

UNIVERSIDADE DE CAXIAS DO SUL

ARTUR LAZZARI

**ÉTICA, JUSTIÇA E DIREITO: UM OLHAR A PARTIR DO PENSAMENTO DE
EMMANUEL LEVINAS**

CAXIAS DO SUL

2019

ARTUR LAZZARI

**ÉTICA, JUSTIÇA E DIREITO: UM OLHAR A PARTIR DO PENSAMENTO DE
EMMANUEL LEVINAS**

Dissertação desenvolvida para obtenção
do grau de mestre, pelo Programa de
Pós-Graduação em Filosofia,
Universidade de Caxias do Sul.

Orientador: Prof. Dr. André Brayner de
Farias

CAXIAS DO SUL

2019

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
Universidade de Caxias do Sul
Sistema de Bibliotecas UCS - Processamento Técnico

L432e Lazzari, Artur

Ética, justiça e direito : um olhar a partir do pensamento de
Emmanuel Levinas / Artur Lazzari. – 2019.

75 f. ; 30 cm

Dissertação (Mestrado) - Universidade de Caxias do Sul, Programa
de Pós-Graduação em Filosofia, 2019.

Orientação: André Brayner de Farias.

1. Lévinas, Emmanuel, 1906-1995. 2. Ética. 3. Justiça. 4. Direito. I.
Farias, André Brayner de, orient. II. Título.

CDU 2. ed.: 17

Catalogação na fonte elaborada pela(o) bibliotecária(o)
Carolina Machado Quadros - CRB 10/2236



UNIVERSIDADE DE CAXIAS DO SUL

“Ética, justiça e direito: um olhar a partir do pensamento de Emmanuel Levinas”

Artur Lazzari

Dissertação de Mestrado submetida à Banca Examinadora designada pela Coordenação do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade de Caxias do Sul, como parte dos requisitos necessários para a obtenção do título de Mestre em Filosofia. Linha de Pesquisa: Problemas Interdisciplinares de Ética.

Caxias do Sul, 8 de maio de 2019.

Banca Examinadora:

Prof. Dr. André Brayner de Farias (orientador)
Universidade de Caxias do Sul

Prof. Dr. Paulo César Nodari
Universidade de Caxias do Sul

Prof. Dr. Marcelo Fábri
Universidade Federal de Santa Maria

CAMPUS-SEDE

Rua Francisco Getúlio Vargas, 1130 – Bairro Petrópolis – CEP 95070-560 – Caxias do Sul – RS – Brasil

Ou: Caixa Postal 1352 – CEP 95020-972 – Caxias do Sul – RS – Brasil

Telefone / Telefax (54) 3218.2100 – www.ucs.br

Entidade Mantenedora: Fundação Universidade de Caxias do Sul – CNPJ 88 648 761/0001-03 – CGCTE 029/0089530

RESUMO

O presente trabalho se constitui no intuito de desenvolver uma abordagem sobre a possibilidade de uma perspectiva do direito e da justiça que se compreenda na relação com a infinitude presente no Outro, orientada por um olhar ético voltado para o assumir da responsabilidade diante de sua alteridade. A discussão aqui desenvolvida faz-se necessária face a larga presença do positivismo jurídico na prática do direito, que em função de uma certa impessoalidade no tratar dos fatos e das normas se exime da relação ética com aquele que apela por justiça. A proposta ética de Emmanuel Levinas apresenta um olhar que reconhece a impossibilidade de apreensão da infinitude presente na pessoa que se apresenta diante de mim, naquele que é infinitamente Outro. É uma proposta de primazia da relação ética na busca por uma saída dos domínios autocentrados do ego. Desse modo trata-se em um primeiro momento abordar o percurso do primado ético de Levinas e a possibilidade de sua experiência, apresentando e desenvolvendo seus conceitos centrais para a questão da pesquisa, para em seguida focar na questão do terceiro e da justiça no pensamento levinasiano, fazendo relação a uma proposta de direito pautado pela alteridade, e ao fim é feita uma relação entre as discussões desenvolvidas e a perspectiva de Jacques Derrida, ligada ao direito e à justiça, presente no texto “Força de Lei”. A pesquisa se baseia sobre o método hermenêutico, em face principalmente a uma interpretação não totalizante sobre o pensamento levinasiano. Ao fim destaca-se que as perspectivas propostas por Levinas fornecem elementos mais que suficientes a um novo olhar sobre o direito e a justiça, a um olhar que auxilie a não redução do Outro a um elemento de compreensão, e nesse sentido não se buscou chegar a um entendimento fechado sobre a temática discutida, o intuito se deu muito mais no sentido do desenvolvimento de um olhar sobre essas questões.

Palavras-chave: Levinas. Ética. Alteridade. Justiça. Direito.

ABSTRACT

The present work is constituted in order to develop an approach on the possibility of a perspective of the right (or law) and the justice understood in the relation with the infinite present in the Other, oriented by an ethical view turned to take over responsibility before his otherness. The discussion here developed is necessary to face the large presence of the legal positivism in the practice of law, that in function of a certain impersonality in deal with facts and norms excuse itself from the ethical relation with that one that calls for justice. The ethical proposal of Emmanuel Levinas presents a view that recognizes the impossibility of apprehending infinity present in the person that presents itself before me, in that which infinitely Other. It is a proposal of primacy of ethical relationship in pursuit of a way out of ego self-centered domains. Therefore it comes at a first moment address the course of Levinas ethical primacy and the possibility of its experience, presenting and developing its core concepts for the research question, to then focus on the issue of the third and the justice in levinasian thought, establishing relation to a proposal of rights based on otherness, and at the end it's made a relationship between the developed discussions and Jacques Derrida perspective, linked to rights and justice, present in the text "Force of Law". The research is based on the hermeneutic method, in face mainly of a non totalizing interpretation over the levinasian thought. At the end stands out that the perspectives proposed by Levinas provide more than enough elements to a new view of right and justice, a view that support the non reduction of the Other to an element of comprehension. Thereby, it was not aimed come to a closed understanding of the discussed theme, the intent was much more on the way to develop of an overview upon those questions.

Keywords: Levinas. Ethics. Otherness. Justice. Right.

Abreviaturas das obras de Levinas

DVI – De Deus que vem à ideia

DEHH – Descobrindo a existência com Husserl e Heidegger

EI – Ética e infinito

EN – Entre nós

OS¹ – De outro modo que ser ou para além da essência

SS – Do sagrado ao santo

TO – Tempo e o outro (*Time and the other and additional essays*)

TI – Totalidade e infinito

¹ A abreviação OS se apresenta por uma preferência pelo neologismo *Outramente* para tradução do termo *Autrement*, apresentado por Ricardo Timm de Souza, sendo assim relativo a *Outramente que ser*, que nessa tradução aparece como *De outro modo que ser*.

Sumário

1 INTRODUÇÃO.....	7
2 O PENSAMENTO ÉTICO DE LEVINAS.....	13
2.1 Discurso do Mesmo.....	13
2.1.1 Tradição sincrônica.....	14
2.1.2 Centralidade da compreensão intencional.....	17
2.1.3 Compreensão e julgamento do outro.....	21
2.2 Ideia do Infinito.....	22
2.2.1 Impossibilidade de compreensão do Outro.....	23
2.2.2 O Infinito que vem à ideia.....	29
2.2.3 Relação ética – Diacronia.....	32
3 A QUESTÃO DA JUSTIÇA.....	38
3.1 Terceiro e a justiça.....	39
3.1.1 Aparecimento do terceiro na relação.....	39
3.1.2 Não-indiferença – resposta ao apelo por justiça.....	42
3.1.3 Volta a uma igualdade sincrônica?.....	46
3.2 Questão da alteridade jurídica.....	49
4 RELAÇÃO ENTRE LEVINAS E DERRIDA.....	54
4.1 A questão da força.....	56
4.2 Direito e justiça – desconstrução e possibilidade da desconstrução.....	59
4.3 Aporias da justiça.....	62
5 CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	70
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	73

1 INTRODUÇÃO

É possível perceber uma certa crise nas relações entre as pessoas em nossa sociedade contemporânea, a presença do excesso de dados, da precariedade do diálogo, proximidade da *conexão* mas distância do contato. A tecnologia de forma alguma é responsável por esse distanciamento, talvez apareça apenas como fruto de um sintoma muito antigo na sociedade ocidental, o afastamento do outro. Não se trata de mera separação física, mas sempre que possível evasão da relação com o diferente, com o que em nada se parece comigo.

Isso fica claro ao perceber o exagero da judicialização dos conflitos. Parece que em grande medida as controvérsias e interesses divergentes deixam de ter resoluções pelo diálogo e troca de visões, pela mediação, para dar voz a um juiz, que do alto de sua condição social de julgador, determina o certo e o errado. As infindáveis pilhas de processos judiciais que se acumulam em partições públicas são apenas um aspecto da grave crise de relação com o outro, com o diverso de mim.

O presente trabalho transita sobre o questionamento de que forma seria possível a perspectiva de uma teoria jurídica, de uma base do pensamento jurídico, pautada fundamentalmente no primado ético da alteridade, no primado da relação com a infinitude presente no Outro?

A resposta que se espera chegar com o desenvolvimento da pesquisa é de que a proposta ética de Levinas fornece os elementos necessários a uma teoria jurídica não totalizante. Que não busque sobre um julgamento positivista se eximir de

seu dever para com o Outro em prol de uma suposta neutralidade do lidar com os fatos, mas que reconheça a responsabilidade existente para com aquele que em seu olhar apela por justiça.

O pensamento levinasiano possui como um de seus elementos centrais o primado da ética, a ético como *filosofia primeira*, não se trata de uma ética enquanto modelo ideal de virtuosidade, de cálculo consequencial, ou mesmo de um racionalismo deontológico. Mas uma ética que é impugnação, questionamento de minha arbitrariedade pela presença da outra pessoa que em sua face traz o rastro do Infinito, a possibilidade de transcendência.

Assim, a partir de um primado ético da alteridade, da relação com Outrem, destacada a assimetria da relação, se espera perceber a possibilidade de uma perspectiva jurídica não totalizante, não redutora do Outro a dados em um ordenamento, mas que assuma a responsabilidade diante de seu apelo por justiça.

A pesquisa se justifica ao perceber que o direito, visto de sua abordagem majoritária, prática e teórica, é prioritariamente trabalhado no âmbito do *direito positivo*, do *positivismo jurídico*. Segue uma ideia próxima da proposta por Hans Kelsen, de uma *teoria pura do direito*. De forma breve, notamos que essa abordagem busca um isolamento do jurista como o de um cientista, imparcial, que decida estritamente sobre normas e fatos, excluindo de seu escopo qualquer reflexão de conteúdo axiológico das normas ou da natureza das relações. Nesse entendimento, o *direito deve trabalhar apenas a relação entre normas e fatos*.

Contudo, essa pretensão de imparcialidade é incapaz de dar conta dos critérios propriamente humanos do direito, ao se cegar para os valores que servem de base ao direito, cria-se um vácuo de fundamentação. São os valores assumidos como válidos por uma sociedade que estruturam sua forma de funcionamento, estruturam o conjunto de normas que determina como ela se constrói e se comporta enquanto tal. A principal falha do positivismo jurídico, aqui percebida, está em aplicar

a uma ciência do homem, o critério típico das ciências da natureza, hoje mesmo nelas questionado por sua “rigidez”, ou cegueira a alguns aspectos que envolvem o *fazer ciência*, como a impossibilidade do cientista de se despir de toda sua bagagem cultural ao *fazer ciência*.

A questão da escolha pela proposta ética de Levinas se dá por ela se empenhar na busca por um olhar ao outro, destacando a impossibilidade de capturá-lo, de compreendê-lo. É um olhar que reconhece a impossibilidade de apreensão da totalidade representada por aquela pessoa que se apresenta diante de mim.

E justamente com esse movimento radical de não totalização, que a pesquisa busca fundamentar uma oposição ética ao positivismo jurídico. Que esquece completamente da infinitude das pessoas, do Outro, em prol de uma suposta *segurança jurídica*.

Sendo assim, consta como objetivo principal o de desenvolver uma abordagem sobre a possibilidade de um direito que se compreenda na relação com o Outro, em uma relação ética não totalizante, que reconheça a infinitude daquele que se apresenta.

As etapas do percurso de desenvolvem no sentido de primeiramente abordar o percurso do primado ético de Levinas e a possibilidade de sua experiência, apresentando e desenvolvendo seus conceitos centrais para a questão da pesquisa. Para em seguida focar sobre a questão do terceiro e da justiça no pensamento levinasiano, e ver em que medida a alteridade (como primado ético) se sustenta sem que se torne um instrumento desconexo da consciência do sujeito que “aplica” o direito. Por fim, busca-se identificar a perspectiva de Jacques Derrida e a possível relação com o olhar de Levinas e sua perspectiva ética, focando no texto “Força de Lei”, e sua relação com uma centralidade da alteridade do pensamento jurídico.

Emmanuel Levinas, autor cujo pensamento é central a essa pesquisa, é um filósofo nascido e criado dentro do judaísmo, ligado principalmente à tradição talmúdica. Nasceu na Lituânia em 1906, desenvolveu seus estudos filosóficos em Estrasburgo na França, teve contato com Husserl e desenvolveu grande interesse por sua fenomenologia. Ele passou pelos horrores da Guerra, e por estar a serviço do exército francês não recebeu o mesmo destino cruel de seus familiares na Lituânia.

Seu pensamento possui grande influência das tragédias das relações humanas que culmina com as catástrofes apresentadas pelas experiências totalitárias do século XX. A reificação do ser humano, redução daquilo que o constitui a ideais de compreensão, levam à possibilidade de sua disposição, à possibilidade de controle do ser em razão de interesses ideológicos ou econômicos.

Levinas forma sua perspectiva crítica em função do movimento operado por grande parte da tradição filosófica ocidental de *domínio do Mesmo sobre o Outro*. À base de uma dominação sobre o externo a si, sobre a outra pessoa como a um objeto, o sujeito ocidental, tradicionalmente, busca a prevalência de sua própria vontade, da satisfação de seu interesse, em detrimento dos outros. Essa noção pode até parecer uma simples generalização, mas o autor aponta esse como o próprio movimento operado pela história, movimento de dominação sobre o outro, *a grande história é a história do dominador, do conquistador*.

Sobre o que é externo a si, a pessoa se lança com seus sentidos buscando apreender, determinar, experimentar, e com isso dá as linhas de uma noção do objeto examinado. Assim opera a formulação de seu conhecimento sobre o externo. Esse delineamento constitui a totalidade do conhecimento apreendido, constitui sua própria compreensão do real.

O problema apontado pelo autor está em que esse mesmo procedimento é utilizado para conhecer as pessoas. Busca-se compreender a integralidade da outra pessoa pelas externalizações de seus modos de ação e expressões, que nos apresentam pequenos lapsos do que a constitui. Mas isso não é suficiente, o Outro é

muito mais do que a compreensão racional pode abarcar. Por mais distintas abordagens que se utilize, não é possível conhecer o Outro completamente, aquilo que lhe é próprio, que o constitui como Outro, me escapa toda vez que me debruço sobre ele. O que acaba por ocorrer é uma redução do Outro aos dados apreendidos pelo acesso dos sentidos. Esse é o movimento de *totalização*, de transformar aquele que é completamente distinto em uma *totalidade* compreensível.

A filosofia de Levinas recorda aos homens que semelhante escolha passa por uma não rendição às forças do mal e por uma responsabilidade infinita que opõe a exigência constante da justiça de ser à tragédia, que séculos de filosofia e de cristianismo não souberam impedir (CHALIER, 1996, p. 41).

Hoje, talvez mais que no pós-guerra, nesse momento histórico que parece anteceder novas catástrofes, o olhar destacado por Levinas faz frente às falhas éticas presentes na política ocidental que volta a apresentar, com mais clareza do que nunca, o descaso para com a outra pessoa.

A forma da construção do texto levinasiano destaca um aspecto importante de seu pensamento. Em sua busca por propor um olhar que fuja à sincronicidade da razão ocidental, no trabalho por dizer, sem que suas palavras se fixem em algo dito, para que sua significância continue viva à semelhança da palavra revelada. Hutchens (2009) chama atenção ao leitor que almeja uma compreensão clara e objetiva, que o texto de Levinas pode parecer cíclico, repetitivo, traiçoeiro, paradoxal, hiperbólico, obscuro e mesmo contraditório no processo de formação do seu pensamento. Desde já, deve ser admitido que o presente trabalho possa trazer rastros de fidelidade a esse aspecto da obra do pensador em destaque, justamente por se tratar de uma proposta de interpretação, de um olhar sobre as questões enfocadas, e assim também pretender que se mantenha num *dizer vivo*.

Para tanto, o método central para a pesquisa pauta-se pela abordagem da hermenêutica, focada na interpretação do pensamento de Emmanuel Levinas, e no papel desempenhado por ela na função interpretativa associada ao direito e fazer

efetivo da justiça. A opção pelo método hermenêutico ocorre por não se pretender a uma compreensão absoluta do objeto de estudo, o pensamento levinasiano, mas por se buscar uma reflexão que não se fixe em um Dito qualquer, e se faça contrária a qualquer olhar egocêntrico sobre pensamento jurídico.

Nesse sentido, conforme Paviani (2009), a hermenêutica busca superar pretensões de uma reflexão absoluta, essa abordagem percebe que a compreensão se torna possível na interpretação sobre o *objeto de estudo*. A *interpretação hermenêutica* não é uma abordagem unilateral do observador, ela mergulha nos processos e situações que perpassam tanto observado como observador, possibilitando o acesso por via de uma *circularidade dialógica*, de uma relação com a alteridade. De certa forma a abordagem hermenêutica se faz no próprio defrontar com o objeto de estudo, ambos envolvidos saem afetados e o resultado palpável desse encontro se apresenta nos resultados dialógicos percebidos.

