

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA MARIA  
CENTRO CIÊNCIAS SOCIAIS E HUMANAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

**Jefferson Polidoro Dias**

**A JUSTIÇA EM EMMANUEL LEVINAS: UMA ANÁLISE DO  
TERCEIRO**

**Santa Maria, Março de 2016.**

**Jefferson Polidoro Dias**

**A JUSTIÇA EM EMMANUEL LEVINAS: UMA ANÁLISE DO  
TERCEIRO**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Santa Maria (UFSM, RS), como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre em Filosofia

**Orientador: Prof. Dr. Paulo Sérgio de Jesus Costa**

Santa Maria, RS, Brasil

Março de 2016

**Jefferson Polidoro Dias**

**A JUSTIÇA EM EMMANUEL LEVINAS: UMA ANÁLISE DO TERCEIRO**

Dissertação apresentada ao Curso de Pós-Graduação em Filosofia pela Universidade Federal de Santa Maria (UFSM-RS), como requisito parcial para obtenção do título de **Mestre em Filosofia**

Aprovado em 17 de março de 2016

.....  
**Paulo Sérgio de Jesus Costa, Dr. (UFSM)**  
(Presidente/Orientador)

.....  
**Marcelo Fabri, Dr. (Primeiro Membro) (UFSM)**

.....  
**Marcos Alexandre Alves, Dr (Segundo Membro) (UNIFRA).**

Santa Maria, RS  
2016

## **AGRADEÇO...**

Primeiramente a Deus e a toda minha amada família, pai Gelson Luiz Dias e mãe Mary Amélia Polidoro Dias, aos quais não tenho palavras por tudo que até hoje me ajudaram...

À minha querida irmã Marigeli Polidoro Dias, que sempre me estimulou e ajudou muito nas correções gramaticais e de concordância, bem como em todo aspecto formal desta pesquisa...

À minha amada Priscila pela paciência de me escutar, estímulo e apoio...

Ao professor Paulo Sérgio de Jesus Costa, meu orientador, por acreditar em mim, pelas indicações de leitura, orientações em geral, por toda ajuda, indicação e estímulo que foram fundamentais para a construção do meu conhecimento, obrigado pela confiança!

Aos professores do curso que me orientaram com conversas e textos edificantes na construção da temática, indicando obras, apontando falhas e sugerindo correções que possibilitaram a realização dessa dissertação;

À Universidade Federal de Santa Maria, ao Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico e demais instituições que me possibilitaram os incentivos materiais necessários para a conclusão dessa dissertação de mestrado;

A todos os meus colegas e amigos que encontrei nessa trajetória durante os anos da graduação, muito obrigado pela colaboração, troca e amizade.

E a todas as pessoas que emprestaram seus ouvidos, olhos, vozes e livros, que colaboraram de alguma forma para que este objetivo fosse alcançado.

Muito obrigado a todos!!!

**“A utopia está lá no horizonte. Me aproximo dois passos, ela se afasta dois passos. Caminho dez passos e o horizonte corre dez passos. Por mais que eu caminhe, jamais alcançarei. Para que serve a utopia? Serve para isso: para que eu não deixe de caminhar” Eduardo Galeano.**

## RESUMO

### A JUSTIÇA EM EMMANUEL LEVINAS: UMA ANÁLISE DO TERCEIRO

Autor: Jefferson Polidoro Dias

Orientador: Prof<sup>o</sup> Paulo Sérgio de Jesus Costa

O seguinte estudo é de cunho bibliográfico e tem por objetivo o entendimento da concepção de justiça em Emmanuel Lévinas. Após ter desenvolvido a crítica ao conceito de totalidade, demonstrando como a ontologia escondia certo caráter de aprisionamento e controle, bem como a idéia de ética de responsabilidade infinita pelo Outro (*Totalidade e Infinito*), Lévinas explora um conteúdo tratado secundariamente nos seus primeiros escritos, mas que constitui enorme significação em seu pensamento, o *Terceiro*, ou seja, a sociedade e o Estado. Este outro modo de pensar o Estado se desenvolve, para Levinas, na construção da subjetividade ética e política. Sendo assim, pretendo focar esta pesquisa nas obras *Totalidade e Infinito* e *Ouamente que Ser*, para assim compreender como, por meio da imaginação política, é possível uma sociedade aberta e livre, baseada não na inflexibilidade e sim na abertura para o *Infinito*.

**Palavras-chaves:** Fenomenologia. Ética. Terceiro. Sociedade. Política.

## ABSTRACT

### **JUSTICE AT EMMANUEL LEVINAS: AN ANALYSIS OF THE THIRD**

Author: Jefferson Polidoro Days

Orintador: Prof. Paulo Sérgio de Jesus Costa

The following study is of bibliographic nature and aims at understanding the concept of justice in Emmanuel Levinas. After developing the criticism of the concept of totality, demonstrating how certain character ontology hid trapping and control, as well as the idea of ethics of infinite responsibility for the Other (Totality and Infinity), Lévinas explores content secondarily treated in his early writings, but which is of huge significance in his thinking, the Third, ie, society and the State. This other way of thinking the State develops, for Leévinas, ethics and the construction of political subjectivity. So I intend to focus this research in the works Totality and Infinity and Otherwise than Being, to understand how, through political imagination, a free and open society is possible, not based on inflexibility, but in the opening to the Infinite.

Keywords: Phenomenology. Ethics. Third party. Policy. State.

## SUMÁRIO

<b>1. INTRODUÇÃO</b> .....	9
<b>2. DESENVOLVIMENTO</b> .....	16
<b>2.1. A Utopia do Rosto Humano</b> .....	16
2.1.1 Levinas é um Liberal?.....	19
2. 1. 2 Utopia como Humanidade.....	26
<b>3. Subjetividade Ética</b> .....	33
3.1 A busca do Sentido Ético em Emmanuel Levinas.....	33
3.2 Totalidade e Infinito.....	36
3.2.1 Desejo Metafísico.....	37
3.2.2 O Rosto.....	39
3.3. Outramente que Ser ou Para Além da Essência.....	40
3.3.1. A Subjetividade como Sensibilidade.....	42
3.3. 2. Subjetividade e Proximidade.....	46
3.3.3. Subjetividade e Substituição.....	49
3.3.4 Eleição e Liberdade.....	51
<b>4. A Justiça em Levinas</b> .....	54
4.1 Algumas Interpretações da Justiça Simétrica em Levinas.....	54
4.2 O Surgimento do Terceiro: a Justiça.....	56
4.2.1 Surgimento do Terceiro.....	56
4.2.2 O Nascimento da Sociedade: Um Contrato para os Direitos do Outro.....	60
4.3 Justiça como Hospitalidade Fraternal.....	68
4.3.1 Habermas e Solidariedade a partir de Levinas.....	73
4. 3. 2 Fraternidade para Paz Ética.....	76
<b>5. Conclusão</b> .....	82
Referência.....	86



## INTRODUÇÃO

O estudo é focado na questão da justiça, na qual Emmanuel Levinas estabelece como a relação de instauração da sociedade e da racionalidade, bem como na importância do pensamento ético como regulador das ações políticas do Estado. É importante esclarecer aos prováveis leitores que certamente alguns dos aspectos aqui discutidos nesta dissertação não tem sido estranhos às análises realizadas em outras pesquisas e livros anteriormente tratados sobre a questão da justiça em Levinas. Todavia, ao retomar problemas, não significa repetição pura e simples de argumentos e teses já defendidas, e sim tem a pretensão de ampliar a discussões.

A ideia aqui defendida afirma o equilíbrio entre ética e política. A posição de Catherine Chalié é fundamental para a compreensão do equilíbrio que não nega: nem o caráter ético radical da responsabilidade pelo outro, nem a esfera política do Estado. Assim, os dois sentidos da justiça expostos aparentemente em Levinas, face a face do ético e a universalidade isonômica das partes, são preservados e entendidos como complementares. O surgimento de justiça não se procede de forma cronológica (dentro de um tempo medido e mensurado de forma tradicional), existindo primeiro a ética e depois a política, mas sim são faces de um mesmo processo de humanização.

Muitas vezes se chegou a qualificar Levinas como sendo o maior filósofo moral do século XX, todavia cabe aqui ressaltar que estamos tratando da ética como radicalidade, e não, como poderia algum iniciante sem introdução ao autor imaginar ser, a ética como uma atividade comum, ou mesmo uma simples disciplina dentro da grande árvore filosófica, utilizando o símbolo cartesiano. Seu pensamento parte pela constituição subjetiva por meio da esfera relacional, até concluir sua jornada no estabelecimento do sentido ético, que alcança maior expressão por meio do relacionamento político.

Naquela que se considera a sua segunda grande obra (a primeira foi sem dúvida *Totalidade e Infinito*), *Outramente que Ser Ou Para Além da Essência*, Emmanuel Levinas desenvolve uma linguagem um pouco diferente daquela encontrada em seus primeiros escritos, pois pretende substituir uma forma de linguagem ligada a ontologia por uma linguagem que é construída pelo contato intersubjetivo, portanto ética, de forma que pensa a subjetividade como “*anarquia*”. Por *anarquia*, aqui se entende a subjetividade sem princípio organizador, sem uma *arché* para compararmos com as estruturas gregas clássicas, mas como uma forma de transbordamento que escapa a qualquer conceitualização, como um excesso, de maneira sempre aberta, não sendo assim de matriz totalitária e sistematicamente fechada.

O sujeito é uma corporeidade exposta e sensível ao Outro. Mesmo a doença, o envelhecimento e morte, sendo entendida como “um-para-o-outro”, descreve-se então uma subjetividade como proximidade. O sujeito se identifica e confirma pela sua deposição de si que acontece no momento da substituição, assim a identidade do sujeito não provém dele mesmo e sim de sua interpelação pelo Outro, e ao mesmo tempo ele é para o Outro. Como nos fala Ozanan Carrara:

Vemos assim que a subjetividade como Outro no mesmo é a ruptura com o solipsismo das filosofias do sujeito e a concretização do projeto de Lévinas de conceber uma subjetividade plural, rompendo com o totalitarismo ontológico das filosofias do sujeito. A sociabilidade que aí se deixa ver é a do Outro no Mesmo fora de toda relação dialética, concebida como proximidade, já que o conceito lhe parece ainda distância (CARRARA, 2010, p. 84).

Em Levinas o compromisso ético, a responsabilidade infinita pelo outro, é anterior mesmo ao conceito de liberdade, pois a liberdade é entendida já como a própria responsabilidade, como Alteridade Radical. Anteriormente a qualquer compromisso estabelecido pela minha decisão, por qualquer forma de liberdade de ação, o humano já é responsável pelo *Outro*, responsabilidade essa anterior a qualquer presentificação. Ela já é o *Infinito*.

Esse movimento do *Infinito* efetuado na exposição como a própria Bondade, que sem limites, irreduzível, ultrapassa os limites da tematização, chegando assim além da própria essência, portanto além da questão ontológica. O *Bem* não possui começo nem fim, é o *Infinito*, anterior ao próprio entendimento de liberdade, o qual na realidade comanda em uma presentificação sem qualquer limite de tempo. Este entendimento sobre o *Bem* e sobre o Ser rompe a antiga tradição ligada a Aristóteles, sobre essa predominância, resgatando sob um novo prisma o olhar de Platão sobre o tema, o que não faz, todavia, de Levinas um platônico e sim um intérprete (ou melhor, um inspirado) de certo conceito que rompe com a totalização ontológica.

A questão ética é um ponto importantíssimo em sua filosofia, todavia ela (ética) como fonte de incomensurável doação, necessita de outro campo para a regulamentação da esfera da sociedade. Dessa forma, somos instados a inquirir: qual seria o espaço dentro da filosofia de Emmanuel Lévinas para as relações sociais mais amplas, o espaço no qual a sociedade nasce? Se do relacionamento com o outro surge à ética, o relacionamento com o terceiro proporciona o nascimento de outra esfera mais ampla: a esfera da justiça.

Existiria, portanto, uma tensão quase insuperável entre essa necessidade que a legislação tenta impor (por meio da igualdade jurídica entre os homens) e todo processo de doação ética que não poderia ser limitada, visto implicar responsabilidade total pelo Outro. Dessa maneira é possível entender que, com o *Terceiro* provocando um rompimento à dimensão da assimetria estabelecida pela ética da doação total existente na presença do *Rosto* do *Outro*, é necessário então o estabelecimento de um limite para o convívio, que agora passa a não ser somente de domínio do relacionamento intersubjetivo (ético no sentido Levinasiano da palavra), mas sim social, ou seja, de domínio político com a instalação de uma justiça que imponha a todos um mesmo princípio regulador das ações.

Necessário compreender que o pensamento Levinasiano argumenta que, se deixada em sua autonomia, o fenômeno político acaba por instalar conteúdos onto-totalitários, que podem se manifestar em formas assustadoramente poderosas, como no caso de regimes políticos autoritários ou mesmo totalitários. A luta pela imposição de ideias e interesses dos mais diversos gêneros (mas principalmente de nações com tendências imperialistas ou de grupos buscando a hegemonia econômica, e por consequência política), podem levar à consolidação de um ordenamento excessivo ou mesmo da instauração de um outro fenômeno que consegue impor aos mais fracos os interesses dos mais fortes, a guerra.

O fenômeno da guerra mata sem perceber, nem mesmo reconhece o *Rosto* humano que se apresenta na multidão padecendo com a destruição, e não se pergunta e nem mesmo permite que o discurso divergente venha à tona, criando assim a ordem do vencedor como norma para o vencido, reproduzindo quase a lógica do senhor escravo explorado no pensamento hegeliano. Não é por menos que no próprio prefácio de *Totalidade e Infinito*, Emmanuel Lévinas se refira à anulação do componente ético pela manifestação da guerra em sua face mais agressiva, e na política de forma mais polida, todavia determinante:

O estado de guerra suspende a moral; despoja as instituições e as obrigações eternas da sua eternidade, por seguinte, anula, no provisório, os imperativos incondicionais. Projeta antecipadamente a sua sombra sobre os atos dos homens. A guerra não se classifica apenas-com a maior entre as provas de que vive a moral. Torna-a irrisória. A arte de prever e de ganhar por todos os meios a guerra-política-impõe-se, então, como o próprio exercício da razão. A política opõe-se à moral, como a filosofia à ingenuidade (LEVINAS. 1980, p.9).

Altamente preocupado com essa questão da política pensada e efetivada como guerra, Lévinas argumenta que a justiça (política) não pode se restringir a certa legislação na forma de alguma lei ou de outro instrumento público (Estado, governo, exército, tribunais, congresso nacional), já que estes

não atingem a subjetividade do homem, a não ser para seu fechamento. Portanto trata-se de explorar outra hipótese apontada por Levinas para a qual a sociabilidade e, por consequência, a política é resultado da limitação e (paradoxalmente) da realização do sentido ético, compreendida como garantia do “*princípio do homem para o homem*”<sup>1</sup>, em uma resposta à teoria de Hobbes, que afirma ser o *homem lobo do homem*. Este trabalho de dissertação de mestrado propõe, dessa forma, uma alternativa dentro da imaginação filosófica para as áreas fenomenologia, ética e política, assim analisando criticamente os conteúdos e desenvolvendo-os, com o objetivo de proporcionar fontes de inspiração para as ideias de subjetividade, moralidade, cooperação, justiça e paz.

Observando situações de extrema necessidade ética e social, o pensamento de Lévinas nos propõe uma alternativa interessante para a política formal e a ética normativa. Percebendo esta herança de cunho ético, vários pensadores que beberam na fonte das obras de Levinas o reconhecem como um exemplo de filósofo verdadeiramente da ética da responsabilidade pelo *Outro*, como o exemplo de Derrida<sup>2</sup>:

Cada vez que leio ou releio Emmanuel Lévinas fico deslumbrado de gratidão e de admiração, deslumbrado por essa necessidade que não é uma coação, mas uma força muito suave que obriga, e que obriga já a não abrandar de outro modo o espaço do pensamento em seu respeito ao outro, mas a chegar até esta outra curvatura heteronômica que nos remete ao radicalmente outro (isto é, Justiça) (DERRIDA, 2008, p. 19).

---

<sup>1</sup> Lévinas, E. *Ética e Infinito*, p. 72.

<sup>2</sup> Jacques Derrida (1930-2004) filósofo nascido na Argélia e naturalizado Francês que, como Lévinas, era de origem judaica secular. A partir da década de 60 do século XX dedicou-se à temática da Desconstrução, termo que criou ao receber influências que vão desde o intuicionismo até a fenomenologia. Tornou-se crítico e mesmo amigo de Lévinas adotando a sua na ultrapassagem da metafísica tradicional, que se transforma em Derrida no que ele denomina de “metafísica da presença”. Amizade e o respeito por Levinas foi tanta que Derrida, devido a morte do amigo, escreveu a obra “Adeus Emmanuel Levinas”, aonde além de exaltar a pessoa, como também explora a questão da *hospitalidade*, que ganha em Derrida uma nova interpretação, que mesmo não sendo desenvolvida por esta dissertação merece um reconhecimento por sua contribuição filosófica.

Este processo de abertura ética, anárquica, seria exercido pela fraternidade, pelo sentimento de irmandade que reuniria os homens em um laço anterior mesmo a qualquer associação política, e, por esse mesmo elemento, com tal força para constituir a regência ética. Portanto, seria a fraternidade (a solidariedade, como união de cooperação entre os homens) o elemento de base que possibilitaria a instalação da verdadeira utopia possível entre os homens, que em certa hipótese poderíamos denominar de política anárquica ou a partir da fraternidade.

Avaliam-se as interpretações de comentadores como Carrara com sua obra *Do Sujeito Ético ao Sujeito Político: Elementos para pensar a política Outramente*, Costa em seu livro *Ética e Política em Lévinas: Alteridade, Responsabilidade e Justiça*, bem como Chalier com seus *Irréductible fraternité e Lévinas- A Utopia do Humano*, Abensour com a sua *L'extravagante hypothèse e Pensar a utopia outramente*, entre outros, assim adentrando no debate com a crítica para assumir e contribuir com uma leitura mais plausível. Estes comentadores possibilitam uma compreensão complexa e rica da temática interpretativa da questão da Justiça em Emmanuel Levinas, pois em suas discussões se encontram as opiniões mais variadas, o que permite uma hermenêutica interessante que é utilizada nesta dissertação.

É nítida a responsabilidade de escrever sobre Emmanuel Levinas, este autor que tão bem marca a questão da constituição da subjetividade ética pelo Outro, e busca uma justiça que ultrapasse o simples procedimento jurídico, tarefa que se impõe na construção acadêmica de uma pesquisa, que, resgatando o pensamento de tão brilhante autor, nos faz sentir mesmo o peso dessa missão filosófica. Responsabilidade esta que será marcante para formação não somente de um pesquisador, mas igualmente no ensino de filosofia, onde levar o pensamento crítico sem esquecer o humano é a tarefa mais importante.

Considera-se lícito o estudo deste tema para entender se é razoável ou não uma política verdadeiramente humana, bem como, sendo o resultado positivo,

de que maneira a política inspirada pelo sentido ético possibilitaria uma sociedade aberta, formadora de sujeitos que possam desenvolver o infinito de relações éticas de responsabilidade pelos outros, criando dessa forma relações sociais fraternais e justas entre os homens e promovendo uma paz ética.

## DESENVOLVIMENTO

### 1. A Utopia do Rosto Humano

Para melhor compreensão dessa dissertação referente à questão da Justiça em Emmanuel Levinas, é necessário primeiramente entender que o pensamento político do autor não possui uma sistematização convencional (da mesma forma que sua ética igualmente não pode ser entendida de forma convencional, e sim em uma conjuntura de leitura e compreensão que englobe o texto integralmente). Igualmente, o pensamento político Levinasiano (ou entendido de outra maneira, como a partir da filosofia de Levinas) pode ser lido desta forma, pois a falta de uma sistematização mais tradicional é compreendida aqui como uma riqueza de pensamento, e não uma privação desta.

Emmanuel Levinas (1903-1995) foi um pensador nascido na Lituânia e oriundo de uma família judaica. O fato de o pai de Levinas ter sido um livreiro possibilitou o contato do nosso autor com os grandes clássicos da literatura mundial (em especial, com Dostoiévski, na literatura Russa, e Shakespeare, na tradição ocidental, os quais cita como grandes fontes de inspiração para a elaboração de seu pensamento). Concomitantemente com esta influência direta dos clássicos literários, a tradição bíblica e os escritos fenomenológicos de Husserl e Heidegger foram importantíssimos para o florescer de sua filosofia.

O pensamento de Emmanuel Levinas se desenvolveu no período francês (bem como europeu) do pós-guerra, significativamente influenciada pela tensão entre o mundo capitalista e socialista (guerra fria), bem como pelo colapso dos impérios coloniais na África e Ásia. Profundamente marcado pelos acontecimentos da Segunda Guerra Mundial, em especial pelo holocausto, Levinas desenvolve toda sua filosofia em sua tentativa de restabelecer condições para que o pensamento e ação humana fossem baseados em matrizes éticas.

A temática política em Emmanuel Levinas foi por muito tempo relegada há um segundo plano em solo acadêmico nacional, devido a duas importantes



questões. A primeira se dá devido à grande complexabilidade da questão envolvendo o relacionamento, que é diretamente pouco explorado pelo próprio autor, dando a essa maior relevo somente no final de sua vida. Logo após, para desenvolvermos esta questão, é necessário uma introdução em seu pensamento de cunho ético (o que já constitui uma importante e complexa pesquisa), para então podermos explicitar e mesmo interpretarmos de forma mais clara o pensamento sobre a Justiça, *Terceiro* em Levinas (sendo este seu pensamento sobre a política, sociedade e racionalidade como já dito antes).

