



UNIVERSIDADE FEDERAL DE ALAGOAS – UFAL
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS COMUNICAÇÃO E ARTE – ICHCA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA CONTEMPORÂNEA

Francisco Manoel da Silva Júnior

**A ALTERIDADE LEVINASIANA E A TEORIA DO DIREITO: A VINDA À
PRESENÇA DE UM OUTRO**

Maceió
2017



Francisco Manoel da Silva Júnior

A ALTERIDADE LEVINASIANA E A TEORIA DO DIREITO: A VINDA À PRESENÇA DE UM OUTRO

Trabalho de Conclusão de Curso apresentado ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia Contemporânea do Instituto de Ciências Humanas Comunicação e Arte da Universidade Federal de Alagoas, como requisito parcial para obtenção do título de Especialista em Filosofia Contemporânea.

Orientador: Prof. Dr. José Vicente Medeiros da Silva

Maceió
2017

Francisco Manoel da Silva Júnior

**A ALTERIDADE LEVINASIANA E A TEORIA DO DIREITO: A VINDA À
PRESENÇA DE UM OUTRO**

Monografia apresentada ao Instituto de Ciências Humanas Comunicação e Arte da Universidade Federal de Alagoas, como requisito parcial para obtenção do título de Pós-graduado em Filosofia Contemporânea.

Prof. Dr. José Vicente Medeiros da Silva – UFAL (Orientador)

Banca Examinadora:

Prof. Dra. Flávia Roberta Benevenuto de Souza – UFAL

Prof. Dr. Luiz Carlos Rocha de Deus – UFAL

Catlogação na fonte
Universidade Federal de Alagoas
Biblioteca Central
Divisão de Tratamento Técnico

Bibliotecária Responsável: Helena Cristina Pimentel do Vale

- S586a Silva Junior, Francisco Manoel da.
 A alteridade levinasiana e a teoria do direito : a vinda à presença de um outro /
Francisco Manoel da Silva Junior. – 2017.
 65 f.
- Orientadora: José Vicente Medeiros da Silva.
 Monografia (Especialização em Filosofia Contemporânea) – Universidade
Federal de Alagoas. Instituto de Ciências Humanas, Comunicação e Artes. Programa
de Pós- Graduação em Filosofia, Maceió, 2017.
- Bibliografia: f. 63-65.
1. Levinas, Emmanuel, 1906-1995. 2. Ética. 3. Direitos humanos. 4. Alteridade
(Filosofia). I. Título.

CDU: 172.1

Dedico o presente trabalho ao meu primogênito Yuri Anderson de Moraes Silva. Ele foi o elemento motriz para não desistir nos tempos difíceis e sei que os frutos do presente Trabalho terão reflexo direto na formação moral e intelectual deste que, mesmo antes de o ver, já era o meu melhor amigo. E não menos importante ao meu Avô Sr. Benedito Lourenço de Moraes, já falecido neste mundo, mas eternamente vivo na minha memória.

AGRADECIMENTOS

Minha história não é em si mesma. Sou fruto de muitos a quem tenho gratidão, sendo este meu maior orgulho: Ter claramente na consciência que as vitórias até então conquistadas são consequências da fé em mim depositada por aqueles em quem me sustento, tal qual uma árvore em meio ao oceano vivendo e sendo o improvável.

Assim, sou grato mais uma vez a minha mãe Dna. Cícera Maria de Moraes, por me ensinar que somente o caminho da educação e do pensamento autônomo me traria a verdadeira liberdade.

A minha esposa Dra. Dayanne Regina da Penha Silva, por todo carinho e cuidado possibilitando uma base sólida na minha jornada.

Ao meu instrutor e amigo Milico Júlio Melo Miranda pelos ensinamentos de força e superação inculcadas na Caserna, sempre me lembrando do orgulho que é pertencer à família verde oliva.

Ao meu Orientador Prof. Dr. José Vicente Medeiros da Silva, pois confiou em mim na busca pelo que já parecia improvável, estendendo o mesmo agradecimento aos ilustres Professores Doutores Fernando Monegalia, Cristina Viana e Flávia Benevenuto.

Aos amigos da terceira turma de pós-graduação em Filosofia Contemporânea da UFAL com os quais dividi momentos de puro gozo intelectual.

Aos meus alunos, aqui representados na figura dos integrantes do 3º ano do Colégio Jorge Assunção, que fazem hoje a trilha que enfrentei no passado e por quem também tento ser melhor.

A família “D7” que são os irmãos que a vida me deu e escolhi amar.

Ao meu primo Sergio Faustino Monteiro Filho, por quem nutro um carinho e cuidado fraterno desde o primeiro sopro de vida.

Aos meus irmãos consanguíneos os quais saúdo na figura de Florisvaldo Gomes da Silva e aos demais familiares e amigos.

Por fim, agradeço a Deus que nunca me abandonou mesmo em vários momentos eu não merecendo sua misericórdia, e até mesmo chegando a duvidar de sua existência, para além da mera construção histórica.

O Outro é algo que está para além do eu. É ele
incomoda presença que não se deixa converter
às questões narcísicas de quem por ele é
traumatizado.

Sandro Cozza Sayão.

RESUMO

O Presente trabalho se propôs a investigar a ética da alteridade levinasiana para então criticar a base teórica do direito ocidental, vislumbrando-o como uma ferramenta política de totalização, se dedicando ainda em interpretar o princípio da universalidade dos Direitos Humanos como um reflexo da ética de Lévinas, acreditado residir neste marco histórico-político um viés de abertura ao outro enquanto um dado real e exterior nas relações sujeito – sujeito, ressinificando, assim, a noção de responsabilidade, ética e justiça. São ainda apontados os motivos contemporâneos que fazem surgir à necessidade de se repensar a alteridade no direito vigente tendo em vista o caráter de exterioridade infinita, e, a partir disso, se criticou as políticas públicas inclusivas, por acreditar se tratar de instrumentos de totalização sobre a desculpa de geração de uma cidadania e que, em verdade, não passam de um movimento de eliminação do outro, das minorias, da mera busca por fabricação de um cidadão nacional, portanto restritivas. Concluiu acerca da existência de uma insustentabilidade do atual modelo de organização considerando, sobremaneira, as exclusões geradas e que se tornam cada vez mais evidentes, uma vez que o modelo capitalista de organização econômica, subsidiado pela necessidade de constante produção, fabrica seus dispensáveis, sendo o direito estatal o mecanismo de manutenção dessas atrocidades, sobretudo ao negar a implementação da abertura ao outro gerada pelo princípio da universalidade e que fora, em grande medida, um fruto do pensamento levinasiano.

Palavras-Chave: Lévinas. Alteridade. Ética. Direitos humanos.

ABSTRACT

This study aims to investigate the ethics of the levinasian alterity in order to criticize the theoretical basis of Western Law, while seeing it as a political tool of totalisation. It still sets out to interpret the principle of the universality of Human Rights as a reflection of the ethics of Lévinas, which is believed to reside in this historical-political framework a bias of openness to the other as a real and external data in subject-subject relations, thus re-representing the notion of responsibility, ethics and justice. This project also points out the contemporary motives that give rise to the need to rethink the alterity in the current Law taking into consideration the character of infinite exteriority, and, from this, the inclusive public policies are criticized, believing them to be instruments of totalization on The excuse of generating a citizenship and that, in fact, are nothing more than a movement of elimination of the other, of the minorities, of the mere search for the manufacture of a national citizen, therefore restrictive. He concluded about the existence of an unsustainability of the current model of organization, considering, above all, the exclusions generated and becoming increasingly evident, since the capitalist model of economic organization, subsidized by the necessity of constant production, manufactures its expendables, being The state's right to maintain these atrocities, especially in denying the implementation of openness to the other generated by the principle of universality and which was largely a fruit of levinasian thought.

Key words: Lévinas. Otherness. Ethic. Human rights.