A pesquisa bibliográfica que se desenvolve compreende principalmente uma abordagem sobre os textos de autoria de Emmanuel Levinas, dando-se destaque às obras *Totalidade e infinito* e *De outro modo que ser ou para lá da essência*, ambas consultadas em suas traduções para a língua portuguesa. A pesquisa também perpassa pelo pensamento de Jacques Derrida, na perspectiva que apresentada em proximidade com a ética levinasiana, e a relação com as temáticas da justiça e do direito, destacando-se nesse intuito o texto *Força de lei*. Ainda, o referencial abrange textos de outros pensadores e comentadores que se empenhem na discussão do pensamento levinasiano, e sua relação com a temática enfocada pela pesquisa.

2 O PENSAMENTO ÉTICO DE LEVINAS

Esse capítulo busca desenvolver uma breve, mas necessária, apresentação da perspectiva ética de Emmanuel Levinas. Não se pretende abarcar toda obra levinasiana, mas sim, levantar os pontos centrais de seu pensamento pertinentes à presente pesquisa.

Perpassa-se assim por uma contextualização de sua crítica, no sentido de apresentar brevemente o pensamento da fenomenologia de Edmund Husserl, em quem Levinas se inspira, mas também percebe as limitações que carrega, pertencentes, de uma forma geral, ao pensamento filosófico ocidental. Para, então, poder entrar propriamente em sua crítica, em sua compreensão ética e relativa à justiça, ao aparecimento do terceiro.

2.1 Discurso do Mesmo

Esse primeiro subcapítulo busca, apresentar algumas das características da tradição filosófica da consciência, da tradição ontológica, apontadas pelo pensamento de Levinas, na perspectiva da consciência auto-centrada que se torna totalizante da narrativa histórica, e do desenvolvimento da maior parte do pensamento ocidental. O contexto de uma tradição habituada a explorar todos os mares, e retornar com seus relatos, com as reduções de suas experiências à compreensão, feitas na forma da narrativa (conforme TI, p. 15).

2.1.1 *Tradição sincrônica*

O sujeito, na busca por compreender algo, *encontra-se* em um mesmo espaço e tempo com aquilo sobre o qual se debruça. O *tempo do eu* é o único que posso perceber pelos sentidos, toda compreensão é formulada e estruturada num tempo próprio, que traz as sensações para dentro de si, não há a compreensão de temporalidades externas a si. Como seria possível o acesso a outras temporalidades, àquilo que por definição se encontra fora no meu acesso? É o tempo dos encontros, objetivos e materiais, “tempo da natureza”, das relações naturais. Tempo medido em instantes, em marcações no plano cartesiano. O presente ponto explora a noção da sincronização, enquanto elemento essencial à apreensão da consciência.

Levinas aponta para a retomada da ontologia pelo pensamento contemporâneo, destaca que a questão pelo ser é assumida na existência fática desse próprio ser (que questiona pelo ser). “A ontologia, dita autêntica, coincide com a faticidade da existência temporal. Compreender o ser enquanto o ser é existir” (EN, p. 22). Coincidência entre ontologia e faticidade da existência temporal, coincidência entre o ser e sua presença no mundo. Nesse sentido, a ontologia não se realiza na compreensão de um ser etéreo, essencial, não se pauta por uma qualquer determinação dissociada daquilo que o constrói enquanto tal, mas é análise sobre o próprio existente, moldado e tencionado constantemente pelos contrastes das situações de sua condição. Souza (2000, p. 70) aponta a novidade da ontologia contemporânea, na percepção de Levinas, como “[...] o negar-se a reduzir fatos e contextos a meros acidentes ao fim dispensáveis na contabilidade do real”. A novidade está em que fatos e contextos assumem o lugar, não de acidentes, de causalidades, mas de constituintes da própria realidade como tal.

A questão levantada pelo pensamento ontológico contemporâneo é de que

toda e qualquer compreensão não faz sentido se percebida como dissociada da situação em que se forma, de seu tempo e seu espaço. O pensamento é situado. Alguém específico, diante de suas condições pessoais formula sua compreensão.

Encontro pode ser compreendido como um contato entre dois ou mais corpos distintos em um mesmo tempo e espaço² (duas bolas de bilhar se encontram quando, em um mesmo momento e mesmo local, estabelecem contato entre si). O encontro do observador com o objeto de observação é encontro no local e momento de percepção daquele que observa. Uma pessoa ao observar algo, apreende suas características, seus dados, atribui sentidos próprios e assim compreende ao instante capturado.

Com isso percebemos a predominância de um certo *tempo do eu*, tempo do observador, tempo no qual o fenômeno é submetido ao encontro com aquele que observa. Esse ato de observar, não mais demonstra que uma apreensão do mundo externo pelos sentidos que o percebem, uma adequação às formas de percepção que o eu tem ao externo a si. Mesmo a temporalização de algo é uma submissão aos ponteiros que marcam instantes fracionados de movimentos maiores, cíclicos, dos copos externos àquele que captura os momentos.

Como aquilo que está além dos sentidos do corpo está além do acesso empírico, os encontros percebidos são encontros sentidos. Sensação que acaba sendo determinada por alguém, por um sujeito. A segurança de uma unidade do tempo dos encontros, contrária a uma certa *subjetividade temporal*, vem de um consenso do uso de alguns ciclos e sobre frações determinadas. Dias, anos, horas, meses, segundos, e assim por diante, constituem acordos firmados para o estabelecimento de uma certa objetividade da experiência temporal.

Consenso do uso de padrões cíclicos naturais para a marcação do tempo constitui na utilização de *elementos cíclicos da natureza* para percepção da duração,

² Para essa explanação, é adotada a compreensão cartesiana de espaço e tempo enquanto elementos distintos necessários à situação dos eventos no plano.

intervalos e periodicidade em que ocorrem outros *eventos da natureza*. O tempo da física representa aos estados existentes das coisas. Sendo assim, a própria compreensão ontológica do ser é formada a partir de padrões de entendimento da ordem dos fenômenos naturais. O ser é percebido na materialidade de sua existência, de sua presença no mundo.

Boa parte da tradição filosófica ocidental se desenvolve a partir de uma abordagem predominantemente pautada por uma visão *lógico-racional*. Talvez não tão movida por uma confiança irrestrita na razão, mas por perceber uma certa *segurança* no pensamento racional. Em um olhar que busque a compreensão daquilo que rodeia a pessoa, que busque uma compreensão confiável dos dados passados pelos sentidos, uma perspectiva analítica, lógica e racional se mostra pertinente no intuito de fragmentar as sensações, classificar, ordenar, e com isso formular alguns padrões de conceitos e compreensões dos fenômenos.

Para classificação, a ordem dos eventos exige que o momento de apreensão dos dados sensíveis seja determinado. Uma saída *científica*, sobre a possibilidade de determinação o fluxo do tempo, é pela captura de momentos, instantes, e intervalos de duração dos eventos analisados. Essa captura representa uma submissão dos acontecimentos a uma ordem sincrônica, a uma ordem de encontros e possibilidade de relações mensuráveis. De relações que se compreendam unicamente pela ótica dos dados apreensíveis ao observador externo, um plano ao qual o que importa é a objetividade dos dados

A racionalidade da tradição filosófica é descrita por Levinas na analogia da viagem narrada na *Odisseia*, na qual Ulisses empreende sua jornada para no fim retornar a seu lar, a qual é relacionada ao movimento operado pelo conhecimento analítico ocidental. Na análise de algo a razão opera como um legista que dissectiona para compreender o corpo, cortando, esmiuçando e dividindo seu objeto nas mínimas

partes, isoladas trata de as compreender uma a uma em seu funcionamento específico. O que constitui-se em um dos passos do método descrito por Descartes no *Discurso do método*.

Apresentado um panorama do *racionalismo ocidental*, destacamos que essa compreensão se relaciona com uma questão importante ao pensamento de Levinas, que é a questão da *totalidade*. “Um ser particular só pode ser tomado por uma totalidade se carece de pensamento” (EN, p. 33). Não é mal pensar ou pensamento falho, mas sua ausência total, a totalidade compõe o modo de existência daquele que se compreende como centro do ser e própria fonte. É própria fonte dos sentidos e percepções do mundo, centramento no *ego*. Pensamento, aqui é entendido como consciência da própria particularidade, e concepção da exterioridade, da existência para além de si. Mas isso será trabalhado mais adiante.

2.1.2 Centralidade da compreensão intencional

Grande parte da tradição do pensamento ocidental se acostumou a refletir sobre o cognoscível – sobre o que acessa a consciência do sujeito que se debruça diante de seu objeto de análise – e a deixar de lado aquilo que escapa aos limites do conhecimento. Por extrapolar o alcance da razão, o que a excede acaba sendo posto à parte, ou dobrado a certas vontades (místicas ou mistificadas que controlam o *mistério* em nome de uma *ordem maior*). Assim, a racionalidade se estabelece como eixo central de pensamento e validação de tudo que merece ou não crédito diante do saber humano. Em uma *exaltação apolínea*, o critério da razão determina e submete a tudo, descartando ao incompreensível.

De uma forma geral, muito dessa *tradição racionalista* se mantém fortemente presente na percepção científica e filosófica. Não que seja desprovida de mérito

próprio, a *razão* é essencial na compreensão do mundo, permite um caminhar seguro e confiante diante de certos eventos e das possíveis decorrências (lógicas) deles. Mas apresenta certas limitações de seu escopo, as quais serão destacadas mais adiante.

Nesse ponto, podemos relacionar esse movimento de compreender o mundo, e tudo que nele há, com o que Edmund Husserl atribui ao *ego transcendental*, como aquele que parte de si para compreender o externo³.

Husserl nas *Meditações cartesianas*, parte, ao seu modo, no percurso trilhado por Descartes, de fundamentação (para um autêntico método científico-filosófico) pautado pelo *ego cogito*. De certa forma, reconhece que a experiência do mundo tal como é percebido, é uma experiência enquanto refletida por mim, sujeito que conhece. As formas de apreensão daquilo que o externo nos traz se alteram conforme a postura assumida internamente pelo *observador*. A postura assumida pelo *ego cogito*, na apreensão, é essencial à forma como o fenômeno será apreendido por aquele que vivencia.

Os outros homens e os animais só são para mim dados da experiência em virtude da experiência sensível dos seus somas corporais, experiência de cuja validade, enquanto algo que está posto em questão, não me poderei servir (HUSSERL, 2013, p. 56).

Tudo que é percebido como externo a mim, àquele que percebe, apenas se constitui como algo existente a partir dessa experiência sensível, pela qual são capturadas as somas de seus dados, e esses adquirem um sentido relativo ao experienciado. Toda relação com o externo é uma relação com aquilo que foi percebido dele. Os outros humanos e os animais, aqui, se constituem a partir do conjunto de minhas percepções sobre eles, e a partir de tais apreensões é formulada a compreensão. A parte final da citação, se refere à dúvida radical, aos modos de Descartes, desenvolvida por Husserl, em que demonstra que a própria existência dos outros homens, enquanto algo para mim dependente dos sentidos, é tão incerta

³ Para tanto, serão feitas algumas breves referências ao texto das *Meditações cartesianas* de Husserl, apresentando uma sucinta noção sobre a intencionalidade da consciência investigadora.

quanto eles (conforme a questão presente nas *Meditações*).

Todo e qualquer ser mundano, espaço-temporal, é para mim – isso significa: vale para mim, e certamente porquanto o experieço, percepciono, dele me recordo, nele penso de algum modo, o ajuízo, valoro, desejo etc. Como é bem sabido, Descartes designou tudo isso pela palavra *cogitatio*. O mundo não é para mim, em geral, outra coisa senão um ser que, num tal *cogito*, está consciente e vale para mim (HUSSERL, 2013, p. 58).

O mundo, e toda experiência possível dele, é para aquele que reflete resposta da consciência que sai e retorna com sentidos por ela própria atribuídos sobre o vivenciado. Todo sentido e validade do mundo provém apenas de mim, pois meu *ego* os constitui. Não há a possibilidade de vivenciar qualquer outro mundo que não o meu, o que por si seria já um fundamento impróprio para mim.

Através da *ἐποχή* fenomenológica, reduzo o meu eu natural humano e minha vida anímica – o domínio na minha *autoexperiência psicológica* – ao meu eu fenomenológico-transcendental, ao domínio da *autoexperiência fenomenológico-transcendental*. O mundo objetivo, que é para mim, que para mim era e há-de ser, o único que para mim pode ser, com todos seus objetos, ganha a partir de mim próprio, digo eu, todo o sentido e validade de ser que tem de cada vez para mim, a partir de mim enquanto aquele eu transcendental que entra em cena, por vez primeira, precisamente com a *ἐποχή* transcendental-fenomenológica (HUSSERL, 2013, p. 63).

A *ἐποχή* fenomenológica, o pôr entre parênteses o mundo objetivo para análise e averiguação de seus sentidos enquanto tal, enquanto movimento de análise dos *fenômenos*, é “o método radical e universal por via do qual me capto puramente como eu, com a vida de consciência que me é própria, na qual e através da qual o mundo objetivo no seu todo é para mim [...]” (HUSSERL, 2013, p. 58). A *ἐποχή* é um movimento pelo qual o mundo objetivo adquire todo seu valor e existência a partir de mim, *ego transcendental*. Pela *ἐποχή* fenomenológica, o mundo assume sentido e validade de ser a partir mim. “A *epoché* é abertura ao campo do transcendental [...] atividade da consciência que institui a objetividade, esfera privilegiada do conhecimento” (PELIZZOLI, 1994, p. 19). Mais que mera atribuição de sentido ao mundo, é possibilidade de percepção objetiva do mundo, possibilidade de concordância, e conhecimento que se partilha. Através da *ἐποχή* fenomenológica, o *ego* se estabiliza e possibilita abertura ao transcendental.

O *ego* faz a meditação – proposta por Descartes, refletida por Husserl – e assim torna-se *ego transcendental*, *ego que medita*. Por esse meditar dá, atribui,

sentido a toda experiência a partir de sua consciência, que é o ponto de partida de todo e qualquer conhecimento.

Um dos grandes êxitos apontados para Husserl está em destacar que toda consciência que se forma sobre uma vivência é, enquanto tal, uma *consciência de algo, de algo visado*, consciência dotada de uma *intencionalidade*. No desenvolvimento do movimento feito pela compreensão, destaca que os objetos assumidos como tema das verificações descritivas, são *correlatos intencionais dos respectivos modos de consciência* (conforme HUSSERL, 2013, p. 75).

A consciência é consciência de algo, seja esse uma memória, uma ideia ou qualquer dado (ou conjunto de dados) sensível do mundo. Consciência se debruça sobre um objeto e o tematiza, faz dele tema seu.

As vivências de consciência são também denominadas *intencionais*, em que a palavra ‘intencionalidade’ não significa, então, outra coisa senão esta propriedade universal e fundamental da consciência de ser consciência de qualquer coisa, de transportar em si, enquanto *cogito*, o seu próprio *cogitatum* (HUSSERL, 2013, p. 71).

Consciência de algo que, enquanto questionamento, enquanto racionalidade envolvida no processo de conhecimento, carrega os próprios componentes de suas vivências intencionais. O objeto, coisa, não possui sentido por si próprio, meu olhar lhe dá sentidos, e estes se referem a mim e minhas compreensões, intenções, e não ao próprio objeto em si.

O objeto da consciência, na sua identidade consigo mesmo durante o viver fluente, não chega de fora a essa mesma consciência, mas reside antes nela enquanto sentido dela contido, isto é, enquanto *realização intencional* da síntese de consciência (HUSSERL, 2013, p. 80).

O objeto é próprio da consciência, nela reside – desde antes de sua aparição – enquanto sentido. É personificação objetiva dos estados intencionais do *ego transcendental*.

Na análise da fenomenologia de Husserl, Levinas constata que “o eu fenomenológico não aparece, no fim de contas, na história que constitui, mas na consciência. E, assim, ele é arrancado à totalidade” (DEHH, p. 146-147). Esse *eu*

fenomenológico apesar de fazer parte de uma história, não é refém dela, ele a constitui a partir de si, de sua consciência, pois a narrativa ainda não foi dada. Nesse sentido, *é arrancado à totalidade*, faz-se como ego transcendental que é capaz romper com qualquer determinismo, ou pré-disposição, e pode falar por si em voz própria. Assim se destaca que o sujeito que percorre o percurso da investigação fenomenológica não é o *sujeito do passado*, determinado por sua história, como um *produto dos acontecimentos que o constituíram enquanto tal*. Mas trata-se de um *cogito* que está *presente*, que é consciência, e que enquanto tal constitui uma *totalidade*, um todo centrado no *ego transcendental*.

2.1.3 Compreensão e julgamento do outro

Nesse movimento de compreensão, a outra pessoa, aquele que não sou eu, acaba do mesmo modo sento submetido àquilo que se compreende dele. Minha consciência o mede, avalia, determina suas características, e assim por diante, para então formular um conceito sobre ele, sobre esse outro. Conhecer o outro é um conhecer os dados que dele o eu extrai, que dão uma ideia sobre ele, de como se apresenta. E do mesmo modo como aos demais objetos, sua compreensão é uma determinação da intencionalidade que lhe atribui seus sentidos.

Aqui, o *ego* aparece como um juiz que determina por conceitos próprios aquele que está fora de si, traz o outro para dentro de si, na forma da compreensão que faz dele.

Na ordem da constituição de um mundo alheio ao eu, de um mundo *exterior* ao meu eu concerto próprio [...], esse mundo reduzido é a transcendência (ou *mundo*) em si primeira, *primordial*, que [...] *é ainda um elemento determinativo do meu ser concreto próprio* (HUSSERL, 2013, p. 144).