A segunda grande questão que serviria como empecilho para a exploração da Justiça é referente à influência do pensamento de Paul Ricoeur<sup>3</sup>, que em sua obra *Outramente* faz duras críticas a Levinas, principalmente na questão do *dizer* e *dito*, argumentando sobre a impossibilidade da filosofia do nosso autor ser posta em prática, pelo menos nas questões políticas. A resposta a essa objeção se dá com o desenvolvimento dessa pesquisa, afirmando a possibilidade de existência teórica (bem como influência direta na vida empírica) da questão da Justiça (política) Levinasiana. Logo, esta dissertação pretende mostrar que além de lícita, a política em Levinas é um pensamento viável, portanto refutando a argumentação de inconsistência e inviabilidade proferida por Ricoeur.

Entre os comentadores que defendem a viabilidade da política Levinasiana, muitos qualificam o autor como um simpatizante da ideologia liberal e suas vertentes, devido a sua crítica ao totalitarismo político, a exemplo dos anglo-saxônicos Richard Cohen e Peter Atterton<sup>4</sup>. Neste capítulo se pretende pôr em questão essa interpretação, se apoiando na posição de

---

<sup>3</sup> Paul Ricoeur (1913-2005) foi um filósofo francês bastante influenciado por ideias existencialistas, personalistas, fenomenológicas e hermenêuticas. Seu trabalho está basicamente fundado no estudo da ideia de pessoa, sobre a narrativa e sobre a história. Foi o criador de uma obra denominada como *Outramente*, que esta dissertação já é uma contraposição, sem precisar adentrar em sua temática, pois o argumento do filósofo seria da impossibilidade de se falar sobre uma política em Levinas.

<sup>4</sup> John Locke (1632-11704) foi um filósofo político inglês, estudando ainda a corrente empirista na filosofia teórica. É dito como um dos fundadores do Liberalismo, bem como do pensamento do esclarecimento (Iluminismo). Defendia que a soberania pertencia ao povo e não ao Estado (na figura de um monarca de origem divina absoluto), um regime político constitucional (monarquia parlamentarista), a separação entre o Estado e da religião, por meio da liberdade religiosa.

Tahmasebi que argumenta uma maior complexibilidade por parte de Levinas na questão política e social, quando assim defende que:

Cohen e Atterton não exploraram seriamente o papel da violência e do estado liberal e da guerra, sendo capazes de preparar as condições para o que Levinas chama paz ética. Esta questão, entretanto é fundamental para Levinas que pensa através dela oferecendo uma crítica radical como uma abertura para além do Estado liberal e de sua violência (TAHMASEBI, 2010, p. 531).

Dentro desta interpretação seria possível estabelecer um paralelo indireto entre Emmanuel Levinas e a filósofa Hannah Arendt<sup>5</sup>, devido às suas semelhanças (ambos judeus que sofreram consequências fortes dos acontecimentos nazifascistas, como alunos que sofreram uma forte influência de Heidegger e igualmente nas suas determinações contra os ideais opressivos no campo político). Pode-se perceber essa semelhança de ambos, mesmo que não exposta em termos mais taxativos e sim na luta de ambos contra a totalização política, ressaltando igualmente suas discordâncias com a autora.

Devido a Arendt ser uma liberal convicta, ou pelo menos uma pensadora altamente desconfiada de qualquer temática que envolva a questão social gerenciada ou mesmo promovida por instituições sociais estatais (sendo que este modo de compreensão dos fenômenos políticos e sociais pode ser ligado facilmente com o pensamento liberal), pode-se observar a defesa da técnica e do progresso científico em Arendt como as soluções para a questão da carência e das desigualdades sociais, como pode ser visto na seguinte passagem:

O avanço das ciências da natureza e da tecnologia abriu possibilidades que tornam inteiramente provável que, num futuro de alguma forma distante, sejamos capazes de tratar todas as questões

---

<sup>5</sup>Peter Atterton defende a ideia de que, para Levinas, seria lícito utilizar-se da violência somente quando fosse para defender um *Terceiro* que se encontrasse em opressão causada por Outros. Já Cohen defende o ponto de vista de que existiriam poucas certezas nas ideias políticas de Levinas, sendo a principal delas um tempo de paz ética, sem guerras e sem desrespeito ao rosto humano. Ambos são criticados por Tahmasebi por realizarem uma análise muito favorável ao liberalismo puro, sem levar em conta as críticas do autor a sua fundamentação.

econômicas a partir de fundamentos científicos e técnicos, independentemente de toda consideração política (ARENDR, 1989, p. 205).

Arendt provavelmente liga esse gerenciamento do Estado à questão social de seus membros, como uma das características do nazismo ou mesmo do stalinismo (ambas ideologias que atacam com muita força devido às perseguições, à guerra e ao medo gerado por esses sistemas políticos e sociais). A filósofa apresenta uma confiança e um otimismo em relação a sociedades liberais, por meio da participação republicana, bem como a tecnologia e com uma ciência neutra.

Uma importante crítica a ser realizada à resposta da pensadora se dá através do argumento que afirma ser a ciência não uma ferramenta neutra e sim como instrumento social, que frequentemente é utilizada politicamente para a dominação e mesmo aniquilamento (até mesmo total da humanidade). Pode-se ter como exemplos destas utilizações políticas, e mesmo militares (sendo as forças armadas o braço impositivo do Estado) as bombas nucleares, as experiências e o próprio Holocausto judeu durante a Segunda Guerra Mundial, para ter um cenário localizado, mas suficientemente forte para basear esta crítica.

Longe de se afirmar ser uma inverdade, esta relação com a ideologia liberal por parte de Emmanuel Levinas, esta certeza por si só é muito questionável, pois tratar o autor como um simpatizante desde pensamento político econômico pelo menos no sentido clássico do termo seria simplismo. Desta forma este capítulo buscará a resposta da seguinte pergunta: Seria o pensamento político de Levinas de cunho liberal (seja ele na forma clássica ou mesmo neoliberal) ou existiriam outras vertentes que igualmente o influenciaram?

## 1. 1 Levinas e o pensamento liberal

Gostaria de esclarecer que pelo termo liberalismo esta pesquisa entende o pensamento político e econômico que teve origem no século XVII por meio dos ensaios do filósofo inglês John Locke<sup>6</sup>, ganhando força e prestígio a partir da defesa do economista igualmente inglês Adam Smith<sup>7</sup>. Certos princípios liberais, independentemente de qualquer variante existente, estão fundamentados em princípios deterministicamente econômicos, fundados em certos pilares básicos como: Estado de Direito, eleições regulares, direitos civis, liberdade de imprensa, de crença, livre comércio e propriedade privada. Pode-se explicar um pouco mais detalhadamente a estrutura da filosofia política liberal da seguinte maneira:

a) Estado de Direito: Estado Nacional regido por leis isonômicas (ou seja, igualdade de todos perante a lei). Estas leis não devem representar determinado juízo, mas serem objetivamente imparciais;

b) Eleições Regulares e Periódicas para a Gerência Política: garantindo a representatividade isonômica para que a vontade dos cidadãos seja efetivada, por meio de representantes eleitos para mandato definido, com sua escolha realizada periodicamente em todos os poderes políticos (executivo e legislativo);

C) Princípios fundamentais da Cidadania Ocidental: como direitos civis, liberdade de imprensa e de crença. Tais direitos e liberdades têm por objetivo frear os poderes do Estado, garantido assim a vida, a subjetividade e a livre

---

<sup>6</sup>John Locke (1632-11704) foi um filósofo político inglês, estudando ainda a corrente empirista na filosofia teórica. É dito como um dos fundadores do Liberalismo, bem como do pensamento do esclarecimento (Iluminismo). Defendia que a soberania pertencia ao povo e não ao Estado (na figura de um monarca de origem divina absoluto), um regime político constitucional (monarquia parlamentarista), a separação entre o Estado e da religião, por meio da liberdade religiosa.

<sup>7</sup>Adam Smith (1723-1790) foi um economista escocês que se tornou um dos principais pensadores do liberalismo na sua versão econômica. A sua principal ideia argumentava em favor da liberdade econômica, condenando qualquer intervenção do Estado, o que equivale a dizer que por meio da livre concorrência se provocaria a queda dos preços e as inovações necessárias para melhorar a qualidade e a quantidade de produção, levando assim a enriqueça.

comunicação entre os cidadãos, permitindo a busca pela sua realização íntima, de acordo com o que lhe parecer melhor;

d) Governo Limitado: Garantir que o governo não possua poder absoluto em nenhuma esfera de atuação, limitando-o pela lei maior da nação (Constituição);

e) Livre mercado: não haveria nenhuma forma de interferência do Estado na questão econômica e social, devendo considerar que estes assuntos não seriam pertinentes à esfera governamental;

f) Propriedade privada: reconhecimento jurídico da exclusividade de uso de um bem material pelo seu possuidor, com ou sem limitação do bem público nacional.

Na atualidade, o pensamento liberal está basicamente dividido em duas grandes correntes: a primeira conhecida como Neoliberal, estando representada pelo pensamento das conhecidas escolas de Chicago e Viena, defendendo o que se denominou já no final do século XX, pela retomada de pressupostos da teoria liberal clássica. Esse pensamento adaptado às necessidades do mercado especulativo global, ou seja, a não intervenção do Estado na economia, a não ser em casos extremos para resguardar os livres direitos de propriedade, consumo e produção. Dois grandes teóricos do neoliberalismo no século XX, que até o presente influenciam por demais as relações político-econômicas, bem como sociais e igualmente culturais foram os economistas Milton Friedman<sup>8</sup> e Frederich August von Hayek<sup>9</sup>.

A segunda corrente tratada aqui dentro do liberalismo é denominada de liberalismo social (também chamado de liberalismo moderno) o qual rejeita uma

---

<sup>8</sup>Milton Friedman (1912-2006) foi um dos economistas Norte-Americanos que mais influenciaram o pensamento do século XX. Lecionou na Universidade de Chicago por mais de 30 anos, recebendo inclusive o Prêmio Nobel de Economia (1976). Seu pensamento político econômico tinha como base argumentativa a exaltação das vantagens de um modelo econômico de livre mercado, com a intervenção mínima do Estado, para somente salvar os interesses como a propriedade.

<sup>9</sup>Fredrich August von Hayek (1889-1992) foi um economista e filósofo austríaco, naturalizado britânico. Professor da Escola Londrina de Economia, foi um grande crítico da intervenção do Estado na economia, tendo algumas contendas com o também economista J. M. Keynes. Pode-se perceber o teor do pensamento de Hayek na seguinte passagem: "o controle econômico não é meramente o controle de um setor na vida humana que pode ser separado do resto. É o controle dos meios para os nossos fins". Defendendo com isso que se o Estado controla a economia, este poderia acabar por controlar as vidas humanas e assim provocar uma sociedade totalitária.

versão pura do capitalismo selvagem e ao mesmo tempo rejeita veementemente os elementos revolucionários do pensamento marxista de viés ortodoxo, focando na questão da promoção das liberdades humanas. Assim, a pretensão do liberalismo social é a garantia dos direitos fundamentais, preservando e promovendo as liberdades básicas dos cidadãos e, ao mesmo tempo, materiais de toda sociedade. Argumenta o filósofo político Norberto Bobbio<sup>10</sup> sobre a estrutura fundamental do pensamento liberal e suas variações o seguinte:

De fato, uma coisa é usufruir em abstrato todas as liberdades usufruídas pelos demais, outra, é usufruir cada liberdade de modo igual a todos os demais. Deve-se levar bem em conta esta diferença, pois a doutrina liberal afirma a primeira em nível de princípio, mas a prática liberal não pode assegurar a segunda a não ser intervindo com medidas igualitárias limitadoras e, portanto, corrigindo o princípio geral (BOBBIO, 1995, p. 115).

Como já dito anteriormente, os promotores do liberalismo social são grandes defensores dos direitos humanos e das liberdades civis, preconizando ao mesmo tempo liberdade de mercado, com certas ações de interferência do Estado para assegurar padrões mínimos de dignidade e mesmo o aumento da liberdade de ação dos indivíduos. Ao se procurar uma definição mais explícita dos princípios do liberalismo social, pode-se encontrar a citação de Kujawski que assim o define:

O Estado não será nem mínimo nem máximo, e sim suficiente, e a medida dessa suficiência de sociedade para sociedade, não podendo ser estabelecida "a priori"... Preocupação básica do liberalismo social é a promoção da riqueza mediante o estímulo à produtividade, de modo a garantir a possibilidade de acesso universal a ela (KUJAWSKI, 1998, p. 70).

---

<sup>10</sup> Norberto Bobbio (1909-) é um filósofo, historiador, escritor e político italiano, tendo sido nomeado inclusive senador vitalício da República Italiana. É considerado um socialista democrático de cunho liberal, sendo um crítico importante do liberalismo, do marxismo e do fascismo.

No campo prático de atuação política, o liberalismo social se aproxima muito da corrente social-democrata, ressaltando, contudo, que a social-democracia tenha outra bagagem teórica, que é o revisionismo marxista, alinhando de forma correlata os princípios sociais com as liberdades e os direitos civis. Alguns representantes desta corrente liberal social, bem como do pensamento social-democrata foram respectivamente o filósofo norte-americano John Rawls<sup>11</sup> e o alemão Jürgen Habermas (o qual mais adiante se tratará de forma mais adequada nesta dissertação), bem como no Brasil na figura do Embaixador José. M Melquior, com sua obra *Liberalismo Antigo e Moderno*.

Cabe agora, após essa descrição sobre os padrões liberais e suas correntes de pensamento, adentrar na discussão mestra deste subcapítulo da dissertação, sobre qual corrente política poderia se aproximar da filosofia Levinasiana. O filósofo anglo-saxão Richard Cohen na obra *Ethics, Exegesis and Philosophy: Interpretation after Lévinas*, afirma uma forte influência do pensamento liberal no pensamento de Lévinas, como se pode verificar na seguinte citação do comentador que atribui o papel da coerção como ponto mais básico da existência social “domínio sobre a sociedade e os recursos em última análise, sancionada pela coerção” (COHEN, 2007, p. 10). Cohen se apoia em algumas citações do próprio autor aonde podemos ler as seguintes expressões:

Justiça sempre a ser aperfeiçoada contra suas próprias durezas.  
Talvez esteja aí a própria excelência da democracia cujo intrínseco liberalismo corresponde ao incessante remorso profundo da Justiça; legislação sempre inacabada, sempre retomada, legislação aberta ao melhor (LEVINAS, 2005. p. 294).

---

<sup>11</sup>John Rawls (1921-2002) foi um filósofo Norte-Americano, professor da Universidade de Cornell e Harvard, provocando uma grande reviravolta nos estudos de Ética e Política, principalmente nos EUA, por propor uma nova versão do Contrato Social e o teor igualitarista, propondo uma forma de liberalismo que, ao mesmo tempo, permite o livre mercado, com políticas de promoção das liberdades de todos, como resgate da dignidade e promoção social. Publicou em *Uma Teoria de Justiça* (1971) *O Liberalismo Política* (1993) e *Os Direitos dos Povos* (1999).

Analisando com maior profundidade a questão da influência e a possibilidade de Levinas ser qualificado como um “liberal”, é perceptível que o pensamento do autor da alteridade radical é focado na “subjetividade responsiva” (da qual se tratará no próximo capítulo mais detalhadamente), resguardando os direitos não de uma subjetividade toda poderosa, e sim da garantia de vida e dignidade ao absolutamente diferente (alteridade radical). As metáforas utilizadas por Emmanuel Levinas, remetendo às figuras da cultura judaica, da viúva, o órfão, o estrangeiro<sup>12</sup> (representando os mais vulneráveis, dentre os vulneráveis em uma sociedade) convidam a uma responsabilidade pelo *Outro*, um compromisso que vai muito além do simples formalismo jurídico-formal, modelo basicamente liberal de Estado. Representam essa responsabilidade infinita que não acaba com a instalação da Justiça, muito pelo contrário, tem nela a sua maior realização, pois nela se apresenta a sociabilidade, compreendida como intersubjetividade com maior alcance.

Não considerando tais questões de forma séria, seria lícito perguntar como poderia alguém justificar o compromisso com a ética radical de Lévinas, abandonando seus pressupostos quando do surgimento do *Terceiro* (da política, do Estado) às condições de simples impessoalidade que igualmente podem (e na maioria das vezes o fazem) causar a negação da formulação mais básica da filosofia de Lévinas: “Tu não Matarás”. Tal suposição seria uma autonegação, ou mesmo uma grave falha na filosofia da *Alteridade Radical*, ponto este que será refutado neste trabalho, devido ao grande compromisso de Emmanuel Levinas com o a *Alteridade* e mesmo os *Direitos do Outro Homem*.

É igualmente necessário entender como o autor trata essa questão, pois ao mesmo tempo em que encontramos trechos que corroboram para sua interpretação liberal de cunho clássico, existem inúmeras nas quais se percebe um afastamento desse ponto de vista, tanto do ponto de vista político, mas principalmente na questão econômica referente a um “capitalismo selvagem”. Dessa forma, se entende a profunda preocupação com as questões sociais de

---

<sup>12</sup> Esta figura do estrangeiro citada no pensamento de Lévinas aparece no trecho bíblico, encontrado no Salmo 146.9 aonde se fala o seguinte: “O SENHOR protege os imigrantes, ampara os órfãos e as viúvas, mas frustra os planos e atitudes dos ímpios”.



Emmanuel Levinas, sendo assim coerente com suas convicções ao criticar o liberalismo econômico praticado sem limites e nem regras que se preocupem com o caráter humano das relações de produtivas, como se pode observar claramente na seguinte expressão:

Situação perigosa para liberdade, porque a pessoa corre o risco de perdê-la sem sofrer violências; ainda age voluntariamente, é certo, uma vez que é contratada e se mantém no comércio interpessoal de troca, mas o comércio está à beira da alienação, a liberdade se transforma livremente em não-liberdade... A liberdade de negociação tem limites que se impõe em nome da própria liberdade... A comida não é o carburante necessário à máquina humana, a comida é refeição. Nenhuma eloquência humanista deturpa esse texto que realmente defende o homem. Humanismo autêntico, humanismo materialista. Os corações se abrem com muita facilidade à classe operária; as carteiras, mais dificilmente. O que se abre com mais dificuldade são as portas de nossas próprias casas (LEVINAS. 2001. p. 20).

A preocupação com o *Outro*, como já mencionado acima, afasta Emmanuel Levinas do posicionamento ligado ao liberalismo clássico ou mesmo neoliberal (mas não descarta a possibilidade do liberalismo social), o qual não permite a intervenção do Estado para as questões sociais, condenando mesmo este ato como interferência indevida em assuntos que não lhe dizem respeito. Interessante é a posição Levinasiana com relação a preocupações sociais, o que mais do que nunca vem de encontro aos mais fragilizados dentro de uma sociedade voltada para os ganhos do mercado, ou seja, aqueles que nem a oportunidade de emprego assalariado existe, seja por falta de oportunidades educacionais ou mesmo por condições físicas ou psíquicas. Tal leitura permite a interpretação do pensamento Levinasiano do liberalismo social, admitindo a necessidade de um Estado (na figura do *Terceiro*) que permita a implementação de uma Justiça para além de preceitos burocráticos, e ao mesmo tempo que este mesmo Estado não se totalize politicamente.

Os trabalhadores assalariados (bem como os desempregados, e os que possuem somente um subemprego, estes sujeitos humanos que ocupam funções sem especialização e de baixíssima remuneração) constituem a gran-

de massa dos mais vulneráveis entre os vulneráveis de nossa sociedade. Por estarem sujeitos as determinações dos seus respectivos empregadores e das demandas consideradas mais “urgentes” que o mercado possa reclamar (como o lucro dos acionistas em uma empresa de capital aberto, por exemplo), os trabalhadores assalariados constituem a peça mais frágil das relações de produção, estando a mercê das decisões do mercado econômico.

É igualmente importante compreender que não se pode qualificar Emmanuel Lévinas como um pensador marxista, ou mesmo dentro de alguma forma dogmática de filosofia política, sendo um pensador contrário ao “fechamento” doutrinário provocado pelas ideologias. O filósofo da alteridade radical entende as preocupações sociais destes grupos, devido à condição de vulnerabilidade do trabalhador, porém identifica tais pensamentos como altamente sistemáticos (sendo contaminados por tendências totalitárias, que se efetivaram, por exemplo, nas tendências estalinistas, maoistas e entre tantos segmentos de linhagem (pelo menos teoricamente baseadas em Marx). Mesmo tendo a consciência que os *Direitos do Outro Homem*, que serão mais bem trabalhados em sessões futuras desta dissertação, cabe aqui uma pequena amostra da preocupação Levinasiana, na seguinte citação:

“[...] para que o homem seja o bem supremo, é preciso que seja verdadeiramente homem”...o homem cujos direitos devem ser defendidos é, em primeiro lugar, o outro homem, não é inicialmente o eu. Não é o conceito “homem” que está na base desse humanismo, é o *Outro*. (LEVINAS. 2001. p. 21).

Cabe ainda ressaltar que este trabalho não tem a pretensão de tipificar de forma dogmática a filosofia de Emmanuel Levinas em uma determinada ideologia política, seja ela de matriz liberal ou mesmo marxista, ou ainda de qualquer outra modalidade que se apresentem para a classificação do autor. O objetivo deste subcapítulo foi compreender qual dessas vertentes oriundas da filosofia política se encontra com maior semelhança ou distância dentro do pensamento original do filósofo, para que assim se possa, a partir das reflexões

éticas e sociais do pensamento da alteridade radical encontrar a base para a defesa da responsabilidade pelo *Outro*.