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO	10
2	TOTALIDADE E INFINITO	13
2.1	Totalitarismo Ontológico.....	16
2.2	Infinito como Desejo	19
2.3	A Essência Totalizadora do Direito Ocidental	24
3	O ESQUECIMENTO DO OUTRO	32
3.1	A Responsabilidade e Subjetividade	39
3.2	O Rosto e o Estado Contemporâneo: A falácia das políticas de inclusão social.....	43
4	A VIABILIDADE POLÍTICO-JURÍDICA DO OUTRO LEVINASIANO	47
4.1	O Problema da Justiça	49
4.2	Justiça e Paz.....	53
4.3	Os Direitos Humanos Como Resultante de um Primeiro Esforço de Abertura ao Outro	55
5	CONCLUSÃO	62
6	REFERÊNCIAS	64

1 INTRODUÇÃO

O presente trabalho buscou investigar a proposta do outro levinasiano em relação ao modelo de alteridade que fundamenta a base teórica do direito ocidental, concluindo pela existência de choques entre às duas propostas, bem como por uma possível aplicação de um direito fundado na alteridade proposta por Emmanuel Lévinas, sobretudo no que diz respeito aos direitos humanos, e mais especificamente através das duas vertentes de aplicação do princípio da universalidade dos direitos fundamentais. Tal princípio revela a importância que o problema da convivência em meio às diferenças adquiriu na modernidade e pós-modernidade, esta última assim denominada, embora não seja reconhecida por Lévinas, por entender que há amarras que impedem o avanço, e, por consequência, a uma nova significação do objeto de estudo da filosofia.

Com os acontecimentos típicos da era rotulada como moderna, a saber, a revolução francesa, a industrial, as lutas por independência das colônias em relação às metrópoles, assim como as grandes guerras resultantes da disputa por fatias e/ou domínios de mercados, não se esquecendo das disputas por zonas fornecedoras de matérias primas e mão de obra, guerras estas protagonizadas pelos tidos como desenvolvidos, e que resultaram num acumulado de miseráveis, famintos, vítimas da violência bélica, da intolerância e da indiferença, em suma: num corpo negligenciado de excluídos, tornou-se imprescindível por em xeque certezas já tidas como inquestionáveis.

Pergunta-se: se o elemento de caracterização humana é mesmo o livre exercício da razão, então que espécie de racionalidade é esta? O que é mesmo liberdade, bem como se é possível determinar o que é ou não humano, face às atrocidades que marcaram o século XVIII e XIX e que reduziram as pessoas ao status de coisas descartáveis. Nesse contexto a filosofia, nos dizeres de Lobo (2006, p. 138), passou a ser “a resposta ao apelo por justiça”, e esta justiça, em Lévinas, tem raízes absolutamente diversas das que se pregou até seu surgimento filosófico.

Os desdobramentos negativos dos fatos histórico-sociais acima rememorados foram, paulatinamente, demonstrando, em primeiro lugar, que havia um “abismo”, melhor dizendo, uma total ruptura entre a *ética* e o problema da *justiça*. Esse distanciamento fez erigir filósofos que voltaram a sua preocupação ao problema dos sujeitos atores nas relações humanas entre indivíduos e nas interações entre estes e os grupos, bem como análises sobre a mutação havida na ideia de justiça, e sua relação positivada com o direito, este último

reduzido, ao tempo, na ideia de mera aplicação da lei. Preocupação essa que, necessariamente, tornavam os sujeitos da relação tida como ética em meros objetos sob o poder do Estado. O outro era o sujeito, o sujeitado, o subjugado a uma vontade que se lhe impôs de forma externa e superior.

A partir desta percepção a ética retoma o palco principal das análises filosóficas e que antes era ocupado pela gnoseologia sobre o ser. Tem-se a ética como proposta elementar de preocupação anterior a qualquer ação humana. Nesse contexto a justiça passa a ser vislumbrada como um elemento concreto, “antitotalizador” e não como um mero dado *deontológico*, tendo a filosofia da alteridade como a “ponte” entre uma conduta ética e uma conduta justa, e justa por contemplar a responsabilidade.

Lévinas, nesse novo filosofar, se destaca, já que, além de perceber a cisão entre os dois elementos, ele alcança um problema ainda mais elementar, ou seja: que a ideia do que é ou não ético está deturpada em face da histórica necessidade de se determinar, por meio de jogos de poder, o que é o sujeito (eu) e quem ou o que é o *alter* (outro). Esse posicionamento faz surgir uma ética totalizadora e unilateral ao invés de ser, por definição, uma relação livre e real entre subjetividade e alteridade. Esse modelo se fundamenta na imposição de uma igualdade ideal, enquanto que Lévinas parte da necessidade de vasão às desigualdades como consequência da visão do infinito no outro.

Lévinas lança então um dos que aqui se elege como postulado inicial: O outro envolvido na relação ética é o mesmo outro que nos demanda justiça, já que uma conduta pode ser lógica e racionalmente correta, porém passar ao largo de se configurar como uma conduta ética? Ora, não basta, apenas, lançar a ética como elemento fundamental, ou mesmo a filosofia como ponte entre ética e justiça. É preciso, conforme Lévinas, que o rosto escapadiço do outro e a garantia do não matar, esta entendida de forma mais abrangente e garantista possível, seja o pressuposto de uma ética fundamentada na relação real, em decisões que partem da imprevisibilidade; uma ética da vida, da experiência factual, sensível e aberta à realidade que é a constante transformação do outro o que o torna insubmisso, não totalizável e, portanto, infinito.

Essa proposta se apresenta como uma cisão com a ontologia que anteriormente era pregada, pois se busca verificar a influência dessa nova forma de pensar proposta por Lévinas sobre a questão dos direitos humanos, por, justamente, propor uma geração de direitos desinteressada, no sentido de um humano para além de qualquer categoria econômica ou nacionalista. Um outro que deve ser protegido por ser humano, por ser outro em sua

infinidade. O outro, aquele que as subjetividades precisam garantir a sua ilimitada existência. Com isso se propõe pensar um ética que pressupõe uma política em Lévinas.

2 TOTALIDADE E INFINITO

Emmanuel Lévinas, nascido em 30 de dezembro em 1906 e faleceu em 25 de dezembro de 1995. Filósofo Lituano, com descendência Judaica. Por tal descendência teve de realizar um processo de migração inicialmente para Rússia e em seguida para França, em face das percepções étnico-religiosas, de modo a ser considerado como um filósofo da itinerância e, portanto, bastante influenciado pelos modelos de Abraão (personagem bíblico) e Ulisses (personagem da Odisseia escrita por Homero). Na França encontrou um ambiente fértil para dar continuidade aos seus estudos, tendo ele se naturalizado Frances.

Alguns, num esforço de rotular Lévinas, atribuem sobre ele uma imagem de não filósofo por suas raízes judaicas num esforço de totaliza-lo no campo filosófico como um pensador religioso, ignorando estes que o próprio Lévinas se afirma como filósofo e, numa aplicação prática de sua tese, não atribui importância menor a qualquer outra forma de conhecimento do mundo, que não a filosófica.

Como principais influências sobre seu pensamento se destacam os alemães Edmund Husserl (estudioso da fenomenologia, e que rompeu com a tradição positiva instaurada sobre a filosofia, tendo Lévinas traduzido e o introduzido na França) e Martin Heidegger, sobre quem Lévinas dedicou considerável tempo de estudo, com destaque para o entendimento da questão da ontologia, tendo sido esse último seu colega de classe e objeto de duríssimas críticas focadas na obsessão pela busca do *ser* e que resultam em duas consequências nefastas: a indiferença e o esquecimento do que é básico, ou seja, o outro enquanto pressuposto da ética.