Enquanto meu ser é constitutivo e determinante da transcendentalidade do mundo, por essa própria constituição é determinado. Quando eu, *ego transcendental*, compreendo e determino outra pessoa, a traduzo em termos próprios, determino a

mim próprio nos termos e capacidades que apresento na percepção dela.

Levinas utiliza da expressão de Platão do *Mesmo*, como essa identidade do *ego* que traz a termos próprios toda compreensão que formula do mundo. Redução de tudo ao reino do Mesmo. “Segundo o *Timeu*, o círculo do *Mesmo* engloba ou compreende o círculo do *Outro*” (DVI, p. 155). O Outro é algo pertencente aos termos do Mesmo. E o que ultrapassa o Mesmo será tratado de forma pejorativa, como *pensamento inacabado ou romântico*. Assim como o pensamento oriental, que muitas vezes não é considerado digno de se chamar filosofia.

O presente ponto, do *discurso do Mesmo*, buscou, a partir do breve olhar sobre a fenomenologia husserliana, dar uma sucinta perspectiva sobre o panorama do pensamento ocidental, referido por Levinas como *tradição filosófica*. Lançando um olhar sobre o aspecto central da crítica feita pelo autor, que aparece justamente na subordinação da validade de todo conhecimento ao *ego*, ao tempo dos *encontros objetivos*, à intencionalidade objetificante, ao julgo que faço sobre tudo e todos reduzindo termos próprios. E isso resulta em um esquecimento do Outro, de toda vulnerabilidade que ele traz marcada em seu rosto.

2.2 Ideia do Infinito

Esse ponto explora um pouco do pensamento de Levinas sobre a questão do Outro, da outra pessoa, daquele que em sua visão está além da minha compreensão. Que em si próprio, como Outro, transcende toda racionalidade desenvolvida nos limites do *ego cogito*.

Levinas parte da *ideia do infinito* desenvolvida por Descartes, em sua terceira meditação, que trata da prova da existência de Deus. A meditação versa sobre o infinito que, além da compreensão de um ser finito, nele se encontra como ideia

(posta), e assim permanece extraordinário e ilimitado. Ela delinea um pensamento que transcende aos limites da finitude, e leva à própria ruptura do *ego cogito*, extrapola seus limites.

Levinas destaca que esse elemento transcendental – que está além de minha compreensão como ser finito, mas do qual posso ter uma ideia, sem conseguir compreendê-lo – se apresenta ao modo de um *rastro*, *vestígio*, presente no Outro, na outra pessoa que se mostra diante de mim. O Outro aparece a mim como aquele que sempre excede todo e qualquer pensamento que dele possa formular, ele é o diverso, diferente de mim, aquele que não consigo acessar em sua plenitude sem cometer um crime justamente contra aquilo que o apresenta como *infinitamente Outro*.

Diante de todo movimento de determinação e entendimento sobre as estruturas do mundo, é necessária uma abordagem distinta para com o que excede à compreensão, para com o incompreensível, a fim de o manter como tal. Olhar na forma da apreensão, como a um objeto, àquele que ultrapassa a consciência implica em negar justamente aquilo que o faz diferente, que o faz Outro.

O percurso se traça na forma de primeiramente esboçar as considerações sobre a impossibilidade de compreensão do Outro, e na observação do que implica a tentativa de sua redução a parâmetros determinados a partir de si próprio. Em seguida se versa sobre essa dimensão imensurável do Infinito, e como ele se comporta com a inspiração que se volta a ao além dos sentidos. Para enfim explorar a dimensão ética propriamente dita do pensamento levinasiano, vista enquanto dimensão fora do encontro espacial e temporal em que ocorre a relação com aquele que de forma alguma pertence ao *reino do Mesmo*.

2.2.1 Impossibilidade de compreensão do Outro

Não é objetivo do pensamento aqui presente negar os avanços da

fenomenologia, com seu centramento no eu que conhece. Mas busca se destacar as limitações do *ego*, e apontar para a dimensão que o transcende, que leva para além de si. Com o intuito, de certa forma, de adaptar o método de análise dos fenômenos, ao campo das relações que não se voltam para si, mas formam *inter-relações*, é a ideia de algo que nunca será próprio, que a todo momento extrapola a compreensão. Cumpre para esse esforço se relacionar com o Infinito, com aquilo que de modo algum poderia ser próprio, descabida qualquer dominação (que seria portanto findar a infinitude, tornar finito).

A *redução* feita pela fenomenologia, de certa forma sintetiza esse movimento enraizado na tradição do pensamento ocidental, de compreensão e síntese dos dados para a formulação do conhecimento sobre o objeto. O problema que se apresenta é que a redução ao mesmo tempo que simplifica para tornar compreensível, limita as possibilidades (de ser, de expressão) do objeto. O que para Husserl não representa necessariamente um problema, pois a fenomenologia compreende como necessária a centralidade no *ego que questiona* para que sirva de ponto de apoio à construção do conhecimento. Levinas percebe que o uso de tais parâmetros sobre a outra pessoa, ao buscar sua compreensão, acaba por limitar tudo aquilo que ela é. “Enfim, estar presente na forma de representação é estar presente como posse, domesticada e à disposição, condensado e atrelado nos mecanismos do conhecimento” (SUSIN, 1984, p. 84). Redução de tudo o que a faz *outra*, diversa de mim, a uma categoria compreendida pelo *ego*, posta à disposição. A tradição filosófica em nome de seu *amor ao saber* reifica o Outro.

Buscar compreender a integralidade da outra pessoa pelas externalizações de seus modos de ação e expressões, apresentados nos breves lapsos perceptíveis, não expressa o que a constitui enquanto tal, enquanto Outra. “A alteridade, a heterogeneidade radical do Outro, só é possível se o Outro é radicalmente outro [...]” (TI, p. 24). Dados não são suficientes, o Outro é muito mais do que a compreensão racional pode abarcar, é absolutamente Outro, diverso de mim e de meus termos. Por

mais distintas abordagens que se utilize, não é possível conhecer o Outro em sua integralidade, aquilo que lhe é próprio, que o constitui como Outro, me escapa toda vez que me debruço sobre ele.

O interesse de Levinas em enfrentar tal situação, ocorre justamente por perceber que essa a abordagem da totalidade possibilitou que, nas *catástrofes políticas* do início do século XX (e mesmos nos avanços econômicos e ideológicos tanto do capitalismo como do socialismo), o Outro fosse tratado como um objeto à disposição, como uma cifra, indistinto, desprovido de valor ou dignidade própria.

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

A face do ser fixada em uma ideia de totalidade reduz os indivíduos a formas impessoais, cifras disponíveis para a ordem de um suposto *interesse comum*. De certa forma, o movimento de totalização se empenha em criar corpos úteis, dispostos, prontos à obediência.

Levinas abre sua obra *Totalidade e infinito*, com a questão do *desejo metafísico*, que transcreve como desejo pelo que nunca pertenceu ao sujeito, pelo completamente diverso, impróprio, inapropriável. “O desejo metafísico tende para uma *coisa inteiramente diversa, para o absolutamente outro*” (TI, p. 21). É desejo por uma terra nunca apreendida, desconhecida - e mesmo incognoscível - pela consciência, terra impassível a meu domínio, inacessível ao *ego*.

O desejo metafísico é um desejo tão elementar como as necessidades fisiológicas como a fome e a sede, mas que delas se distingue por sua *insaciabilidade*, por não ser possível cumprir com a sua satisfação. “Desejo insaciável, não porque responda a uma fome infinita, mas porque não requer alimentos. Desejo sem satisfação que, dessa forma, constata a alteridade de Outrem” (DEHH, p. 212). Desejo por algo que nunca foi e nem será meu. O absolutamente outro está além da compreensão, ele escapa a qualquer possibilidade de adequação, escapa à redução

ao *ego transcendental*, o Outro é Infinito, e não pode ser contido pelo eu finito. “Na necessidade, posso morder no real e satisfazer-me, assimilar o outro. No Desejo, não se morde no ser, não há saciedade, mas futuro sem balizas perante mim” (TI, p. 102). O desejo metafísico, desejo pelo infinito, move não para uma compreensão do incompreensível, mas para a relação com o Outro, com aquilo que a todo instante me escapa.

Essa relação com o Outro é metafísica, porque esse Outro não está num lugar, é *u-tópico*. “O Outro com o qual o metafísico está em relação e *que reconhece como outro* não está simplesmente alhures” (TI, p. 26). Sua presença em um lugar indicaria uma possibilidade de apreensão, de compreensão e domínio sobre sua terra, seu lugar de origem, de fala, de sua habitação. A não presença do Outro em um lugar aponta para a impossibilidade de domínio e expropriação. Na relação ética o Outro está em outro plano.

O Outro metafísico é outro de uma alteridade que não é formal, de uma alteridade que não é o simples inverso da identidade, nem de uma alteridade feita de resistência ao Mesmo, mas de uma alteridade anterior a toda a iniciativa, a todo o imperialismo do Mesmo; outro de uma alteridade que constitui o próprio conteúdo do Outro; outro de uma alteridade que não limita o Mesmo, porque nesse caso o Outro não seria rigorosamente Outro; pela comunidade de fronteira, seria, dentro do sistema, ainda o Mesmo (TI, p. 26).

A ética não surge de uma intenção ou vontade do indivíduo, mas ele se vê interpelado por um *desejo metafísico*, desejo para ir além de si, em direção a algo que o transcende. Esse desejo metafísico não é algo intencional ou premeditado, mas *resposta a um insaciável desejo pela saída de si próprio*, da dominação do *ego*, diante da presença do Outro. “A relação do Mesmo e do Outro – ou metafísica – processa-se originalmente como discurso em que o Mesmo, recolhido na sua ipseidade de ‘eu’ [...] sai de si” (TI, p. 27). Saída de si percebida como *movimento de saída do ser*, o desejo metafísico impulsiona para fora da mesmidade, para fora do reino construído pelo *ego* e sua apropriação sobre o mundo, redução a suas categorias interpretativas. É necessário destacar que essa relação do Mesmo e do Outro, percebida como movimento no qual o Mesmo *sai de si*, aponta para uma das grandes questões da originalidade do pensamento de Levinas, sinaliza sua ruptura

com a tradição filosófica (e com o pensamento de Husserl). Essa *saída de si*, movida pelo *desejo metafísico* ocorre, como veremos mais a frente, pela responsabilidade que o Mesmo se vê chamado a assumir diante da exposição do Outro.

A negatividade do *In* do Infinito – outramente que ser, divina comédia – escrava de um desejo que não se preenche, que se alimenta de seu próprio crescimento e que se exalta como Desejo – que se afasta de sua satisfação – à medida que se aproxima do Desejável. Desejo de além da satisfação e que não identifica, como a necessidade, um termo ou um fim. Desejo sem fim, de além do ser: des-interessamento, transcendência – desejo do Bem (DVI, p. 100).

Refém de um desejo incessante, não como limitação ou aprisionamento do ser, mas em uma inspiração para a ascendência, para além de si, desejo pela relação ética. É uma partida para a transcendência, não ao *transcendental*, mas à ascendência da relação com o externo a si, além de si, num diálogo com aquele que traz o *vestígio do Infinito*. O Infinito representa justamente o que escapa à compreensão, permanece como incompreensão, que está além de qualquer ideia de determinação que se possa conceber.

O Outro para Levinas, é aquele que vai além de qualquer compreensão que eu possa formar sobre ele, transcende à ideia.

Ainda de modo negativo poder-se-ia dizer em confronto com os capítulos anteriores, que o outro será 'desigual', 'inapropriável', 'inconpreensível', 'irrepresentável', 'inatural'. Não tombará sob o gozo ou sob a luz da *Sinnegebung* – e nesse sentido será 'invisível' – não será um 'dado' entregue aos meus poderes, nem mesmo um 'fenômeno' manifestando-se à minha percepção ou contemplação. O outro será 'intocável', 'inconveniente', 'inadequado', 'impensável', 'inefável' e não se dará à 'satisfação'. [...] Mas sobretudo será **antes** ou **além da vontade, da liberdade e da razão** (SUSIN, 1984, p. 200).

O Outro não cabe em termos fenomenológicos, fenômeno impassível de apreensão, que escapa à lógica. É infinitamente Outro, inteiramente diverso a mim, impassível de adequação a termos próprios. Tentar transcrevê-lo é atentar contra sua própria alteridade, condição de Outro. Está além do reino de meu entendimento.

Não pertence a abstrações, pois essas são impassíveis de correlação ao Infinito. "[...] na nossa relação com outrem, este não nos afeta a partir de um conceito. Ele é ente e conta como tal" (EN, p. 26). É o ser existente, que se apresenta diante de

mim, que me faz frente, e questiona minha autoridade. Ser concreto que me abre à possibilidade de transcendência.

O homem é o único ser que não posso encontrar sem lhe exprimir este encontro mesmo. O encontro distingue-se do conhecimento precisamente por isso. Há em toda atitude referente ao humano uma saudação – até quando há recusa de saudar. A percepção não se projeta aqui em direção ao horizonte – campo de minha liberdade, de meu poder, de minha propriedade – para apreender, sobre deste fundo familiar, o indivíduo. Ela se reporta ao infinito puro, ao ente como tal (EN, p. 28).

O encontro com a outra pessoa não se refere aos dados percebidos, aos conceitos discutidos, à construção de conhecimentos, mas reporta àquilo que escapa aos sentidos, ao sem sentido, do Infinito como tal.

Levinas sustenta que o movimento da relação ética, impulsionado por esse desejo insaciável pelo que transborda todos sentidos, é um movimento só de ida, impassível de retorno. “Desejar é, sobretudo, sair de si para além do horizonte de compreensão do eu, busca sem retorno, sem correlação” (KUIAVA, 2003, p. 209). É uma saída de si para uma terra estranha da qual não há volta. O autor apresenta essa ideia, para elucidar seu pensamento, por meio da descrição do movimento da tradição, como o do explorador que sai de sua terra natal, para desbravar e conhecer novos mundos, os analisa e estuda, por fim retorna com seu relatório, seu saber formulado sobre aquilo que observou. Esse conhecimento extraído constitui a compreensão, identificação, catalogação, tudo aquilo que ele conseguiu apreender do externo e trazer em seus termos a seu lugar de origem. Representa o movimento do *ego transcendental* de apreensão da realidade em seus termos, a partir daquilo que se *desvela*, que *descobre* pelos sentidos.

Contudo, o movimento da ética, que é o da relação com o Outro (não de apropriação sobre algo mas de relação com o diferente, com o que não é mais do mesmo), é uma saída de si para o contato com o diverso, diferente. “Mas identidade não é apenas partida de si; é também retorno a si” (TO, p. 55, tradução nossa)⁴. Ao contrário da identificação, a relação ética envolve um movimento sem volta, que

⁴ “But identity is not only a departure from self; it is also a return to self” (TO, p. 55).

implica não na construção de um conhecimento, de um relato dessa terra estranha, mas na relação por si própria com o inapreensível. Por isso não constitui em um atentado à infinitude presente no Outro, a tudo que o constitui e sempre escapa a qualquer possibilidade de apreensão.

O desejo é, de fato, a relação ao outro, a quem é incontido, a quem deborda. Por isso, impossibilita a satisfação como também a correlação e o retorno a si: ao invés de nostalgia de uma pátria da qual se partiu, o outro – altura e infinito – faz nascer o desejo por uma pátria absolutamente nova (SUSIN, 1984, p. 266).

Desejo que impele ao além. Entrega de si à transcendência. Faz nascer o desejo por uma pátria absolutamente nova, não familiar, que contesta meus poderes, e me possibilita *fazer o bem*. “O Outro é uma perseguição, uma obsessão que apaixona o sujeito provocando-o para uma aventura sem retorno, um exílio” (FARIAS, 2008, p. 23). *Aventura* que não se expressa como mero passeio ou viagem, *por prazer*, mas trauma da expulsão do paraíso.

2.2.2 O Infinito que vem à ideia

Como já apresentado, é a partir de um olhar sobre a terceira meditação de Descartes, sobre a ideia de Deus, que Levinas trata daquilo que excede às próprias condições do ser finito. No percurso de seu pensamento, o autor das meditações, destaca que a ideia do infinito, enquanto tal, não parece ser algo próprio de um ser finito. Como finito, esse ser pode compreender apenas nos termos de sua finitude, de suas limitações. A compreensão se estabelece dentro dos limites de seu entendimento.

O infinito, enquanto algo que em sua própria condição (de infinito) implica ser aberto e ilimitado, é incompreensível, não suporta limitações ou terminações de seus termos, é indeterminável por sua própria condição de infinitude. E assim, o infinito não cabe nos termos de um ser finito, “pois é da natureza do infinito que minha

natureza, que é finita e limitada, não possa compreendê-lo” (DESCARTES, 1973, p. 116).

Dessa forma, o infinito não poderia ter surgido do finito, não se encontra em seus termos, extrapola toda e qualquer compreensão. Trata-se de algo externo que demonstra as limitações de minhas capacidades. “A ideia do infinito consiste num pensamento que em todos os momentos, *pensa mais do que pensa*. Um pensamento que pensa mais do que pensa é Desejo” (DEHH, p. 212). Ideia insaciável que me afeta, que quanto mais dela me aproximo, mais ela se afasta, e aumenta em mim essa fome insaciável.

A intencionalidade que anima a ideia de infinito não se compara a nenhuma outra; ela visa aquilo que não pode abarcar e nesse sentido, precisamente, o Infinito. [...] Ao pensar o infinito – o eu imediatamente *pensa mais do que pensa*. O infinito não entra na ideia do infinito, não é apreendido; essa ideia não é um conceito. O infinito é o radicalmente, o absolutamente outro. A transcendência do infinito relativamente ao eu que está separado dele e que o pensa constitui a primeira marca de sua infinitude (DEHH, p. 209).

Intencionalidade que não se traduz em vontade do *ego*, que não formula qualquer conceito, que não reflete estados internos daquele que busca ao infinito. É intencionalidade desinteressada, que não parte do “esse”, do ser, mas vem de fora, do Desejo que o Outro me inspira em mim. Inspiração à transcendência.