## 1.2 Utopia como Humanidade

Temos aqui uma situação inusitada, pois Emmanuel Levinas não pode ser considerado um pensador liberal em termos clássicos (ou mesmo neoliberal), um individualista dentro de uma aplicação da filosofia política, apelando à questão social, à solidariedade, à defesa dos trabalhadores e ao amparo aos mais necessitados, não somente em questões éticas, mas igualmente na sua mais profunda confluência, com Estado, suas instituições e leis. Entretanto da mesma forma não se pode o identificar como um filósofo comunitarista, pela sua preocupação com o indivíduo, não colocando as instituições acima das necessidades humanas, preocupação que não permite que as funções institucionais violem a subjetividade da pessoa.

Essa aparente ambiguidade não se caracteriza por uma falha no pensamento de Levinas. Pelo contrário, reside aí a força de seu argumento, pois retira de ambas as visões políticas as suas melhores qualidades, sem, entretanto, absorver seus defeitos congênitos. Se por um lado defende os valores democráticos (como as liberdades políticas e civis), compreendidos como liberais, por outro reconhece a necessidade de amparo às pessoas e mesmo às classes mais vulneráveis (direitos sociais), como a concretização maior da Justiça para além dos limites dos processos de um sistema altamente burocrático e mesmo mecânico. Emmanuel Levinas propõe um caminho diferenciado de ambos, pois o resgate do horizonte aberto que está presente na subjetividade humana (pelo *Rosto*), que enquanto *Terceiro* (justiça em termos políticos, sociais e porque não econômicos) se traduz por meio da busca pela "*Utopia do Rosto Humano*", que é explanado pelo filósofo que estamos centrados nesta dissertação na seguinte expressão:

Utopia, transcendência. Inspiração pelo amor do próximo, a justiça racional fica restrita aos processos e não pode igualar a bondade que

a chama e anima. Mas surgida dos recursos infinitos do eu singular, a bondade, ao responder sem razões e sem reservas ao apelo do rosto, sabe encontrar sendas para ir a este rosto que sofre, sem contudo desmentir o veredito (LEVINAS, 2005, p. 295).

Na atualidade, se fala de um triunfo do liberalismo econômico (seja este na versão clássica ou mesmo neoliberal) como único horizonte possível, pregando desta forma um economismo e uma determinação histórica, a estilo hegeliano. Utilizando-se assim dessas convicções, se perpetua no mundo uma dominação puramente econômica, onde o mercado financeiro tomou o lugar primeiramente ocupado pela religião (enquanto aspecto sagrado), e posteriormente pelo Estado como lugar de decisão das vidas humanas, desconsiderando aqueles que não são proprietários ou mesmo consumidores.

Essa concepção (que muito facilmente pode ser ligada ao programa político da filosofia liberal) anula qualquer movimento de abertura subjetiva, fazendo se perder inclusive o caráter de cidadão do ser humano, sendo tratado agora no máximo como um consumidor capitalista, alguém que simplesmente age em uma relação comercial ou mesmo bancária, com valor puramente monetário. Este horizonte já representa um pensamento utópico, a utopia liberal, pois incute nas subjetividades a não possibilidade de saída deste panorama, como se existisse uma determinação natural nas subjetividades, como relevação de um mundo já dado como pronto e “Verdadeiro”. Como se pode perceber, aqui se questiona a sua pretensão de uma “Verdade Universal” dada por um panorama denominado de “fim da história”, demonstrando que esta é apenas uma forma de dominação ideológica exercida por grupos econômicos, que se apoiam em ideólogos (por mais gabaritados e renomados pelo prestígio acadêmico que estes sejam) da utopia liberal.

Não se trata de uma retomada de algum pensamento político totalitário (ou mesmo ditatorial autoritário, ou de alguma forma opressivo) que seria incompatível com a filosofia da alteridade radical e justiça de Levinas, como alguns autores exploram o termo utopia (o confundindo mesmo com distopias, antíteses cujo termo, tão marcado pelo hegelianismo, é lícito utilizarmos). Muito

pelo contrário, este pensamento é a própria saída do ser que está aqui em jogo, focando neste como por base fundamental, já que tudo começa pela subjetividade aberta e responsiva ao radicalmente *Outro* enquanto pura diferença ou pela sua negação. Como nos fala Carrara:

A utopia levinasiana, ao ser pensada em termos éticos (utopia do humano), deve substituir aquela pensada ainda nos moldes da ontologia, já que esta destrói a transcendência do outro. Vemos também aí a impossibilidade de o homem se “assentar” num determinado estado, já que o desejo metafísico o leva à saída de si em direção ao outro não alcançando jamais a satisfação. O humano tem a característica da impressibilidade e não pode ser apagado seja pela ideologização da moral, seja pela ontologia que torna a razão indiferente ao sofrimento e às injustiças. Ele também acusa a ciência e a tecnologia de apagar os traços humanos do ser. Uma utopia do humano portadora de um excesso de sentido cumpre a função de inquietar os arranjos sociais e políticos que atendem aos requisitos básicos da justiça devida a outrem (CARRARA, 2010, p. 59).

Deve-se igualmente ressaltar que o pensamento de Emmanuel Lévinas em relação à utopia se afasta das ideias dos grandes filósofos que as resgataram no século XX, nas figuras dos pensadores Martin Buber<sup>13</sup> e Ernest Bloch<sup>14</sup>. Ambos pensadores inegavelmente contribuíram para sua discussão de forma mais direta, todavia não menos importante que Levinas. Suas semelhanças e diferenças podem ser entendidas nesta sessão (logicamente de forma preliminar, pois para uma compreensão mais profunda se necessitaria de um estudo próprio dos autores), como bem lembra igualmente Carrara na seguinte passagem:

Com relação à Buber, sua utopia consistiria em opor o social ao político, delimitando este último em benefício do primeiro...Para ele, a sociedade múltipla que nasceria do social deveria preservar a separação entre o eu e o tu...Lévinas concorda com Buber quando ele prioriza a relação *eu-tu* e situa a utopia no nível do encontro e da

---

<sup>13</sup> Martin Mordechai Buber (1878-1965) foi um pensador da filosofia, literatura e pedagogia, nascido na Áustria e de origem Judaica. Argumentou na sua filosofia que sem comunicação e diálogo, não “se existe”, ou seja, que os objetos e as pessoas precisam ter uma interação para assim possuir a qualidade de existência humana. Sua principal obra foi “*Eu e Tu de 1923*”.

<sup>14</sup> Ernst Bloch (1885-1977) Foi um dos principais pensadores marxistas não ortodoxos do século XX. Escreveu muito sobre a questão da *Utopia*, sendo um dos grandes influenciadores de movimentos intelectuais, teológicos e ecologistas.

proximidade, mas diverge dele quando ele caracteriza a relação *eu-tu* como reciprocidade... Quanto a Bloch, Lévinas se mostra de acordo com seu humanismo, cuja força vem de uma reação moral à miséria do próximo muito mais do que de uma análise objetiva da realidade... O discurso ético de Bloch contra a exploração econômica se junta ao seu discurso ontológico e o acorda. Entretanto, para Lévinas, mesmo que Bloch oponha a ontologia a ética, em Bloch significa o ético ao ontológico, o ético em Bloch significa ainda a perfeição do ser ou o seu acabamento (CARRARA, 2010, p. 169-170).

Compreendendo o afastamento dessas ideias aqui anteriormente expostas, se deixa claro que quando se fala de utopia, se presume que Lévinas está pensando na dimensão humana que transcende as realidades ditas mais práticas (mesmo históricas, pois não se espera que tal situação seja uma determinação e sim uma possibilidade de efetivação), mas que no enquanto estão presentes no discurso diário mesmo que não se perceba. Assim interpretando o sentido de utopia contido nas palavras de Levinas, o grande comentador Sebbac nos fala que “A utopia significará, então, a ruptura do que é, o despertar e a inquietação. Trata-se precisamente de entender a Utopia como questionamento de minha posição, de meu lugar”(SEBBAH, 2006 p. 192).

Com esses argumentos apresentados, se pode compreender que Emmanuel Levinas tem seu próprio entendimento do que seja esse horizonte, ou melhor, este “*lugar nenhum*” que é a *utopia* para o autor da filosofia da alteridade radical. *Utopia* não como realização completa e perfeita dentro de um período de ouro da história (como um determinismo histórico ou econômico que necessariamente acontecerá devido à evolução dos processos produtivos e lutas entre as classes sociais), mas como inspiração que tem a força de despertar as subjetividades humanas em favor do *Rosto* do Outro Homem, que nos lembra sempre a grande questão do grande pedido contra o assassinato.

Quando um governante escolhe não investir em saúde pública ou mesmo não investe em educação e programas sociais (especialmente no combate à fome, como afirma Levinas em várias partes de seu pensamento)

está provocando assim o assassinato de seu povo, mesmo que este não aconteça por meio de tiros de canhões ou mísseis, mas pelo abandono dos vulneráveis entre os mais vulneráveis da sociedade. Esta seria a própria negação da utopia humana, e a efetivação da política de guerra de todos contra todos. Essa situação de negação do aspecto humano nas relações sociais infelizmente é a regra da sociedade política mundial, não somente em nosso país, mas em todo globo, que muito longe de ser uma utopia (no sentido positivo que aqui estamos pensando) se constitui em uma verdadeira distopia político-social (utopia às avessas). Tal distopia se efetiva graças à indiferença aos pobres, aos trabalhadores assalariados e aos desempregados (mais vulneráveis entre os vulneráveis), que são excluídos de suas necessidades básicas, quando muito assistidas por entidades puramente assistencialistas, que colaboram para a amenização, mas não atacam as causas dos problemas sociais.

Não se trata aqui de uma crítica ao papel das entidades de cunho assistencial se considera estas de suma importância para a amenização social, por promoverem o bem-estar dos necessitados (os doentes, deficientes e abandonados), mas que dentro desse perverso panorama acabam por abarcar as responsabilidades que a política estatal deveria promover para justificar a sua própria existência enquanto Estado (como a alimentação dos socialmente carentes e sua vestimenta). Infelizmente, nessas condições as organizações filantrópicas não conseguem sozinhas combater estes males sociais, não na intensidade que estes nos solicitam, seja em pedidos silenciosos ou muitas vezes agressivos, pela sobrevivência ou mesmo pela sua dignidade.

*Utopia* pensada por Emmanuel Lévinas se constitui como apelo à humanidade existente dentro de cada subjetividade, sendo que nas relações políticas esta se manifesta como inquietação, traduzida como responsabilidade pela fragilidade do absolutamente *Outro* da diferença enquanto diferença. Inquietação essa contra a fome, a violência, e as guerras que servindo nas ambições de elites econômicas acabam por aniquilar as populações inocentes,

tendo suas existências marcadas pela dor e sofrimento. Assim defende Abensour quando argumenta que:

Não encontramos nele uma direção no corpo da tradição utópica como em Buber e Ernst Bloch... Isso, no entanto não reduz a questão da utopia em Levinas, que dentro das primeiras páginas de *Totalidade e Infinito* introduz “o extraordinário fenômeno da escatologia profética” uma simples metáfora que teria a virtude de nova luz iluminar alguns aspectos de seu pensamento. A relação de Levinas com a utopia - relação real - se situando em outro lugar. Ela está ligada a uma intervenção, reflexiva, crítica—correndo atrás da ilusão da utopia e redescobrimo a verdade — mas também enfático (ABENSOUR, 1991, p. 572-573).

*Utopia Humana* se constitui como possibilidade contra esse imperialismo (político, econômico e mesmo cultural) intrinsecamente forjado com estruturas racistas (latente até a atualidade, nas ilusões do refúgio da raça e do sangue). Por meio de ações e mesmo pela indiferença que acabam por anular ou mesmo exterminar as existências, simplesmente devido à diferença que esta

possa perturbar a subjetividade pessoal ou mesmo as construções sociais já estabelecidas.

Tais ações nitidamente racistas, elitistas e xenofóbicas infelizmente ainda podem ser vistas como prática oficial pelos ditos países desenvolvidos (a exemplo de como ocorre na atualidade em vários países da Comunidade Europeia, bem como nos Estados Unidos), ao se recusarem a abrigar os refugiados que chegam em suas fronteiras que pedem não mais que o direito de existir com dignidade, já que suas próprias nações não oferecem abrigo para as demandas mínimas que um humano necessita.

Estes refugiados como mencionados acima, não pedem mais do que o abrigo e a chance de exercitar seus direitos humanos (dignidade e trabalho) e, conseqüentemente, o direito à alimentação, ao vestuário e à habitação (não somente para a sobrevivência, mas igualmente para o conforto mínimo que proporciona uma saúde saudável merecida ao *Outro Homem*). Portanto, a



*Utopia Humana* é um contraponto a essas doutrinas autoritárias e mesmo totalitárias (e mesmo etnocêntricas, e por que não racistas), bem como a indiferença social do liberalismo econômico, que ameaça não somente a democracia e as liberdades, mas como a própria dignidade humana presente no *Rosto*:

Temos reunidas aqui verdades por todos conhecidas. Contudo, temos tratado de reconduzi-las a um princípio fundamental. Quiçá temos conseguido mostrar que o racismo não se opõe somente a tal ponto articular da cultura cristã ou liberal. Não se trata do dogma da democracia, do parlamentarismo, do regime ditatorial ou da política religiosa que esta sob juízo. Trata-se da própria humanidade (LEVINAS, 1984, p 7).

## 2. Subjetividade Ética

### 2.1 A busca pelo sentido ético em Emmanuel Levinas

O seguinte capítulo desta dissertação tem por objetivo descrever e interpretar o entendimento de subjetividade ética em Emmanuel Levinas. Desta forma, primeiramente se ressalta o nascimento do conceito da subjetividade para chegar ao entendimento de “sujeito responsivo” com suas características próprias em Levinas. Um pequeno e despretensioso passeio das ideias clássicas de subjetividade utilizadas por alguns pensadores (mesmo que apenas citando certos conceitos básicos destes) será necessário para se compreender a presente temática.

Segundo Ferreira, o conceito de subjetividade nasceu com o desenvolvimento da Idade Moderna, sendo que anteriormente na Antiguidade e no Medievo esta categoria não era utilizada e nem mesmo existia. Os *Antigos* utilizavam a categoria de Homem (como animal racional) e de cidadão (termo eminentemente social e político), e mesmo de crente e membro da comunidade religiosa (evidentemente religioso), conceitos estes que aos poucos foram sendo construídos, variando de acordo com a cultura. Todas as categorias poderiam se referir a uma característica comum entre os seres humanos, mas carecia de um termo que expressasse toda a riqueza e diversidade que existe no próprio ser humano enquanto humano.

A modernidade, desta maneira, inaugura uma nova forma de entender os homens, sendo assim consagrando o termo *cogito* (*de origem* cartesiana), entendido como um “eu solitário” que demarcou o nascimento do que se entendeu como subjetividade clássica. Mesmo sabendo ser uma diferenciação complexa, de forma preliminar pode-se dividir em três as principais ramificações entendidas a partir da soberania do sujeito: sendo esta primeiramente a kantiana (compreendendo o *cogito* como um *eu* transcendental), a hegeliana (por meio do espírito absoluto) e a marxista (subjetividade materialista histórica).

A crítica da subjetividade efetuada pelo pensamento pós-moderno causou um grande impacto (não somente na filosofia, mas tem todas as áreas humanas do pensamento), questionando essa subjetividade fechada em si mesma, presa em comportamentos egóicos e travestida com vernizes culturais. Emmanuel Levinas, percebendo a necessidade de se reestruturar os padrões fundamentais da filosofia ocidental, rompe com o entendimento de um ego monodal (herança da tradição filosófica, com amplos poderes criativos e de ação centrados em si mesmo), pensando uma subjetividade aberta e plural, fundamentada no sentido ético:

A minha tarefa não consiste em construir a ética; procuro apenas encontrar-lhe o sentido. Com efeito, não acredito que toda filosofia possa ser programática... Sem dúvida, pode construir-se uma ética em função do que acabo por dizer, mas não é propriamente este o meu tema (LEVINAS, 1982, p. 82).

É perceptível que a busca pelo sentido ético, que se encontra na esfera da “subjetividade responsiva”, não se constitui em uma ética de caráter clássico, com caráter normativo, deontológica, eudemônica ou mesmo utilitária, mas está muito mais associada à pesquisa pela fundamental da própria existência e relacionamento humano, se observarmos que é a busca pelo sentido ético que conduz até a alteridade radical, pois para o pensamento Levinasiano este é o espaço da formação do “*sujeito responsivo*” por meio da interação intersubjetiva, e por isso mesmo encontrando nesta interação o sentido ético.

A metamorfose da subjetividade solipsista realizada por meio do processo de responsabilidade infinita pelo *Outro* se constituiu como saída de si (totalmente voltada para suas próprias vontades) e que vai ao encontro com a alteridade, enquanto alteridade. Todavia, esse processo se desenvolve sem absorver a diferença, conservando de tal maneira sua riqueza enquanto diferença e possibilitando uma subjetividade responsiva. É possível verificar

esta *subjetividade responsiva* nas obras de Levinas, principalmente em *Outramente que Ser e Ética e Infinito*, como se observa nas seguintes passagens do filósofo da ética de responsabilidade:

...sou responsável por outrem sem esperar recíproca, ainda que isso me viesse a custar a vida. A recíproca é assunto *dele*. Precisamente na medida em que entre outrem e eu a relação não é recíproca é que sou sujeição a outrem; e sou "sujeito" essencialmente neste sentido (LEVINAS, 1982, p. 90).

Encontra-se aqui uma à filosofia de Levinas baseada na impossibilidade da saída do ser, pois o pensador criticaria o racionalismo por meio do próprio pensamento racional, ou seja, por meio da argumentação filosófica que este faria forte crítica. Esta situação se configuraria de crítica da racionalidade pela própria racionalidade é vista como forte contradição lógica que poderia mesmo desestabilizar todo (ou pelo menos parcialmente) o pensamento do autor, inviabilizando a pesquisa filosófica e mesmo o estudo de Levinas nestes temas (ou qualquer temática filosófica propriamente dita, pois ataca a espinha dorsal do seu pensamento).

Contra-argumentando em favor do pensamento Levinasiano, a sua filosofia não seria uma luta contra o racionalismo, e sim estaria preocupada em demonstrar que a racionalidade pensada em termos éticos não pode ser contida dentro de uma "linguagem filosófica", muito menos na linguagem comum. Portanto, a linguagem estaria fundamentada em uma relação compreensiva e interativa entre os entes, na qual já seria uma experiência constituinte dos fundamentos da racionalidade, possibilitando a relação com o *Outro* enquanto alteridade radical, na sua mais profunda e rica diferença enquanto diferença, como é perceptível nesta passagem do autor:

A abertura do espaço como abertura de si sem mundo sem lugar, utopia, o não estar emparedado, a inspiração até o fim, até o fim, até a expiração – é a proximidade de Outrem que só é possível como responsabilidade por outrem, a qual só é possível como substituição a ele (LEVINAS, 2011. p. 193)

## 2.2 Totalidade e Infinito

*Totalidade e Infinito* é a primeira grande contribuição filosófica de Emmanuel Levinas, pois demonstra a independência de pensamento do autor em relação a seus respectivos trabalhos anteriores, ainda marcados pela influência direta do método filosófico conhecido como fenomenologia, nas versões de Edmund Husserl<sup>15</sup> e de Martin Heidegger<sup>16</sup>. Não se pode negar, entretanto, que além da influência das ideias fenomenológicas, se percebe no autor a presença da cultura judaica em seus escritos, principalmente do pensador Franz Rosenzweig<sup>17</sup> aonde critica altamente as posições de cunho

---

<sup>15</sup>Edmund Husserl (1859-1938) filósofo Tcheco, foi um dos fundadores do método fenomenológico. Com o objetivo de compreender preliminarmente a fenomenologia de Husserl é uma investigação de essências e re relações entre essências e de relações entre essências, quer dizer, a determinação de configurações essenciais da consciência e de seus correlatos intencionais, investigados e fixados de modo puramente contemplativo em sua conexão sistemática. Seu pensamento está ligado a crítica ao naturalismo e o historicismo, tendo por bases o pensamento neocartesiano. Emmanuel Lévinas conheceu Husserl no seu período universitário, mantendo com esta uma cordial relação, percebendo-se uma forte relação entre ambos os filósofos. Em relação ao pensamento fenomenológico de Husserl, principalmente sobre a questão da intencionalidade da consciência, Lévinas nos fala o seguinte: “Existe aqui uma possibilidade husserliana que se pode desenvolver para além do que o próprio Husserl disse sobre o problema ético e sobre a relação com outrem que nele permanece representativa...A relação com outrem pode investigar-se como intencionalidade irreduzível, ainda que se tenha de acabar por ver nisso a ruptura da intencionalidade (LEVINAS, 1982, p. 25)”.

<sup>16</sup> Martin Heidegger (1889-1976) Foi um filósofo alemão, que ligado à fenomenologia e à hermenêutica criou sua própria maneira de entendê-la, refundando o problema ontológico (do ser). Interpretando de uma forma preliminar, o pensamento de Heidegger estaria baseado na interpretação do que se mostra, tendendo trazer a “clareza” aquilo que se manifesta, mas que antes deste exercício estaria escondido não se deixando perceber. Assim sua fenomenologia tem a pretensão de ir direto ao fenômeno, antes mesmo da análise, considerando assim o *modo como* este se manifesta. Heidegger foi aluno de Husserl e professor de Emmanuel Lévinas, sendo considerado pelo próprio autor como um marco divisor no qual não se pode afastar, mesmo que seja um crítico da leitura sistemática feita pelos seguidores convencionais de Heidegger e mesmo um dos grandes: “As noções heideggerianas da finitude, o estar-aí, do ser-para- a morte, etc, permanecem fundamentais. Mesmo se nos libertarmos dos rigores sistemáticos deste pensamento, fica-se marcado pelo próprio estilo das análises de *Sein und Zeit*, pelos “pontos cardeais” a que se refere a “analítica existencial” (LEVINAS, 1982, p. 33).

