs=reifica%C3%A7%C3%A3o>>. Acesso em 09 julho 2017.

FIGURA 1 - SISTEMA ILUSTRATIVO DO TEXTO “DIREITOS DO HOMEM E BOA VONTADE” (LÉVINAS, 1997)



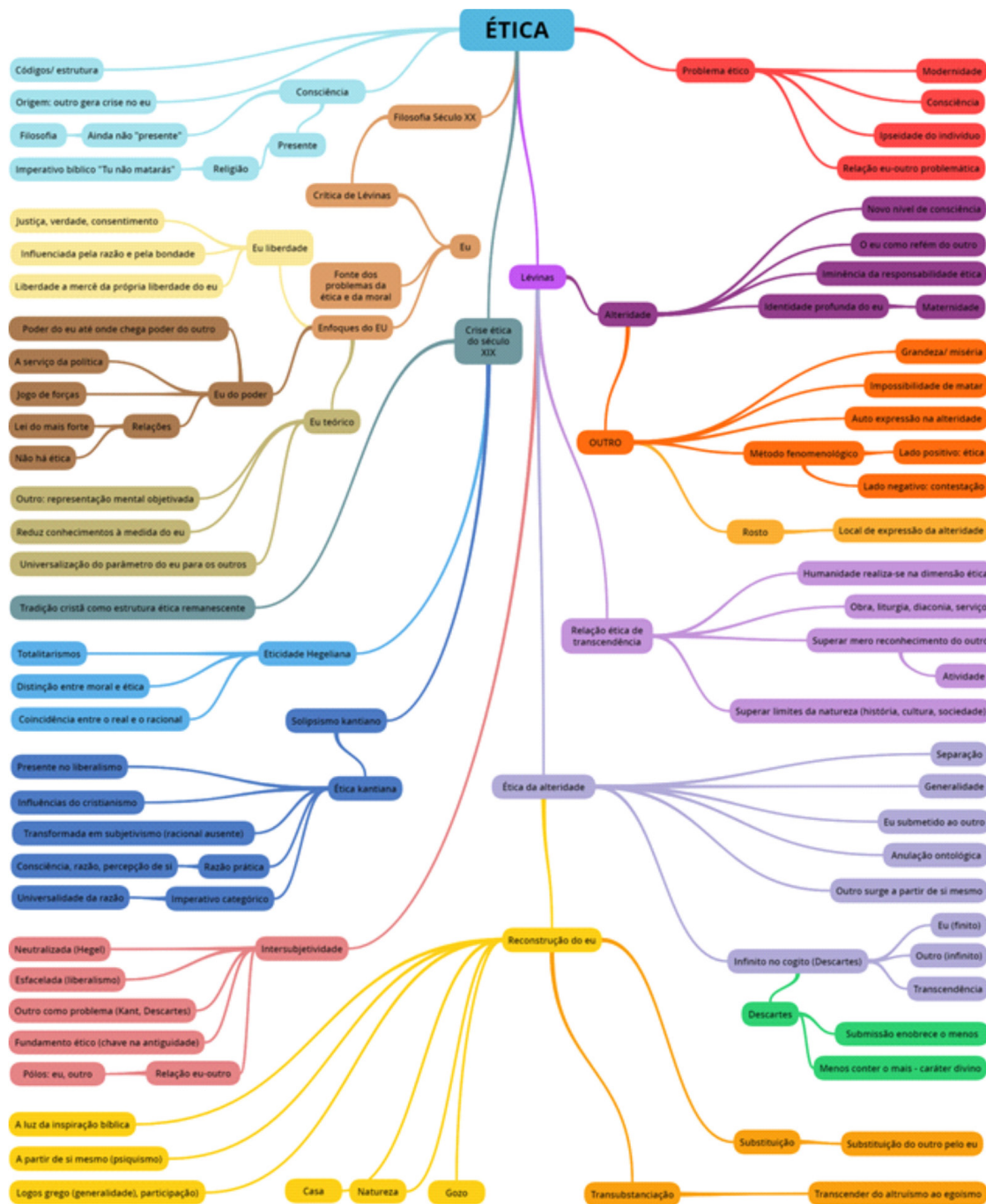
Fonte: autoria própria (Thayane S. Santos) a partir de informações extraídas do texto-base (verificar título e referências). Notas: resultado da pesquisa “A contribuição filosófica de Emmanuel Lévinas ao que se refere à ética da Alteridade e seu subsídio aos Direitos Humanos” desenvolvida em Programa de Iniciação Científica da Universidade Tiradentes (Aracaju – SE) até julho de 2017, mediante bolsa PIBIC/CNPq. Orientadora: Carla Jeane H. Coelho.