Não são as provas da existência de Deus que aqui nos interessam, mas a ruptura da consciência, que não é um recalamento do inconsciente, mas um desembriagar-se ou um despertar que sacode o ‘sono dogmático’ que dormita no fundo de toda consciência que repousa sobre o objeto (DVI, p. 94-95).

O interesse de Levinas na ideia de infinito apresentada por Descartes, não está na prova da existência de Deus, mas justamente na percepção do transcendente, do além do ser. Não se trata de trilhar o caminho de constatações sobre o acesso racional à comprovação do divino, mas na percepção do infinito que não se reduz à dominação de uma *fome de poder*, de uma vontade de conhecimento e submissão ao *ego*.

Esse contato com o Outro, em sua plena infinitude, que não ocorre no espaço nem no tempo, como a um elemento que se situa no plano cartesiano, não é encontro

pois o infinito não se reduz a temos determinados, situados, acontece de forma positiva diante do *rost*o, do *Olhar*⁵, do Outro. “O modo como o Outro se apresenta, ultrapassando *a ideia do Outro em mim*, chamamo-lo, de facto, *rost*o” (TI, p. 37). É nesse contato assimétrico, em que o Outro me olha de cima, de sua infinitude, que é possível a relação com o transcendente. Relação intematizável, em constante alternância de sua presença, “o *rost*o de Outrem destrói a cada instante e ultrapassa a imagem plástica que ele me deixa [...]” (TI, p. 37). Ultrapassa todos sentidos que possa extrair dele, permanece *rost*o, Olhar, sem assumir qualquer imagem estática.

Penso antes que o acesso ao *rost*o é, num primeiro momento, ético. Quando se vê um nariz, os olhos, uma testa, um queixo e se podem descrever, é que nos voltamos para outrem como para um objeto. A melhor maneira de encontrar outrem é nem sequer atentar na cor dos olhos! Quando se observa a cor dos olhos, não se está em relação social com outrem. A relação com o *rost*o pode, sem dúvida, ser dominada pela percepção, mas o que é especificamente *rost*o é o que não se reduz a ele (EI, p. 77).

Percepção das formas que compõem a face marca a tentativa de sincronia, de compreensão, de conhecer ao semblante que se apresenta. Mas essa não é a forma da relação ética, é caminho da perda do que é próprio ao *rost*o, perda do extraordinário, do que transcende formas, do Infinito. “O *rost*o é experiência pura, experiência sem conceito” (DEHH, p. 216). Experiência imediata, relação entre planos distintos, sem mediações, que pela não-coincidência possibilitam a ascensão, o além do ser. “A relação de frente a frente não se deixa pensar nos termos de um relacionamento mútuo” (CHALIER, 1996, p. 113). Demonstra uma assimetria do olhar, o Outro, Infinito, me olha de cima, está fora do meu alcance, e assim me inspira à possibilidade de fazer o bem, de assumir o débito que tenho na manutenção e reconhecimento de sua alteridade. Acima de tudo, sou responsável pela condição de possível negador de sua própria existência. Do *rost*o vem o apelo – atemporal – “não matarás”.

O Outro como Outro não é apenas um alter ego: o Outro é o que eu não sou. O Outro é isso, não por ser Outro caráter, ou fisionomia, ou psicologia, mas por o Outro ser a própria alteridade. O Outro é, por exemplo, o fraco, o pobre, ‘a viúva e o órfão’, enquanto eu sou o rico ou o poderoso. Pode ser dito que

⁵ Susin (1984, p. 203) defende a interpretação do termo *visage*, utilizado por Levinas, na forma do *Olhar* que o Outro de sua altura me vê; critica a tradução corrente desse termo como *rost*o ou *face*, por trazerem uma certa ambiguidade da forma plástica da fisionomia.

esse espaço intersubjetivo não é simétrico (TO, p. 83-84, tradução nossa)⁶.

A posição em que o Outro aparece e se faz presente diante de mim, não é simplesmente uma posição distinta da minha, mas apresenta sua vulnerabilidade e exposição aos arbítrios do ego. Vulnerabilidade expressa nas figuras bíblicas da viúva, do órfão e do estrangeiro, daquele que se apresenta fora de sua terra natal, destituído de seus direitos, desprotegido, vulnerável à desconfiança e aos ardores de uma terra não familiar. Figuras que representam a face do Outro que, em sua fragilidade, apela por justiça.

Rosto de outrem que [...] é *expressão pura*, extradição sem defesa, sem cobertura: retidão extrema, precisamente, do *em face de...* que nesta nudez é exposição à morte: nudez, indignância, passividade e vulnerabilidade pura. Rosto como a própria *mortalidade* do outro homem (EN, p. 193).

O *rosto* o *Olhar* de Outrem se apresenta como vulnerabilidade que me chama a fazer justiça, a ser justo, a assumir a responsabilidade que me incumbe diante de seu apelo. É possibilidade, chamado ao bem, de me assumir como devedor e único responsável por sua indignância, por sua condição de objeto passível de sujeição às minhas vontades, aos meus arbítrios.

2.2.3 Relação ética – Diacronia

Como já indicado, o pensamento de Levinas aponta para a saída de si, do mundo fechado na consciência egóica, em direção a essa *terra estranha*, desprovida de qualquer familiaridade, inteiramente outra. Uma relação distinta daquela pautada por termos sincrônicos, diferente dos encontros objetivos centrados nos sentidos atribuídos por aquele que compreende. Trata de uma saída do *horizonte ontológico* que pauta tudo a partir da relação com o ser.

Só a ideia de infinito onde o ser extravasa a ideia, onde o Outro extravasa o Mesmo, rompe com seus jogos internos da alma e merece o nome de experiência, de relação com o exterior. A relação ética é, desde logo, mais

⁶ "The Other as Other is not only an alter ego: the Other is what I myself am not. The Other is this, not because of the Other's character, or physiognomy, or psychology, but because of the Other's very alterity. The Other is, for example, the weak, the poor, 'the widow and the orphan', whereas I am the rich or the powerful. It can be said that intersubjective space is not symmetrical" (TO, p. 83-84).

cognitiva que o próprio conhecimento e toda a objetividade deve aí participar (DEHH, p. 211-212).

Essa forma distinta de comportamento, necessária diante daquele que traz em seu olhar o rastro do Infinito, e justamente para manutenção desse excedente como tal, se estabelece não em termos ontológicos, mas pela relação ética. *Mais cognitiva que o próprio conhecimento* pois é relação com o que extrapola ao conhecimento.

Diante do que transcende meus reinos, essa força dominante é posta de lado, não por interesse em aumentar o saber sobre o externo, mas num sentido de dever, de assumir a responsabilidade pelo poder que domino. “Chama-se ética a esta impugnação de minha espontaneidade pela presença de Outrem” (TI, p. 30). Trata-se de pôr em questão o *ego*, o *si*, o Mesmo diante de Outrem, do *infinitamente Outro*.

A objeção levantada por Levinas é de que a relação ética não ocorre da mesma forma como a entre sujeito e objeto, pois sua perspectiva não compreende ao ser humano como algo à disposição. Mas vê justamente como aquele que abre caminho ao que está além da materialidade da existência.

Relação com o Outro não se desenvolve na temporalidade dos encontros, no tempo do eu que captura o momento para sua compreensão, tempo sincrônico. Essa relação difere do movimento fenomenológico de Husserl, pois tentar *trazer para si* seria romper com a alteridade, com aquilo que faz do outro outro, numa tentativa estéril de compreensão do incompreensível. “Essa impossibilidade de coincidência e essa inadequação não são simplesmente noções negativas, mas têm um sentido no *fenômeno* da não-coincidência *dada* na dia-cronia do tempo” (TO, p. 32, tradução nossa)⁷. Positividade presente na possibilidade de transcendência, diacronia que apresenta temporalidades distintas, que nada possuem em comum. É experiência do tempo que não proporciona encontros, mas que vivencia a grandeza irrestrita do *des-encontro*.

⁷ “This impossibility of coinciding and this inadequation are not simply negative notions, but have a meaning in the *phenomenon* of noncoincidence *given* in the dia-chrony of time” (TO, p. 32).

Abertura para uma outra relação, fora de mim, para um outro modo que o do ser. Chamado por uma *motivação* des-inter-essada, por um *desejo metafísico*, a relação se forma diferente do encontro sincrônico em que as alteridades se anulam na absorção do diverso, no trazer para si o que é completamente Outro. “A diacronia é a recusa da conjunção, o não-totalizável e, neste sentido preciso, Infinito” (OS, p. 33). Recusa à sincronização, à compreensão e redução a uma totalidade. Manter o contato como diacrônico, trata de mantê-lo como relação, inconclusa, e aberta ao Infinito, sem lhe impor limites, sem findá-lo.

Anterioridade anterior a qualquer anterioridade representável: imemorial. O bem antes do ser. *Diacronia*: diferença insuperável entre o mim e o Bem, sem simultaneidade, diferença de termos desemparelhados (OS, p. 139).

A relação está aquém da memória, é *imemorial*, *an-árquica*, anterior a qualquer compreensão ou recordação. Dar-se conta dessa anterioridade é perceber que o apelo que vem do Outro já desde sempre me arrebatava, e me chama a dar uma resposta. *Bem antes do ser*, ética antes da ontologia⁸, relação com o Outro que é anterior à própria compreensão do ser no mundo. Antes de minha autonomia tenho uma dívida insaudável, impossível de ser quitada, para com o Outro, devo a ele minha própria existência.

O acesso ao rosto apresenta o contato com o desprovido de princípio, meio ou fim, como o que desde sempre está diante, me confronta, e lança seu apelo, sua expressão que me chama à saída do reino do ego, ao além de mim. Rastro imemorial do Infinito que me lança o apelo ético. “Ao responder a outra pessoa, o eu responde por meio do outro a todos os outros ‘passados’ que ‘passaram por ele’ exigindo responsabilidade” (HUTCHENS, 2009, p. 103). O rosto de Outrem não se limita ao indivíduo, mas abre ao Infinito, à relação irrestrita, ilimitada, com a infinitude do existente externo a mim, ao *ego*.

A temporalidade da outra pessoa, a imprevisibilidade da geração futura e a imemorabilidade das experiências dos mortos abrem aquilo que Lévinas chama de ‘anacronismo’, o tempo que não tem qualquer princípio ou origem.

⁸ “E tal como a crítica precede o dogmatismo, a metafísica precede a ontologia” (TI, p. 30).

O anacronismo é um número indefinido de temporalidades inadequáveis irredutivelmente imanentes à experiência do eu infinitamente responsável (HUTCHENS, 2009, p. 104).

Relação imemorial, anárquica, que se forma diante do apelo que desde sempre me arrebatava, me chama. O anacronismo, tempo sem princípio, não é ausência de tempo, mas impossibilidade de determinação de padrões de compreensão, é temporalidade imensurável pois infinita.

Positivamente, é contato imediato que no rosto traz, não apenas expressão de si, mas toda humanidade presente no olhar do Outro. Destaque para a falha de uma compreensão sincrônica nesse modo de relação, pois as temporalidades não se encontram, mas se permeiam. Temporalidade irrestrita que se dissemina diante da infinita responsabilidade que me chama à ética.

A ética é o campo que desenha o paradoxo de um Infinito em relação com o finito que não se desmente nessa mesma relação. A ética é o rompimento da unidade originária da apercepção transcendental – isto é, para lá da experiência. Testemunhado – e não tematizado – no sinal feito a outrem, o Infinito significa a partir da responsabilidade por outrem, do um para o outro, de um sujeito que suporta tudo – sujeito a tudo –, ou seja, sofrendo por todos, mas encarregado de tudo; sem que tivesse decidido sobre este tomar em mãos que se amplifica gloriosamente na medida em que se impõe. Obediência que precede toda e qualquer escuta do mandamento, possibilidade de encontrar a ordem, anacronicamente, na própria obediência e receber a ordem a partir de si-mesmo [...] (OS, p. 163).

Responsabilidade assumida do um para o Outro, do um que sente o peso de seu arbítrio, é reconhecimento da culpa que me segue e faz em débito pela violência de minha vontade. Responsabilidade anterior ao ser, anterior à intencionalidade, capaz unicamente de falar por mim, assumo assim a responsabilidade que tenho para com a justiça.

Pensamento que pensa mais do que pensa ou pensamento que, ao pensar, faz *melhor* que pensar, pois ele já se percebe responsável por outrem cuja mortalidade – e, por conseguinte, a vida – me dizem respeito (EN, p. 182-183).

O Outro está além de minhas condições, personifica o que me extrapola. Sobre o Outro, não posso, está além do meu poder, mas por suas condições de realização e existência sou encarregado. Responsabilidade que não é limitação de minha liberdade, mas dignificação dela própria, alteridade que enaltece essa

liberdade ao ceder de seu arbítrio à relação com o transcendente. “Responsabilidade que guarda, sem dúvida, o segredo da sociabilidade [...]” (EN, p. 178). Segredo da suspensão de meu arbítrio à relação com o Outro.

Eis-me, nesta responsabilidade, relançado para o que jamais foi nem minha falta nem meu feito, para o que jamais esteve em meu poder nem em minha liberdade, para o que não me vem à lembrança. Significância ética de um passado que me concerne, que me ‘diz respeito’ (‘me regarde’), que é ‘mau negócio’ fora de toda reminiscência, de toda retenção, de toda representação, de toda referência a um presente rememorado. Significância na ética de um puro passado irreduzível a meu presente e, assim, do passado originário (EN, p. 179).

Responsabilidade anterior a meus poderes e vontades, não assumida conscientemente, mas desde sempre já responsável. Passado que escapa à memória, impassível de tematização, mas que é chave do propriamente humano, à ascendência do reino do ser. “Positivamente, dizemos que, desde que o outro me olha, sou por ele responsável, sem mesmo ter que *assumir* responsabilidades a seu respeito; a sua responsabilidade *incumbe-me*” (EI, p. 88). Incumbência, assim, anacrônica, como o olhar que me dirige.

Responsabilidade por outrem: rosto como a me significar o ‘não matarás’ e, por conseguinte, também: ‘tu és responsável pela vida deste outro absolutamente outro’, responsabilidade pelo único. Pelo único, quer dizer, pelo *amado*, o amor sendo a condição da própria possibilidade do único (EN, p. 193).

Responsabilidade que confronta ao arbítrio, e abre o ser à *glória do Infinito*. Ela não aparece a mim pela verbalidade de um pedido, mas é uma *ordem do Infinito*, sou eleito e devo uma resposta. “O eu não decide esse papel, é seu ‘refém’, não escolhe essa responsabilidade por outrem, é ela que não o larga, é ela que se mantém sem cessar sobre aquele que-vive” (CHALIER, 1996, p. 109). A possibilidade de transcendência, de relação ética, se impõe ao ser, questiona-o, e abre-o à moralidade, ao bem.

A gente é responsável por aquele que encontramos na rua, e essa responsabilidade não é cessável, e é nessa unicidade da responsabilidade irrecusável que é, no fim das contas, minha própria unicidade. Eu sou responsável imediatamente, eu e não um outro, e esse ‘eu e não um outro’ é o mundo no qual sou único, como o é o outro homem pelo qual sou responsável. Eu me substituo a ele nessa responsabilidade, eu sou seu refém, responsável sem nada ter cometido a seu respeito, e responsável ainda que ele não seja nada para mim e porque ele não me é nada (POIRIÉ, 2007, p. 108).

Resposta inalienável, insubstituível, que assume todo peso imensurável da

responsabilidade perante todos outros. É impossibilidade de minha substituição, já sou eu que substituo a todos. “Neste sentido, sou responsável por outrem sem esperar a recíproca, ainda que isso me viesse a custar a vida. A recíproca é assunto *dele*” (EI, p. 90). Trata-se de uma responsabilidade assimétrica a qual devo a todos sem a possibilidade de espera da recíproca.

Chegamos ao termo dessa primeira parte do presente trabalho, que buscou desenvolver de forma clara e sintética a discussão apresentada pelo pensamento de Levinas no que tange sua crítica à tradição filosófica, e nisso sua originalidade ao destacar a ética como filosofia primeira, para desse modo chegar ao próximo ponto focado no presente trabalho, que trata da experiência do encontro com o terceiro, e toda humanidade que o acompanha no olhar do Outro. Nesse ponto se buscou transitar sobre as bases da compreensão da ética no pensamento levinasiano, essenciais à noção de justiça, ao modo de relação formada diante da presença do terceiro e da necessidade de medida de meus poderes, de minhas forças para cumprir de forma justa com a responsabilidade que me incumbe.

3 A QUESTÃO DA JUSTIÇA

Assim, chegamos a um ponto central para a discussão, que volta o foco ao pensamento de Levinas face a uma perspectiva sobre o direito. O aspecto que se destaca no andar do pensamento levinasiano é de que ao me defrontar com o olhar do Outro, não me encontro diante dele enquanto um indivíduo, enquanto uma pessoa no singular, mas estou diante do Infinito que seu olhar se apresenta. Como já abordado, é infinito que transcende a mim, e mesmo ao outro em sua personificação e personalidade, vai além de sua corporeidade, de forma que no olhar do Outro se fazem presentes *todos os outros*. Infinito que nos lembra que a relação não ocorre apenas entre *um* e *outro*, não se encerra em um *eu-tu*, mas trata de uma responsabilidade que assumo por tudo e por todos.

O presente capítulo se desenvolve na sequência do percurso diante do *aparecimento do terceiro* na relação ética, o que acarreta, com isso, uma certa mudança em sua forma. A presença do terceiro na relação traz consigo um apelo por justiça, um chamamento a que minhas forças não se esgotem no cumprimento do dever do um para com o Outro, mas sejam medidas e direcionadas de forma a cumprirem, com justiça, o dever para com o Infinito presente em toda humanidade.