<sup>17</sup> Franz Rosenzweig (1886–1929) foi um filósofo e teólogo alemão, de origem judaica, cuja principal obra foi “A Estrela da Redenção”. Rosenzweig foi um comentador crítico da filosofia de Hegel, principalmente da temática ético-política, ressaltando seu pensamento sobre o horror da guerra se opondo à justificativa racionalista de Hegel de tais conflitos mesmo que este argumente serem os conflitos necessários para a instalação da liberdade e do direito. Igualmente, o filósofo critica o conceito de totalidade sistemática, utilizada tanto pelo Estado como pela religião. Emmanuel Lévinas na obra *Totalidade e Infinito* afirma que Rosenzweig, presente por demais nesta obra para ser citado.

totalitárias, sejam elas na filosofia ou mesmo na política, bem como o imperialismo de um pensamento eurocêntrico.

De uma forma simplificada que será mais bem expressa com o decorrer desta dissertação, se percebe que Levinas apresenta uma subjetividade como abertura ao *Outro*. Suas ideias pretenderam apresentar uma nova forma de entender a filosofia. Esta outra forma de entender a filosofia não mais baseada no pensamento ontológico e sim na relação intersubjetiva que se daria através do sentido ético expresso no *Rosto Humano* e se pode perceber esta afirmação na argumentação do próprio Levinas, quando este profere que:

Este livro apresentará a subjetividade como acolhendo Outrem, como hospitalidade. Nela se consuma a ideia do infinito. A intencionalidade, em que o pensamento permanece *adequação* ao objeto, não define, portanto, a consciência ao seu nível fundamental. Todo o saber enquanto intencionalidade supõe já a ideia do infinito, a inadequação por excelência (LEVINAS, 1980, p. 14).

### 2.2.1 Desejo Metafísico

Com o objetivo de analisarmos a filosofia da alteridade radical de Emmanuel Levinas, é necessário passar por certos conceitos, sendo que nesta seção será tratada a questão do *Desejo Metafísico*. O *Desejo Metafísico* é a expressão do desejo do “*absolutamente outro*”, sendo este o entendimento que Levinas considera como transcendência. Transcendência esta que não encerra a impossibilidade de relação com o *Outro*, mas se constitui como relação com o algo que não pode ser apreendido, assimilado e medido:

O desejo é absoluto se o ser que deseja é mortal, e o desejado, invisível. A invisibilidade não indica uma ausência de relações; implica relações com o que não é dado e do qual não temos ideia. A visão é uma adequação entre a ideia e coisa: compreensão que engloba. A inadequação não designa uma simples negação ou uma obscuridade de ideia, mas, fora da luz e do escuro, fora do conhecimento que

mede seres, a desmedida do desejo. O Desejo é desejo do absolutamente Outro (LEVINAS, 1980, p 22).

O *Desejo se constitui* dessa forma em uma das categorias fundamentais no pensamento de Emmanuel Levinas, pois é a base para o movimento intersubjetivo que encontra na alteridade o próprio sentido das relações humanas. Movimento ao *Outro*, que nunca completa a sistematização totalitária, a adequação aos padrões da *Mesmidade*, significando a abertura à Alteridade. Sobre este conceito filosófico utilizado por Levinas cunhado de *Desejo Metafísico*, fala-nos o professor Carrara, que:

Sendo de natureza metafísica, o Outro não se deixa totalizar e permanece como separação absoluta. A fusão do Mesmo e do Outro num sistema destruiria a alteridade radical do Outro. Assim o desejo, diferentemente da necessidade, respeita a alteridade de outrem sem reduzi-lo ao Mesmo. Isso nos remete para uma subjetividade plural em que eu e outrem co-habitam, sem se totalizarem (CARRARA, 2010, p. 48).

Deve-se compreender que o *Desejo* em Levinas não se constitui como na tradição, em uma agitação da alma (Descartes), nem como apetite (Spinoza) e menos ainda como uma consciência desejante em busca de efetivação plena (Hegel). Ao contrário, o *Desejo Metafísico* proposto por Emmanuel Levinas é anti-hegeliano, pois nunca pode ser satisfeito, transbordando qualquer forma de totalização, que é a base fundamental do pensamento hegeliano. É importante salientar que o que Hegel<sup>18</sup> entende por *Desejo* é compreendido no pensamento Levinasiano na categoria de *necessidade*, devido à sua possibilidade de esgotamento e assim efetivação, já que o Desejo para Levinas nunca pode ser esgotado.

---

<sup>18</sup>Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831) foi um filósofo alemão e um dos maiores pensadores da filosofia de todos os tempos. Ligado ao idealismo Alemão, foi um crítico tanto do pensamento Iluminista, especialmente de Kant, como considerado um dos maiores expoentes da filosofia moderna. Desenvolveu uma entre suas temáticas o que se considerou a denominar de "Idealismo Absoluto" aonde pretende elaborar o pensamento sistemático sobre a totalidade, algo que Kant havia interdito. Uma das suas obras mais marcantes foi a Fenomenologia do Espírito.

### 2.2.2 O Rosto

É perceptível que o pensamento Levinasiano pretende demonstrar a existência de uma possibilidade de rompimento com a totalidade (seja ela teórica ou mesmo prática, ética e política), legando uma herança por uma subjetividade responsiva a vários outros pensadores, que a partir de suas análises repensaram e contribuíram para a filosofia. Analisando o pensamento Levinasiano com suas respectivas contribuições para a filosofia, Derrida (que igualmente foi inspirado pelo autor, além de ser seu amigo) comenta que o pensamento de Levinas possui fortes raízes no que ambos denominam de hospitalidade. Tanto é assim que se referindo sobre *Totalidade e Infinito*:

[...] ela nos lega um imenso tratado sobre a hospitalidade. Ela não se situa no mundo objetivo, mas o mundo objetivo situa-se em relação a minha acolhida do Outro. É um recolhimento e acolhimento afetivo humano. A Hospitalidade significa dar “boa acolhida ao forasteiro que bate à minha porta” sem me avisar. A obra de Levinas é uma Alteridade que me desassossega e me solicita, de forma incondicional, uma atitude de hospitalidade. (DERRIDA, 2008, p. 39).

O sujeito é *Infinitamente* comprometido com a Alteridade, nunca podendo cumprir totalmente com sua responsabilidade, sendo este o componente que nos torna subjetividades abertas, nos libertando da prisão da “*egoidade*”. Assim, o sentido ético expressa uma realidade que parte da facticidade da vida e acaba por fornecer as bases para a atitude responsiva, fundamentada na expressão do *Rosto* e chegando até o sentido da própria ética:

O “Tu não matarás<sup>19</sup>” é a primeira palavra ao rosto. Ora, é uma ordem. Há no aparecer do rosto um mandamento, como se algum

---

<sup>19</sup> Frase inspirada na tradição judaica, remetendo a passagem do texto Bíblico correspondente a Êxodo 20, 13, como o quinto mandamento do modo de vida judaico, considerado como uma ordenação divina. Em Lévinas, esta ordem se torna não um imperativo e sim um pedido que o Rosto faz ao Outro como um apelo à própria vida.



senhor me falasse. Apesar de tudo, ao mesmo tempo o rosto de outrem esta nu; é o pobre por quem posso tudo e a quem tudo devo. E eu, que sou eu, mas enquanto “primeira pessoa”, sou aquele que encontra processos para responder ao apelo (LEVINAS, p. 80. 1982).

O absolutamente *Outro*, segundo a argumentação levinasiana, se expressa sob o termo de *Rosto (Visage)*, não sendo meu intelecto capaz de apreendê-lo em sua totalidade, compreendida por Lévinas na figura da *Obsessão*. *Obsessão* expressa pelo movimento do desejo (não entendida como uma doença psíquica, como se poderia sugerir, mas como afirmação do caráter mais intenso, do que esta além da tematização), traumatismo que acaba por abalar as estruturas da constituição do ser:

O rosto em que outrem se volta para mim não se incorpora na representação do rosto. Ouvir a sua miséria que clama por justiça não consiste em representar-se uma imagem, mas em colocar-se como responsável, ao mesmo tempo como mais e como menos do que o ser que se apresenta no rosto (LEVINAS. 1980. p. 193).

O trauma, a estranheza expressa no *Rosto*, cria a insatisfação e a inadequação devido à presença do *Outro*, os quais exigem uma resposta. Assim, a subjetividade é uma responsividade radical pela alteridade, não pela semelhança, e sim diferença enquanto diferença. Por esse motivo Souza defende que:

A Alteridade, carregada de exterioridade, daquilo que é externo, ao meu poder representacional, porta já, em sentido Levinasiano, a ideia de estranheza, de separação radical (SOUZA, 1999, p. 168).

### 2. 3 *Outramente que Ser ou Para Além da Essência*

Com o objetivo de avançarmos na compreensão Emmanuel Levinas, é necessário ressaltar que sua filosofia esta centrada em uma crítica ao

pensamento ontológico (em *Totalidade e Infinito*), pois o pensamento da filosofia tradicional esteve centrado na busca e explicitação do ser. Todavia, após receber algumas críticas que seu pensar, por mais crítico que fosse, ainda possuiria um componente fortemente ontológico (crítica realizada por Derrida), Levinas propõe uma nova obra: *Outramente que Ser ou Para Além da Essência* que consiste em:

O presente estudo tenta não pensar a proximidade em função do ser; *outramente que ser*, que certamente se estende ao ser, diferindo absolutamente da essência, não tem gênero comum com ela se compara com a aflição que pronuncia o extraordinário vocabulário do *para além...* O modo de pensar aqui proposto não significa desconhecer o ser, nem tão pouco tratá-lo na ridícula pretensão de um modo desdenhoso, mas como o desfalecimento de uma ordem ou justo sentido a partir da proximidade que ele adquire (LEVINAS, 1987, p. 61).

Algo importante de acentuarmos neste pensamento filosófico é a experiência que o “eu” (*a egoidade*) tem no encontro como o Outro, o que não é completamente explicável, pela referência a uma estrutura de mediação. É na experiência com *Outro* que possibilita uma ruptura na forma pela qual o sujeito pode pensar ou conhecer as coisas, assim:

Trata-se de uma tentativa para além da Liberdade. A Liberdade, interrupção do determinismo da guerra e da matéria, não escapa, todavia, ao destino da essência e toma corpo com o tempo e a história que unifica em *épos* e sincroniza os acontecimentos relevando sua imanência e sua ordem... Trata-se de pensar a possibilidade de uma lágrima da essência... Contesta o privilégio incondicional da questão *da onde*. Significa o não-lugar... Significa a subjetividade da humanidade, do *si-mesmo* que repudia as anexações da essência. Eu como unidade, fora de toda comparação, eu que, a margem da comunidade, do gênero e da forma, ao não encontrar mais repouso em si mesmo, in-quita desde o momento em que não coincide consigo mesma. (LEVINAS. 1987, p. 51).

A subjetividade é pura abertura, abertura essa que se traduz não como liberdade sem limites, centrada em si mesmo, a exemplo de uma mônada; a subjetividade é infinitamente responsável pelo Outro. É este apelo ao *Outro* na figura do *Rosto (Visage)* que individualiza o “*Eu*” (ou melhor, a subjetividade) e possibilita assim a existência humana como uma *responsividade ética*. Como nos explica o autor franco lituano se referindo especificamente sobre sua grande obra:

O Para além do ser, o *outramente que ser*, situado aqui na diacronia e enunciado como infinito, havia sido reconhecido por Platão como Bem. Não importa que Platão houvesse convertido em uma ideia e uma fonte de luz...Tal diacronia é ela mesma um enigma: o para além do ser que retorna e não retorna a ontologia; enquanto enunciado, o para além, o infinito se converte e não se converte em sentido do ser (LEVINAS. 1987. p. 64).

### 2. 3. 1 A Subjetividade como Anarquia e Sensibilidade

A grande questão abordada por Emmanuel Levinas em *Outramente que Ser*, diz respeito à passagem para o paradigma filosófico da ontologia, para a grande contribuição Levinasiana, para pensar uma subjetividade a partir da Alteridade, sem assimilação e sem luta fratricida contra o diferente. É importante ressaltar que para o entendimento de Levinas a filosofia ocidental (com a redução do *Outro* ao Mesmo), que inicia no pensamento clássico grego antigo em Parmênides com a primazia do Ser e tem em Platão seu apogeu, ressaltou a necessidade que a essência tem em suprimir ou no mínimo anular todo tipo de exceção, de diferença, ressaltando a si a mesmidade em relação do *Outro*.

Para Levinas, a exceção do *Outro* do ser significa ela mesma a subjetividade que recusa qualquer tipo de anexação à essência, pois seu fundamento não está mais no ser, na ontologia, mas sim em um conceito que será desenvolvido por Levinas: o *Outramente que Ser*. Esta obra é o aprofundamento da questão efetuada por Levinas em relação à sua primeira

obra de grande impacto, *Totalidade e Infinito*, onde ainda se exploram os temas da morada e do feminino em que não mas explora. Poderíamos ressaltar que em *Outramente que Ser* a questão fundamental pode ser entendida como se procede com a Justiça. Como nos fala o próprio Emmanuel Levinas:

Não é necessário pensar o homem em função do ser e do não-ser, entendidos como referências últimas. A humanidade- terceiro excluído, excluído da raiz, não-lugar –e a subjetividade significam a explosão dessa alternativa, significância do signo antes da essência, antes da identidade...Mas aqui o para além da essência, significação, o sopro do espírito expirando sem inspirar, desinteresse e gratuidade, o gratuito: a ruptura da essência é ética...Essa ruptura da identidade (esta mutação do ser é significação, o dizer, a substituição) é a própria subjetividade do sujeito ao todo, isto é, sua susceptibilidade, sua vulnerabilidade, sua sensibilidade (LEVINAS, 1987, p 59).

Essa subjetividade fora de padrões de gênero, de forma ou de qualquer tipo de comunidade, é inquietação, pura responsividade pela absoluta alteridade de forma sem limites e nem toda radicalidade. O próprio humano é pensado a partir da subjetividade, mas em uma subjetividade entendida como excesso e abertura, dimensão aberta pelo *Terceiro* que se estabelece em um dito, uma ordenação para o estabelecimento, de alguma forma, para o relacionamento intersubjetivo. Mas como nos fala o grande filósofo comentador do pensamento da alteridade, que é Bersussan, se necessita entender que o dito não constitui a subjetividade, pois esta se faz antes dessa construção do dito, pela própria profundidade do dizer:

Nada começa jamais num poder ou num poder de poder, num pensamento ou numa liberdade minha. Somente o apelo, e minha resposta ou minha não-resposta instantânea, por onde eu chego eventualmente como "pessoa", esboçam tarde demais a possibilidade de um exame das especificidades operativas e das exigências normativas da "sociedade"...uma íntima subjetivação ética do sujeito seria absoluta e anarquicamente "primeira" (BERSUSSAN, 2009, p. 70-71).

É importante lembrar que o outro deverá ser dito na linguagem do *Mesmo*, mas que não se reduz ao dito. Assim o *Dizer* será, dessa forma, um excesso, sendo assim o nascimento da subjetividade se dá então dessa exposição, dessa abertura, de forma anárquica e pré-original. Em relação à sensibilidade como uma das bases para a constituição da subjetividade, Levinas defende que ela se apresenta como pura vulnerabilidade, pois:

A subjetividade é vulnerabilidade, a subjetividade é sensibilidade. A sensibilidade, toda inteira passividade do Dizer, é irreduzível a uma experiência que dela pode fazer o sujeito, inclusive é ela quem faz possível tal experiência. Dessa forma a exposição ao outro, é significação, é a significação mesma, o um para o outro está na substituição dentro da separação, é dizer, responsabilidade (LEVINAS. 1987. p. 109).

Percebe Levinas que é impossível não habitarmos dentro de uma totalidade, de uma sociedade, sem que o *Infinito* seja estruturado, sendo que a universalização e a conceitualização com as quais o terceiro exige, acabam por provocar um verdadeiro “retorno do eu com os outros”. Na experiência, neste traumatismo provocado pelo encontro com o *Outro*, não possui o poder de tematização, não pelo menos de forma totalizadora, pois sempre há algo que me escapa. Esta é justamente essa não apreensão das possibilidades que podem ser assumidas, o que diferencia o humano de uma máquina; este tem a capacidade de criar possibilidades para além de qualquer determinação anterior. De tal modo que argumenta Sebbah:

{...} fulgurância do infinito faz existir a imanência do ser no sentido em que meu ela a precede, desde sempre, a partir de sua anterioridade sem fundamento, em começo *anárquico*. Pelo mesmo movimento, analogicamente, enquanto se refletem neles as questões relativas ao ser e ao outramente que ser, o Dizer precede, desde sempre, o Dito filosófico que ele inspira {...} (SEBBAH, 2003, p.212).

Levinas denomina de sensibilidade o aspecto corporal, ou melhor, de

corporeidade, pois é necessário compreender que não se trata aqui de compreendermos este termo de maneira empírica, mas como “exposição” que é consequência da empiria corporal, ou seja, da própria vida. Assim é lícito e mesmo coerente afirmar que nem a corporeidade (entendida em Lévinas como *sensibilidade*), e nem a linguagem se estruturam dentro de conceptualizações empíricas, revelando dessa maneira certa semelhança em sua constituição, sendo este o fator que permite o nascimento de um fator inter-relacional com o Outro, como nos argumenta Reickold:

A individualidade se caracteriza pela determinação da corporeidade que, como estrutura retroativa, se diferencia fundamentalmente de sujeito da modernidade...A corporeidade, que ultrapassa a conceitualização da ontologia e da teoria do conhecimento, adquire, na ética, o seu sentido primário (REICKOLD, p.235).

Entende-se a subjetividade em linguagem Levinasiana como um “*dizer sem dito*”, exposição sensível e corporal, que se apresenta e permite à subjetividade um caráter de sensibilidade, como vulnerabilidade anárquica. Esse princípio de *a-narquia* não possui princípio básico organizador, como por exemplo, de uma alma de tipo religiosa ou mesmo de um *cogito* cartesiano tão bem utilizado na tradição filosófica, e sim como essa fonte de sensibilidade corporal.

A dor e o envelhecimento são fontes da constituição subjetiva humana, sendo que o sensível não possui conteúdo, é pré-intencional, *passividade mais que passiva* (parafrazeando Lévinas) que não se encontra e nem se recupera na consciência intencional. É pela afecção corporal, ou seja, por essa sensibilidade até mesmo carnal que se forma o próprio entendimento de humano. Isso é possível verificar nas palavras de Emmanuel Levinas na sua obra *Outramente que Ser ou Para Além da Essência* na seguinte citação:

A dor penetra o coração mesmo do “*para si*” que alimenta o gozo, na vida que satisfeita em si mesma, que vive de sua vida. Dar, ser- para- outro, em si é arrancar o pão de sua própria boca, alimentar a fome

do outro. Da sensibilidade goza a partir do gozar e do saborear, se si permite não jogar o jogo da essência, não joga nenhum jogo, é porque é seriedade mesma que interrompe o prazer e a complacência do jogo. A análise da sensibilidade deverá partir do saborear e do gozar (LEVINAS. 1987, p. 111).

### 2. 3. 2 Subjetividade e Proximidade

Com o objetivo de romper com todo tipo de idealismo, Levinas desenvolve o termo proximidade, pois considera que desde os antigos gregos, a ontologia teria sido utilizada como maneira de tratar do problema do ser, de forma que o autor procura trilhar de outra forma à questão. Repensando as categorias ontológicas fundamentais, mas não abandonando o pensamento filosófico ocidental, Emmanuel Levinas qualifica a *proximidade* como encontro mais profundo e constitutivo que duas subjetividades podem executar, expondo as suas sensibilidades e fragilidades.

É preciso entender esta proximidade como contato, exposição aberta, dizer que se compreende não em si mesmo, mas a partir do outro do ser, como um novo entendimento de humanidade. Essa humanidade não mais seria compreendida como consciência, pois na consciência não existiria mais proximidade entre as subjetividades e sim unicamente individualidade, conceito este altamente centrado em componentes “egoicos”, como podemos observar na seguinte passagem:

[...] O rosto como traço- traço dele mesmo, traço expulso no traço- não significa um fenômeno indeterminado, sua ambiguidade não é uma indeterminação de um noema, mas um convite ao belo risco do aproximar [...] A tematização do rosto desfaz o rosto e desfaz o aproximar (LEVINAS. 1987. p 149).

Por proximidade deve ser entendida como um dizer irreduzível a toda objetivação, que impediria a conceitualização e a neutralização da diferença pela totalidade, como afeição pelo outro, não tematizável na universidade,

possibilitando assim a singularização da subjetividade, não por meio da troca entre ambos, em uma dialética, mas justamente pela não reciprocidade. Assim, a constituição subjetiva se efetua não pela estruturação de um “eu”, e sim de um entendimento de abertura para o outro, na sensibilidade e corporeidade, como nos fala Levinas: “uma relação com nenhum princípio de nenhuma idealidade” (LEVINAS. 1987. p. 158-159). Pode-se entender que o problema tratado em *Outramente que Ser* não é compreendido de forma ontológica, escapando das categorias de sua própria função, buscando assim a irredutibilidade, pela responsabilidade na relação “um- para- o outro”, uma proximidade que é “o Aproximar é precisamente uma ampliação do aproximante na fraternidade” (LEVINAS. 1987. p. 131).