[...] o sentido capaz de animar a filosofia pode vir das mais diferentes fontes do viver, o modo como essa inspiração toma corpo, se articula e se justifica em seu pensamento dá-se a partir de um contexto fenomenológico. **É da fenomenologia e da ideia de existência, cunhada principalmente por Husserl e Heidegger, que ele toma o instrumental para dizer o que diz e para justificar suas teses a respeito do humano. Desse diálogo com Husserl e Heidegger resulta o original de sua tese em que a ética surge e impõem-se como *prima philosophia* elemento agudo anterior a dinamicidade do ser e de toda e qualquer essência** (SAYÃO, 201, p.144. Grifo nosso).

Ainda sobre Heidegger há expressa declaração de Lévinas no sentido de que vê esse filósofo como uma das mentes mais brilhantes do milênio, não obstante seu nefasto deslize nos idos de 1933, o que se acreditar ser neste trabalho o apoio ao sistema nazista.

Heidegger é, para mim, o maior filósofo do século, talvez um dos maiores do milênio; mas, sofro por isso, porque jamais posso esquecer o que ele era em 1933, mesmo que o tenha sido só por um período curto. O que admiro em sua obra é *Sein und Zeit*. É um ápice da fenomenologia. As análises tão geniais. Quanto ao último Heidegger, conheço-o muito menos. O que me causa algum espanto também o

desenvolvimento de um discurso onde o humano se torna articulação de uma inteligibilidade anônima ou neutra, à qual está subordinada a revelação de Deus (LÉVINAS, 2005, p. 158).

Não menos importante às influências de: Henri Bergson, Jean Wahl (que também sofreu diretamente os efeitos do totalitarismo nazista, já que, por também ser judeu, foi submetido ao campo de concentração), Gabriel Marcel (filosofo e dramaturgo), o enigmático Monsieur Chouchani, e especialmente Franz Rosenzweig, filósofo alemão, que se dedicou ao enfrentamento das totalidades; dos pensamentos totalizantes. Conforme ensina Costa (2012, 07min13seg), Lévinas não o cita Rosenzweig diretamente em suas obras, pois, ele mesmo afirmava que esse ato seria uma tautologia tamanha a sua influência.

Lévinas levou em consideração os dramas do seu tempo e a angustia constitui a base material do seu filosofar. Assim, um importante traço de sua filosofia é a correspondência com as experiências, às duras experiências existenciais a que foi submetido e que possibilitou um encontro com os dois opostos da essência humana, ou seja, a intolerância totalizadora subjugando a vulnerabilidade dos que foram encurralados na miserabilidade; os diminuídos ao patamar de não humano no holocausto e o sentimento de acolhida e, portanto, alteridade dos que, ao custo da própria vida, se arriscavam para proteger os perseguidos.

As duas grandes guerras, sobretudo, o fazem concluir que a filosofia primeira não reside no problema do *Ser*, e sim no problema do *Outro*. É um problema ético. Todavia, trata-se de uma ética distinta das que lhe precedeu, pois não se pautava numa necessidade principiologica, leia-se de uma necessidade de adequação a um Deus, razão prática (noética) ou ao Estado. É uma ética prática.

Lévinas evidenciou que a humanidade iniciou um processo violento sobre a individualidade desde que convencionou haver uma espécie de esforço tipicamente humano voltado à observação e entendimento sobre a existência, colocando o homem, por assim dizer, na condição de *o ser* que é distinto da natureza que o cerca por ter suposta capacidade de conceituar, estabelecer, identificar padrões e essências; por ter capacidade de determinação das coisas, dos outros seres em sua totalidade e assim os compreender, não importando se também humano for. Esse é o espírito da sua obra mais madura denominada *Totalidade e Infinito*, na qual afirma: “Este livro apresenta-se, pois como uma defesa da subjetividade, mas não a captará ao nível de seu protesto puramente egoísta contra a totalidade, nem na sua angústia perante a morte, mas como fundada na ideia de infinito” (LÉVINAS, 1980, p. 13).

Porém, o fato de alguém pretender compreender uma pessoa, por exemplo, já lhe retira totalmente a capacidade de expressão da alteridade. Pois, partindo do *eu* não se pode atinge o

outro, uma vez que esse ponto de partida já se mostra como um projeto estabelecido cuja “busca” nada mais seria que a construção do que estava arquitetado. Em outras palavras: todo aquele que investiga já *possui* uma imagem formada do que deseja encontrar, mesmo que materialmente nunca o tenha visto.

Nesse sentido, **não há como “experimental” o infinito, se por experiência se entende uma abordagem comandada por aquele que experimenta, a partir e no interior de seus esquemas de apreensão.** No sentido, por exemplo, em que podemos fazer experiência com um elemento químico ou experimentar uma bebida. A idéia de in-finito advém ao pensamento como traumatismo, “desigualando-o a si mesmo”, “devastando-o” e, entretanto, “pondo-o no lugar” (SANTOS, 2007, p. 231. Grifo nosso).

Assim, comumente, a aparição/visagem real do rosto no momento do encontro (face a face) já era irrelevante perante o preconceito sedimentado, passando (o rosto) ao *status* de motivador de uma decepção decorrente da comparação entre o ideal (totalizador) e o dado de real, devendo ser reconhecido ainda que este último sempre será escapadiço. Pensar o problema do rosto e sua epifania é o ponto de partida para ética levinasiana.

Somente ao nos confrontarmos com essa questão, ao pensarmos qual é de fato esse *rosto do outro* que Lévinas nos sugere como o *início da ética* e que acaba por estampar-se na *face do próximo*, somente desse modo poderemos compreender o pensamento levinasiano, sua concepção de alteridade e a relação entre ética, filosofia e justiça (LOBO, 2006, p.139. Grifo do autor).

A totalidade é, então, o ato de tomar para si e se fechar em si. Em Lévinas, se trata de uma postura ingênua. Porém, essa postura fundamentou toda construção filosófica que lhe foi anterior denominada de ontologia ou estudo, busca, conhecimento do ser das coisas. Uma postura sujeito sobre o objeto, numa relação puramente unilateral, e que ignora a infinitude do sujeito com o qual se relaciona. O outro não é um objeto subordinado como portanto tempo se determinou e, até os dias atuais, se busca manter. Nesse sentido, é coerente afirmar que a filosofia de Lévinas é reacionária, e toda filosofia reacionária sofre grande pressão das institucionalidades.

A relação face a face tem por base o entendimento mutacional na temporalidade e circunstancialidade dos seres, assim, o que se apresenta são verdades temporais (precárias) e não absolutas, logo, o outro é infinito por não poder ser enquadrado, determinado em termos finais de tempo e espaço ou em qualquer outra categoria lógica, conceitual, noética.

O outro é exterior e incompleto. O outro é temporal. Então a filosofia deve buscar verdades dentro de uma relação sujeito e sujeito, que se afetam e não na idealidade de um *Eu* lançada sobre o objeto de sua análise. O outro habita fora da possibilidade de compreensão estática, absoluta e imutável pelo eu, e não poderia ser o outro objeto de análise e sujeito de si

mesmo num único tempo. O outro não pode ser resumido a uma fotografia mono angular cujo foco e particularidades a serem imortalizadas partem do querer daquele que capta a imagem. O outro em movimento é sempre complexo.

Então, o desejo do infinito em Lévinas pode ser visto, em um cunho didático, como uma *utopia*. Sem ser no sentido de um *não lugar* físico, como se poderia pretender da mera tradução genealógica do termo, mas sim por ser um desejo que se sabe inatingível, insaciável, mas que, contudo, se busca alimentar, estimular a manutenção.

Ao mesmo tempo, a falta de alimentação desse desejo pelo outro, ou mesmo sua completa anulação, pode ser considerada como uma *distopia*, ou seja: uma totalização em si mesmo ao ponto de dispensar relações com o outro. É justamente o que define a contemporaneidade, a saber: uma ideia de liberdade como independência do outro calcada desde Descartes.