Para tanto, aqui se fazem presentes duas partes, uma primeira que trata propriamente do pensamento de Levinas em relação com as questões do terceiro e da justiça. E uma segunda parte em que é feita uma breve abordagem sobre a proposta de apreensão da relação entre direito e alteridade desenvolvida por Carlos Eduardo Nicoletti Camillo no texto *A teoria da alteridade jurídica: uma busca do conceito de direito em Emmanuel Lévinas*.

3.1 Terceiro e a justiça

O *aparecimento do terceiro*, esse passo que o pensamento levinasiano dá do primado da relação ética – da ética como filosofia primeira – para a consideração de que essa relação leva em conta toda a humanidade, é essencial para que se possa trazer sentido e mesmo tangência ao pensamento e à própria vivência em sociedade. A ética guarda a chave à *con-vivência* humana, assim como o direito e todos institutos que se relacionam a ele fazem-se expressões da ética.

Desse modo, o presente ponto explora a questão do aparecimento do terceiro, o que isso significa, e o impacto que essa percepção desencadeia na responsabilidade que eu devo ao Outro. Esse eu encontra-se desde já afetado pelo olhar exposto, vulnerável, a toda e qualquer arbitrariedade, e clama por justiça, assim não há como manter-se indiferente. A problemática que nessa situação soa, é a de que diante de minha responsabilidade por todos, defronto-me com a necessidade de medir minhas forças, todos trazem o *brilho do Infinito*, e assim me assumo responsável e devo cumprir meu papel em resposta aos apelos de todos sem que isso represente uma impessoalidade do cálculo de singularidades, sem que o Infinito se reduza às cifras.

3.1.1 Aparecimento do terceiro na relação

Em sequência à questão desenvolvida sobre a responsabilidade, agora, destaca-se um aspecto, de que meu dever para com o Outro, não se personifica em sua *unidade pessoal*, não é devido *a essa pessoa e apenas a ela*. Sou responsável por minha arbitrariedade diante da infinitude que se faz presente no olhar do outro,

mas não se limita a *seus olhos, seu olhar* ou *rosto*, transcende sua fisicalidade. “No seu Olhar nu me olham, me suplicam e me exigem todos os outros” (SUSIN, 1984, p. 410). A responsabilidade que tenho para com o Outro, é para com todos os outros que em seu olhar se fazem presente, são presentes e clamam por justiça, em sua condição e não relativo a qualquer pessoalidade, o Olhar se faz presente em todos Outros por trazerem na alteridade a possibilidade do Infinito.

O Olhar do outro propõe à minha designação pré-original toda a humanidade, e me expõe ao público, à sociedade, à família sem fronteiras. É nesse contexto que todo o universo pesa sobre meus ombros, todo o universo me acusa e me exige, e eu sou suporte universal (SUSIN, 1984, p. 411).

Aqui está um dos principais aspectos que apontam para a não subjetividade da relação ética, essa relação em que assumo minha responsabilidade pelo outro, assumo-a não por uma cumplicidade, pois isso estaria restrito âmbito de uma projeção afetiva que teria sobre o outro. Mas me assumo responsável pela infinitude em que com o outro se apresentam *todos os outros*. Todo o universo pesa sobre mim, sobre minha arbitrariedade, e como único capaz de dar uma resposta, assumo, de certa forma, como suporte à possibilidade do Infinito.

Instauração de um ser que não é *para si*, que é *para todos* – simultaneamente ser e desinteressamento; significando o *para si* consciência de si, o *para todos*, responsabilidade pelos outros, suporte do universo. Esta forma de responder sem compromisso prévio – responsabilidade por outrem – é a própria fraternidade humana, anterior à liberdade (OS, p. 132).

Assumir a responsabilidade é assumir uma posição de descentramento do ego, do *para si*, em razão de ser *para todos*, impugnação de meu arbítrio que é reposta ao mandamento – anterior a qualquer palavra – que ressoa “não matarás”. Impugnação de uma faculdade homicida que abre a possibilidade de relação com o outro e todos outros, e assim, suporte do universo, do coexistir, existir em comum, em *fraternidade*.

É com o aparecimento da figura do terceiro – no âmbito do desenvolvimento da questão ética – que se faz presente a justiça. O terceiro me lembra que não posso entregar minhas forças inteiramente a um outro, pois estaria negligenciando a responsabilidade que tenho da mesma forma a *todos outros do outro*, a toda a

humanidade. “Eis a obrigação de comparar os outros, únicos e incomparáveis; eis a hora do *saber* e, conseqüentemente, da objetividade para além – ou aquém – a nudez do rosto” (EN, p. 192). A resposta ao apelo por justiça me comanda a tratar de forma objetiva a relação para não ser injusto com ninguém, é uma exigência do olhar que me comanda. Nesse sentido, o terceiro perturba a simplicidade da obediência e entrega irrestrita do Mesmo para com o Outro, demanda que calcule.

Se a proximidade me ordenasse unicamente a outrem, ‘não haveria problema’ – em nenhum sentido, mesmo no mais geral do termo. A questão não teria nascido, nem a consciência, nem a consciência de si. A responsabilidade pelo outro é uma imediatez anterior à questão: ela é precisamente proximidade. A responsabilidade pelo outro vê-se perturbada e torna-se problema com a entrada do terceiro (OS, p. 171).

A proximidade ao outro me ordena antes de minha tomada de consciência, ela é pré-ontológica, e como tal se fosse responsabilidade unicamente a outrem, não haveria problema, pois também não teria questão a ser respondida, comporia uma entrega irrestrita e inconsciente ou fechamento em cumplicidade recíproca. A própria consciência nasce dessa necessidade de cálculo, de julgamento das forças ante o dever infinito à transcendência do reino do Mesmo. O terceiro carrega o sinal da multiplicidade, da presença de incontáveis que não se comportam na intimidade da relação *eu-tu*, o terceiro está atualmente ausente, mas assim como outrem, é próximo e em seu olhar juntamente apela.

O terceiro é outro além do próximo, mas também um outro próximo, também um próximo do Outro, e não simplesmente o seu semelhante. [...] O outro mantém-se numa relação com o terceiro pela qual eu não posso responder inteiramente, ainda que responda pelo meu próximo por si só, antes de qualquer questão. O outro e o terceiro, os meus próximos, contemporâneos um do outro, afastam-se do outro e do terceiro (OS, p. 171).

O terceiro não está presente na imediatez da relação. É outro *além do próximo*, e na mesma desmedida semblante do Infinito, possibilidade de transcendência. Esse terceiro também é próximo do Outro – meu próximo –, e a ele representa a mesma possibilidade que a mim, não é seu semelhante, é também infinitamente Outro sem coincidência.

3.1.2 Não-indiferença – resposta ao apelo por justiça

A presença do terceiro, assim como destacado, chama atenção para um certo sentido de limitação da responsabilidade, ou melhor, de mesura das forças que se encontram à disposição e da melhor forma de aplicá-las para responder de forma justa ao apelo que vem do *olhar*. Diante dessa afecção pelo olhar do Outro, não posso fazer-me indiferente, devo uma resposta que cumpra seu apelo, sob risco de estar sendo injusto em minhas ações.

A questão da justiça se apresenta como uma forma prática da resposta ante a responsabilidade para com o Infinito, pauta a não limitação do dever ao mesmo tempo que mede as forças disponíveis a cumpri-lo, de forma a assumir efetivamente a responsabilidade que tenho para com aquele e todos seus contemporâneos que apresentam a possibilidade de transcendência dos reinos da totalidade.

É necessária a justiça, ou seja, a comparação, a coexistência, a contemporaneidade, a reunião, a ordem, a tematização, a *visibilidade* dos rostos e, por isso, a intencionalidade e o intelecto, e, na intencionalidade e no intelecto, a inteligibilidade do sistema e, por isso também, uma co-presença em pé de igualdade, como diante de um tribunal. A *essência* como sincronia: *juntos-num-lugar* (OS, p. 172).

A resposta ao apelo do Infinito, agora destacada pelo terceiro, para além da unicidade do Outro, demanda por justiça, clama para que não haja injustiças, opera por meio da medida e do cálculo a determinação do propriamente devido a cada um. Ela se utiliza do julgamento e da comparação centrados numa racionalidade para estabelecer de uma certa forma a igualdade perante as diferenças. Os critérios de avaliação, de julgamento variam conforme os sentidos considerados mais ou menos valorosos pelas organizações sociais, mas de uma forma geral, costuma-se pautar primeiramente por questões materiais.

A proximidade exige que não me assuma como indiferente ao próximo – nem ao próximo do próximo –, pois em sua exposição e vulnerabilidade reclama por justa medida, por saber, por consciência que diga o justo. “A significação significa na justiça, mas [...] a justiça ultrapassa também a justiça na minha responsabilidade pelo

outro, na minha desigualdade relativamente àquele de quem sou refém” (OS, p. 172). Ou seja, a *significação*, o sentido objetivo, se faz na justiça, mas a própria *justiça ultrapassa a justiça na minha responsabilidade*, é consciência que ultrapassa a consciência na minha responsabilidade pelo outro. Justiça faz mais que igualdade, que nivelamento de seres, possibilita passagem ao *de outro modo que ser*, transcendência aos reinos da totalidade, e assim continuo desigual, único responsável, insubstituível, em minha função da possibilidade da justiça.

A justiça desempenha nessa perspectiva o papel de reorganização das condições elementares da presença de cada um, ao buscar que todos estejam *em pé de igualdade*, a qual não é um mero dar o mesmo a cada um, mas a cada conforme suas condições e necessidades buscando qualificação de condições (minimamente) equitativas entre as pessoas. “A relação com o terceiro é uma incessante correcção da assimetria da proximidade, na qual o rosto deixa seu rastro” (OS, p. 172). Incessante correcção do meu dever infinito para com o próximo, que em seu olhar marca sua demanda por justiça. Há que destacar que “[...] a justiça não é uma legalidade que rege as massas humanas [...]” (OS, p. 173), busca pela simetria, mas não na forma impessoal da mera aplicação mecânica de uma lei dada, pois permanecemos em proximidade.

[...] a justiça não é uma legalidade que rege as massas humanas, da qual se extrai uma técnica de ‘equilíbrio social’ humanizador de forças antagonistas [...]. A justiça é impossível sem que aquele que a faz se encontre, ele próprio, na proximidade (OS, p. 173).

A relação com o terceiro, resposta ao apelo por justiça, constitui incessante busca por uma certa contemporaneidade da relação, por uma possibilidade de reconhecimento e suprimento das necessidades díspares. Nisso o autor destaca que essa justiça não se compreende, em sua *busca pela correcção da assimetria*, pela impessoalidade de um sistema de ordenamentos que cumpriria esse papel de *humanizador de forças antagonistas*. A justiça, para que possa ser como tal, necessita da afecção da proximidade, do assumir-se responsável pela vulnerabilidade do outro. “O juiz não é exterior ao conflito, a lei encontra-se, pelo

contrário, no seio da proximidade” (OS, p. 173). Aquele que cumpre o papel de julgar encontra-se envolvido por todo movimento ético de relação com o Infinito, e nesse sentido, a própria lei não é pensada por si própria, auto-instituente, mas se encontra em um contexto, em um momento de afetação e nisso é resposta à situação⁹.

Aquele que julga encontra-se afetado, não-indiferente, está em meio ao conflito, conhece das circunstâncias e singularidades das questões que demandam julgamento, mas não opera por meio de interesses ou compreensões próprias. A justiça, apesar de exigir uma certa sincronização, um cálculo, não é construção unilateral do Mesmo, ela ainda, como relação ao Outro, se mantém abertura ao Infinito, ou seja, extrapolação do *ego cogito*. É um esquecer-se de si que pauta a ação em meio à justiça, e nessa percepção, ela é uma relação personificada, mas que não fala a partir de si própria, ressoa sua voz de uma *interpessoalidade* das relações, ressoa da própria relação com o outro e com todos outros que o acompanham em seu olhar.

Mas, procedendo da significação, modalidade da proximidade, a justiça, a sociedade e a própria verdade que elas reclamam, não se devem tomar por uma lei anónima das ‘forças humanas’ que regem uma totalidade impessoal (OS, p. 175).

A justiça, assim como as leis, não provém de uma existência impessoal, mas tem seu ponto de partida formado pelos costumes que estruturam as formas da organização das relações entre as pessoas.

Levinas em suas interpretações talmúdicas (principalmente na primeira lição do texto *Do sagrado ao santo, Judaísmo e revolução*, p. 13-57) dá destaque para o aspecto do contrato e dos costumes como capazes de estabelecerem limites à responsabilidade, eles se formam na relação entre *homens plenamente homens*, entre aqueles que assumem sua responsabilidade infinita para com os outros. E aponta para a percepção de que “o humano está acima das forças humanas. A

⁹ Por isso até das dificuldades que se apresentam em uma cópia de ordenamentos legais de outros países, pois tais leis serão estranhas aos contextos dos quais não são naturalmente provenientes, carregarão em seu núcleo traços de suas incompatibilidades com o novo contexto.

sociedade segundo as forças do homem não é senão limitação desse direito e dessa obrigação” (SS, p. 25). Ou seja, esse *plenamente humano*, está acima de todas as forças que possa mover para lhe cumprir com meu papel, e nisso, a sociedade, a organização da convivência entre os homens, cumpre de trazer limites a essa obrigação infinita.

A justiça é elemento próprio da sociedade, da convivência entre muitos, do cálculo que cumpre decidir a melhor forma de organização das relações para que possam ser cumpridas em face a todos. Dessa forma, Levinas destaca (em POIRIÉ, 2007, p. 108) que em uma sociedade organizada na forma de um Estado, pautada pela justiça, é possível a substituição à minha responsabilidade uma vez que me empenhe, como membro dessa sociedade, para a existência e eficácia de instituições sociais que cumpram em fazer valer a justiça para com todos, que cumpram com essa responsabilidade. Ressalta, para tanto, que o que fundamenta a justiça e me obriga a buscar por ela é já ser desde sempre responsável pelo outro homem.

O Outro, enquanto outro que está além de mim, mantido em sua alteridade, nunca torna-se *igual a mim*, permanece infinitamente outro. A proximidade constitui uma diferença original que possibilita a relação entre aqueles que originariamente são separados, que possuem nada em comum. “A unidade do gênero humano é precisamente *posterior à fraternidade*” (OS, p. 179). Nesse sentido, como já percebido, há um momento original de proximidade que carrega um importante aspecto de ser diacrônico, de estar fora do tempo, momento do outro como meu próximo, de fraternidade. “Esta diferença na proximidade entre o um e o outro – entre mim e o próximo – torna-se *não-indiferença*, precisamente *minha responsabilidade*” (OS, p. 180). É a partir dessa base, da relação ética, que se torna possível a formação de uma *unidade do gênero humano*, de uma construção social formada da não-indiferença, do sentido da responsabilidade devida para o outro.

Não-indiferença que se constitui na resposta, no assumir minha responsabilidade, diante do apelo por justiça. É a concreta impossibilidade de manter-me indiferente ao sofrimento do outro, à vulnerabilidade de sua exposição aos arbítrios do eu. “A própria diferença entre mim e o outro é não-indiferença, é o *um-para-o-outro*” (OS, p. 190), em função de sua condição de outro, dessa diferença, me faço *ser responsável*.

[...] 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. [...] 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 (SS, p. 25).

De forma sintética, a citação destacada resume esse trânsito da passagem da ética à justiça, a passagem de uma obrigação infinita, acima de qualquer possibilidade de se ver cumprida, que se limita – *em certa medida* – para a formação de um organismo social. Desse modo, se expressa o percurso do pensamento de Levinas em partida da relação ética, primeira, para chegar à política, às construções sociais que são necessárias ao pleno cumprimento do dever ético que desde sempre arrebatava o eu em direção ao Outro.

3.1.3 Volta a uma igualdade sincrônica?

O texto até aqui desenvolvido pautou um certo destaque à questão da temporalidade no pensamento de Levinas, partindo da sincronia, tempo das ciências da natureza, das relações “objetivas”, e passando à diacronia, tempo das relações entre *diversos*, dos desencontros e impossibilidade de síntese. Mas se apresenta o questionamento de que, com esse *aparecimento do terceiro*, com a questão da justiça, não haveria uma certa volta à sincronia? Pois a exigência por justiça demanda que se determine a medida, o peso, o cálculo, que se sintetize e decida de forma objetiva. E não seria nesse sentido novamente um atentado à infinitude em sua

limitação à compreensão do Mesmo, e assim, volta ao ponto de partida do pensamento de Levinas em crítica à tradição do pensamento filosófico?

Há que destacar que não é exatamente esse o percurso desenvolvido, não é uma *volta à sincronia* e limitação do outro, nesse contexto o outro permanece Outro e não se torna refém do Mesmo com a presença do terceiro. A justiça não nega a alteridade.

É uma simetria dentro da assimetria, sincronização dentro da diacronia, lugar dentro da incondição, instituição dentro da exposição, atividade dentro da passividade, liberdade dentro da obediência, Dito dentro do Dizer, ontologia dentro da ética, homem que vem ao ser mas para a tarefa ética para todos, sem se absorver na tarefa de ser. Por isso 'dentro' não é reversão dos termos: não é, por exemplo, 'liberdade na obediência e obediência na liberdade', mas somente 'liberdade dentro da obediência' (SUSIN, 1984, p. 418).

Sincronia dentro da diacronia. O pensamento levinasiano destaca o caráter da primazia do outro, é a partir desse encontro fora do tempo, diacrônico, que se faz possível a formação da própria temporalidade, e do encontro com os demais. Relação que antecede à consciência e à própria instituição do ser, movimento ético que antecede a ontologia. Mas essa constituição do ser não significa a necessária redução do outro a si, o ser, mantendo viva sua relação ética, assume a responsabilidade em não incorrer em tal violência. Não apaga a relação original, mas de dentro dela surge em sua tarefa para com todos, torna possível que de dentro da total ausência de medida, se estabeleçam parâmetros de ordem que viabilizem a resposta justa a todos os outros.