Esse movimento efetuado na exposição como a própria Bondade, que é sem limites, irredutível, ultrapassa os limites da tematização, chegando assim além da própria essência. O *Bem* não possui começo nem fim, é o Infinito, anterior ao próprio entendimento de liberdade, ao qual na realidade comanda em uma presentificação sem qualquer limite de tempo. Dessa forma, para entender como o Bem pode ser expresso no dito, já que é anterior a esta categoria da conceitualização (e nem mesmo pode ser expresso totalmente por ela) Lévinas nos argumenta que:

Da antiguidade do ser e do ente no dito, será necessário voltar ao Dizer, significando antes da essência, antes da identificação--nesta ambiguidade- enunciando e tematizando o dito, mas o significando ao outro- ao próximo- de uma significação a distinguir daquela que carregam as palavras no Dito (LEVINAS, 1987. p. 78)

Fica então clara nessas passagens a inversão de pensamento que Emmanuel Levinas busca em relação a Edmund Husserl (fundador e grande expoente da fenomenologia), não mais entendendo a subjetividade como consciência de si, ativa nas estruturações, e sim uma passividade suprema que é não entendida pela responsabilidade ilimitada. Assim a subjetividade seria na verdade própria “sujeição” ao Outro, entrega absoluta e anterior à consciência



intencional (de matriz filosófica Husserliana, como fica clara a passagem) e qualquer objetivação que esta efetue para criação ao que comumente denominamos de realidade.

É pela proximidade que toda comunicação é possível compreendida aqui como exposição da verdade, mas encontro anterior ao *Outro*, sem qualquer diferenciação, não entendida como modalidade do conhecimento, mas como própria exposição do outro na proximidade. Qualquer método ou forma de compreensão do *Dizer* terá êxito somente se mostrar na abertura egológica por meio do traumatismo ético (da vulnerabilidade) que assim possibilite a formação da subjetividade humana, subjetividade responsiva.

Não se deve confundir a exposição com qualquer forma de conceitualização, redução ou mesmo tematização, pois esta se encontra anterior a estas categorias do ser. Emmanuel Levinas não nega a essência do ser, e suas estruturas básicas, mas procura uma relação que não esteja ligada nem ao ser, e nem ao não ser, algo que possa estar para além da essência ontológica, sendo esta a base fundamental para essa estrutura que denomina de “*Outramente que Ser*”.

É importante salientar que para o autor da alteridade radical, o entendimento sobre a comunicação e a própria linguagem, ao contrário da tradição filosófica, são pontos de incerteza e de responsabilidade pelo *Outro* (portanto estruturas de bases fundamentalmente éticas) e não de certezas puramente epistêmicas e teóricas que reafirmam a primazia de uma consciência toda poderosa. Seguindo esta interpretação do pensamento Levinasiano, a filósofa e comentadora Reickold defende que:

O encontro primário com o outro não expressa estrutura do conhecimento, porém estrutura ética da responsabilidade...A relação de responsabilidade não pode ser fundada, segundo Lévinas, pela referência a estrutura da autoconsciência, porém unicamente pela referência à transcendência do outro (REICKOLD, 2006 p. 227-228).

### 2. 3. 3 Subjetividade e Substituição

Como tema central em *De Outramente que Ser ou Para Além da Essência* é o conceito de substituição, presente no capítulo IV deste livro, que sem dúvida, acompanhado de *Totalidade e Infinito*, constituem as duas maiores obras de Emmanuel Levinas. Como é publicamente conhecido, foi a partir desta temática, que toda a obra foi escrita, sendo fundamental para o entendimento de Levinas, pois “este livro interpreta o sujeito como refém, e a subjetividade do sujeito como substituição que rompe com a essência do ser” (LEVINAS, 2011. p. 195).

Com o fim de compreender o termo “*substituição*”, do francês *otage*, utilizado por Emmanuel Levinas, palavra que geralmente se traduz em português pela palavra por “refém” ou “prisioneiro”. Todavia é necessário compreendermos o sentido desse termo filosófico, qual seu significado e logo sua importância dentro da filosofia Levinasiana, sendo assim se pode interpretar pelo termo *substituição* de três formas distintas, sendo estas as seguintes: *acolhimento (hospitalidade)*, *constituição da singularidade subjetiva e propriamente ser refém*. Estes termos irão ser explorados e desenvolvidos mesmo que de forma preliminar para que se possa entender a importância deste conceito filosófico.

Entendido como acolhimento, a “*substituição*” poderia ser compreendida como ser um verdadeiro “*hospedeiro recebente*”, alguém que responde o chamado do acolhimento do Outro, como responsabilidade assumida e ilimitada pelo pedinte, ou seja, o pelo Outro que chega até a mim em toda sua fragilidade e mesmo indigência. Acolher o Outro como justamente Outro, mesmo que este venha à minha pessoa sem ser convidado, em uma atitude que é mais minha enquanto passividade para além da simples passividade constitutiva da subjetividade descrita em termos clássicos da fenomenologia.

Se entendermos a “*substituição*” como constituição da singularidade, onde o individuo vai se constituindo a partir dessa interação “*hospitaleira*”, desse cuidado mais próprio e mais radical. Muitas vezes se apoia a utilização desse termo como mais aproximado, ressaltando a passagem quando Emanuel Levinas, na introdução dessa temática, cita o grande artista Paul Celan, na sua expressão utilizada inclusive em sua grande obra *Outramente que Ser ou para Além da Essência*: “Ich bin du, wenn ich ich bin”<sup>20</sup>.

Por último, todavia não mesmo importante, podemos igualmente entender o termo “*substituição*” como propriamente estar como refém do Outro, da alteridade radical, sem condições de fuga da responsabilidade que já se está inserida antes de qualquer escolha. Nesta concepção o sentido é entendido como uma verdadeira *substituição* da pessoa, uma entrega no lugar do outro que é perseguido, humilhado e mesmo provado de necessidades mais básicas, como o alimento, o abrigo, a vestimenta e principalmente a dignidade da subjetividade do *Outro Homem*.

Mesmo com certas diferenças entre todas essas concepções sobre o sentido de “*substituição*”, é necessário compreender que todos estas interpretações representam essa figura que se exemplifica por meio da responsabilidade ilimitada pelo Outro, a filosofia primeira de Emmanuel Lévinas por ser a partir deste processo intersubjetivo que se constituiria a subjetividade. Tentando compreender essa relação de se substituir ao *Outro*, ou seja, sobre o sentido do conceito de “*substituição*”:

O sujeito resiste a esta ontologização desde o momento em que é pensado como Dizer. Detrás de todo enunciado do ser em tanto que ser. O Dizer transborda o ser mesmo que conceptualiza para anunciá-lo ao Outro; o ser que se compreende na palavra, é primeiro ou último, mas é último. Dizer indo para além do ser, a substituição da responsabilidade: a significação o um-para-o-outro, da prisão do Eu

---

<sup>20</sup> “Sou tu quando sou eu”, trecho do Livro *Elogio da Distância* de Paul Celan. Celan foi grande amigo de Lévinas na sua juventude, adotando posições muitas vezes políticas antagônicas de Lévinas, mas o nosso autor demonstra uma generosidade e uma hermenêutica interessantes ao citar esta passagem na sua segunda grande obra filosófica *Outramente que Ser ou para Além da Essência*, localizada no início do capítulo IV aonde trata de temática da Substituição.

para além de toda derrota, em contra partida do *conatus*, ou, o que mesmo, e bondade. (LEVINAS. 1987. p. 63).

#### 2. 3. 4 Eleição e Liberdade

Neste pequeno trecho desta dissertação, será exposto de forma preliminar o conceito de *eleição* em Emmanuel Levinas, processo este que é difícil, mas necessário, ser minimamente comentado para o entendimento das condições da formação ontológica. Nitidamente esta noção Levinasiana é retirada de uma tradição religiosa (judaico-cristã) que, todavia, não deve ser abandonada, devido a esta interpretação da cultura judaica se dar dentro de um aspecto filosófico e não de alguma forma de dogmatismo religioso. Ela (*a eleição*) é uma ideia, um conceito utilizado por Levinas para explicar uma situação que dá a condição para a possibilidade de uma “subjetividade responsiva”. Antes mesmo da estruturação psíquica que possibilita a condição de ser, é pela inspiração da *eleição* que se constitui a subjetividade humana, já existindo desta maneira a caracterização da responsabilidade como estrutura do humano. Este processo é como um verdadeiro chamado, apelo realizado e dirigido ao *Bem*; antes mesmo da escolha que se possa fazer já se é escolhido, ou seja, acontece sem uma deliberação prévia ou escolha pelo escolhido, como uma missão dada como objetivo de vida e de existência.

Certos comentadores desta temática sugerem que esta figura do *Bem* tenha alguma inspiração no pensamento de Platão, que de certa maneira já coloca em trechos da sua *República* o *Bem* como anterior e mesmo fundador da estrutura ontológica, ou seja, do ser. A figura do *Bem* é central em ambos os filósofos, todavia se deve notar que esta figura do *Bem* está para Platão ligada ao conhecimento, a “*Verdade*”, a pura filosofia, conceitos que são altamente criticados por Levinas. Para o autor da alteridade radical, a inspiração pelo princípio sem começo e sem fim (*anárquico*) do Infinito pelo *Bem* como fonte básica da estrutura que forma os processos da existência, é anterior a qualquer egoísmo ou mesmo altruísmo que o ser possa manifestar como modo de ser.

A *eleição* é um processo que está além de qualquer tipo de liberdade humana, mas que não acaba com a consciência de si-mesmo, por ser uma categoria anterior a própria formação originária do ser, estando anterior mesmo a qualquer tipo de determinação. É necessário lembrar que a consciência de si-mesmo se constitui como um subproduto do processo que Levinas denomina de *eleição*, sendo que, esta se constitui anterior a qualquer processo de escolha ou deliberação racional, por ser a sua fonte de constituição:

Se, contrariamente à tradição ao primado da liberdade, como medida do ser, contestamos a pretensão da dominação humana em acender à categoria de *logos* – não abandonamos nem o racionalismo, nem o ideal da liberdade. Não é irracionalista ou místico ou pragmatista pôr em dúvida a identificação do poder e do *logos*. Não se é contra a liberdade, se se procura para ela uma justificação...(LEVINAS, 1980, p.282).

O entendimento do conceito de *Eleição* dentro da conjuntura filosófica pertencente à ética da responsabilidade infinita de Levinas, não significa um determinismo ou, ao contrário, alguma espécie de livre arbítrio (ou mesmo de qualquer tipo de liberdade), pois tais princípios estariam intrinsecamente ligados à potencialidade do ser, ou seja, da ontologia. Esta condição anterior à formação subjetiva (que caracteriza a *eleição*) é pré-originária, portando anterior a esses predicativos que somente poderão ser atribuídos ao ser em uma etapa posterior a constituição subjetiva.

Cabe ressaltar que é perceptível de certa maneira interpretativa assumida pela pesquisa a existência de possível uma ruptura, ou mesmo, uma passagem da fenomenologia de Husserl ao pensamento original de Emmanuel Levinas. Não se trata então de uma não fenomenologia, e sim de uma fenomenologia que procura ir além dos dois grandes mestres do método (Husserl e Heidegger), sem perder suas respectivas e importantes contribuições para a filosofia que Levinas sempre referenciou. Desta forma se constitui abrindo espaço para uma subjetividade responsiva que abre as portas

para base fundamental para toda estruturação por meio da passividade mais passiva.

Como pode ser percebido, esta não é a questão principal desta dissertação, mas foi necessário circuncrevê-la nela para uma compreensão razoável do processo da constituição da subjetividade ética no pensamento de Emmanuel Levinas, que é um dos pontos-chave deste trabalho. Assim, com o objetivo de entender melhor o conceito de *Eleição*, o filósofo e importante comentador do pensamento Levinasiano da responsabilidade infinita, Susin, ao interpretar este conceito filosófico argumenta que:

Antes da liberdade, a subjetividade é um sim incondicional. Antes de um sim ou não provindos da reflexão, é uma exposição e um consentimento que Lévinas condensa no pronome reflexivo inaugural da antropologia como o acusativo do acusativo: "EIS-ME" (SUSIN, 1984, p. 326).

### 3. A Justiça em Levinas

#### 3.1 Interpretações da Justiça Simétrica em Levinas

Tratar do pensamento sobre o *Terceiro* (da Justiça, esfera aonde se encontra a política, as leis e o Estado) em Emmanuel Levinas exige o conhecimento básico da leitura da subjetividade ética, pois é a partir desta que se estruturam as bases para a Justiça (*Terceiro*), bem como do estado da questão em relação às posições adotadas pelos principais comentadores da temática. Levinas apenas esboça, mas não explicita suas teses de maneira formal e concisa, sendo assim a reconstrução de seu pensamento sobre o político depende de uma tomada de posição em relação a interpretações divergentes.

Não se pode, entretanto, negar a existência de uma política inerente ao pensamento da Justiça em Levinas (ou pelo menos do aspecto político de suma importância existente nesta filosofia), pois afirmar a falta de uma sistematização direta do pensamento do autor como impedimento, obrigaria a se abandonar mesmo a própria ética Levinasiana que igualmente não é sistematizada, mas que encontra respaldo como ética até mesmo entre seus opositores. Essa posição de corroborar o pensamento político de Levinas é ao mesmo tempo um desafio e uma grande oportunidade de compreender e hermenêutica para aqueles que assim se aventuram na busca de novos horizontes se aprofundando na filosofia do pensador da filosofia de alteridade radical.

Como contrapontos, a linha interpretativa preponderante nesta dissertação utilizou dois comentadores que, apesar de influenciarem a pesquisa, serão utilizados de forma crítica, nas figuras de: Simon Critchley e Gilian Rose. Estas interpretações do pensamento de Levinas têm origem na leitura anglo-saxã, as quais obviamente contribuem para o desenvolvimento da temática política, mas que apresentam a nosso ver certas falhas, as quais aqui

serão tratadas de forma preliminar, como, por exemplo, a exacerbação da questão política sobre a ética em Levinas.

A ideia defendida por Simon Critchley, está fortemente influenciada pela interpretação de Derrida sobre essa temática, ou seja, uma leitura já fortemente influenciada pela desconstrução. Critchley defende que a ética de Alteridade radical, defendida por Levinas, permitiria as condições para a construção de um novo entendimento sobre as questões políticas, sendo que esta política deve garantir a sua própria interrupção. O problemático desta interpretação é que ela preserva em si mesma o aspecto ético, todavia de certa forma este anula a grande preocupação ética pelo *Rosto Humano* tão presente em Levinas, em detrimento de um maior ênfase para a questão política.

Como contraponto às ideias de Critchley sobre a justiça (e logo, a questão sobre a política em Levinas), utilizaremos o pensamento de Bergo. Este ressalta o papel da ética como fonte básica e fundamental de relacionamento intersubjetivo, e afastando ela de uma ligação fortemente política, sendo que: “a ética é a ética graças ao Infinito”. Assim, Bergo defende que haveria caráter ambíguo na própria natureza da justiça (da política), sendo que qualquer interrupção ética pode mesmo acabar “desfigurando a ordem do ser”, de forma que estaríamos embasados para afirmar que a sociedade caminharia entre a relação ética e a impotência ética, por meio da sua anulação no anonimato provocado pela estruturação da justiça, ou seja, da vida política.

Acompanhando essas interpretações é novamente importante ressaltar que esta pesquisa pretende analisar e mesmo se contrapor às ideias de Gilian Rose, a qual interpreta a filosofia de Levinas como um pensamento pós-moderno, acabando por reputar a possibilidade da existência de uma política no ou mesmo a partir do autor. Dessa maneira, existiria uma lacuna entre a passagem ética e a instauração da justiça (como política) impossibilitando pensarmos tal temática. Como este trabalho pretende analisar de forma mais justa possível a temática política em Levinas, é necessário que se façam algumas considerações a respeito de seu trabalho: Rose tentou com bastante



êxito mostrar que existe uma tensão entre a questão ética e política na filosofia de Levinas, sendo assim se necessita de uma forma de pensar que consiga conversar com ambas proposições, mostrando que estas não são excludentes, e sim complementares.

Sob a inspiração das leituras tanto do pensador, bem como de comentadores, é possível estabelecer alguns pontos significativos para tematizarmos, por meio da imaginação política, os elementos que possibilitam o pensar sobre a temática da justiça, com suas consequências políticas presentes em Emmanuel Levinas:

- a) A grande importância de analisarmos de forma imaginativa a construção de um pensamento sobre o terceiro, a justiça (política), baseado na fraternidade, partindo da ética de alteridade radical, estabelecendo interessante contraponto ao pensamento hobbesiano de sujeito constituído a partir da guerra;
- b) Estabelecer modelo alternativo ao pensamento do sujeito constituído na pura liberdade, partindo da questão da sua constituição enquanto sujeito ético, tendo por fonte primordial da sua formação a responsabilidade pelo outro;
- c) A fortíssima necessidade existente de pensarmos de forma diferente, as relações políticas, principalmente diferenciando-se do modelo Hobbesiano, que em sua própria estrutura acaba por estabelecer na guerra a fonte da sociabilidade.
- d) Explorar a possibilidade da procura ininterrupta de uma sociedade aberta e plural, proposta por Lévinas, ter alguma correspondência ou não com o que alguns comentadores como Chalier e Sebbah apontam para uma utopia do humano.

### 3. 2 O Surgimento do *Terceiro*: a Justiça entre os incomparáveis

#### 3.2.1 Surgimento do *Terceiro*

Essa pesquisa, de certa maneira contrariando algumas interpretações da temática da justiça (da política) no pensamento de Emmanuel Lévinas, defende ser errôneo, ou pelo menos muito apressado, promover que a filosofia de Levinas, por ser o pensamento da ética da responsabilidade infinita, da alteridade radical, tenha se esquecido do sentido mais amplo da própria palavra ética, ou seja, do “*ethos*”, como um “*o viver, conviver, como lugar, a morada do ser*”. Defende-se a existência de uma tensão entre o sentido ético radical assimétrico e a simetria necessária da justiça, tensão essa que mal resolvida pode dar origem, ou pelo menos, alguma margem para verdadeiros desastres.

Devido à tensão entre a ética e a política em Levinas podemos pensar que seja impossível uma construção de um sujeito social, e mesmo político, a partir dessa temática. Todavia, compartilhando o pensamento de Bersussan, Chalier, Carrara, Sebbac, entre outros comentadores, afirmarmos que essa tensão é existente na filosofia de Emmanuel Lévinas, sendo ela mesma não somente um momento de crise, mas igualmente um ato de suma importância para a plena efetivação da construção intersubjetiva:

...não somente a ética levinasiana não implica despolitização do pensar, mas ela apoia, ao contrário, uma messianização do agir no instante: o messias sou eu mesmo no instante do apelo. Messianização desencantada, talvez, mas jamais submetida ou resignada ou simplesmente atribuída à ordem existente. (BENSUSSAN, 2009, p. 55)

Devido a esse pensamento, procura-se entender de que maneira na filosofia Levinasiana, surge no espaço das relações sociais mais amplas, que extrapolam o plano da relação ética, sendo o espaço social entendido como sociedade política, ou seja, na figura do Estado. Explora-se aqui o que Levinas argumenta ser o relacionamento com o *Outro dos Outros*, qualificado mais tarde e mais propriamente pelo autor pela denominação de *Terceiro*, o

que proporciona o nascimento de outra esfera mais ampla da intersubjetividade: a esfera da Justiça.

Para se compreender melhor o sentido aqui expresso de Terceiro e de Justiça, é possível notar que na primeira grande obra de Emmanuel Levinas, *Totalidade e Infinito*, o filósofo nos fala de justiça aparece na relação que se estabelece sem limites, sem reciprocidade, proporcionado pelo contato face a face com *Outro*, no sentido ético da responsabilidade infinita. Mais tarde, em sua segunda grande obra, *Outramente que Ser ou Para Além da Essência*, Levinas propõe um segundo entendimento da Justiça, ligada à relação de normatização simétrica, que impõe restrições à conduta dos sujeitos:

Necessita-se de uma justiça entre os incomparáveis. Portanto, é necessária uma comparação entre os incomparáveis em uma sinopse, uma vestimenta do conjunto e uma contemporaneidade; se necessitam a tematização, pensamento, história e escritura. Mas se necessita compreender o ser a partir do *outramente que ser*. A partir da significação da aproximação, o ser é *outramente* que ser para o terceiro ou contra o terceiro, como outro e com o terceiro contra si mesmo, a justiça (LEVINAS. 1987. p. 61).

Existiria, dessa maneira, uma tensão quase insuperável entre essa necessidade simétrica da legislação e o processo de responsabilidade ética ilimitada. De modo que o sujeito, o cidadão, utilizando um termo mais próximo da categoria do direito e da legislação, somente poderia requerer justiça se primeiramente compreende-se a incomparabilidade perante *Outro* que igualmente também é incomparável.

No pensamento Levinasiano, somente se pode entender a justiça (entendida como regulamentação institucional, por meio das leis e órgãos estatais) de forma adequada se a própria justiça for uma consequência da exigência ética ilimitada. Mas é necessário dizer que esta passagem não é um rompimento brusco, e sim uma forma mais aperfeiçoada que garante que a ética de responsabilidade seja efetivada em maior grau, como é possível se observar na seguinte passagem sobre o *Terceiro*: “Não é que haja rosto

primeiro e que, em seguida, o ser que ele manifesta ou exprime se preocupando com a justiça. A epifania do rosto como rosto abre a humanidade” (LEVINAS, 1980, p. 190).