2.1 Totalitarismo Ontológico

A filosofia ocidental se fundou com base no princípio da identidade, ou seja: de que uma coisa somente é igual a si mesma. O que se desdobrou numa estrutura absolutamente controladora e redutora.

[...] há na tradição filosófica uma fixação no ser que resulta no esquecimento básico dos elementos éticos que fundamentam e sustentam a vida que resultam numa absurda indiferença em relação ao Outro enquanto alteridade. **Alteridade que aqui é muito mais que uma categoria lógica ou um constructo do intelecto que a pensa, mas algo que se impõe, que se apresenta como rosto e olhar para além de toda e qualquer ação do pensamento** (SAYÃO, 2011, p.144. Grifo nosso).

Assim, o dever de conceber os *entes* sempre foi maior do que a humildade de se adequar/aceitar a realidade. Formou-se a filosofia autorizada, a filosofia do ser, do logos, e que não é, necessariamente, negativa (algo ruim). Porém, conforme Lévinas, é uma filosofia redundante, por seguir apegada a certo peso epistemológico, uma certeza ingênua de que o conceito é capaz de abarcar integralmente a realidade, a história sobre a qual é lançado. Em Lévinas, toda pretensão de identificação de uma essência (forma prévia de existência) e sincronismo, se configura como um extremo da guerra¹. Essa crítica justifica, inclusive, o afastamento de Lévinas em relação ao ambiente acadêmico dominante em sua época.

A proposta de Emmanouel Lévinas se apresenta como uma forma de ruptura com a tradição filosófica da totalidade ontológica. Uma filosofia, como mais a frente será abordado

¹ Para ele, toda e qualquer pretensão de essência e sincronismo, configura-se aqui como o extremo da guerra (LÉVINAS, 1974, p. 15 *apud* SAYÃO, 2011, p145).

com melhor pertinência, que parte de outro entendimento do saber enquanto desejo, da crítica sobre a busca por compreensão; de uma outra metafísica.

Por isso, a topografia dos mecanismos vigentes na forma de sentido *teleológico* do ser, de interessamento pelo ser, na qual todas as possibilidades humanas têm seu início e fim no horizonte da ontologia como prenúncio da verdade, revela apenas a manutenção de um estado no qual se vive a crise do encapsulamento no mal e no interessamento por si, tempo alheio à possibilidade da exterioridade, alérgico à alteridade, no qual toda leitura sobre o homem é sempre tragicômica e viciosa. E por isso, o primeiro passo de Lévinas é de ruptura (SAYÃO, 2011, p. 146).

Esse esforço teve como resultado o que facilmente se percebe como característica negativa da ontologia, e que é, nos dizeres de Costa (2012, 27min15seg), uma “amnésia antropológica”. A filosofia ocidental gradativamente foi colocando o *eu*, a subjetividade, como elemento sobreposto à alteridade, sempre buscando reduzir o outro, se pautando no exercício de tentar por o mundo numa “caixa” tida como racional o que é absolutamente contrário e, ao mesmo tempo, uma negativa da infinidade adjetiva do mundo, das coisas, do outro e de outrem, por habitar no movimento. O infinito, em Lévinas, caminha no sentido do grande *alter* indefinível, inadequável, não conceitual.

A ideia de infinito inaugura a possibilidade de pensar para fora de esquemas ontológicos – aferrados à mesmidade do ser – ou transcendentais – redutíveis à identidade da consciência. É ideia *não adequada*: **o pensado não corresponde à intencionalidade do pensante, não apenas porque a transborde, mas antes porque, como sustenta Descartes, não se origina nela** (SANTOS, 2007, p. 231. Grifo nosso).

Ora, quando se acredita ter conceituado o outro, são ignorados dois elementos que constituem a epifania do rosto, a saber: que aquele conceito não serve para o momento imediatamente posterior, uma vez que o outro não é estático no tempo e no espaço, e o mais ingênuo é acreditar que a atribuição imposta realmente corresponde à realidade, pois ela, em verdade, foi uma construção do *Eu*.

Além disso, o próprio observador tem em si uma incompletude instrumental que o impede de acessar toda a complexidade do outro. Essa ideia de incompletude instrumental é típica da fenomenologia e que fundamenta uma bela questão: como trazer para si, algo que é escapadiço? O que sobra é o desejo e a vontade de conhecer e esta permanecerá ativa e sempre eficaz.

O totalitarismo ontológico tem como fundamento a relação sujeito-objeto. Em *Totalidade e Infinito* o Filósofo da Alteridade elencou traços que demonstram haver, de forma oculta, uma violência dentro dos conceitos frutos da filosofia ontológica.

Mais a violência não consiste tanto em ferir e em aniquilar como em interromper a continuidade das pessoas, **em fazê-las desempenhar papéis em que já não se**

encontram, em fazê-las atrair, não apenas compromissos, mas a sua própria substância, em levá-las a cometer atos que vão destruir toda a possibilidade de ato (LÉVINAS, 1980, p.06. Grifo nosso).

Percebe-se que há uma redução das individualidades a papéis prévios, que as limitam, encaixotam, as condicionam em um *apriorismo*. Toda essa estrutura de uma suposta razão indenitária (que busca levar o outro a ser uma extensão do eu) não passa de uma cadeia de autoafirmação e que resulta em atrocidades, a fim de eliminar toda alteridade do outro. A violência é a totalidade na esfera dos particulares e a guerra é sua face política.

Para Lévinas, o **Outro é algo que está para além do eu. É ele incomoda presença que não se deixa converter às equações narcísicas de quem por ele é traumatizado**. Desde então, fala num transcendente não imanente que é para além das tramas de um modo de ser no mundo onde tudo é presentificado e convertido à mesmidade, para falar agora numa relação sem correlação, momento diacrônico em que proximidade e separação são conjugados a um só tempo. Diante do Outro não posso poder, o conteúdo extrapola o continente, transborda, evade-se (SAYÃO, 2011, p. 144. Grifo nosso).

Para romper com essa tradição do totalitarismo ontológico, Lévinas associou elementos da filosofia grega antiga, com elementos da cultura judaica como o talmude (uma espécie de coletânea de livros sagrados para judeus). Como exemplo fez uma reinterpretação do pressuposto heraclitiano de que tudo estaria em ininterrupta mudança, propondo Lévinas que o sentido dos ditos de Heráclito seria de que tudo está em constante guerra, e essa (in)justificativa era utilizada em jogos de poder para fundamentar a violação do outro. Importante frisar, mais uma vez, que o Filósofo da Alteridade não fazia distinção entre filosofia e teologia, assim ele associou vários pensadores e literatos não os categorizando, mas trabalhando as noções de verbalismo para estabelecer, por assim dizer, outra subjetividade desconsiderando uma busca (ontológica) por substância, e sim calcada na noção de trauma, de ruptura, de saída do ser.

É preciso buscar o Bem que antecede à consciência, essa ideia de consciência determinante amplamente difundida na filosofia ocidental. Esse Bem caminha na saída de si, na colocação dos entes em segundo plano, não para apenas determinar um ser que lhe é anterior (essência) conforme Heidegger, mas um Bem *consciente/crente* numa verbalidade transitiva, que possibilita um infinitamente outro e que transcende qualquer expectativa de determinação de ser (*Das Sein*).

Lévinas rejeita essa visão tradicional de consciência racional, contesta que a origem da filosofia encontra sua vertente no ‘psiquismo humano entendido como saber – indo até a consciência de si’. A ruptura com esta visão implica a recusa de uma concepção reducionista da racionalidade que culmina na objetificação do outro homem e sua redução ao mesmo. Quando a consciência racional é entendida como um saber – logos do ser – o outro no seu ser em-si a alteridade cede ao poder

racionalizador do mesmo, na mediação ontológica (PIVATTO In. OLIVEIRA, 2000 *apud* SAYÃO, 2011, p. 146).