Que a justiça se situe, assim, como fonte da objetividade do julgamento lógico e que tenha que suportar todo o plano do pensamento teórico não significa denunciar a racionalidade ou a estrutura do pensamento intencional, nem a sincronização do diverso que ela comporta nem a tematização do ser pelo pensamento sintético nem a problemática da ontologia. Mas penso, também, que esta é uma racionalidade de uma ordem já derivada, que a responsabilidade por outrem significa uma temporalidade original e concreta e que a universalização da presença a pressupõe. Penso, também, que a socialidade em que a responsabilidade, que se faz concreta na justiça, chama e funda a objetividade da linguagem teórica que 'reúne' a diacronia do tempo em presença e representação pelo relato e pela história e – *até certo ponto* – faz aquiescer ao que é justo *comparando* – em vista da própria justiça – no pensamento-saber, pessoas 'incomparáveis e únicas'; compara-as como *entes*, isto é, como indivíduos de um gênero (EN, p. 190-191).

Nesse sentido, a justiça não incorre na sincronização do diverso, mas

representa a justa medida das forças disponíveis ao cumprimento do meu dever a toda humanidade. Compreendendo a expressão do autor, é em partindo da responsabilidade, concretizada pela justiça, que se torna possível toda sociabilidade, todas relações e organismos sociais tornam-se possíveis pela resposta ao apelo do Outro. Assim, o sentido da comparação e medida não é em relação a meu ser autocentrado e parâmetro universal, mas se apresenta na comparação entre *indivíduos de um gênero*, o “parâmetro” está no Outro e em todos os Outros.

A justiça exige contemporaneidade da representação. É deste modo que o próximo se torna visível e que, deixando de ser rosto, se apresenta, e que há também justiça para mim. O Dizer fixa-se em Dito – escreve-se precisamente, faz-se livro, direito e ciência (OS, p. 173).

O sentido da justiça demanda que se ponha todos em pé de igualdade, não há preferência entre *outros – não há infinito maior ou menor que outro infinito* –, e para isso, para estabelecer uma certa uniformidade da resposta ao apelo por justiça, o Dizer vivo da relação fixa-se num Dito, numa palavra que a primeira vista se apresenta estável e padronizadora das relações. A lei, o direito, fazem fórmula de como proceder nas inter-relações de modo claro e objetivo para que não se incorram em injustiças.

Mas a contemporaneidade do múltiplo ata-se em torno da dia-cronia de dois: a justiça só se mantém como justiça numa sociedade onde não existe distinção entre próximos e longínquos, mas na qual também se conserva a impossibilidade de passar ao lado do mais próximo; na qual a desigualdade de todos é sustentada pela minha desigualdade, pelo excedente dos meus deveres sobre os meus direitos. O que move a justiça é o esquecimento de si (OS, p. 173-174).

O que Levinas destaca aqui é que a justiça de uma sociedade, de um Estado, de um organismo que assume o papel de reger a forma das relações entre as pessoas, se pauta em sua responsabilidade ao Infinito em não fazer qualquer distinção entre os outros, nessa compreensão sem distinção *entre próximos e longínquos*, não se distingue o nacional do estrangeiro, todos possuem a mesma dignidade enquanto representantes da humanidade. Contemporâneos de um mesmo sentido, ao qual o único diferente sou eu, pois sou o único capaz de assumir essa responsabilidade e em fazer possível a relação.

O *esquecimento de si* é chave para saída de uma vivência auto-centrada,

possibilidade de *ser para lá do ser, outramente que ser*. É *desinteressamento* que não espera qualquer reconhecimento por sua *justeza*, mas ação movida em resposta a um comando que arrebatava desde acima.

Conforme exposto, a justiça no pensamento levinasiano se apresenta como a forma de assumir a responsabilidade diante do próximo, e de toda humanidade que o acompanha em seu olhar. Trata de calcular, de medir as forças que disponho em resposta ao apelo que me chama de uma instância à qual não pertenço, apelo que vem do Infinito. Dessa forma, a questão do terceiro e a necessidade de justiça que o acompanha são essenciais para pensar uma perspectiva do direito que se baseie no primado da alteridade, do assumir de minha responsabilidade diante da exposição e vulnerabilidade do Outro.

Nesse sentido apresentamos a seguir a proposta de uma perspectiva prática de percepção do pensamento de Levinas em relação com as noções de direito e justiça.

3.2 Questão da alteridade jurídica

A escolha do texto de Carlos Eduardo Nicoletti Camillo, *A teoria da alteridade jurídica: uma busca do conceito de direito em Emmanuel Lévinas* ocorre principalmente por se tratar de um estudo relativamente recente, publicado em 2016, pela especificamente da temática abordada ser próxima à do presente trabalho, e acima de tudo, por desenvolver a discussão pautada não só pelas questões filosóficas presentes, mas por apresentar um olhar crítico sobre alguns desdobramentos do sistema jurídico e a possibilidade de seu trabalho pelo viés da ética levinasiana.

O autor parte da percepção sobre as formas de concepção dos sistemas jurídicos, destacando que o mais viável à abordagem pretendida é o de um sistema aberto, que permita a possibilidade de sua constante formação e transformação, dessa forma, *aberto para o Outro*, para desse modo tomar a alteridade como um de seus elementos essenciais. Camillo destaca alguns aspectos centrais do pensamento de Levinas, para então, chegar a uma integração do sistema jurídico com o aspecto da alteridade a partir de uma *hermenêutica autrement*, de uma interpretação jurídica voltada à responsabilidade pelo Outro, com destaque ao movimento que impulsiona para além-do-ser.

Camillo ressalta que *sistema jurídico* não designa estritamente às normas do ordenamento jurídico, mas aponta para “[...] um agir consciente na descrição de enunciados, conceitos e princípios lógicos, interpretação e aplicação do direito” (CAMILLO, 2016, p. 24), ou seja, chama para uma perspectiva mais ampla de percepção do direito do que a de uma abordagem positivista, trazendo inclusive a consideração dos preceitos valorativos, axiológicos, presentes por traz das normas de direito. Aponta que um sistema jurídico fechado seria incompatível com a mudança a partir de elementos externos, de certa forma, encerraria uma totalidade em si.

O sistema jurídico aberto difere do fechado por apresentar a possibilidade de influência de um elemento que originariamente lhe pudesse ser estranho, nesse sentido, envolve uma relação mais próxima entre costumes e práticas jurídicas. O autor tece um paralelo relacionando o sistema jurídico aberto e a questão da alteridade levinasiana, de modo que, “o sistema aberto está para *além-do-sistema*, apoiado nos postulados da justiça em valores supremos, culminando para uma construção, sempre axiológica, do sistema jurídico” (CAMILLO, 2016, p. 65). Nesse sentido, o sistema jurídico se mostra suscetível às mudanças exteriores, não se fecha em preceitos e compreensões já estabelecidas, mas está aberto ao apelo por justiça, ao além de si próprio na percepção dos sentidos axiológicos que da mesma forma

estão em constante mutação face a realidade.

Com isso, estabelece a *alteridade* como um dos elementos vitais – ao lado da *ordem* e da *unidade* – a esse sistema que busque a responsabilidade para com o Outro diante de seu apelo por justiça. A *ordem* apresenta um caráter de adequação entre os organismos do sistema jurídico, a *unidade* de forma similar carrega o sentido de padronização, e a *alteridade* seria o elemento chave ao acolhimento incondicional do Outro.

Para essa questão da alteridade, da abertura do sistema, o autor relaciona à função hermenêutica desenvolvida pelo *bacharel em direito*, de interpretar o sistema jurídico. Esse bacharel em direito pode ser qualquer um daqueles que exercem sua função em relação ao direito, “seja ele ou ela, magistrado, promotor, procurador, defensor, delegado, advogado, professor, será ele sempre um intérprete do sistema normativo” (CAMILLO, 2016, p. 68). Como intérprete, assume sua responsabilidade ao desenvolver constantemente novos sentidos às percepções jurídicas do sistema presente, e assim possibilita uma resposta justa ao apelo do Outro, desse modo o sistema jurídico se mostra aberto à alteridade e a assume em sua função social.

Sobre os modos de interpretação do direito, é destacada a da abordagem teleológica ou axiológica, que tem como critério para a interpretação levar em consideração os fins aos quais a norma jurídica se direciona. “Embora possa não ser tão claro em todas as ocasiões, é sempre possível atribuir um propósito e finalidade à norma jurídica” (CAMILLO, 2016, p. 72). Há um elemento valorativo que perpassa cada norma jurídica, o valor dá sentido e função à norma assim como a norma dá efetividade e expressão ao valor. “Disso decorre que o trabalho do intérprete é concretamente constatar e fazer aclarar o valor da norma jurídica” (CAMILLO, 2016, p. 72), levando-se em conta questões como peso e força atribuídos a esses valores.

É preciso que a mesma radicalidade encontrada no discurso filosófico levinasiano inspire o intérprete do sistema jurídico de maneira a operar não em uma mera leitura interpretativa da norma jurídica – de dentro para dentro do sistema –, mas uma mudança de conduta, que ele insira o *Outro* na

realidade de sua interpretação, a tal ponto que a alteridade, mais que um critério hermenêutico, seja um ponto de partida e, especialmente, um ponto de chegada – ou de acolhida (CAMILLO, 2016, p. 73-74).

A alteridade é tomada efetivamente como um *elemento vital* ao sistema jurídico, ao assumir a função para com o Outro que apela por justiça, acolhendo-o mais do que num trabalho interpretativo, mas como ponto de partida e chegada de todo o sistema. Nesse sentido, a radicalidade desejada destaca para uma percepção do direito, nos moldes de sistema jurídico aberto, como construção social feita em função da alteridade, em função de um organismo social voltado ao para além de si, *ao de outro modo que ser*.

O autor destaca, ainda, a função do interprete como a daquele que se incumba de atribuir sentido à norma ou instituto jurídico. Não que a norma ou instituto não possua, já, um sentido, mas em seu trabalho hermenêutico, o interprete traz nova vida a esse sentido ao o fazer presente e referente ao caso concreto, à acolhida efetiva do Outro.

Camillo aponta para alguns casos concretos do sistema jurídico brasileiro nos quais percebe a presença da interpretação teleológica – pautada pela alteridade como seu valor essencial – no avanço jurídico em prol da consideração ao Outro. Seja na vulnerabilidade inerente ao momento de desenvolvimento do envolvido, como no caso dos *direitos da criança e do adolescente*; numa busca por redimir um pouco às dívidas históricas, como em relação às *cotas universitárias*; ou em consideração às disparidades por sexualidade ou gênero, como nos casos de garantia de *foro privilegiado à mulher*, de *chancela constitucional à união homoafetiva*, e consideração à *identidade de gênero*. Esses são apenas alguns exemplos aos quais o autor chama a atenção.

Assim, o autor ressalta que a interpretação teleológica e a integração da

norma jurídica, em consonância com uma base axiológica desenvolvida sobre a primazia do Outro, de suas questões, possibilita condições a um olhar sobre o direito pautado pela alteridade. O que impulsiona um movimento em direção ao repensar de todas as instâncias do sistema jurídico, e ver suas expressões a partir da consonância, ou dissonância, ao apelo do Outro.

[...] o *Outro* sempre assume – ou deveria assumir – a condição de verdadeiro ícone e protagonista da realidade social. A verdadeira fonte do estado social e, pois, do direito é o *Outro*. À luz da alteridade, as fontes do direito não passam de *referências instrumentais* em relação ao *Outro* (CAMILLO, 2016, p. 95-96).

Em sua compreensão sobre o dispositivo constitucional brasileiro que preza como um de seus principais elementos, o respeito à *dignidade da pessoa*, esse deve ser compreendido como elementar pelo olhar na forma dos *direitos dos Outros*. E reforça seu destaque à necessidade da percepção do direito como um sistema aberto, para que o intérprete possa operar em resposta ao Outro e mover-se para *além-do-sistema*.

Mais que uma solução integradora para superar as dificuldades contemporâneas e, pois, as deficiências que um sistema jurídico pode oferecer, a alteridade e o primado da ética levinasiana traduzem um verdadeiro sentido para o sistema jurídico (CAMILLO, 2016, p. 99).

A validade do sistema jurídico se encontra, nessa perspectiva, não na frieza de um contrato de sociabilidade, de simples contenção do estado de guerra, mas em sua própria forma de expressar uma saída da vivência autocentrada para o movimento ao Outro. A fórmula dos direitos humanos – é apenas uma, mas extremamente necessária – se apresenta como expressão de resposta à humanidade que me apela no olhar do Outro.

4 RELAÇÃO ENTRE LEVINAS E DERRIDA

Por fim, chegamos à percepção de uma certa relação entre o olhar ético de Levinas e o pensamento *desconstrucionista* de Jacques Derrida, que apresenta uma possível ponte na relação entre a função desconstrutiva desempenhada pela justiça diante de um direito que já se encontra estabelecido.

Derrida é um pensador largamente reconhecido pela originalidade de suas ideias e propostas ao pensamento filosófico, mas no intuito do presente trabalho, sua visão será destacada de forma a apontar as aproximações que podem ser percebidas com relação às perspectivas apresentadas por Levinas. Para tanto, a abordagem se baseará em seu texto *Força de lei*, no qual são destacadas essas aproximações e as próprias conexões do pensamento levinasiano e a questão da justiça.

Derrida desenvolve algumas percepções acerca do pensamento de Levinas¹⁰, como daquele que “[...] faz-nos sonhar com uma desmotivação e uma desposseção inauditas” (DERRIDA, 2014, p. 116), chama para um deslocamento dos sentidos na busca de não fazer posse sobre o outro, de não torná-lo próprio, mas mantendo a riqueza de sua alteridade.

Pensamento que quer, sem filologia, apenas pela fidelidade à nudez imediata, mas submersa na própria experiência, libertar-se da dominação grega do Mesmo e do Um (outros nomes para a luz do ser e do fenômeno) como de uma opressão, que certamente não é semelhante a nenhuma outra no mundo, opressão ontológica e transcendental, mas também origem e álbi de toda opressão no mundo (DERRIDA, 2014, p. 117).

Pensamento que, no uso da linguagem filosófica (grega) busca se libertar do

¹⁰ Conforme algumas percepções a partir de seu ensaio *Violência e metafísica: ensaio sobre o pensamento de Emmanuel Levinas*, em *A escritura e a diferença* (DERRIDA, 2014, p. 111-223).

seu *logocentrismo*, da opressão firmada pela ontologia, pelo *ser* que se faz parâmetro universal de compreensão de tudo. É resposta que assume seu papel diante da exposição do Outro, além de buscar reerguer a metafísica a sua possibilidade primeira do pensamento, na forma da relação ética, compreendida como relação não violenta com o infinito. Sendo assim, abertura à transcendência, à metafísica, sem apoiar a ética e a metafísica em outras coisas que não elas próprias.

No presente capítulo busca-se apresentar e desenvolver brevemente algumas questões desenvolvidas por Derrida em seu texto *Força de lei*, no qual podem ser percebidas algumas aproximações às compreensões de direito e justiça em relação com os desenvolvimentos do pensamento de Levinas. A ideia apresentada nesse texto se relaciona com a noção de justiça de Levinas, no sentido do transbordamento dos reinos de sentido lógico-formal, a justiça extrapola a lei e busca diante do inteiramente outro fazer-se justiça. De forma alguma há, aqui, pretensão de exaustão das possíveis discussões apresentadas pelo autor, mais que isso, se pretende na forma do diálogo, fomentar a percepção das ideias de Derrida em modo de contribuição à perspectiva de um direito marcado por assumir sua responsabilidade em *fazer justiça ao outro*.

O texto de Derrida se constitui por duas partes, uma intitulada “Do direito à justiça”, que se trata do texto de abertura do colóquio *Deconstruction and the possibility of justice* organizado na *Cardozo Law School*, Nova York, EUA, em outubro de 1989. E a outra parte do texto, “Prenome de Benjamin” foi um artigo preparado e distribuído para a ocasião, mas lido apenas em outro momento. Para percepção das questões da ética, da justiça e do direito no pensamento de Derrida, o presente trabalho, enfocou as ideias apresentadas na primeira parte do texto.

Conforme Derrida desenvolve sua perspectiva, primeiramente abordada a questão da força, apresentada como elemento essencial a que o direito no seu

fazer-se valer, a força destaca um elemento de imperatividade do direito em se sobrepor a vontades individuais. Em seguida é desenvolvida a relação entre direito e justiça, da forma como a justiça se porta diante desse direito, diante das leis (*law*), que ligado a uma força que o garanta faz-se valer, como a justiça se porta para que também tenha força e validade sem tornar-se injustiça. Então, se passa às *aporias da justiça* apresentadas por Derrida, que constituem algumas questões relativas ao trabalho desconstrutivo da justiça sobre o direito, elas são algumas dificuldades encontradas por aquele que trabalha em função da justiça mas ao mesmo tempo a abertura para além do estado em que o direito se encontra, são a possibilidade de novidade ao direito.

4.1 A questão da força

Aqui se busca apresentar e desenvolver um pouco a respeito da *força*, elemento sobre o qual Derrida versa já no início de sua apresentação, e destaca como determinante ao direito como tal. O autor descreve a perspectiva sobre a força como um elemento necessário à autoridade instituída em sua própria condição de fazer-se valer enquanto tal.