As relações intersubjetivas constituem não apenas o sujeito, e sim descrevem o comportamento que Levinas denomina de ética como igualmente a forma da estrutura básica da sociedade política. As estruturas de poder que se formam a partir dessas concepções entre as subjetividades nas relações entre si, que constituem a primeira experiência do *face a face*, transbordam para o social, ultrapassando o puro plano ético, dando origem como consequência lógica a esta vida política. Sobre esta passagem e estruturação da política no pensamento de Emmanuel Levinas, o professor Costa se exprime na seguinte passagem:

O fechamento da relação Eu-Outro é a injustiça. Por isso que o Terceiro surge como a Alteridade interpeladora. A construção da ordem política demanda a introdução da questão do terceiro, sobre os parâmetros que dizem respeito à organização da pluralidade humana. A justiça começa quando acontece a necessidade de comparar o Outro ao terceiro, e de refletir sobre a igualdade entre pessoas. O desejo do infinito “condiciona” a regulação possível. Isso nos obrigaria a traçar os limites à responsabilidade infinita pelo Outro (COSTA, 2011. p. 90)

Curiosamente, encontra-se já em *Totalidade e Infinito* a utilização da figura do nascimento de um filho para falar do surgimento do *Terceiro*, mesmo que este não seja percebido de forma mais explícita nesta obra. O nascimento de um filho, concebido biologicamente de minha carne e meu sangue e ao mesmo tempo do *Outro*, que se constitui a partir de uma forma que não sou eu e nem mesmo é o *Outro*, e apesar disso provém de minha carne (fonte constituinte da sensibilidade subjetiva) e da carne do *Outro*.

Como é perceptível, até mesmo na sua primeira grande obra se percebe certos indícios da presença do *Terceiro*, seja ela principalmente na figura do Outro dos Outros e na figura do filho, como é expressa essa afirmação em *To-*

*totalidade e Infinito, secção III, parte 6º*. Com o surgimento do *Terceiro*, que rompe a dimensão da assimetria estabelecida pela ética da responsabilidade infinita existente na presença do *Outro*, é preciso que seja estabelecido limite para o convívio que agora passa da esfera exclusivamente ética para a esfera política, com a instalação da Justiça simétrica.

### 3.2.2 O Nascimento da Sociedade: Um Contrato para os Direitos do Outro Homem.

“A sociedade política aparece como uma pluralidade que exprime a multiplicidade das articulações de um sistema” (LEVINAS, 1980. p. 194). Desta maneira, Emmanuel Levinas começa se expressando sobre a questão da Justiça (enquanto social e política) dentro de *Totalidade e Infinito*, sua primeira grande obra filosófica. É importante perceber que nesta passagem o autor se refere à política no sentido mais corriqueiro, sentido explorado e difundido pela tradição filosófica, e mesmo pela prática política, aquele que o próprio Levinas faz ligar com a guerra e com a violência, pois vê a sociedade como uma totalidade fechada, partindo de um sistema político e social fechado em suas idiossincrasias, que encontrou seu ápice no tenso e brilhante pensamento de Hegel. Exploraremos neste trabalho o contraponto a esta visão, o imaginar político sobre uma sociedade aberta, plural e justa, a partir da visão de justiça encontrada no pensamento de Levinas, como um contraponto à visão hegeliana que encontra no sistema e na política a realização suprema da liberdade no mundo.

Igualmente, o pensamento político encontrado em Emmanuel Levinas se contrapõe à grande teoria de contrato social de modelo Hobbesiano que justifica a existência do Estado como uma limitação da violência entre os homens, saído do estado de natureza, como guerra de todos contra todos. Para Hobbes os homens no estado de natureza seriam todos iguais em todos os sentidos (força, inteligência, agilidade, etc), sendo que, até mesmo os mais hábeis no manuseio de suas habilidades não possuiriam a garantia de poder

sobre os demais homens, o que levaria, segundo esta ideia, a uma luta de todos contra todos.

Procurando entender melhor essa ideia, percebemos que, para Hobbes, os homens no estado de natureza, mesmo possuindo a mesma inteligência (mesma capacidade natural de uso da astúcia), começam seus desentendimentos devido à vaidade intrínseca, pois cada homem se considera mais inteligente que o seu igual. Portanto, quando dois indivíduos desejam o mesmo objeto ao mesmo tempo para uso exclusivo, este objeto de cobiça não pode satisfazer o desejo de posse de ambos. Assim como estes homens se sentem inteligentes e capazes, se tornam inimigos, declarando uma luta de vida e morte pela posse daquilo desejam. Percebe-se nas palavras de Hobbes o espírito desse pensamento no seguinte trecho:

O motivo que leva os seres humanos a criar os Estados é o desejo de abandonar essa miserável condição de guerra que [...] [surge] quando não existe poder visível que os controle [...]. O único caminho para criar semelhante poder comum, capaz de defendê-los contra a invasão dos estrangeiros [...], assegurando-lhes de tal modo que por sua própria atividade e pelos frutos da terra poderão alimentar-se a si mesmos e viver satisfeitos, é conferir todo o seu poder e fortaleza a um homem ou a uma assembléia de homens [...] que representem sua personalidade [...]. Isso é algo mais que consentimento ou concórdia; é uma unidade real de tudo isso em uma e mesma pessoa, instruída por pacto de cada homem com os demais [...]. Feito isso, a multidão assim unida em uma pessoa se denomina Estado (HOBBS, 1973, p. 327).

Percebendo as consequências teóricas e com certeza as consequências práticas da fundamentação dessa ideia de guerra de todos contra todos, Levinas percebe então que em tais contatos humanos existiria uma simples redução de qualquer relação à esfera do cálculo e do interesse, provocando assim uma verdadeira suspensão das verdadeiras relações subjetivas e mesmo intersubjetivas. Argumenta o filósofo da responsabilidade ilimitada pelo *Outro*, que este não é o único caminho que pode ser seguido, como em uma determinação social ou mesmo metafísica, e sim abre o leque para um

entendimento das relações sociais baseado em outro nível: “Só seres capazes de guerra podem ascender à paz. A guerra tal como a paz supõe seres estruturados diferentemente de simples partes de uma totalidade” (LEVINAS, 1980, p. 190).

Uma única instabilidade provocada dentro desse sistema quase que tende a uma cristalização por meio do medo e da violência, pois quebraria toda a estrutura de equilíbrio de morte existente dentro do mesmo. Dessa forma, ao começar a explorar a questão do surgimento do *Terceiro*, compreendida como a sociedade política (Estado), o filósofo postula uma pergunta, questão que será uma das bases fundamentais de seu pensamento político:

É extremamente importante saber se a sociedade, no sentido corrente do termo, é o resultado de uma limitação do princípio de que o homem é um lobo para o homem ou se, pelo contrário, resulta da limitação do princípio de que o homem é *para* o homem. O social, com as suas instituições, as suas leis, deriva de se terem limitado as consequências da guerra entre os homens, ou de se ter limitado o infinito que se abre na relação ética do homem com o homem? (LEVINAS, 1982, p. 72).

A resposta de Levinas aposta na segunda opção, pela limitação da ética em que se funda toda a questão social, sendo portanto necessário entender justamente que, ao contrário da afirmação Hobbesiana, é preciso procurar a fundamentação do surgimento da sociedade humana, não mais na agressividade e sim de outro modo de pensar as relações e contratos humanos. Relendo e reinterpretando, em um exercício que se poderia afirmar já ser hermenêutico, a expressão ética presente na cultura judaica como manifestação da expressão do humano, afirma o filósofo franco lituano que:

...tudo começa pelo direito do outro e por minha obrigação infinita em relação a ele. O humano está acima das forças humanas. A sociedade segundo as forças do homem não é senão a limitação desse direito e dessa obrigação. O contrato não põe fim à violência do outro, nem a uma ordem—ou a uma desordem—na qual o homem é o lobo do homem. Na floresta dos lobos, não se pode introduzir

nenhuma lei. Mas onde o outro é, em princípio, infinito para mim, pode-se, numa certa medida-porém apenas numa certa medida-, limitar a extensão dos meus deveres. Trata-se, no contrato, de limitar meus deveres mais do que de defender meus direitos. (LEVINAS. 2001. p. 25).

É necessário dizer, no entanto, que seria extremamente irresponsável a defesa de uma sociedade onde os “justos” não poderiam estar amparados em suas garantias mínimas, nem que como portadores de responsabilidade, sejam garantidas, de forma que assim a figura do Estado surge no pensamento Levinasiano como a possibilidade viva da Justiça. Todavia, esta justiça não provém de uma liberdade oriunda de um direito exclusivamente individual por meio da minha racionalidade intrínseca enquanto humano, como é possível verificar dentro do pensamento Iluminista e liberal, mesmo nas suas vertentes Kantiana ou Rousseauiana.

Cabe um adendo nesta passagem a uma rápida comparação entre o pensamento de Emmanuel Levinas e do filósofo suíço Jean-Jacques Rousseau quanto à sua visão contratualista política. Como já foi dito, as premissas de Rousseau estão baseadas na questão de que a liberdade humana e os direitos dos indivíduos, enquanto cidadãos, estão garantidos pelo respeito ao Contrato Social, enquanto fórmula básica das instituições e vontade geral.

Em Levinas, toda fonte do direito, da legislação e mesmo do Estado, como se percebe, está baseado no princípio contrário da responsabilidade ética pela alteridade. Todavia, cabe lembrar que em ambos os pensadores a fonte da natureza humana ou da constituição subjetiva (no caso Levinasiano) se passam pela possibilidade de ação solidária e benéfica, contrariando o pensamento de luta, como guerra de todos contra todos, a exemplo de Hobbes e mesmo da dialética Hegeliana.

Percebe-se assim que o problema da violência das instituições está diretamente ligado à questão da Justiça, sendo perseguido pelo pensamento filosófico desde os antigos gregos como se pode verificar nas passagens do livro 1º da *A República* de Platão, onde o personagem de Trasímaco indaga à Sócrates sobre a questão da justiça e da violência. Esta relação entre violência



e Justiça, este início de discussão filosófica como todo bom diálogo socrático-platônico, acaba em aporia, servindo mais como um estímulo ao pensamento do que dando respostas objetivas para a questão.

O direito seria, de acordo com o pensamento de Levinas, o direito do *Outro Homem*, e a violência somente poderia ter legitimidade para a garantia da defesa do *Outro Homem*, daquele que a quem devo tudo, de acordo com a inspiração ética presente na verdadeira Justiça pensada na filosofia Levinasiana. Tendo percepção da profundidade dessa relação direta entre a violência e a Justiça, Levinas se expõe a conciliar a tensão entre a regulamentação das leis e da ordem com a inspiração ética pelo *Rosto Humano*:

Se sou violento, é que a violência é necessária para frear a violência...Reconhecendo no judaísmo, como em certas aspirações da esquerda, um defensor da pessoa humana-cujos direitos sagrados se afirmam desde as primeiras linhas de nosso texto, podendo aceitar que, em circunstâncias extraordinárias, impõe-se uma ação violenta, ou uma revolução... (LEVINAS. 2001. p. 49).

Podemos então compreender que a violência se faz em certas ocasiões necessária para a manutenção da estrutura social, baseada na responsabilidade ao *Outro Homem*, defendendo mesmo o caráter violento caso a violência causada em detrimento do Outro não consiga ser contida nela. Estaria justamente garantida a ação das instituições do Estado em nome da preservação do Outro, de sua vulnerabilidade, que por algum motivo sofra agressão. Contudo, a questão da extrapolação da violência também é prevista por Levinas, quando em nome das instituições se ultrapassa o caráter da justiça, proporcionando assim que a tirania da opressividade se faça sentir na pele da vulnerabilidade dos homens em sociedade:

Na medida em que o rosto do Outrem nos põe em relação com o terceiro, a relação metafísica de Mim a Outrem vaza-se na forma de Nós, aspira a um Estado, às instituições, às leis, que são a fonte da

universalidade. Mas a política deixada em si própria traz em si uma tirania. (LEVINAS, 1980, p.280).

Levinas nessa passagem deixa explícita sua grande preocupação com a descaracterização que a política pode tomar, caso se afaste do sentido ético, ganhando uma autonomia de ação que não é nem um pouco benéfica para os membros da sociedade humana. De forma que cada sujeito, ao nascer dentro de uma totalidade política, tem seu próprio comportamento moldado a partir dessa totalidade, por meio da educação formal e mesmo de sua instrução moral por esta fornecida. Assim, os homens acabam por perderem sua própria individualidade, ou seja, o verdadeiro sentido do humano vai desaparecendo em nome de uma plena edificação social, se transformando apenas em bons soldados ou mesmo reprodutores ideológicos deste totalitarismo.

A reciprocidade de direitos e deveres, presente na regulamentação normativa, nas quais os sujeitos se inserem, é o que criaria a igualdade da justiça simétrica, ou seja, a política. Portanto, seria a simetria dos sujeitos, tendo por fundamento o anonimato (o que não permitiria o pleno estabelecimento do outro ao nível ético), a consequência inevitável deste fechamento político, que adquire deste modo um estatuto autônomo, fora de qualquer sentido verdadeiramente humano, ou seja, ético.

Emmanuel Levinas expõe que a total autonomia da política em relação à face humana, presente nas relações éticas, tem por consequência instalação de formas autoritárias, e mesmo totalitárias, de concretização política, como bem verificou o século XX. Como é necessário que o Estado se utilize de instituições e leis para a aplicação de sentenças universais, com o objetivo de que a “ordem” seja mantida, cria-se a figura do cidadão, conceito este ligado à padrões políticos e legais, portador de direitos e deveres que devem ser acatados. O cidadão é visto como membro do Estado, que ao cumprir as normatizações legais, é detentor de certos direitos e deveres, sendo, portanto, submisso ao poder absoluto do Estado.

O século XX trouxe a instauração do fenômeno do totalitarismo, tendo como consequência o ápice da massificação, do controle institucional, da condução política por meio de um Estado todo poderoso, que simplesmente anula a subjetividade. Fica claro que com a erupção da 2ª Guerra Mundial demonstrou-se toda a manifestação do horror e da destruição que a radicalização do pensamento que um Estado totalitário pode exercer sobre as subjetividades e mesmo as vidas empiricamente. Vindo à tona as potencialidades destrutivas inerentes ao ser fortalecido por uma ontologia de exaltação da violência e da morte:

Um século duramente marcado pelo ódio na direção do outro homem, o desprezo cotidiano a seu respeito e a surdez diante de seu lamento (*plainte*) submete todos à tentação do niilismo – do qual o individualismo das sociedades ocidentais constitui umas das metamorfoses cruéis. Os filósofos, educados, desde Heidegger, a não esquecer o 'ser' e a pensar o cuidado próprio de cada um com a sua mortalidade, não respondem a esta crise profunda que transita pelas ideias e bane a esperança. O sentido parece doravante se ausentar dos discursos e muitos sorriem com condescendência diante do esforço daqueles que, simples e obstinados, não ratificam o veredicto desta sabedoria desabusada, frequentemente em perdição. O anti-humanismo contemporâneo tem assim sua fonte numa inteligibilidade da realidade, desejosa de não confrontar-se com os desastres que obscurecem o mundo (CHALIER, 1996, p. 23).

A existência desse Estado de cunho totalizador (falamos aqui de cunho totalizador e não de Estado propriamente dito totalitário, devido que este se encontra como forma inerente e oculta, mas passível de ser ativada dentro de regimes menos ou mais democráticos e liberais) é imediatamente identificada com a política real. Assim exercida de forma geral por profissionais que não se preocupam com o ser humano e sim com demandas próprias, sendo que, quando muito, de seus respectivos grupos partidários ou alianças eleitorais. Analisando esta situação, percebe-se que os executores do exercício político (administradores públicos, legisladores, magistrados, etc), de regra, exercem apenas pequenos planos de poder, sem maior profundidade, portando não se

estranha que nasça desse ambiente os realizados da guerra e de todo tipo de opressão do *Homem contra o Homem*.

Parafrazeando certo trecho de *Totalidade e Infinito*, podemos dizer que não é necessário chegarmos tão longinquamente nas origens da filosofia, adentrando no pensamento de Heráclito, para que entendamos toda a ligação que existe entre o ser e a guerra. Ela é obviamente uma consequência direta do confronto de posições que formou o que conhecemos como ocidente e, por que não, o mundo. Este conceito aqui exposto, o mais filosófico dos conceitos, é por sua vez uma fonte íntima de ligação com a destruição, ou seja, o conceito de ser (base da ontologia) é por sua vez carregado de sentido totalizante, que em termos políticos resultou na experiência acima narrada da efetivação dos estados totalitários:

A face do ser que se mostra na guerra fixa-se no conceito de totalidade que domina a filosofia ocidental. Os indivíduos reduzem-se a portadores aí de formas que os comandam sem eles saberem. Os indivíduos vão buscar a essa totalidade seu sentido (LEVINAS, 1980, p, 10).

O grande exemplo desse modelo totalitário político, o nacional-socialismo, embasava-se em uma forma alienante, atormentadora do pensamento humano, alterando sob uma ótica perversa as bases de fundação da cultura ocidental de fundamento grego, bem como da cultura judaico-cristã, do iluminismo e mesmo do pensamento de contestação social que o marxismo se apresentou. Emmanuel Levinas denuncia e se contrapõe à filosofia nazifascista (bem como todo tipo de totalitarismo político, sejam elas em seus montes direitistas, como igualmente nas versões esquerdistas do stalinismo e maoísmo, por exemplo), pois considera este pensamento uma afirmação da negação do *Rosto Humano*.

Utilizando do termo “espiritualidade”, como da mesma maneira que Sebbah expõe em seu comentário sobre o nazismo, este seria uma maneira de sair do controle das forças fisiológicas do homem, encarando o sentido de

espiritualidade enquanto caminho de respeito e dignidade pela humanidade do Outro Homem. Nesse sentido o pensamento nacional socialista seria exatamente o contrário dessa visão espiritual, uma verdadeira exaltação das noções biológicas. Tal contaminação por ideias políticas acabariam por apontar para um determinismo, bem como fornecendo bases de sustentação para sua política de extermínio das “raças mais fracas e impuras”. Assim o incentivo para a execução da guerra permanente como instrumento de controle institucional.

Este modelo de Homem e de Estado, voltados para a guerra, esquece totalmente das relações humanas em seu sentido ético entre as diferentes subjetividades, e (ou) ignora o seu papel fundamental de promoção de uma vida digna aos membros de sua comunidade política. O fenômeno da guerra modifica qualquer subjetividade, pois embrutece e anestesia as “almas”, até mesmo as mais sensíveis. Trata-se de um fenômeno de pura dominação e mesmo desumanização que o homem pode experimentar, seja esta em um conflito declarado ou mesmo pela pura violência que estabelece o *Outro* como inimigo, indigno de viver e de qualquer respeito. De forma muito clara, a respeito desse típico Estado sem *Rosto Humano*, Chaliier argumenta que o Estado seja na sua forma totalitária, autoritária ou mesmo simplesmente liberal ao anular o sentido ético presente na dignidade humana que este já não possui legitimidade, sendo simplesmente uma estrutura para a opressão e para guerra:

Um Estado que dispensa os rostos e se deixa dominar pelas suas próprias necessidades, como se o seu centro de gravidade repousasse em si próprio, atesta da sua violência e da sua desumanidade; é com razão que os homens lutam contra ele (CHALIER. 1993, p. 141).

### 3.3 Justiça como Hospitalidade Fraternal

A política deve, com efeito, poder ser sempre controlada e criticada a partir da ética. Esta segunda forma de sociabilidade faria justiça ao segredo que é, para cada um, a sua vida, segredo que não consiste numa clausura que isolaria algum domínio rigorosamente privado de

uma interioridade fechada, mas segredo que consiste em responsabilidade por outrem, que no seu acontecimento ético é continua, a que não nos furtamos e que, por isso, é princípio de individualização absoluta (LEVINAS, 1982, p 72-73).

Existiriam dois conceitos de justiça, já entendida como processo necessário de instauração do terceiro, que por assim completaria de forma mais ampla o próprio entendimento de justiça. Neste contexto a justiça não seria somente a simetrização sem volta, sem responsabilidade, pelo contrário, ela é a porta de abertura para que o processo da responsabilidade ilimitada se faça presente, ao qual o próprio autor faz certa analogia com textos da tradição judaica<sup>21</sup>.

Uma justiça que contemplasse apenas o aspecto formal das leis poderia ser até mesmo elogiada pela sua atuação técnica e formal na aplicação por meio de sentenças da normatização estatal (leis, decretos e regulamentos, etc), mas acabaria por perder sua significação maior: a de justiça. Assim, justiça aqui é entendida como a fonte de verdadeira igualdade e sociabilidade entre os homens, sendo que, em pouco tempo, seria “engolida”, totalizada, e mesmo tiranizada pela forma impessoal com que o próprio Estado surge.

Outro aspecto importante que não podemos perder de vista são os interesses de dominação existentes no jogo do poder político, de forma que em uma sociedade totalmente impessoal, os indivíduos acabam por perder seu caráter de humanos para serem reduzidos a certos modelos sociais, tipificados e padronizados, mas nunca verdadeiramente subjetividades humanas. A anulação da subjetividade por meio da opressão violenta e desrespeitadora das condições humanas nos fatos da vida (psíquica e mesmo empírica), bem como massificação e tipificação funcional são regras comumente aceitas mesmo em sociedades ditas como livres.