É certo, e fundamental nos primeiros contatos com a filosofia institucionalizada, que a palavra *logos*, tem sua etimologia na ideia de palavra escrita, o que implica no conceito e que depois fora traduzida para o latim *ratio* implicando no termo razão. Não é muito difícil vislumbrar que aquilo que se tem por razão vastamente difundido seria: a excepcionalidade, a magnitude do humano (capacidade de atribuir sentido às coisas) através da palavra escrita (conceito). A onto (ser) logia (palavra escrita) se revela, facilmente, como a atribuição de conceitos sobre o *ser* pelo humano.

O que se buscou demonstrar nesse início é que Emmanuel Lévinas, e toda filosofia da libertação, fundada na fenomenologia, questionam se é mesmo possível resumir o mundo, o outro e os seres a um conceito? Partindo do homem em sua subjetividade narcisista se pode atingir o outro ou tão somente reduzi-lo a algo que jamais foi e nunca será? A totalidade não é capaz de falar sobre o outro, mas, apenas, o afastar ainda mais até mata-lo, o que faz com que o rosto se torne absolutamente inatingível e distante. Reitere-se que, partindo do eu, da *res cogitans* não se pode atingir o outro, apenas as próprias frustrações. O desejo não pode fundamentar a totalização do outro, mas sim reconhecer sua transcendência sobre tudo que se pode imaginar ser.

O outro é contingente, e toda contingência tende a destoar das atribuições movidas pelo desejo da estaticidade. Talvez a ontologia caia bem sobre os entes regidos pelo princípio da necessidade, porém, como definir identidade na contingência fluida que é a vida humana?

2.2 Infinito Como Desejo

A questão do infinito como desejo é elemento fundamental para o entendimento da filosofia de Lévinas, e que também se põe como basilar para reflexão objeto do presente trabalho. É o chamado de desejo do infinito, como quer parte dos estudiosos da Alteridade em Lévinas.

Para melhor elucidação do tema se faz necessário, mesmo com o risco de perda, problematizar a questão do que se entende como infinito em Lévinas e, posteriormente, demonstrar que o seu entendimento sobre desejo é absolutamente distinto do que se pregou na história da filosofia.

Se há um sentido na *ideia do infinito* ele vem de fora do próprio contexto da *ideia*, chega surpreendentemente por um viés inesperado não suportado pela razão e não contextualizado pelas estruturas intelectivas, e por isso fala numa textura traumática vivida e sentida antes que pensada.

Para Lévinas, o infinito não é objeto de contemplação, não está à medida do pensamento que o pensa, como à medida da razão estão todas as coisas que se anunciam na luz dos conhecimentos científicos (SAYÃO, 2011, p. 154).

De plano é preciso ter em conta que o infinito, em Lévinas, não se confunde com um conceito *cosmológico* ou físico. Trata-se de um conceito metafísico. Todavia, a metafísica levinasiana é diversa da metafísica aristotélica, que, por sua vez, buscou compreender o “ser enquanto ser”, querendo investigar o que torna as coisas o que são (e aplicando Lévinas, o que torna o ser existente como se quer que seja é o totalitarismo do investigador. Em outras palavras, o conceito que se pretende estático e universal é totalitário em si mesmo), bem como da metafísica kantiana, que privilegiou a invasão do objeto pelo sujeito cognoscente. Lévinas privilegia a capacidade de deslocamento (ida ao encontro do desconhecido) do eu ao outro; do encontro face a face. O rosto do outro revela a ideia de infinito e a postura com o rosto não deve partir do querer definir, mas de respeitar e conviver com essa insubmissão.

Apenas para gerar uma diagnose distintiva, a subjetividade da razão Kantiana vai de encontro ao objeto para determinar sua essência, e, com isso, catalogar uma identidade *apriori* de classe. Lévinas, abrindo-se para relação sujeito – sujeito, rosto a rosto já mencionada, entende que é impossível qualquer determinação, o que fulmina pretensões apriorísticas.

A questão do infinito levinasiano surge a partir de um questionamento sobre a filosofia de René Descartes. Para esse filósofo há no humano um dualismo entre a parte pensante (*res cogitans*) e a própria natureza (*res extensa*) que o torna mais um em meio ao ambiente natural. A aplicação do princípio da identidade em Descartes faz com que seja considerado humano todo aquele que possui a capacidade racional, que exerce a atividade pensante para além dos próprios instintos; o que se nega o acesso à aparência de verdades pelos sentidos, pelas quimeras, pelos sonhos ou livre associação de ideias, que constituiu uma ética fundada na racionalidade, enquanto que será considerado não humano, inferior, apenas animal, o que se define pela matéria extensa, pois esse apenas vive por seus instintos necessários. Seria o mesmo que dizer, no que se fez de prático da filosofia de Descartes, sobretudo nos processos de colonização, que a racionalidade é o que torna possível perceber a contingência da vida ao humano, atribuindo-lhe responsabilidade por uma dita liberdade de ato que deriva da decisão sobre as contingências. A totalidade, assim, se apresenta como a busca por poder, o que se põe incompatível com o infinito levinasiano.

Conforme Hutchens (2007, p. 31) “O sujeito vem a estar ao mesmo tempo separado da realidade e tendo mais poder sobre aquela realidade que ele reduziu e ajustou em sua busca por um conhecimento absoluto”.

Com a lógica do *cogito ergo sum*, Descartes acreditou ter encontrado o ponto de partida fundamental da filosofia, sua “pedra de toque”. Todavia, Lévinas percebeu um problema no infinito cartesiano, ou seja, uma questão de limites, uma vez que a ideia de infinito, por ser infinito, obrigaria o *eu* a pensar mais do que os limites da sua capacidade pensante.

Nesse sentido, brilhantemente, comenta Sayão:

A grande questão, nesse ponto, gira em torno do fato do **eu que pensa poder dar-se conta de um modo de relação que não é aquela que liga o continente ao conteúdo, mas uma relação na qual existe a prioridade de algo, nesse caso o infinito, em relação à ideia do ser e à ontologia e ainda em relação a si**, desde a qual se ultrapassa os limites do próprio ego e de toda intencionalidade (SAYÃO, 2011, p. 148. Grifo nosso).

Ainda mais cirúrgica é a definição apontada por Souza, definido o problema do infinito em Descartes, lançando sobre este o problema da totalidade levinasiana.

O que é, portanto, a ‘Idée de l’infini’ em Descartes? Trata-se novamente de uma ‘questão de fronteiras’. A ideia do Infinito que obriga o sujeito a pensar mais do que pode, a pensar de-mais, coloca-se exatamente nos limites da coerência racional tradicional, à margem da Totalidade pensante (SOUZA, 2004, p. 168, *apud* SAYÃO, 2011, p. 147).

Assim, fica claro perceber que o infinito jamais poderá ser atingido por via da subjetividade. Tudo que se acredita saber está restrito à finitude do eu, e que jamais poderá abarcar toda complexidade e mutação da existência. O próprio Descartes posteriormente com a ideia de Deus, percebe a inconsistência da tese outrora erigida, realizando um trauma com a consciência por se dar conta de sua incapacidade de, em si, poder concluir o ciclo do conhecimento².

O infinito como ideia do infinito seria a marca em nós de um contexto de **ruptura da própria dinâmica de assimilação classificatória em que tradicionalmente saber e poder se confundem** e o fato excepcional que ensina sobre a diferença entre a objetividade e a transcendência (SAYÃO, 2011, p. 148. Grifo nosso).

Se o outro, como exemplo nos processos de colonização, fora subordinado ao crivo da pretensa sabedoria do eu, e essa sabedoria sempre foi uma falácia, então tudo não passou de abrupta violência. Quem acreditava tudo conhecer e por isso ser superior, em verdade eram os mais ignorantes.