Derrida faz alusão à questão da força e sua relação com a lei, inicialmente, por meio do olhar sobre a expressão inglesa (idioma no qual profere a conferência) “*to enforce the law*” (DERRIDA, 2010, p. 7), o autor destaca que além de sua tradução literal por *aplicar a lei*, a lei apresenta o elemento da força em seu interior, uma “*enforceability*”. Aponta ao caráter de *força autorizada*, de *força que se justifica*, à qual a lei e o próprio direito aludem. “Não há direito sem força” (DERRIDA, 2010, p. 8). Toda norma, toda construção jurídica, parece implicar na imposição de vontades, em fazer-se vigente determinado interesse, e para isso a possibilidade de imposição pelo

uso da força, da violência, à sua aplicação. Assim, não há direito que não pareça implicar em sua possibilidade de fazer-se ser aplicado pela força.

A aplicabilidade, a '*enforceability*' não é uma possibilidade exterior ou secundária que viria ou não a juntar-se, de modo suplementar, ao direito. Ela é a força essencialmente implicada no próprio conceito da *justiça enquanto direito*, da justiça na medida em que ela se torna lei, da lei enquanto direito (DERRIDA, 2010, p. 8).

A lei, como o direito, nesse sentido, apresenta claramente o caráter apontado de força impositiva, determinante de uma regulamentação, algo que dita a forma de organização de uma sociedade sob seu julgo. Esse caráter de força, de imposição das suas determinações, é central à própria formação do direito como instrumento constituinte de um escopo de sociedade.

Porém algumas questões perpassam esse pensamento, o *uso da força* necessita de autorização? Expressa ou pode ser dada de forma tácita? Em que medida essa *força potencial*, essa possibilidade de fazer uso da força, não constitui uma *violência*? E como tal, se percebida *violenta*, caminha pelas sendas do justo ou do injusto? Há violência que opere em função da justiça, que seja justificável?

O autor desenvolve seu pensamento de encontro com algumas dessas questões que se apresentam desse primeiro panorama constituinte da questão jurídica. Primeiramente contrapõe *força da lei*, que pode ser justa caso seja considerada *legítima*, a, no outro polo, *violência*, que apresenta associada à *injustiça*, no sentido dela ser aquilo que julgamos como injusta. Isso parece apontar que a distinção entre o uso legítimo da força e a violência está subordinada ao considerado como justo, concordante com a ideia de justiça. Contudo, o autor aponta para a complexidade dessa distinção ao destacar o termo alemão *Gewalt* que designa “ao mesmo tempo a violência e o poder legítimo, a autoridade justificada” (DERRIDA, 2010, p. 10), e com isso ressalta a dificuldade em distinguir entre violência e uso legítimo da força.

Isso nos leva para a percepção de que a justiça, quando associada ao direito apenas tem condições de estabelecer-se como tal, *justa*, quando investida de força

para sua autodeterminação. Ao passo que “[...] se a justiça não é necessariamente o direito ou a lei, ela só pode tornar-se justiça, por direito ou em direito, quando detém a força, ou antes quando recorre à força desde seu primeiro instante, sua primeira palavra” (DERRIDA, 2010, p. 17). Justiça pode estar associada ao direito ou à lei, mas para manter-se justiça não se limita a eles, necessita de condições que a possibilitem ir além do direito instituído, para isso requer força própria (essa questão será vista um pouco melhor nas aporias da justiça).

Quanto à proximidade entre força e justiça, Derrida destaca, ainda, em referência a Pascal, que ambas devem caminhar próximas para não terminarem em tirania ou impotência em suas aplicações. “A necessidade da força está implicada no justo da justiça” (DERRIDA, 2010, p. 19). Um julgamento que não conseguisse se fazer aplicável, se apresentaria por si só como ineficiente, sem lograr a efetividade de seu cumprimento jamais conseguiria *fazer justiça*. Em grande parte das organizações sociais contemporâneas, determinam-se sujeitos investidos de autoridade, e com isso força, para proferir o *justo*.

O autor versa também sobre Montaigne, no que tange distinguir o direito e as leis, da justiça. “A justiça do direito, a justiça como direito não é justiça. As leis não são justas como leis. Não obedecemos ela porque são justas, mas porque têm autoridade” (DERRIDA, 2010, p. 21). Nesse sentido, as leis não cumprem estar de acordo com o *justo*, mas são representações das vontades investidas de autoridade, que de alguma detém legitimidade para o uso da força. “A autoridade das leis repousa apenas no crédito que lhes concedemos. Nelas acreditamos, eis seu único fundamento” (DERRIDA, 2010, p. 21). E a isso Montaigne descreve como o “*fundamento místico da autoridade*”, as leis não provêm de um vontade singular, régia ou divina, mas vêm da força conferida a elas pelas pessoas que se encontram sob seu julgo.

Assim percebemos o modo como Derrida destaca a proximidade e

complexidade que se estabelece entre direito e justiça com relação ao elemento da força, necessária para que desempenhem seus papéis na constituição das relações sociais. Há uma interdependência voltada tanto para a eficácia e aplicabilidade do direito e da justiça, como para a determinação da reta medida e das formas e do uso da força por parte do ente investido de poder para tal.

4.2 Direito e justiça – desconstrução e possibilidade da desconstrução

A condição do direito e da justiça, mais do que investidos de força, de um momento fundador ideal, se forma de uma relação interna e complexa entre elas e essa concepção de força ou *violência autorizada*, percebida na forma de um poder instituído de vontade que legitima e regula sua função. A decisão de um juiz, percebida por Derrida como momento da justiça, e possibilidade de novação do direito, é capaz de sair da *ordem das coisas*, das forças imperantes, e abrir ao novo, de certa forma, a decisão *rasga o presente* (ponto que será melhor visto na terceira aporia).

A justiça – no sentido de direito (*right or law*) – não estaria simplesmente a serviço de uma força ou de um poder social, por exemplo econômico, político, ideológico, que existiria fora dela ou antes dela, e ao qual ela deveria se submeter ou se ajustar, segundo a utilidade. [...] Ora, a operação de fundar, inaugurar, justificar o direito, *fazer a lei*, consistiria num golpe de força, numa violência performativa e portanto interpretativa que, nela mesma, não é nem justa nem injusta, e que nenhuma justiça, nenhum direito prévio e anteriormente fundador, nenhuma fundação preexistente, por definição, poderia nem garantir nem contradizer ou invalidar. Nenhum discurso justificador pode, nem deve, assegurar o papel de metalinguagem com relação à performatividade da linguagem instituinte ou à sua interpretação dominante (DERRIDA, 2010, p. 24).

A *justiça legal*, relacionada à lei, ao direito, não se trata de uma imposição, de algo proveniente de um certo poder que a determine em prol de certo interesse. Mas o momento fundador e justificador do direito implica numa *força performativa* – no sentido de uma relação intrincada entre direito e força – que se encontra fora do julgo da justiça (*legal*), pois como tal, instaura a própria base de julgamento e formação do

critério do justo aos olhos da lei.

Já que a origem da autoridade, a fundação ou o fundamento, a instauração da lei não podem, por definição, apoiar-se finalmente senão sobre elas mesmas, elas mesmas são uma violência sem fundamento. O que não quer dizer que sejam injustas em si, no sentido de 'ilegais' ou 'ilegítimas'. Elas não são nem legais nem ilegais em seu momento fundador. Elas excedem a oposição do fundado ao não-fundado, como de todo fundacionismo ou todo antifundacionismo (DERRIDA, 2010, p. 26).

O momento de fundação, de estabelecimento e determinação de uma autoridade base da lei, desconhece qualquer autolegitimação, pois como tal, é a base de toda legitimidade. Fora da lei institui toda a *ordem jurídica*, é violência sem fundamento que estabelece a forma do uso reto da força, diz o reto, *direito*.

Assim, como tal, o direito possui um momento fundador, é instituído, formulado e reformulado, é constantemente *construído* e *reconstruído*, se transforma e adapta aos tempos. E como tal, é passível de desconstrução, passível de mudança, transformação e progresso histórico.

Na estrutura que assim descrevo, o direito é essencialmente *desconstruível*, ou porque ele é fundado, isto é, construído sobre camadas textuais interpretáveis e transformáveis (e esta é a história do direito, a possível e necessária transformação, por vezes a melhora do direito), ou porque seu fundamento último, por definição, não é fundado (DERRIDA, 2010, p. 26).

Porém o autor destaca que a justiça, nela mesma, não é desconstruível, mas o próprio movimento de desconstrução. “A desconstrução é a justiça” (DERRIDA, 2010, p. 27). A justiça é movimento questionador que se debruça sobre as bases do direito estabelecido, e torna possível sua novação, sua desconstrução. “A desconstrução ocorre no intervalo que separa a indeseconstrutibilidade da justiça e a desconstrutibilidade do direito” (DERRIDA, 2010, p. 27). Por estarem separados, justiça e direito, podem se relacionar, transformar, e fazer desconstrução do direito. Sem justiça esse se manteria estagnado em si. Como destaca Farias (2018, p. 124) “[...] por *desconstrução* devemos entender o mesmo que *fazer justiça ao outro*”, desconstrução percebida assim como abertura do direito a relacionar-se com o Infinito, a *fazer justiça ao outro*.

O direito não é a justiça. O direito é o elemento do cálculo, é justo que haja um direito, mas a justiça é incalculável, ela exige que se calcule o incalculável; e as experiências aporéticas são experiências tão improváveis quanto necessárias da justiça, isto é, momentos em que a *decisão* entre o justo e o injusto nunca é garantida por uma regra (DERRIDA, 2010, p. 30).

O direito é a base das determinações sobre as quais se estruturam as organizações da vivência social. Se apresenta como um elemento objetivo, de cálculo, capaz de fornecer uma certa segurança e regularidade ao estabelecimento das relações entre as pessoas. Já a justiça, trata do que extrapola à *simples* aplicação da regra, a divergência clama por justiça, demanda saída da impessoalidade da lei, para que coisas, instâncias, pessoas, etc. sejam situadas e que se decida o *justo* (essa ponto da decisão será melhor visto na segunda aporia).

Derrida destaca que a “[...] justiça se endereça sempre a singularidades, à singularidade do outro, apesar ou mesmo em razão de sua pretensão à universalidade” (DERRIDA, 2010, p. 37). Ressalta, assim, que mesmo buscando reservar-se de particularidades, pretendendo uma certa universalidade, a justiça é situada, é decisão que profere sentença, dadas as circunstâncias apresentadas sobre a *singularidade do outro*.

Com isso, o autor prossegue com uma distinção entre *justiça* e o *exercício da justiça como direito*, de modo que, à *justiça* Derrida lança os atributos de ser “infinita, incalculável, rebelde às regras, estranha à simetria, heterogênea e heterotrópica” (DERRIDA, 2010, p. 41). Podemos perceber um paralelo, apontado pelo próprio autor, dessa visão da justiça com alguns aspectos da relação ética desenvolvida pelo pensamento de Levinas, no sentido dessa estrutura de relação assimétrica, diacrônica, heteronômica com o outro, sentidos de uma justiça que trabalha diante do problema de uma ausência de simetria absoluta.

Já ao *exercício da justiça como direito*, o autor aponta aspectos no sentido de “legitimidade ou legalidade, dispositivo estabilizável, estatutário e calculável, sistema de prescrições regulamentadas e codificadas” (DERRIDA, 2010, p. 41), que indicam uma maior preocupação com a forma, formalista, e sua aplicabilidade prática das questões jurídicas, do que com a preservação da infinitude da relação ética. Se aproximando um pouco da questão da política, e do aparecimento do terceiro no

pensamento de Levinas.

Assim, Derrida fala sobre a distinção entre justiça e direito, apontando à interconexão entre eles, de modo que não os percebe como elementos verdadeiramente distintos com funcionamentos opostos entre si.

Mas acontece que o direito pretende exercer-se em nome da justiça, e que a justiça exige ser instalada num direito que deve ser posto em ação (constituído e aplicado – pela força, '*enforced*'). A desconstrução se encontra e se desloca entre ambos (DERRIDA, 2010, p. 42-43).

Como dito anteriormente, *a desconstrução é a justiça*, seja, a desconstrução se mostra como exercício da justiça, ela não pode ficar estagnada na assimetria das relações, tem de decidir. Para tanto, opera entre os campos, entre a segurança da norma, do direito, e a desmesura da justiça. Para que assim a própria justiça possa se efetivar. Essa problemática torna-se um pouco mais clara nas aporias trabalhadas na sequência pelo autor.

4.3 Aporias da justiça

As *aporias* apontadas por Derrida constituem algumas das questões importantes à constituição de justiça enquanto tal, enquanto desconstrução do direito. São problemáticas que permeiam esse trabalho desconstrutivo e o apontam saídas das limitações de horizontes fixos de compreensão, são algumas dificuldades, mas ao mesmo tempo as próprias condições da abertura ao novo.

A referência aqui é o conceito de justiça de Levinas, do qual Derrida se aproxima devido justamente à sua irreducibilidade à potência intelectual do Mesmo – na medida em que, ao ser a relação com o Outro, alteridade que não constituo, refere-se à infinitude ética que minha finitude intelectual não é capaz de organizar. Essa tensão é desdobrada no âmago das questões que, em termos de justiça, são eminentemente decisivas (SOUZA, 2016, p. 200).

Essa questão, como aponta Souza (2016), indica grande proximidade da discussão desenvolvida por Derrida com a ideia da justiça no pensamento de Levinas. A crítica à primazia da totalidade permeia o trabalho desconstrutivo da justiça, que não é uma mera ideia ou função do direito, mas reposta a um apelo diante de suas

possibilidades. Irredutibilidade à rigidez positiva da norma e personificação da infinitude, o Outro – e todos *Outros* – faz-se presente para a decisão.

a) primeira aporia: a epokhé da regra

Para a percepção de uma ato como justo ou injusto, ele necessita ser livre e responsável, a justiça é uma possibilidade na forma da ação, e como tal, passível do arbítrio, de uma escolha pela justiça, ou pela injustiça na decisão. Essa liberdade não é irrestrita, ela não se faz ao ceder a juízos ou vontades *pessoais*, a justiça, enquanto *justiça jurídica*, deve se relacionar ao direito, a uma norma, lei, regra ou prescrição jurídica. Ela se pauta pela norma para decidir sobre o justo.

Mas, se o ato consiste simplesmente em aplicar uma regra, desenvolver um programa e efetuar um cálculo, ele será talvez legal, conforme ao direito, e talvez, por metáfora, justo, mas não poderemos dizer que a decisão foi justa. Simplesmente porque não houve, nesse caso, decisão (DERRIDA, 2010, p. 43).

A justiça de um ato implica ter-se decidido por ela, por conta própria, mas levando em consideração uma certa observância à norma, e não uma obediência mecânica. Simplesmente seguir uma regra ou cálculo resulta na obediência a essa norma, mas não na *justiça*.

Para ser justa, a decisão de um juiz, por exemplo, não deve apenas seguir uma regra de direito ou uma lei geral, mas deve assumi-la, aprová-la, confirmar seu valor, por um ato de interpretação reinstaurador, como se a lei não existisse anteriormente, como se o juiz a inventasse ele mesmo em cada caso. Cada exercício da justiça como direito só pode ser justo se for um 'julgamento novamente fresco' [...] (DERRIDA, 2010, p. 44).

A função do juiz não consiste em pura invocação e aplicação da lei, mas se centra na análise e interpretação do caso sob julgamento, suas condições e convergências com os preceitos normativos e axiológicos vigentes nas relações sociais. Nesse sentido o juiz detém uma certa liberdade para decidir diante do caso, e cada decisão requer uma *interpretação absolutamente única*.

Em suma, para que uma decisão seja justa e responsável, é preciso que, em seu momento próprio, se houver um, ela seja ao mesmo tempo regrada e sem regra, conservadora da lei e suficientemente destruidora ou suspensora da lei para poder reinventá-la em cada caso, re-justificá-la, reinventá-la pelo menos na reafirmação e na confirmação nova e livre de seu princípio. Cada caso é um caso, cada decisão é diferente e requer uma interpretação absolutamente única, que nenhuma regra existente ou codificada pode nem deve absolutamente garantir (DERRIDA, 2010, p. 44).

A singularidade da experiência exige um olhar próprio, que leve em conta sua situação, chama a atenção sobre si ao pedir por justiça, pois expressa momento que foge à mera aplicação de uma regra. O direito não tem função de estabelecer e determinar uma forma estanque das relações, não constitui uma linha de comando sob a qual os agentes devam *operar*, não é escritura de um *programador social*, mas cumpre o papel de indicar os caminhos valorizados pelo organismo social. Com sua construção normativa, fornece bases para que a justiça, em uma *função desconstrutiva*, possa conceber uma nova decisão, um novo caminho, único face à singularidade do existente.

A questão da justiça, assim, não se sincroniza jamais; ela escapa no momento que plenificaria a sua realização, porque ela não se subsume no conceito e, sim, se dá no decorrer do tempo. [...] As questões da justiça exigem em todos os seus termos, momentos e formas, a refundação de si mesmas, como se fosse a 'primeira vez' que ocorrem no espectro da realidade. Trata-se do novo que, pelo decorrer do tempo, irrompe no campo do conhecido (SOUZA, 2016, p. 201).

Cada momento em que opera um movimento da justiça, por mais que possa ser próximo ou similar a um outro, é único em si, não é mero aplicar ou replicar de um entendimento já dado ou consolidado. É decisão que olha ao corpo normativo e jurisprudencial sem se fixar neles, e faz assim julgamento singular diante do caso presente, refunda a si mesma diante da realidade. Dessa forma ocorre o momento de suspensão, a *epokhé*, da regra que abre para a desconstrução transformadora da justiça.

b) segunda aporia: a assombração do indecível

Na segunda aporia Derrida destaca primeiramente que a justiça se exerce na forma de uma *decisão indiscutível*, pois a justiça exige um momento de consolidação da decisão, um momento em que se defina e possa então consolidar o decidido. Contudo, a *indecidibilidade* é caráter essencial que perpassa a justiça, e costuma ser associado à desconstrução pelo processo contínuo e ininterrupto que opera.