---

<sup>21</sup> Números 6, 25 “O Senhor te mostre a sua face e conceda-te sua graça!”. A seguinte passagem exalta a face de Deus diante do homem submetido ao julgamento, que mesmo julgando e condenando o infrator da lei o trata com dignidade e benevolência, o que possibilita após a sentença a solidariedade até mesmo pelo culpado que cumprirá sua pena. Todavia, esta pena não pode e nem deve ultrapassar os limites do estabelecido pelo juiz e nem ferir a humanidade do condenado.

Esse pensamento voltado à reprodução automática, sem questionamentos e sem expressão da diferença, remete às máquinas de produção, corpos artificiais e programados, e de forma alguma a subjetividades, pois suas possibilidades enquanto expressões abertas são anuladas pelo sistema onde estão englobadas. Um sistema de justiça englobado e restrito a tais procedimentos burocráticos não corresponde a seu princípio como justiça, necessitando assim contrariar essa impessoalidade de caráter totalizante, deixar seu caráter formal e legalista, para também poder alcançar o seu objetivo maior como justa proximidade fraterna, que nas palavras de Lévinas se expressa da seguinte maneira:

A justiça é impossível sem aquele que se encontra, ele próprio, na proximidade. A sua função não se limita à “função do juízo”, à substituição de casos particulares sob a regra geral. O juiz não é exterior ao conflito, a lei encontra-se, pelo contrário, no seio da proximidade. A justiça, a sociedade, o Estado e suas instituições-as tocas e o trabalho compreendidos a partir da proximidade-, quer isto dizer que nada se subtrai ao controle da responsabilidade do um para o outro. É importante encontrar que todas as técnicas, o trabalho, estão a cada momento em posição de ter o seu centro de gravitação em si, e a contarem por conta própria (LEVINAS, 2011. p. 173).

Pensar em uma justiça ampla, verdadeira, não somente formal, mas aplicada ao dia a dia do humano, uma verdadeira forma de política, de relacionamento intersubjetivo (relacionamento social de maior amplitude), de tal maneira que a existência e legitimação do Estado não seja ligada à violência e à guerra entre os Homens (como em Hobbes ou até mesmo em Hegel, como exemplos paradigmáticos), mas justamente ao contrário, tendo a sua base primordial a partir da fraternidade, se compreendendo assim uma verdadeira inversão da lógica macabra que existe dentro das relações de poder, uma maneira de contestação da própria existência e dos pressupostos de estado de guerra seja este declarado ou não.

Importante lembrar que esse aspecto da proximidade fraterna (fraternidade, solidariedade) é entendido aqui nos termos já fixados, passando pela responsabilidade ilimitada pelo Outro e pela simetrização das normas pelo *Terceiro*, e não como é fixada em termos modernos ou contemporâneos, ligada à liberdade ilimitada, por exemplo. Esse conceito (compreendido como solidariedade, fraternidade, humanidade) é muito importante para o entendimento da questão da política no pensamento levinasiano, sendo que o próprio autor nos lembra que a fraternidade seria:

Aqui a fraternidade precede da comunidade do gênero. Minha relação com o outro é tão próxima que confere sentido as minhas relações com os outros. Todas as relações humanas, enquanto que humanas, procedem do desinteresse. O um- para -o - outro da proximidade não é uma abstração deformada (LEVINAS, 1987, p 238-239).

É nítido nessa passagem acima citada o papel social (intersubjetivo) das relações políticas, é de suma importância para o pensamento Levinasiano, contrariando qualquer pretensão da sua inexistência ou impossibilidade, sendo, portanto, uma resposta às argumentações de Paul Ricœur que vão neste sentido. Desta maneira, a disposição e a responsabilidade pelo *Outro* se ampliam para âmbitos que extrapolam os núcleos básicos da estrutura social (como a relação pessoal), formando um compromisso com a própria sociedade política, lugar aonde a preocupação e cuidado pela alteridade (pela diferença enquanto diferença) alcançam o patamar de responsabilidade social.

Compreendendo essa delicada situação, não somente a crítica às disposições de cunho totalitário e mesmo da ideologia liberal (pois esta relegada a um plano secundário à questão do *Outro*) são necessárias, bem como se ressalta a necessidade do caráter social estar presente na sociedade e dela participar de forma ativa, republicana e mesmo solidária aos mais fragilizados entre os fragilizados, como defende Emmanuel Levinas na seguinte citação:



Não basta ser contra, é preciso estar a serviço de uma causa. Penso que a ação revolucionária não se reconhece no caráter maciço das manifestações vitoriosas das ruas. Os fascistas as conheceram cada vez mais (LEVINAS, 2011, p. 42).

Um representante das instituições públicas, delegado das funções do Estado, que esquece do direito primário da alimentação, da moradia, enfim, de todos os princípios básicos que estão tão bem escritos na Carta dos Direitos Humanos, não pode ser considerado um bom republicano, muito menos um bom governante, pois falha no essencial de sua responsabilidade como agente público, a sua responsabilidade pela subsistência dos que diz representar. De modo que a verdadeira revolução, no entendimento de Emmanuel Levinas, não se daria em termos de luta sangrenta, mas na possibilidade de acesso ao que são negados os mais vulneráveis socialmente, bem como na quebra das determinações materiais, nas quais o sujeito está inserido enquanto pertence a uma sociedade injusta economicamente:

Não penso, ao contrário de muitos oradores que se expressam hoje, que se deva definir a revolução de um modo puramente formal, pela violência ou pela derrubada de certa ordem. Nem mesmo penso que será suficiente defini-la pelo espírito de sacrifício. Houve muito espírito de sacrifício nas fileiras daqueles que seguiram Hitler. É preciso definir a revolução por seu conteúdo, pelos valores; há revolução quando se liberta um homem, quer dizer, quando se quebra o determinismo econômico (LEVINAS, 2011, p. 28).

Faz-se urgente buscar fontes de fundamentação para esses direitos mais básicos, pois a sua própria realidade dentro do panorama político tem sido amplamente negada, ou simplesmente mitigada, devido a severas críticas efetuadas contra este. Simplificando a questão, poderíamos focar a grande crítica efetuada contra a implementação de Direitos do Homem na forma de crítica do valor universal de certas categorias, inclusive políticas, tão presentes na assim chamada pós-modernidade, pois seria impossível ou mesmo inviável tentar desenvolver essas categorias, podendo estas serem utilizadas como meios de controle de outros povos e nações mais frágeis.

Para Levinas, colocar-se a serviço de um bem comum seria a forma mais ampla de responsabilidade pelo *Outro* que se pode chegar, pois daí alcançamos aqueles a quem nunca se viu, nunca se presenciou, mas que nem por isso estão fora de minha responsabilidade por todos. A existência de direitos, por exemplo, é somente legitimada devido à existência do *Terceiro*, ou seja, o direito é sempre direito do *Outro*, pois somente assim se justificaria, dentro do pensamento de Levinas, a criação de tais instrumentos políticos de justiça. Um exemplo disso pode ser encontrado na luta contra a miséria<sup>22</sup>, pois combatendo a fome dos mais vulneráveis entre os vulneráveis, se garante os direitos do *Outro homem*, a sua condição mais básica à vida e à dignidade enquanto Homem:

Que os direitos humanos deveriam ser originalmente os direitos do outro homem e que expressam, além do desenvolvimento da identidade na sua própria identidade e seu instinto de conservação, livre para Outro, para o estrangeiro - como me parece o rumo que o seu caráter inovador (LEVINAS. 1995, p. 153).

### 3.3.1 Jüngen Habermas e a Solidariedade a partir de Emmanuel Levinas

Jüngen Habermas, filósofo alemão e um dos grandes pensadores da atualidade, ligado à tradição crítica e pragmática, sem dúvida representa um importante ramo do pensamento político, com sua fundamentação das teorias sociais e análises da democracia. Desta forma, neste pequeno subcapítulo, falaremos um pouco da possível influência de Emmanuel Levinas, para o desenvolvimento da ideia de solidariedade em Habermas, como um instrumento de complementação à justiça formal. Como nos fala o próprio Habermas na seguinte citação abaixo exposta:

<sup>22</sup>“[...] Sobre essa temática tão fortemente social, que explorá-la mesmo os limites da simples cogitação filosófica, pois trata da condição humana mais básica a alimentação e seu direito como parte da dignidade que pertence enquanto humano Emmanuel Lévinas faz a seguinte afirmação que mesmo curta expressa uma forte reflexão para todos: “a fome é espanto sensível à fome do outro homem. A fome de outrem desperta os homens do seu torpor de saciados e da sua suficiência [...]” (LEVINAS, 2012, p. 198).

[...] este princípio tem sua raiz na experiência de que cada um deve fazer-se responsável pelo outro, porque todos devem estar igualmente interessados na integridade do contexto vital de que são membros. A justiça concebida deontologicamente exige, como sua outra face, a solidariedade. Não se trata, neste caso, de dois momentos que se complementam, mas de aspectos da mesma coisa. Toda moral autônoma tem que resolver, ao mesmo tempo, duas tarefas: ao reivindicar trato igual, e com ele um respeito equivalente pela dignidade de cada um, faz valer a inviolabilidade dos indivíduos na sociedade; e ao mesmo tempo em que exige a solidariedade por parte dos indivíduos, como membros de uma comunidade na qual são socializados, protege as relações intersubjetivas de reconhecimento recíproco. A justiça refere-se à igualdade da liberdade dos indivíduos que se determinam a si mesmos e que são insubstituíveis, enquanto a solidariedade refere-se ao bem, ou à felicidade dos companheiros irmandados em uma forma de vida intersubjetivamente compartilhada, e deste modo também à preservação da integridade dessa forma de vida. As normas não podem proteger um sem o outro, isto é, não podem proteger a igualdade de direitos e as liberdades dos indivíduos sem o bem do próximo e da comunidade a que eles pertencem [...] (HABERMAS, 2002, p 75-76).

Como resposta ao trabalho de pensadores que se opuseram à sua teoria (como Lawrence Kohlberg), Habermas desenvolveu a sua proposta, aonde a solidariedade é vista como complementar à justiça formal, de forma que este princípio tem sua base na experiência de que cada um deve fazer-se responsável pelo outro. Desta forma, enquanto a justiça estaria ligada à igualdade da liberdade dos indivíduos (tendência que se pode enquadrar dentro do panorama político como pensamento igualitarista liberal), sendo estes únicos (e, portanto insubstituíveis), o princípio de solidariedade estaria intimamente ligado à felicidade dos sujeitos, que estando conectados por uma vida intersubjetiva necessitam assim uma cooperação e fraternidade para preservarem a integridade de suas vidas.

A normatização não pode garantir a proteção da igualdade de direitos, bem como as liberdades dos indivíduos, sem preservar o bem do próximo e da comunidade, pois uma legislação que exclui os direitos e as diferenças enquanto diferenças representa uma anulação opressiva do caráter humano das relações intersubjetivas. Tal pensamento do autor tem dado um passo

importante para garantir a unidade e efetividade de seu pensamento, pois apesar desse desafio de uma visão universalista (que ao mesmo tempo não está disposta a não perder os valores culturais de cada cultura em si), fornece uma interessante resposta aos dilemas que o formalismo e a solidariedade podem trazer.

Outro importante filósofo, Axel Honneth, interpreta que o pensamento de Habermas sobre a necessidade do papel da solidariedade em relação à justiça seria uma contribuição retirada a partir da filosofia de Emmanuel Levinas, através do pensamento desconstrutivista de Derrida. Essa preocupação pelo “*Outro da Justiça*”, como nos fala o Habermas, seria de cunho unilateral, ou seja, independeria de qualquer reciprocidade, como uma forma de relacionamento entre intersubjetividades que ultrapassa as simples regulamentações, o que se pode verificar de modo claro como base fundamental da filosofia de Emmanuel Levinas.

Habermas, como o pensador sagaz que é, teria com isso utilizado o pensamento da alteridade radical e da inspiração ética da justiça presentes em Levinas, para complementar e aprimorar suas interessantes idéias, e assim garantir que a justiça seja efetivada de maneira mais plena. Buscando entender melhor este tema, Axel Honneth<sup>23</sup> argumenta no seu artigo *The Other of Justice* escrito para o Compêndio Cambridge Habermas a seguinte relação entre os pensamentos sobre a justiça de Habermas e Levinas da seguinte forma:

No entanto, de modo algum podemos tirar de tudo isso a conclusão - como Lévinas faz - que o cuidado ou benevolência seja declarado não só como a genética, mas também o fundamento lógico de todos os princípios da moral. O que, nas condições atuais, compreender como o "ponto de moral" é explicado em primeiro lugar, pelo princípio universalista da igualdade de tratamento. Mas o que foi dito até agora, também devem ser acompanhados pela conclusão de que o

---

<sup>23</sup> Essa interpretação é corroborada e desenvolvida por Steven Hendley na sua obra *From Communicative Action To The Face Of The Other*, 2000, onde analisa de maneira interessante a relação entre o pensamento de Emmanuel Lévinas e de J. Habermas, explorando aí inclusive traços não somente de filosofia prática como vemos neste texto, mas igualmente de filosofia teórica, como por exemplo, uma epistemologia. Como esta dissertação não envolve a seguinte problemática não nos concentraremos nela, e sim na relação entre a solidariedade como princípio de cooperação dentro dos parâmetros da filosofia política. (HENDLEY, 2000. P. 50).

cuidado seja novamente concedido a esse lugar em o domínio da moral que tem sido habitualmente negado na tradição da filosofia moral de voltar para Kant: Na mesma maneira como a solidariedade constitui um contraponto necessário ao princípio da justiça, na medida em que fornecê-lo de uma maneira particularista com os impulsos afetivos de reconhecimento recíproco, cuidado representa, por outro lado, o seu contraponto igualmente necessário porque complementa este princípio de justiça por um princípio de unilateral, ajuda desinteressada (HONNETH, 1995. p. 319)

Analisando a ideia de solidariedade em Habermas, de modo preliminar, mas com profundo interesse, presenciamos que seu pensamento em busca de uma racionalidade comunicativa, exige uma verdadeira inclusão de uma justiça que ultrapasse os limites simples da jurisprudência e se efetive como integração social, como solidariedade. Seguindo tal raciocínio e o considerando lícito de interpretação, podem-se demonstrar as semelhanças entre ambas as teorias sobre a necessidade do princípio de justiça ser complementado por outro elemento. No caso pela solidariedade, é uma evidência forte que nos permite pensar a existência de uma influência do pensamento da alteridade radical de Lévinas no princípio de solidariedade existente na teoria da justiça de Habermas.

### 3.3. 2 Fraternidade para Paz Ética

[...] Não existe nenhum *direito de hospitalidade* que possa reivindicar (para o que seria requerido um contrato caritativo particular para fazê-lo hóspede durante certo tempo), mas um *direito de visita*, que assiste a todos os homens, de oferecer-se à sociedade em virtude do direito da posse comunitária da superfície da Terra...Desse modo podem as partes distantes do mundo entrar pacificamente em relações umas com as outras, e por fim tornam-se publicamente legais e assim podem trazer o gênero humano finalmente sempre mais próximo de uma constituição cosmopolita [...] (KANT. 2010, p. 37-38).

Neste pequeno capítulo final não pretendo me contrapor às ideias de Kant<sup>24</sup>, por ser isso uma tarefa que já exigiria um trabalho específico e muito bem elaborado. É sabido que o filósofo alemão não era um ingênuo, e sim uma das maiores mentes que passaram pela filosofia. É importante deixar claro que o objetivo nesta sessão é marcar aqui as diferenças entre os respectivos pensamentos dos autores, não pretendendo, contudo, ter a última palavra sobre a temática da paz em Kant e Levinas. Sendo assim, este estudo não classifica quantitativamente qual melhor teoria, e sim as descreve (mesmo que de modo preliminar), para que desse modo se possa verificar suas diferenças e semelhanças.

O conceito de paz tal como foi elaborada pelo grande pensador alemão tem por base fundamental o *Iluminismo* (e seu projeto de emancipação humana), ao propor na sua obra *Paz Perpétua*, uma paz alçada na política de esclarecimento dos povos. Tal projeto por si já merece atenção e muito respeito, devido a sua importância não somente para filosofia acadêmica, mas para a realidade empírica, onde os homens lutam entre si, devido a sua massificação como instrumentos de modelos ontológicos de Estados e de máquinas a serviço do poder econômico.

O direito à visitação, proposto por Kant, e não de acolhimento ao Outro, reflete assim uma série de pressupostos como a violência estruturante da sociedade e da falta de esclarecimento por quais os homens estariam ainda submetidos. Emmanuel Lévinas interpreta esse pensamento de uma paz voltada para a política como simples ausência de guerra, como tentativa de imposição de “*Verdade*” esclarecedora, baseada em um modelo ontológico que nos vê como herança da filosofia grega. Não se trata de uma pura negação de tal noção, mas sim de demonstrar que esta não é suficiente para a realização

---

<sup>24</sup> Immanuel Kant (1724-1804) este filósofo alemão, é até hoje considerado como um dos principais pensadores da filosofia, desenvolvendo conceitos importantíssimos em filosofia teórica e prática. Desenvolveu o chamado Idealismo transcendental (com os conceitos de a priori e de mundo fenomenologista), bem como foi um dos maiores proponentes de uma filosofia moral que foi de fundamental importância para as relações do pensamento humano. Escreveu textos para uma classe “esclarecida”, como era de costume na época, sendo que aqui se explora uma análise rápida, mas comparativa entre um de seus textos (*A Paz Perpétua*), e a noção de Paz ética em Emmanuel Levinas.

da paz, por ser baseada em um pensamento que por si só já conduz à guerra, a filosofia de uma subjetividade poderosa, de matriz fundamentalmente iluminista e liberal. Sendo assim o autor nos fala que:

Esta história de uma paz, de uma liberdade e de um bem estar prometidos a partir de uma luz que um saber universal arranjaria sobre o mundo e sobre a sociedade humana—e até mesmo as mensagens religiosas que buscavam justificação nas verdades do saber—esta história não se reconhece em seus milênios de lutas fratricidas, políticas sangrentas, de imperialismo, de desprezo humano, de exploração, nos seus signos de guerras mundiais, de genocídios, de holocaustos e de terrorismo, da anulação e da miséria do Terceiro Mundo; desapietadas doutrinas, crueldades do fascismo, do nacional socialismo, e no seu supremo paradoxo que é a defesa do homem e de seus direitos, se invertem em stalinismo. (LEVINAS, 1995. p. 137).

A cultura helênica, bem como sua filosofia (que serviu como fonte de inspiração para a construção ocidental) estaria baseada nas ideias platônicas e neoplatônicas de Unidade, de busca pelo último fim, ou seja, pela “Verdade”. Este fim se mostra na esfera política como fonte de sustentação do pensamento imperial, que busca a imposição de horizontes de pensamento e busca uma paz baseada no medo da destruição e não na colaboração entre os homens. Como nos fala Levinas sobre esse assunto: “deduzem uma paz final da razão que faz o seu jogo no meio das guerras antigas e atuais: fundam a moral na política” (LEVINAS, 1980. p 10).

Compreendida por Levinas como imposição, seja social e política, “Verdade” é aqui sinônimo de imperialismo universalista, de eurocentrismo<sup>25</sup>, tratando outras culturas e povos como inferiores ou (de forma menos agressiva) simplesmente como atrasados. Pensamento ocidental, filosofia ocidental, marcada pelo imperialismo eurocêntrico (tal noção agora entendida

---

<sup>25</sup> Pode-se descrever o eurocentrismo como um movimento cultural voltado principalmente no pensamento grego e romano do período clássico antigo, mas que sobrevive infelizmente até os dias atuais, pregando uma suposta supremacia da cultura européia, ou mesmo considerando está como única cultura existente. Assim tem sido utilizado como legitimação de inúmeras invasões militares, guerras e dominação de países com maior poder militar, utilizando deste argumento de integrá-los à civilização ou mesmo de acabar com certo ato ou ofensiva considerada pela dominação de “bárbara”.

para os grandes impérios fora da Europa, como por exemplo, EUA e China) que autorizou toda forma de opressão, seja ela por meio de guerras, de exploração e mesmo do escravismo (seja este conceito de escravismo de forma explícita ou implícita indo contra as necessidades básicas dos trabalhadores, tais como a alimentação, vestimenta e boa educação):

Os grandes impérios que, em grande medida decidem sobre o destino de nosso planeta, provêm de uma política, de uma economia, de uma ciência e de uma técnica européia e de seu poder de expansão. Universalismo é imperialismo! Impérios europeus que transbordam a Europa geográfica e que rivalizam por poder, ao ponto de se estreitarem--e se fosse necessário explodiriam a Terra mesma que suporta a humanidade (LEVINAS, 1995, p. 138).

Uma paz política, baseada somente em bases frias e puramente práticas, mesmo técnicas, não possui força suficiente para deter a lógica macabra da dominação e da morte que a ontologização política e o domínio econômico produzem massificando os sujeitos. Tal pensamento transforma os indivíduos em peças no jogo de interesses entre nações ricas e poderosas, e principalmente salva os interesses mais obscuros existentes nas classes dominantes. Paz política, falsa paz que se aproveita de ocasiões, onde muitas vezes os homens se esquecem de toda ética e moralidade estabelecidas, em nome de seus planos de ganho e de progresso (sempre para poucos é lógico) como é o caso das guerras, dos genocídios e toda violência usada sem levar em conta a dignidade humana.