Então Lévinas propõe o infinito, nas relações humanas, como sendo a abstenção da totalidade e das formas absolutistas, centralizadoras de pensamento, propondo um caminho fora do mesmo. Em Lévinas a função do infinito é de abertura do eu ao outro, mas não uma

² Ou seja, pela meditação sobre a ideia de Deus, Descartes delinearia um percurso extraordinário que desemboca na ruptura do *eu penso* (SAYÃO, 2011, p. 148).

mera abertura para posteriormente haver a compreensão (trazer para dentro de si, totalizar), e sim como desdobramento da própria finitude. É a ideia do além ou para além do mesmo corroborada pela necessidade de separação e distância, como condições para infinitude do eu ao alter.

Sob que condições é possível um conhecimento que não se desdobre em totalidade e sob que argumentos se pode então pensar em algo que é presença e que não tira seu sentido nem da imanência da consciência e nem da imersão no ser?

Diante disso, Lévinas re-significa o próprio contexto em que se dá a *ideia do infinito* em nós e diz que essa só pode ser compreendida na *experiência concreta* da relação heterônoma com o Outro homem, ou seja, na socialidade (SAYÃO, 2011, p. 155. Grifo do autor).

Sobre a diagnose diferencial da infinitude em Descartes e Lévinas, brilhantemente Souza afirma que:

Determina-se, assim, a fundamental diferença entre os modelos cartesiano e levinasiano de Infinito, não obstante suas notáveis semelhanças. A inspiração dessa diferença tem a ver com o modo pelo qual cada um intenta preservar a especificidade deste termo. [...] *A figuração de uma infinita distância entre o infinito e o Sujeito finito é inconciliável com o mito do espectro das idéias*. O infinito no sujeito: *contradictio in adjecto*, cuja concepção somente foi possível pelo fato de o filósofo permanecer acorrentado à sua própria Totalidade racional (SOUZA, 2004. p. 87, *apud* SAYÃO, 2011, p. 153).

Assim, se o eu é infinito e o outro ainda mais, evidente está à curiosidade eterna, a inclinação ao desconhecido, o desejo pelo outro que é infinito. Porém, qual o sentido desse desejo? Até Lévinas o problema do desejo se respondia, sem maiores considerações, pelas conclusões de Platão dispostas no diálogo *o banquete*, no qual, a partir das ilações entre o personagem histórico Sócrates e seus debatedores (cunhados na literatura filosófica como sofistas) perseguindo o conceito de amor (Eros), se concluiu que o amor era desejo, e desejo se efetiva na falta, o querer, a busca por atingir aquilo que não se tem.

O próprio Platão (1996, p.191d) afirma que: “É daí que se origina o amor que as criaturas sentem umas pelas outras; e esse amor tende a recompor a antiga natureza, procurando de dois fazer um só, e assim restaurar a antiga perfeição”. Comentando esse enredo, Rodrigues afirma que:

Segundo esta perspectiva **o amor fundamenta-se na falta**, no anseio de retorno àquela situação original em que homens e mulheres buscam reencontrar em outro ser a metade que lhe foi tirada e ao mesmo tempo devolver ao outro o que em si se encontra dele. Embora caricatural, este discurso traz em si o germe da perspectiva platônica a respeito da reminiscência, ou seja, de uma situação ideal a que constantemente a realidade está referenciada – o Mundo das Ideias (RODRIGUES, 2014.p, 8. Grifo nosso).

Nitidamente trata-se de uma concepção absolutamente egocêntrica. Olhando a contemporaneidade se percebe que o *Eros* de Platão se configura como característica maior

nas relações humanas. Mais claramente implica dizer que a busca pelo que falta é a fonte motriz dos sentimentos, do ambiente capitalista, das relações de Estado com duas consequências negativas que aqui se põe em destaque: primeiro que a busca pelo que falta é o fato gerador dos conflitos humanos, quer na ordem privada ou pública. Para conseguir o objeto de desejo é válido empregar de violência contra o outro, se preciso for, para conseguir a fonte de energia “fundamental” à nação (a que pertence ao terceiro) é válida a invasão e aniquilação da outra, mesmo que se parta de uma falácia. Numa ética erótica às condutas teleológicas ganham sentido absoluto. Então, na lógica pela qual a finalidade justifica qualquer meio empregado, o que é o outro senão um obstáculo à satisfação do meu desejo?

O outro questionamento é que: em que medida o que se percebe como objeto de desejo, é mesmo autêntico? Ou seja, até que ponto os desejos do sujeito são seus mesmo? Sobretudo numa sociedade capitalista? A partir de Lévinas e sua proposta ética, é possível evidenciar o problema da genealogia do desejo, este como classicamente se propôs, imerso na sociedade capitalista e seus aparatos de mídia, marketing, indústria do consumo. Torna-se evidente a ideia de falsa autenticidade do desejo enquanto sentimento de falta, e incompletude. O desejo em Lévinas não é isso.

Lobo, embora não mencione Platão, toma o cuidado de distanciar o desejo como falta da proposta Lévinas. Apresenta, inicialmente, o desejo levinasiano como metafísico, transbordante.

O encontro com o outro, por tudo isso, consiste no fato de que eu não o possuo, de que ele me escapa devido ao caráter infinito de sua a epifânica. Dai a construção de que a relação com o outro é desejo. O sentido da ética, se assim compreendida, consiste no direcionamento do mesmo rumo ao outro devido ao desejo metafísico, **que se resume em uma simples falta**, um querer saciar uma necessidade: o desejo metafísico caracteriza-se como desejo de algo que de tão transbordante, me escapa (LOBO, 2006, p. 143. Grifo nosso).

O desejo enquanto transbordamento não se confunde com a ideia de duplicidade de almas, a partir da qual Platão fundamentou o Eros (que também pode ser visto como o outro do mesmo). O transbordamento implica no além de si. Na ideia de que o outro não pode ser contido no eu, e que aquele (outro) sempre será mais que a capacidade de compreensão do eu, portanto infinito. É um desejo que se retroalimenta, num ciclo eterno. “Desejo é, por isso, nada além do que a *inquietação* causada pela proximidade do rosto que se encontra diante do eu” (LOBO, 2006, p. 144.).

Lévinas des-formaliza **a noção do infinito no finito e afirma que é na experiência concreta da relação entre os homens, na heteronomia, como contexto ético primordial, em que há relação em meio à separação, que se efetiva a noção do infinito e se derruba a vigilância do Eu, abrindo-se perspectivas inusitadas a**

uma consciência que há muito se exercita acostumada às fronteiras e aos horizontes delimitados pelo Ego (SAYÃO, 2011, p. 154. Grifo nosso).

Não é tarefa auspiciosa chegar à plenitude do entendimento e posterior aceitação do desejo do infinito levinasiano. O sistema vigente, talvez, seja o maior impedimento, tendo em vista a “necessidade” de formação dos sujeitos para se alinharem aos jogos de poder, às regras institucionais, cada uma em seu campo. Em *découvrant l’existence avec Husserl et Heidegger* (que numa tradução livre implica em: descobrindo a existência em Husserl e Heidegger), Lévinas afirma que: “*idéia do infinito consiste num pensamento que em todos momentos, pensa mais do que pensa*”. Trata-se de um posicionamento para além do *cogito*, que perpassa a necessidade de ver o outro como inimigo ou obstáculo pelo qual e sobre o qual lançam-se regras e mais regras, a fim de, tão somente, gerar um isolamento em si mesmo. A distopia bem se harmoniza com os dias atuais, ou seja: o constante fechamento no eu. Como se a felicidade ou toda existência pudesse ser resumida ao próprio mundo. A contemporaneidade diminui a vida ao crivo da propriedade ignorando que tudo poderia não ser.

2.3 A Essência Totalizadora do Direito Ocidental

Em primeiro plano destaca-se no presente trabalho o significado da palavra *essência* como um elemento definidor pretérito. A essência de algo, ignorando aqui os pressupostos da filosofia existencialista, é anterior a coisa. Assim, de onde deriva à essência do Direito senão de uma vontade legislativa anterior à própria lei em si? A natureza do Direito ocidental está atrelada a sistemas econômicos, interesses privados de todo gênero, sendo a norma jurídica, para além de decisões políticas, o resultado de lutas de poder e dominação social. Toda ordem jurídica possui um sistema que lhe é proprietário.