Indecível é a experiência daquilo que, estranho, heterogêneo à ordem do calculável e da regra, *deve* entretando – é de *deve* que é preciso falar – entregar-se à decisão impossível, levando em conta o direito e a regra. Uma

decisão que não enfatize a prova do indecidível não seria uma decisão livre, seria apenas a aplicação programável ou o desenvolvimento contínuo de um processo calculável. Ela seria, talvez, legal, mas não seria justa (DERRIDA, 2010, p. 46-47).

O indecidível, apresentado em relação ao processo de desconstrução da justiça, é movimento de levar o Infinito – *estranho e heterogêneo ao cálculo e à regra* – a julgamento. O autor destaca que o sujeito, podendo ser interpretado esse no caso como juiz que profere uma decisão, não é parte do processo de formulação da decisão, “um sujeito nunca pode decidir nada” (DERRIDA, 2010, p. 47), ele seria um acidente à decisão. Isso parece apontar para o sentido de que uma decisão que envolva efetivamente a *justiça*, não seria o desenvolvimento de um *trabalho pessoal, subjetivo*, de juízo daquele que profere a sentença, pois esse não seria puramente uma decisão sua, ela perpassa-lhe, e transcende sua figura pessoal. Um sujeito não pode decidir sob ordem da justiça, para isso não é mais *apenas um sujeito*.

Essa questão cumpre apontar que a justiça não cabe como ação subjetiva, de um sujeito, a ninguém cumpre o papel de julgar ao infinito, de julgar àquilo que transcende aos horizontes da compreensão humana. Um juiz não cumpre uma ação personificada, mas parece nesse sentido representar um porta-voz do movimento de desconstrução da justiça. A decisão é única pois requer interpretação em função das singularidades do caso sob julgamento, mas não do julgador, a função de juízo está além de sua pessoalidade.

A indecidibilidade exige que se leve em conta o direito e a regra para a possibilidade de haver uma decisão, contudo a sequência a uma regra impede que essa decisão seja *plenamente justa*. “Em nenhum momento uma decisão parece poder ser dita presente e plenamente justa” (DERRIDA, 2010, p. 47). Essa decisão sempre será assombrada como que por um *fantasma*, nos termos de Derrida, denunciando que foi decidido sobre o indecidível. É rastro da violência que marca o cessar das discussões, das desconstruções, para que torne decidido, e assim, aplicável.

Esta segunda aporia – esta segunda forma da mesma aporia – já o confirma: se há desconstrução de toda presunção de certeza determinante de uma

justiça, ela mesma opera a partir de uma 'ideia de justiça' infinita, infinita porque irreduzível, irreduzível porque devida ao outro, antes de qualquer contrato, porque ela é vinda, a *vinda* do outro como singularidade sempre outra (DERRIDA, 2010, p. 49).

Não há *modelo de justiça* a ser seguido, a ideia de justo está em constante desconstrução, faz-se e refaz-se a todo momento, e assim opera como uma *ideia de justiça*, um ideal de sua possibilidade. Ideia de justiça composta por esse movimento constante, sem fim, infinito, não cabe na síntese estática de um modelo pois é devida ao outro, ao *infinitamente Outro*, que como tal também não pode ser reduzido, sintetizado, sem atentar a sua constituição como Outro, a sua infinitude, à justiça que lhe devo.

Essa justiça, que não é o direito, é o próprio movimento da desconstrução agindo no direito e na história do direito, na história política e na história *tout court*, antes mesmo de se apresentar como discurso que se intitula, na academia ou na cultura de nosso tempo – o 'desconstrucionismo' (DERRIDA, 2010, p. 49).

Justiça que é, *movimento da desconstrução agindo no direito*, que é, como veremos melhor na próxima aporia, *porvir*, possibilidade de mudança, de novação. Desconstrução que age sobre o direito e o abre para uma saída do *dito*, para que possa se apresentar como *dizer da justiça*, como organismo vivo da experiência de um fazer social.

c) terceira aporia: a urgência que barra o horizonte do saber

Na terceira aporia, Derrida destaca sua ideia de justiça como contrária a todas interpretações convencionais de horizontes do saber, como o horizonte da visão *regulamentadora kantiana* de imperativos norteadores do agir ou de um *advento messiânico*. Destaca que estes, enquanto horizontes, constituem ao mesmo tempo *abertura e limitação* dessa abertura. A abertura parece indicar uma certa segurança, caminho interpretativo a se seguir, e sua limitação aponta a fatores em que implicam o seu percurso, de modo que os horizontes apresentados, a título de exemplo, apontam a um progresso infinito, ou a uma espera indefinida.

A decisão necessária à justiça exige urgência. Ela não pode esperar, fazer-se esperar leva a sua ausência, à falta da justiça. Por isso não lhe cabe a espera

indefinida por um salvador, ou a busca sempre insuficiente pela coleta das condições e dos imperativos hipotéticos envolvidos para sua justificação. “Ora, a justiça, por mais inapresentável que permaneça, não espera. Ela é aquilo que não deve esperar” (DERRIDA, 2010, p. 51). O momento da decisão é um momento de urgência, que demanda uma resposta, que exige justiça. O momento da decisão não deve ser uma consequência, um efeito dos conhecimentos, ele marca uma interrupção da deliberação que o precede, ele dá uma resposta, *decide*. “[...] o momento da decisão, como tal, aquele que deve ser justo, precisa ser sempre um momento finito de urgência e de precipitação” (DERRIDA, 2010, p. 51-52). É momento de saída de um processo desconstrutivo sem fim e de consolidação em uma decisão, que não é subjetiva, menos ainda resultado objetivo de dados e imperativos estagnados.

[...] decisão de urgência e de precipitação, agindo na noite do não-saber e da não-regra. Não da ausência de regra e de saber, mas de uma re-instituição da regra que, por definição, não é precedida de nenhum saber e de nenhuma garantia como tal (DERRIDA, 2010, p. 52).

A exigência por justiça não constitui em simples pedido para que um ente do judiciário faça mover-se o aparelho estatal para a aplicação de uma norma. Ela se difere de uma *execução de título judicial* – o qual já teve transcorrida e decidida sua discussão de mérito e de direito. O apelo por justiça demanda ainda uma decisão, sempre urgente, a preencher um vácuo, uma abertura na estrutura normativa, re-instaurando a regra, e *normatizando*, determinando a forma justa das relações.

É pelo transbordamento do ato performativo de decisão, que não se encerra em si, mas recorre a outros atos regulamentadores, que a justiça não tem horizonte de expectativa. E isso lhe possibilita um *futuro*, não ser desde já determinada, desconhecer seu horizonte, sem saber para onde vai permanece um *por-vir*.

A justiça permanece *porvir*, ela *tem* porvir, ela *é* por-vir, ela abre a própria dimensão de acontecimentos irredutivelmente porvir. Ela o terá sempre, esse porvir, e ela o terá sempre tido. *Talvez* seja por isso que a justiça, na medida em que ela não é somente um conceito jurídico ou político, abre ao porvir a transformação, a refundição ou a refundação do direito e da política (DERRIDA, 2010, p. 54-55).

Assim, a justiça *talvez* abra a possibilidade de mudança ao direito e à política.

Talvez pois sua vinda não é certa, ela é *porvir*, pode ocorrer na medida em que seja possível a excedência, na medida em que se possa ir além dos cálculos e das normas à sua concretização, como *justiça*. “A justiça como experiência da alteridade absoluta, é inapresentável, mas é a chance do acontecimento e a condição da história” (DERRIDA, 2010, p. 55). É experiência do totalmente diverso, do desconhecido, do absolutamente outro, e com isso, possibilidade de novação, de mudança.

A justiça não deve estar *abandonada a si mesma*, a deriva em uma ausência de leis, ela necessita de um direito, cálculo, sentido que a oriente para o visto e almejado como *bom*, pois se simplesmente estivesse entregue a si mesma vagaria pelo arbítrio da ausência de medida. E é nesse sentido que o autor destaca que “a justiça incalculável *manda* calcular” (DERRIDA, 2010, p. 55), faz valer a regra que considera correta, que vê como justa ao caso decidido. Sem estar presa a qualquer determinação, a decisão reinstaura, reformula, ou estabelece nova norma jurídica, conforme o critério do julgado como justo (destacando que mesmo o estabelecimento de nova norma se pauta por uma certa observância do já existente).

As aporias aqui apresentadas pelo pensamento de Derrida, destacam que a justiça não repousa sobre uma simples dedução intelectual, racional, sobre os problemas que se apresentam, elas tratam da suspensão da regra, da decisão sobre o indecível, e da determinação que estabelece o novo, o entendimento feito diante do que se apresenta.

De certa forma, parece que o direito, por meio da lei e de suas instituições, apresenta as condições objetivas determinantes de uma certa forma de organização adotada por algum *organismo social*, representa as máximas valorizadas e o modo como elas pautam as relações dentro desse organismo. E diante disso, a justiça cumpre a função de levar essa organização para além de suas determinações, é

elemento que destaca o avanço do direito em direção àquilo não lhe é próprio, abertura à alteridade.

A desconstrução do direito desenvolvida pela justiça não é um movimento simplesmente impulsionado pela ausência de regras, mas se lança ao questionamento delas, de suas bases, para dar uma resposta radical por sobre aquilo que percebe como justo. Ela parte das regras em contraste com a materialidade do existente, com aquele que por ela apela, para formular sua decisão.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Diante das ideias e pensamentos desenvolvidos no percurso do presente trabalho, resta agora apresentar brevemente algumas considerações sobre os pontos vistos e trabalhados. Apesar do título, não se pretende um caráter final, conclusivo, pois as ideias que se fazem presentes vão muito além do que aqui possa ficar *dito*, carregam muito mais o sentido de propostas de um olhar.

Quanto ao pensamento de Emmanuel Levinas, cabe o reconhecimento pelo empenho em seu trabalho filosófico – bem como em seus trabalhos religiosos que carregam muito de seu pensamento –, pelo empenho em buscar ir além do caráter totalizante da tradição filosófica e destacar tudo aquilo que lhe excede. Desde o tempo em que foram publicados seus textos, parece que aumentaram as possibilidades de distanciamento entre as pessoas, o olhar perpassado pela tela enfraquece seu sentido na rigidez dos ditos textuais, dos códigos e algoritmos. E nesse sentido que é pensada a necessidade de fazer vivo e presente o pensamento levinasiano.

O direito, assim como a justiça, representam apenas um momento da crise da alteridade que se apresenta e nesse sentido é necessário destacar que as perspectivas propostas por Levinas fornecem elementos mais que suficientes a um novo olhar para o direito e para a justiça. Suas ideias auxiliam à saída dos domínios de compreensão e cálculo impessoal determinados por um positivismo jurídico que domina grande parte da prática jurídica.

Derrida destaca elementos cruciais à relação entre direito e alteridade, focado tanto na fundamentação filosófica como em alguns pontos importantes sobre questões práticas da experiência jurídica. É interessante notar que para isso, em suas aporias da justiça, põe o papel central nas mãos do juiz, que é quem opera o trabalho de desconstrução das leis e do direito para diante do apelo do Outro *fazer justiça*. O problema que ressalta é o de como operar quando o juiz não cumpre sua função ética? Ela não pode ser imposta a ele sob pena da perda de todo seu sentido, salvo, claro, pelo apelo do Outro que o chama à responsabilidade. Em destaque à importância desse problema, basta lembrar da divindade auto-decretada pelo judiciário brasileiro, em que não se pode dizer que “juiz não é Deus”.

E nesse sentido é interessante a proposta de Carlos Eduardo Nicoletti Camillo, que apresenta, a esse papel de destacar a alteridade no âmbito do sistema jurídico, a figura do bacharel em direito, que compreende tanto aos envolvidos com a prática judicial, como aos que se empenham à teoria jurídica. Ressaltando a importância de uma abordagem baseada na hermenêutica para a inserção da alteridade na prática jurídica, e assim se possibilitar a justiça ao olhar do Outro.

Um elemento delicado de sua abordagem se mostra quando Camillo fala da *neutralidade* do interprete em sua função hermenêutica, *como a de um cientista*, no sentido de despir-se de seu valores e crenças, e ser plenamente neutro em sua interpretação. O problema se agrava ainda mais ao lidar com o pensamento levinasiano que se empenha em destacar a impossibilidade de manter-me neutro diante do apelo do Outro. O trabalho desse de desempenha o papel hermenêutico, que se encontra como porta-voz para que se faça justiça, mais do que buscar ser neutro, parece que seria melhor desenvolvido na tomada de consciência da responsabilidade que o perpassa e move, para que dessa percepção se determine de modo a pautar sua interpretação no caminho à concretização do justo.

Por fim, é válido destacar que a questão da justiça para Levinas, acima de tudo é um pressuposto, é uma resposta primeira de impugnação da minha arbitrariedade, potencial homicida, que se decide em acatar ao apelo do Outro, e não atentar a sua infinitude, é resposta que obedece à exigência ética que diz “não matarás”, e assim abre possibilidade à verdade, à ontologia.

Em um pedido de perdão à quebra de protocolo, gostaria de deixar ao fim uma breve citação que conclui de forma harmônica e sintética as ideias aqui presentes:

Antes que dois conversem, ou que um conte seus pensamentos e projetos, proponha suas ideias ou pergunte o que tem a perguntar, é necessário que um, em uma decisão anterior a toda e qualquer racionalização que se possa surgir, não seja morto pelo outro, ou toda e qualquer relação, toda e qualquer filosofia é definitivamente abortada. É por isso que, segundo Levinas, ‘a verdade supõe a justiça’, e não o contrário. E é na percepção do sentido dessa expressão – ‘a verdade pressupõe a justiça’ – que se colocam as condições de possibilidade de uma nova concepção de dignidade humana, a partir da experiência radical da temporalidade (SOUZA, 2016, p. 204-205).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

CAMILLO, Carlos Eduardo Nicoletti. **A teoria da alteridade jurídica**: em busca do conceito de direito em Emmanuel Lévinas. São Paulo: Perspectiva, 2016.

CHALIER, Catherine. **Lévinas**: a utopia do humano. Tradução de António Hall. Lisboa: Instituto Piaget, 1996.

DESCARTES, René. **Os pensadores**. Tradução de J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. São Paulo: Abril S.A. Cultural e Industrial, 1973.

DERRIDA, Jacques. **A escritura e a diferença**. Tradução de Maria Beatriz Marques Nizza da Silva, Pedro Leite Lopes e Pérola de Carvalho. São Paulo: Perspectiva, 2014.

_____. **Adeus a Emmanuel Levinas**. Tradução de Fábio Landa e colaboração de Eva Landa. São Paulo: Perspectiva, 2015.

_____. **Força de lei**: o fundamento místico da autoridade. Tradução de Leyla Perrone-Moysés. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

FARIAS, André Brayner de. A anarquia imemorial do mundo - Levinas e a ética da substituição. **Veritas**, Porto Alegre, v. 53, n. 2, p. 18-34, abr./jun. 2008.

_____. **Poéticas da hospitalidade**: ensaios para uma filosofia do acolhimento. Porto Alegre: Zouk, 2018.

HUSSERL, Edmund. **Meditações cartesianas e conferências de Paris**. Tradução de Pedro M. S. Alves. Rio de Janeiro: Forense, 2013.

HUTCHENS, Benjamin C. **Compreender Lévinas**. Tradução de Vera Lúcia Mello Joscelyne. 2. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2009.

KUIAVA, Evaldo Antônio. **Subjetividade transcendental e alteridade**: um estudo sobre a questão do outro em Kant e Levinas. Caxias do Sul, RS: Educs, 2003.

LEVINAS, Emmanuel. **De Deus que vem à ideia**. Tradução de Pergentino Stefano

Pivatto (coordenador e revisor), Marcelo Fabri, Marcelo Luiz Pelizzoli e Evaldo Antônio Kuiava. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008.

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

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

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

_____. **Entre nós**: ensaios sobre a alteridade. Coordenador da tradução Pergentino Stefano Pivatto. Petrópolis, RJ: Vozes, 2010.

_____. **Ética e infinito**. Tradução de João Gama. Lisboa: Edições 70, 2000.

_____. **Quatro leituras talmúdicas**. Tradução de Fábio Landa e Eva Landa. São Paulo: Perspectiva, 2017.

_____. **Time and the other and additional essays**. Tradução de Richard A. Cohen. Pittsburgh, PA: Duquesne University Press, 1987.

_____. **Totalidade e infinito**. Tradução de José Pinto Ribeiro. Lisboa: Edições 70, 1988.

NODARI, Paulo César. **Sobre ética**: Aristóteles, Kant, Levinas e Jonas. 2ª edição atualizada e ampliada. Caxias do Sul, RS: Educs, 2016.

PAVIANI, Jayme. **Epistemologia prática**: ensino e conhecimento científico. Caxias do Sul, RS: Educs, 2009.

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

POIRIÉ, François. **Emmanuel Lévinas**: ensaios e entrevistas. Tradução de J. Guinsburg, Marcio Honorio de Godoy e Thiago Blumenthal. São Paulo: Perspectiva, 2007.

RIBEIRO JÚNIOR, Nilo (et al. orgs.). **Amor e justiça em Lévinas**. São Paulo: Perspectiva, 2018.

SOUZA, Ricardo Timm de. **Ética como fundamento II**: pequeno tratado de ética radical. Caxias do Sul, RS: Educs, 2016.

_____. **Razões plurais**: itinerários da racionalidade ética no século XX: Adorno, Bergson, Derrida, Levinas, Rosenzweig. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004.

_____. **Sentido e alteridade**: dez ensaios sobre o pensamento de Emmanuel Levinas. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000.

SUSIN, Luiz Carlos. **O homem messiânico**: uma introdução ao pensamento de Emmanuel Levinas. Porto Alegre, RS – Petrópolis, RJ: Editora Vozes – co-edição Escola Superior de Teologia São Lourenço de Brindes, 1984.