FIGURA 2 - SISTEMA ILUSTRATIVO DO TEXTO “O OUTRO, UTOPIA E JUSTIÇA” (LÉVINAS, 1997)



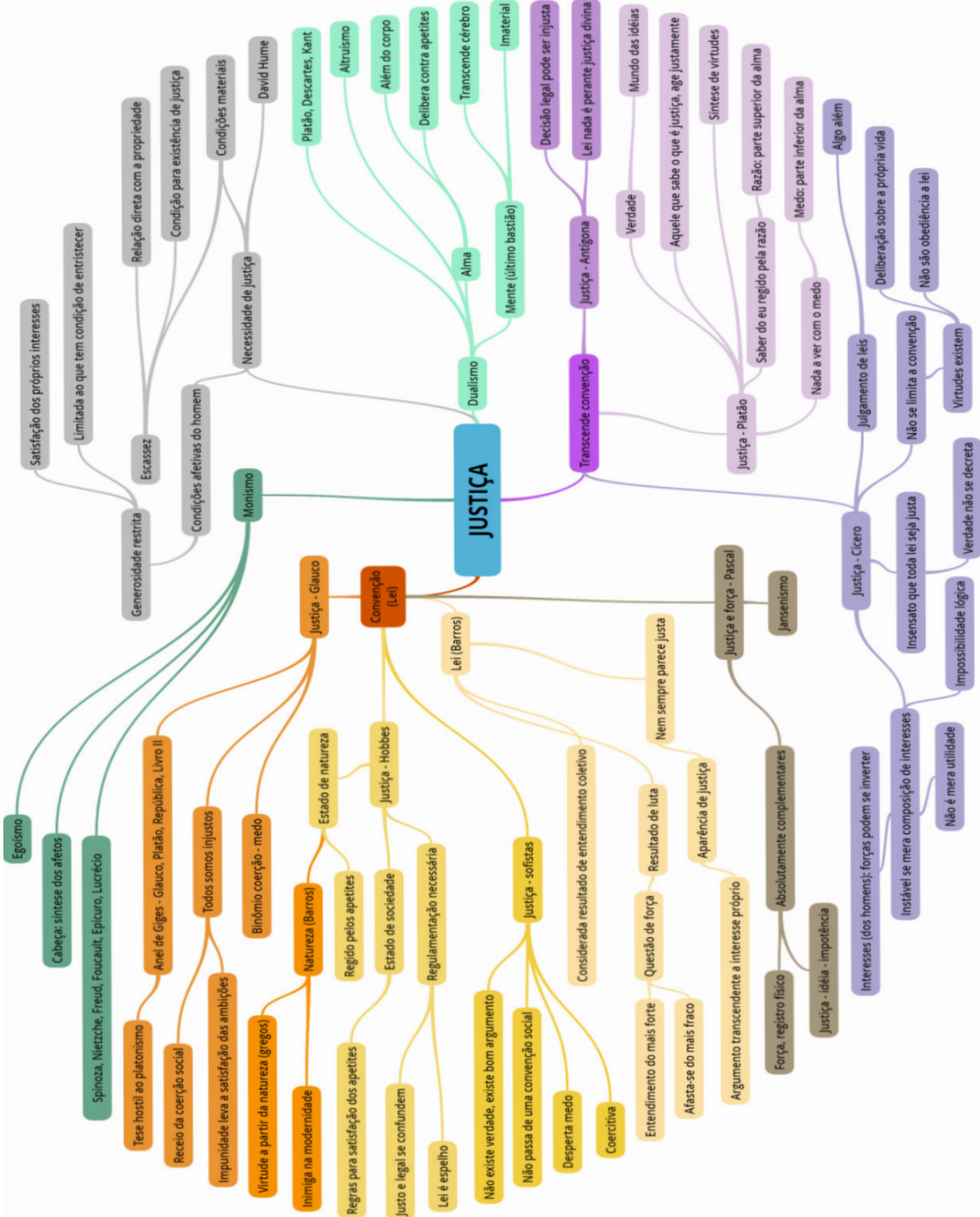
Fonte: autoria própria (Thayane S. Santos) a partir de informações extraídas do texto-base (verificar título e referências). Notas: resultado da pesquisa “A contribuição filosófica de Emmanuel Lévinas ao que se refere à ética da Alteridade e seu subsídio aos Direitos Humanos” desenvolvida em Programa de Iniciação Científica da Universidade Tiradentes (Aracaju – SE) até julho de 2017, mediante bolsa PIBIC/CNPq. Orientadora: Carla Jeane H. Coelho.

FIGURA 3 - SISTEMA ILUSTRATIVO DO TEXTO “A NOVA PROPOSTA ÉTICA DE EMMANUEL LÉVINAS” (PIVATTO, 1995)



Fonte: autoria própria (Thayane S. Santos) a partir de informações extraídas do texto-base (verificar título e referências). Notas: resultado da pesquisa “A contribuição filosófica de Emmanuel Lévinas ao que se refere à ética da Alteridade e seu subsídio aos Direitos Humanos” desenvolvida em Programa de Iniciação Científica da Universidade Tiradentes (Aracaju – SE) até julho de 2017, mediante bolsa PIBIC/CNPq. Orientadora: Carla Jeane H. Coelho.

YOUTUBE, 2013).



Fonte: autoria própria (Thayane S. Santos) a partir de informações extraídas do texto-base (verificar título e referências). Notas: resultado da pesquisa “A contribuição filosófica de Emmanuel Lévinas ao que se refere à ética da Alteridade e seu subsídio aos Direitos Humanos” desenvolvida em Programa de Iniciação Científica da Universidade Tiradentes (Aracaju – SE) até julho de 2017, mediante bolsa PIBIC/CNPq. Orientadora: Carla Jeane H. Coelho.