O modelo de Direito vigente em um dado tempo e espaço parte sempre do próprio sujeito, esse entendido como a classe que, nesse mesmo tempo e espaço, é a legítima para tomadas de decisão não passando o Direito de um instrumento sistematicamente criado e pensando para uma aceitação racional dessa vontade. Embora essa racionalização mascare o medo da violência velada na coerção ou objetivado na corrupção.

O Direito é o instrumento ontológico da política cabendo a ele ser uma estrutura conceitual de síntese das obrigações a serem laçadas sobre aqueles que o Estado e a Sociedade (ordem política) entendem como humanos.

Nos dizeres de Pimenta:

Para compreender essa postura, é necessário demonstrar o pressuposto de que o direito é um desdobramento da política e, por via reflexa, da ontologia. **Seguindo o pensamento de Lévinas, a tradição entende o direito como uma estrutura**

conceitual de natureza política e ontológica. A política tem a função de dizer o que ‘é’ o humano, de sintetizar conceitos sobre o homem. A política é a ordem na qual o homem se encontra e se determina. Se a política diz o que é o humano, o direito é uma síntese de obrigações e deveres que dessa condição se desdobram. Quando a política define conceitos e idéias relativas ao humano, define conjuntamente deveres em função dessa situação. Quando a política define o que é um pai, define também seus deveres, aos quais ele se encontra sujeito em função de ser um pai, e para ser um pai. Observe-se, um pai só tem obrigação de cuidar de seu filho a partir do momento que ‘é’ pai. Alguém só tem a obrigação de ir preso a partir do momento em que se possa defini-lo como criminoso, ou seja, quando ‘é’ um criminoso. Assim, os deveres de um indivíduo estão subordinados à sua condição, à definição que lhe possa ser atribuída. Se pairam dúvidas sobre qual a categoria de alguém, haverá dúvidas quanto a seus deveres (PIMENTA, 2012, p. 1336. Grifo nosso).

Para que sua função totalizadora não transpareça, se diz o Direito como um elemento garantidor de liberdade. Porém, o que de fato é ser livre? Há disseminada em sociedade uma ideia de arbítrio, muito embora “liberdade”, com consequências danosas, é mera falácia. Ser livre seria, em verdade, agir sem que o próprio ato trouxesse mitigações ao agente, e, no plano social, isso é improvável, pois, enquanto ser social, o humano está absolutamente cercado de normas que regulam todas as suas condutas atribuindo-lhes consequências que podem pertencer à ordem jurídica ou não, mas que, porém, não deixam de limitá-lo. No mundo social inexistente liberdade real. A ideia de sujeito já serve para apresentar o não livre, o sujeitado à algum sistema de conduta.

Nesse sentido afirma Norberto Bobbio:

A nossa vida se desenvolve em um mundo de normas. Acreditamos ser livres, mas na realidade, estamos envoltos em uma rede muito espessa de regras de conduta que, desde o nascimento até a morte, dirigem nesta ou naquela direção as nossas ações. A maior parte destas regras já se tornou tão habituais que não nos apercebemos mais da sua presença. Porém, se observarmos um pouco, de fora, o desenvolvimento da vida de um homem através da atividade educadora exercida pelos seus pais, pelos seus professores e assim por diante, nos daremos conta que ele se desenvolve guiado por regras de conduta. Com respeito à permanente sujeição a novas regras, já foi justamente dito que a vida inteira, e não só a adolescência, é um contínuo processo educativo. Podemos comparar o nosso proceder na vida com o caminho de um pedestre em uma grande cidade: aqui a direção é proibida, lá a direção é obrigatória; e mesmo ali onde é livre, o lado da rua sobre o qual ele deve manter-se é em geral rigorosamente sinalizado. Toda a nossa vida é repleta de placas indicativas, sendo que umas mandam e outras proíbem ter certo comportamento. Muitas destas placas indicativas são constituídas por regras de direito. Podemos dizer desde já, mesmo em termos ainda genéricos, que o direito constitui uma parte notável, e talvez também a mais visível, da nossa experiência normativa. E por isso, um dos primeiros resultados do estudo do direito é o de nos tornar conscientes da importância do "normativo" na nossa existência individual e social (BOBBIO, 2003, p. 23).

Ocorre que, identificando que a vida é, de fato, regida por um mundo normativo, desde a linguagem até o comportamento e pensamentos, não é mais plausível conceber um desprovimento de conexões entre as normas morais, éticas, costumeiras ou religiosas, em fim, o sistema de regência social como um todo apartado dos questionamentos sobre alteridade,

pelo simples fato de estas não poderem mais ser analisadas fora de um contexto maior, como se os bens, por estes sistemas tutelados, nada tivessem com os princípios de alteridade. Em uma ótica simplificada, implica dizer que os princípios não estão contidos no mundo (sistema) jurídico. Em verdade são eles elos fundamentais axiológicos das normas de conduta social, não apenas um privilégio do plano jurídico. Porém, conforme Lévinas, o principialismo pretérito da ética até então instituído, não contemplava a infinidade do outro. Não ia ao encontro, mas de encontro.

A Citação de Bittar e Almeida deixa claro como esses sistemas são encarados, de forma apartada dos questionamentos da Alteridade.

As regras jurídicas não estão isoladas na constituição do espaço do *dever ser* social. Existem muitos discursos fundantes de práticas determinadoras de comportamento, podendo-se citar a religião como dispersora de modelos de ação (corretos, bons, adequados, virtuosos...), a moral como constitutiva de um grupo de valores predominantes para um grupo ou para uma sociedade (e suas derivações, como, por exemplo, a moral dos justos, a moral dos vencedores, a moral do “morro”, a moral da prisão [...], as regras do agir no trabalho constitutivas de ordem e imperativos de eficácia e organização funcional (sem que necessariamente sejam regras jurídico-trabalhistas), entre os quais aparece o discurso jurídico-normativo. Ora, a norma jurídica é mais uma das possíveis formas de constituição de mecanismo de subjetivação dos indivíduos, pertencendo à ordem das regras imperativas, politicamente determinadas, objetivamente apresentadas [...]. Assim, o grande grupamento da deontologia, o estudo das regras do dever ser, coloca a experiência moral ao lado da experiência religiosa e da experiência jurídico-política (BITTAR E ALMEIDA, 2009, p. 501).

A noção de sociedade foi calcada na ideia de finalidade cognitivamente aceitas por seus integrantes e para que haja o atingimento dessas finalidades foi implantada uma noção de ordem. Só se organiza algo com normas, que, por sua vez, se traduzem em comandos obrigatórios veiculados por meio de leis, podendo estas últimas terem, dentre tantas, origem religiosa, moral, costumeiras, familiares, jurídicas, etc. O resultado desse conglomerado é um sistema social idealizado abstratamente. A pergunta fundamental no contexto levinasiano é: o que garante ao *ego* o direito de finalizar o *alter*? Quem e com qual legitimidade, pode atribuir a quem quer que seja uma finalidade categorizada e, assim, definir sua existência? Numa sociedade na qual todos devem ser úteis, quem pode ser esse classificador, totalizador?

No sentir do presente trabalho a Lei 3.688 de 1941, ainda em vigor, reflete bem esse viés totalizador do Direito positivo, ou seja, o Direito posto pelo Estado durante a segunda guerra mundial, aos submetidos a sua Soberania, pois ataca, objetivamente, ideologias de vida, rotula rostos que, por sua condição dentro da lógica do capital, são conceituados como ameaça e, portanto, devem ser enclausurados, e até mesmo eliminados.