A proposta de Levinas é a condução para uma paz de proximidade fraternal, paz ética, como responsabilidade pelo *Outro* sem qualquer interesse ou malícia política, instrumento pelo qual a paz seria instalada entre os homens, dentro de uma comunidade aberta e universal. Tal proposta resgataria assim princípios da subjetividade humana que foram esquecidos, anulados pelo comportamento social padrão, pelos quais os homens podem imaginar um relacionamento intersubjetivo em sua forma mais plena (as relações sociais e políticas), como paz ética e responsabilidade entre os homens.



Não se trata aqui de uma paz armada (baseada no equilíbrio do terror da aniquilação mútua, hipocrisia que se travestindo de paz cultiva a guerra), muito menos de legitimar a dominação militar e (ou) econômica do Homem pelo Homem, que fomentando eternamente os conflitos e as desarmonias na humanidade prega uma paz que tem mais relação com a anulação do que com a vida humana. Nem mesmo de uma paz acomodada (“*paz burguesa*”<sup>26</sup>), sem ação e sem compromisso, atitude que decide permanecer em sua comodidade, em sua comunidade fechada, não se importando com os acontecimentos que lhe cercam, pois sua posição é de conforto e bem-estar de uma subjetividade que ressalta sua forma “*egoísta*”.

Fora de qualquer conflito, além da dialética, seja ela de cunho socrática, hegeliana ou mesmo marxista, aonde opostos se encontram em eterna luta, (armada ou não), a justiça no sentido Levinasiano é a verdadeira face da *Alteridade*. Assim fica nítido que é no pensamento sobre a justiça que o sentido ético se traduz pela *substituição* responsiva e ilimitada pelo *Outro* em sua plenitude, pois não representa dominação de um poder sobre outro, e sim uma ordenação que tem como possibilidade não o conflito e sim a harmonia social de uma forma ativa e digna.

Emmanuel Levinas defende uma forma de justiça para além de qualquer restrição processualística e formal, instrumentos importantes para uma sistemática legal, mas que podem, pelo seu caráter impessoal, criar reais injustiças e mesmo abusos por parte do Estado. Uma justiça que não somente tenha por princípio a compreensão da situação de precariedade social de uma pessoa que infringe uma lei, mas que não permita que esta vulnerabilidade mais expressa seja efetivada; um clamor por dignidade e responsabilidade pelo *Outro Homem*.

---

<sup>26</sup>Essa expressão é utilizada no artigo *Paz e Proximidade* encontrado no livro *Altérité et transcendance*, quando o autor da *Alteridade radical* nos fala da seguinte maneira sobre seu pensamento em relação a guerra e a paz: [...] não se tratará mais de uma paz burguesa do que está em sua casa atrás de portas cerradas, rechaçando o que é exterior, negando-a [...] (LEVINAS, p. 141).

Levinas busca um entendimento de *justiça* que é complementada pela fraternidade, que, todavia, não se instala de forma dogmática (entendida como única saída ou mesmo como totalmente perfeita em sua efetivação) e muito menos determinista, pois considera esta uma possibilidade de pensar e de agir e não uma regra imutável. Esta justiça é princípio, um horizonte de possibilidade aberta para a construção de *Utopia do Rosto Humano*, permeada pelo espírito de fraternidade (como solidariedade inspirando ações de justiça social) com o objetivo de uma paz ética entre os homens:

Paz como uma relação com a alteridade, irreduzível a um gênero comum, onde a comunidade e a lógica são apenas alteridades relativas. Adesão à paz independente de qualquer sistema, irreduzível a uma totalidade e refratária à síntese. Projeto de uma paz diferente da paz política da qual falamos mais acima. Relacionamento ético, que assim não é uma simples deficiência ou privação da unidade do Uno reduzindo a multiplicidade dos indivíduos na extensão do gênero! Aqui, ao contrário, a paz ética, relação com o outro inassimilável, com o outro irreduzível, com o outro, único. Somente o único é irreduzível e absolutamente outro! (LEVINAS, 1995, p.142).

## CONCLUSÃO

Emmanuel Levinas, conhecido autor da filosofia da Alteridade Radical, observando situações de extrema vulnerabilidade do humano, sejam elas na guerra, na fome, na indiferença (anestesia) moral na opressão política e necessidade, nos convida a pensarmos não mais a questão filosófica do ser, da ontologia (seja ela entendida de forma tradicional ou mesmo como a de tipo fundamental). Propõe-se pensar o *Outramente que Ser*, categoria que está para além das essências aprisionadoras (ser e não ser), marcando essa resistência contra ontologização, seja ela a nível teórico, ético ou, como é o objetivo dessa dissertação, mostrando a questão na esfera mais ampla que a intersubjetividade pode chegar: a esfera política.

Levinas identifica na figura do *Terceiro* essa esfera maior da intersubjetividade como Justiça, fonte básica para a política (fonte de toda regulamentação das leis, das instituições e base legítima de qualquer força necessária para manutenção das regras estabelecidas na esfera social). Todavia, o autor da filosofia da alteridade radical vai mais longe do que essa simples dedução. Ele propõe um sentido de política como próprio acolhimento, responsabilidade e resgate dos mais vulneráveis dentro da sociedade. Acolhimento, responsabilidade e hospitalidade (que pode ser traduzido como amparo, solidariedade, fraternidade humana), que durante e após a interrupção da simetria consegue, por meio da inspiração da responsabilidade, fazer com que esta política não perca seu *Rosto*, ou seja, possibilitando um caráter humano nas relações políticas mais amplas.

Argumenta ainda, que em um mundo cercado pela extrema desigualdade, marcado pela miséria de tantos que nada têm (nem mesmo condições para uma refeição por dia) e a excessiva opulência de outros, o sentimento de frustração moral é para todas as pessoas que não tiveram suas subjetividades anuladas pela rotina, uma dor constante. As leis nesta

sociedade resultam da mera formalidade da igualdade da justiça procedurística, o que estabeleceria uma equivalência formal, mas permitiria uma forte desigualdade e mesmo anestesia ética que a fome e o desamparo do *Outro* pode provocar na subjetividade humana.

Por tais razões, estudar e imaginar uma justiça como solidariedade que vai além das regras jurídicas se faz necessário, pois todo ser humano, independentemente de sua condição, sua nacionalidade, seu gênero, é meu irmão, e sou responsável pela sua presença diante de mim. Mesmo que um cidadão sofra penalidade por meio do aparelho estatal, ele continuará sendo cidadão, mais do que nunca o devo reconhecer como subjetividade ainda aberta, possível de ter sua dignidade retomada, garantindo assim os direitos do “*Outro homem*”.

A partir dessa análise podemos passar à compreensão que os direitos humanos, em uma perspectiva levinasiana, devem levar em conta as discussões da pós-modernidade que negam qualquer essência para a natureza humana. Emmanuel Levinas, contudo, entende os Direitos Humanos não como pertencentes a uma subjetividade tradicional (ainda marcada pelo espírito iluminista), com amplos poderes e direitos inerentes à sua própria condição humana, e sim como *Direitos do Outro homem*. Tal concepção constitui-se como subjetividade aberta, responsabilidade infinita perante outrem (principalmente os mais frágeis entre os frágeis) viabilizando um relacionamento realmente ético entre os Homens. Essa é a grande *utopia do humano* que constitui a busca de Levinas, ressaltando sempre que não entende aqui utopia como “*lugar nenhuma*”, mas como a possibilidade sempre aberta de construção de uma política inspirada pela ética da responsabilidade infinita, tendo por guia de suas ações a justiça, fraternidade e paz.

Não é possível enquadrar Levinas dentro de um esquema conceitual político tradicional, seja ela na ciência política, ou nem mesmo dentro da própria filosofia política, que é o foco de pesquisa nesta dissertação. Como visto, não podemos classificar Levinas de marxista (pelo menos em sentido

ortodoxo da palavra) devido às suas críticas a todo conteúdo totalizante que o autor argumenta existir nesta forma de doutrina político-social, principalmente na sua versão stalinista na qual esse conteúdo totalizante se efetiva.

Igualmente não pode ser entendido como um individualista, liberal em sentido clássico, pois seu pensamento ressalta ênfase nas obrigações do Estado no amparo aos mais vulneráveis entre os vulneráveis, bem como na sugestão da intervenção nas questões trabalhistas. Um alinhamento a um projeto liberal social é uma opção possível e mesmo viável, mas que se deixará como uma aproximação do pensamento de responsabilidade que o *Terceiro* possui, não uma afirmação contundente.

Dentro desse contexto de imaginação política (de projeção e meta do campo social mais amplo), as ideias de Levinas são fontes inesgotáveis de pensamento e reflexão, não para serem adotadas de forma dogmática e seguidas como um receituário (isso seria exatamente o oposto do que pensaria Levinas), mas para que todos busquem uma sociedade digna. Este processo se procede por meio do respeito à diferença, sem que esta necessite ser adotada e nem destruída, sendo assim a política, como inspiração do sentido ético presente na responsabilidade pelo *Outro*.

Na figura do Estado, essa responsabilidade presente pelo sentido ético das relações intersubjetivas se procede pelo impedimento do fechamento (sua totalização política e anestesia moral). Assim, esse caráter pluralista e aberto às possibilidades humanas que a fraternidade ampla permite garante o próprio fundamento da liberdade, devido ser anterior a qualquer fundamento mais básico que ela possua, sendo assim a responsabilidade pelo diverso, o arcabouço de fundamentação para a efetivação do humanismo do *Outro Homem*.

O princípio da fraternidade esquecido dentro do pensamento político (com brilhantes exceções, em especial com Habermas), mesmo sendo um dos três princípios básicos do Iluminismo e da revolução francesa, ressurgiu em Emmanuel Levinas como resposta à questão que nasce com a modernidade e

acompanha até os nossos dias: é possível conciliar a liberdade com a igualdade? A resposta dada por Levinas é positiva, sendo a fraternidade, esta a cooperação solidária entre os homens, por meio da sociedade política (do *Terceiro*), qualificando assim este pensador já tão conhecido pela alteridade radical para as discussões dentro das esferas mais profundas da intersubjetividade humana, ou seja, da política como justiça para o *Outro*.

## REFERÊNCIAS:

ABENSOUR, M. **L' extravagante hypothèse.** In: **Rue Descartes:** Collège international de Philosophie. Editora Quadrige/PUF. Paris. 2006.

\_\_\_\_\_ **Pensar L' Utopie Autrement.** In: Cahiers de l' Helne, nº 60.s/d.

ARENDT, H. **Penser l' événement.** Paris. Belin, 1989.

\_\_\_\_\_ **As Origens do Totalitarismo.** São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

HONNETH, A. **The other of justice:** habermas and the ethical challenge of postmodernism. Cambridge companion to Habermas. O Cambridge University Press, 1995.

BAUMAN, Z. **A moralidade começa em casa: ou o íngreme caminho para a justiça.** In: **O Mal-Estar da Modernidade.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor. 1998.

BENSUSAN. B. **Ética e Experiência:** a política em Levinas. Tradução de Ozanan Vicente Carrara. Passo Fundo: IFIBE, 2009.

BERGO, B. **Lévinas Between Ethics and Politics:** For the Beauty that Adorns the Earth. Dordrecht/Boston/Londres. Kluwer Academic Publishers. 1999.

BOBBIO, N. **Direita e Esquerda:** Razões e significados de uma distinção política. Tradução de Marco Aurélio Nogueira. UNESP. 1995.

BONAMIGO, G. F. **Primeira Aproximação à Obra de Emmanuel**  
[.http://search.babylon.com/?q=%C2%ABLe+contreHobbes+d%27Emmanuel+L%C3%A9vinas&s=web&as=0&rlz=0&babsrc=SP\\_ss\\_din2g](http://search.babylon.com/?q=%C2%ABLe+contreHobbes+d%27Emmanuel+L%C3%A9vinas&s=web&as=0&rlz=0&babsrc=SP_ss_din2g). Acesso em 30 de Novembro de 2013.

CALAZANS, A.G.T. **A Ideia de Deus em Levinas.**  
[http://www.ppgf.ufba.br/dissertacoes/Ana\\_Calazans.pdf](http://www.ppgf.ufba.br/dissertacoes/Ana_Calazans.pdf) Acesso em 20 de Janeiro de 2015

CARRARA. O. V. **Levinas do Sujeito Ético ao Sujeito Político:** Elementos para pensar a política outramente. São Paulo: Editora Idéias e Letras. Aparecida, 2010.

\_\_\_\_\_ **Utopia em Jonas e Levinas**. Veritas. Porto Alegre, Brasil v, 59, n2, maio-agosto, 2014.

CELAN, P. **Elogio da distância**. Tradução e introdução de João Barrento e Y. K Centeno: Cotovia, 1996.

CHALIER. C. **Irréductible fraternité**. 2006 Disponível em: [https://mailattachment.googleusercontent.com/attachment/?ui=2&ik=d38bb9f2f7&view=att&th=13eaa48843f5d516&attid=0.1&disp=inline&relattid=f\\_hgogmagj0&safe=1&zw&saduie=AG9B\\_PIDmHP55xoh5iHGuglb1J1&sadet=1368742416736&sads=XOg\\_dT5SYA0ynSSyScnbKwco2sc&sadssc=1](https://mailattachment.googleusercontent.com/attachment/?ui=2&ik=d38bb9f2f7&view=att&th=13eaa48843f5d516&attid=0.1&disp=inline&relattid=f_hgogmagj0&safe=1&zw&saduie=AG9B_PIDmHP55xoh5iHGuglb1J1&sadet=1368742416736&sads=XOg_dT5SYA0ynSSyScnbKwco2sc&sadssc=1)  
Acesso em 16 de maio de 2013.

\_\_\_\_\_ **Lévinas- A Utopia do Humano**. Tradução de Antônio Hall. Editions Albin Michel. 1993. Lisboa.

COHEN, R. A. **Ethics, Exegesis an Philosophy: Interpretation after Levinas**. 2007.

COSTA. J. A. **Direitos Humanos como Reconhecimento da alteridade** Alteridade e Ética: Obra comemorativa dos 100 anos de nascimento de Emmanuel Levinas. Ricardo Timm de Souza, André Brajner de Farias, Marcelo Fabri (Organizadores). Porto Alegre. EDIPUCRS. 2008.

\_\_\_\_\_ **Ética e Política em Levinas: Um Estudo sobre Alteridade, Responsabilidade e Justiça no Contexto Geopolítico Contemporâneo**. Disponível em: [http://tede.pucrs.br/tde\\_busca/arquivo.php?codArquivo=3650](http://tede.pucrs.br/tde_busca/arquivo.php?codArquivo=3650). Acesso em 25 de Maio de 2013.

COSTA, M, L. **Lévinas: Uma Introdução**. São Paulo. Editora Vozes. 2000.

DERRIDA, J. **Adeus a Emmanuel Lévinas**. Trad. Fábio e Eva Landa. São Paulo: Perspectiva, 2008

DIAS, J. P **Justiça e Utopia em Emmanuel Levinas**. Disponível em: <http://192.185.213.204/~fapas413/index.php/litterarius>. Acesso em 18 de dezembro de 2015.

DUSSEL, E. **Filosofia da Libertação: crítica à ideologia da exclusão**. Tradução de Georges I. Naissiat. São Paulo: Paulus, 1999.

FABRI, M. **Desencantando a Ontologia: subjetividade e sentido ético em Levinas**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1997.

\_\_\_\_\_ **Levinas e o Fenômeno da Justiça**. In: NAPOLI. R.B; ROSSATTO, N; FABRI. M. **Ética e Justiça**. Palloti, Santa Maria. 2003.



\_\_\_\_\_ **Memória, Repetição e Ressurgimento do Si-Mesmo.** Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003.

FERREIRA, M. G. **Concepções de Subjetividade em Psicologia.** Pontes. 2001

GOMES. C. **Levinas e o Outro: A ética da alteridade como fundamento da justiça** Disponível em: <http://www.dominiopublico.gov.br/download/teste/arqs/cp113166.pdf> Acesso em 3 de Abril de 2014.

KANT. I. **A Paz Perpétua.** Tradução e prefácio de Marco Zingano. Porto Alegre. L&PM POCKET. 2010.

HABERMAS, J. (2002), Uma visão genealógica do teor cognitivo da moral, in: **A Inclusão do Outro** – estudos de teoria política. Trad. George Sperber e Paulo Astor Soethe. São Paulo: Edições Loyola, p. 11-60.

HAYEK, F. **O Caminho da Servidão.** [S.l.: s.n.].

HENDLEY, S. **From Communicative Action To The Face Of The Other: Levinas and Habermas on Language, Obligation, and Community.** Lexington Books. New York. Oxford. 2000.

HOBBS, T. **O Leviatã.** Apud: ARTOLA, Miguel. Textos fundamentales para la História. Madrid: Revista de Occidente, 1973.

HOOFT, S. V. **Ética da Virtude.** Editora Vozes. Petrópolis. 2013.

LALANDE, A. **Vocabulário Técnico e Crítico da Filosofia.** Martins Fontes. São Paulo. 1993.

LEVINAS, E. **Algunas reflexiones sobre la filosofía del hitlerismo.** Traducción de *Tania Checchi* y *Gabriel Aranzueque*. Paris, Éditions de l'Herne 1991.

\_\_\_\_\_ **Alterité et Transcendance.** Paris, 1995

\_\_\_\_\_ **Da Existência ao Existente.** Papyrus Editora. 1998.

\_\_\_\_\_ **De Outro Modo que Ser, o Más Alla de la Esencia.** Salamanca: Ediciones Sígueme, 1987.

\_\_\_\_\_ **De Outro Modo que Ser ou para la da essência.** Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa. 2011.

\_\_\_\_\_ **Deus, a Morte e o Tempo.** Edições 70. Portugal. 2012.

\_\_\_\_\_ ***Difficile Liberté.*** Paris. Albin Michel, 1976.

\_\_\_\_\_ **Do Sagrado ao Santo:** cinco novas interpretações talmúdicadas. Tradução de Marcos de Castro. Rio de Janeiro. Civilização Brasileira, 2001.

\_\_\_\_\_ **Entre Nós:** Ensaio sobre a altaridade. Tradução de Pergentino Stefano Pivatto. 2º edição. Editora vozes. Petropolis. 2005.

\_\_\_\_\_ **Essais Sur Le Penser-á-l' Autre.** Paris: Grasset, 1991.

\_\_\_\_\_ **Ética e Infinito:** Diálogos com Philippe Nemo. Lisboa: Edições 70. 1982.

\_\_\_\_\_ **Paz y Proximidad.** Salamanca. 1984.

\_\_\_\_\_ **Présences du Judaïsme.** Editions Allin Michel, 1963 et 1976.

\_\_\_\_\_ **Totalidade e Infinito.** Lisboa: Editora 70, 1980.

LOBO, R. H. **A Justiça e o Rosto do Outro em Lévinas.** Disponível em: [http://www.ifcs.ufrj.br/~sfjp/revista/downloads/a\\_justica\\_e\\_o\\_rosto\\_do\\_outro\\_e\\_m\\_levinas.pdf](http://www.ifcs.ufrj.br/~sfjp/revista/downloads/a_justica_e_o_rosto_do_outro_e_m_levinas.pdf). Acesso em 27/09/2013.

Org: Merquior, J. G; Paim, A; Kujawski, G, M. **O Liberalismo Social:** Uma visão Histórica. Massao Ohno Editor. São Paulo. 1988.

PELLIZZOLI, M. L. **A Relação ao Outro em Husserl e Levinas.** Coleção Filosofia 20. Edipurs. Porto Alegre- 1994.

REICHOLD, A. **A Corporeidade Esquecida:** Sobre o papel do corpo em teorias ontológicas. Tradução de Benno Dischinger. Nova Harmonia. 2006.

ROLANDO. R. **Emmanuel Levinas: para uma sociedade sem tiranias.** Disponível em: [http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S010173302001000300005&script=sci\\_arttext](http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S010173302001000300005&script=sci_arttext). Acesso em 27 de Outubro de 2013.

SALGADO, J. C. **A Ideia de Justiça em Hegel**. Edições Loyola. São Paulo. 2006.

SANTOS, F. **Convergências e divergências entre liberalismo e social democracia: novos termos de um velho debate**. Disponível em: [http://www.flc.org.br/revista/materias\\_view3be5.html?id=%7BA5E98003-B84A-477D-89E6-4E366204A5C0%7D#autor](http://www.flc.org.br/revista/materias_view3be5.html?id=%7BA5E98003-B84A-477D-89E6-4E366204A5C0%7D#autor). Acesso em 15 de outubro de 2015.

SEBBAH, F.D. **Le Vocabulaire de Levinas**. Paris: Ellipses Édition Marketing S. A, 2002.

\_\_\_\_\_. **Lévinas, Ambigüités de l'altérité**. Editora Estação Liberdade, 2009. São Paulo.

SIMON C.: **Infinitely Demanding : Ethics of commitment, politics of resistance**. 2008. VERSO London • New York

\_\_\_\_\_. **The Ethics of Deconstruction: Derrida and Levinas**. Second Edition. 1992.

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

SUSIN, L.C. **O Homem Messiânico: Uma Introdução ao pensamento de Emmanuel Levinas**. Escola Superior de Teologia. Porto Alegre. 1984.

VALLE, L. P; COSTA, A. B. **Lévinas: por uma política humana**. <http://www.publicadireito.com.br/artigos/?cod=dc6a7e655d7e5840>. Acesso em 30 de Novembro de 2013.

TAHMASEBI, V. Does Levinas justify or transcend liberalism? Levinas on human liberation. **Philosophy and Social Criticism**. Toronto, v. 35, jun., 2010.

WOLFF, E. **De L'Éthique à la Justice: Langage et politique dans la philosophie de Levinas**. Pretória: Springer, 2007.