Art. 25 - Ter alguém em seu poder, depois de condenado por crime de furto ou roubo, ou enquanto sujeito à liberdade vigiada ou **quando conhecido como vadio ou mendigo**, gazuas, chaves falsas ou alteradas ou instrumentos empregados usualmente na prática de crime de furto, desde que não prove destinação legítima: Pena - prisão simples, de 2 (dois) meses a 1 (um) ano, e multa (BRASIL, 1941. Grifo nosso).

Inclusive o fato de associar-se já presume uma natureza maligna caso não haja comunicação ao Estado sobre o motivo de se associar.

Associação secreta: Art. 39 - Participar de associação de mais de cinco pessoas, que se reúnam periodicamente, sob compromisso de ocultar à autoridade a existência, objetivo, organização ou administração da associação: Pena - prisão simples, de 1 (um) a 6 (seis) meses ou multa. § 1º - Na mesma pena incorre o proprietário ou ocupante de prédio que o cede, no todo o em parte, para reunião de associação que saiba ser de caráter secreto. § 2º - **O juiz pode, tendo em vista as circunstâncias, deixar de aplicar a pena, quando lícito o objeto da associação** (BRASIL, 1941. Grifo nosso).

E, talvez, o mais esclarecedor do totalitarismo estatal por via do Direito que é o delito de vadiagem, configurando este uma afronta penal à política de costumes. Neste ilícito se percebe a presença do Estado punido aquele que possui ideologia da não produção de renda capital. O critério então de cidadania no Brasil é revelado: Produzir renda.

Art. 59 - **Entregar-se alguém habitualmente à ociosidade, sendo válido para o trabalho, sem ter renda que lhe assegure meios bastantes de subsistência, ou prover a própria subsistência mediante ocupação ilícita:** Pena - prisão simples, de 15 (quinze) dias a 3 (três) meses. Parágrafo único - **A aquisição superveniente de renda, que assegure ao condenado meios bastantes de subsistência, extingue a pena** (BRASIL, 1941. Grifo nosso).

O ato de mendicância, inclusive, já foi considerado delito, tendo sido revogado pela lei 11.983 em 2009, sendo assim considerado aquele que não compartilhava dos valores reinantes em sociedade, sobretudo no que diz respeito à inclinação ao trabalho.

Seria inócuo deliberar sobre a existência de uma Essência Totalizadora do Direito ocidental, sem uma breve noção sobre o que se entende por Sistemas, e nos dizeres ordinários abaixo, parece claro que a alteridade nunca foi elemento primeiro da ideia de sistema que fortemente vige até os dias atuais.

Em estudos pertinentes Basile Georges Campos Christopoulos, Doutor em Direito Financeiro pela USP e Mestre em Direito Pela UFAL afirmou, com base nos estudos do Professor Paulo Barros Carvalho, que há vários tipos de sistemas, sendo alguns inerentes ao mundo físico e outros ao social. Os físicos ou também conhecidos como sistemas reais se voltam as descrição das relações da natureza, de um corpo em relação ao outro levando-se em voga normas descritivas como exemplo a Terra orbitando o Sol. Os sociais, por sua vez, seriam constituídos de dois subgrupos, quais sejam: os sistemas *nomológicos* (formados por elementos ideais como exemplo a linguagem matemática) e os *nomoempíricos* podendo ser

estes de ordem descritiva ou prescritiva. O professor Basile afirma que “os sistemas descritivos seriam enunciados que se propoem a analisar ou descrever outros sistemas, tais como os sistemas científicos” (CAMPOS, 2010, p. 27).

O Direito, assim como as demais normas de condução do homem em sociedade, se enquadra no campo dos sistemas prescritivos, uma vez que tem sua finalidade na imposição de normas de condutas.

Professor Paulo Barros de Carvalho, (*apud* CAMPOS, 2010, p. 27), afirma, por definição geral, que sistema é, “um conjunto de elementos relacionados entre si e aglutinados perante uma referencia determinada”.

O fato é que a norma *nomoempírica* prescritiva produz e, ao mesmo tempo é produto, de uma realidade complexa denominada de sistema de conduta social. Este resguarda uma determinada ordem de princípios e valores possíveis em face de uma fonte de poder que busca coagir, conduzir alguém a algo ou a alguma coisa. Se não houvesse esta reserva de princípios, os grupos normativos entrariam em conflito, tornando a organização inviável, uma vez que a palavra ordenamento se liga a mera existência de lei, e o termo sistema é mais profundo, pois nos remete a ligação existente entre duas entidades normativas, evidenciando a necessidade que há em o leitor compreender, ao menos minimamente, a distinção entre princípios (normas) e regras.

Se apenas é possível organizar um dado *Ser (Onto)* com normas cujas intenções últimas se ligam, então o conjunto dessa organização denomina-se sistema, uma vez que estas normas não devem ser, ao menos em sede de teoria, conflitantes entre si. Diz-se em sede de teoria, pois, com uma análise cronológica fica claro que as substituições de sistemas de condução do ser humano em sociedade ao longo dos séculos geraram choques ideológicos entre o modelo que queria se manter e o novo, e tal conflito não as exauriu uma vez que as diferentes normas continuaram a coexistir, muitas vezes tratando da mesma proibição, valendo-se de princípios, que, por sua vez são multiplamente interpretados por valores específicos do sistema gerando, então, uma variação na justificativa do por que se proíbe, bem como na consequência do ato. Por exemplo, é de se perceber que na Idade Média – ocidente europeu- a fonte do poder normativo era religiosa e havia a imposição do respeito à vida como regra. Porém, a fonte da qual emanava o poder para impor a conduta não era democrática, ou se quer humana, enquanto que a consequência do ato fundava-se no sobrenatural. Outro dado exemplificativo é a proibição do enriquecimento ilícito já observado

nas sociedades patriarcais da Grécia antiga tutelando uma proteção ao patrimônio o que hoje conhecemos como proibição ao furto, ao roubo, ao estelionato, etc.

A noção de sistema jurídico traz em si a ideia de uma multiplicidade de elementos, da existência de um fator que os conecta, tanto em si quanto entre estes e o próprio sistema, ou seja, algo que os coloca em organização. O signo “sistema” alberga várias acepções (significados) e serve para designar ao mesmo tempo ao Sistema do Direito Positivo ou o Sistema da Ciência do Direito. (BLANCO, 2010, *apud* CAMPOS, 2010, p. 39).

É necessário aceitar que o conhecimento não possui rótulos, ou seja, que a filosofia não é tudo no mundo, mas, em tudo está. Isso dito, pois, o conceito de André Almeida em sua tese de mestrado em Direito Tributário e Rizzatto Nunes (2009), também corroboram com o acima exposto por Carvalho citado por Campos (2010), estes com um cunho mais predominantemente filosófico.

Nunes com uma linguagem humilde e, ao mesmo tempo belíssima, descrevem sistema nos seguintes termos:

É uma construção científica composta por um conjunto de elementos que se inter-relacionam mediante regras. Essas regras, que determinam às relações entre os elementos do sistema, formam sua estrutura.

No sistema jurídico os elementos são as normas jurídicas e sua estrutura é formada pela hierarquia, pela coesão e pela unidade. A hierarquia vai permitir que a norma jurídica fundamental (a Constituição Federal) determine a validade de todas as demais normas jurídicas de hierarquia inferior (NUNES, 2009, p. 14. Grifos nosso).

O fato de estas duas últimas remissões conceituais estarem em obras de, respectivamente Direito Tributário e Direito do Consumidor não deve assustar o leitor, pois o que se deve perceber é que o conceito de sistema posto em Nunes e Blanco, eram pressupostos para o entendimento de suas obras que, na ocasião, os autores se abeberaram na filosofia pura, de modo que, valer-se dessas passagens na presente monografia, não é motivo de demérito, mas sim o reconhecimento de que a filosofia paira além dos rótulos.

Feita essa crítica, percebe-se que a prova maior de que as normas integrantes dos distintos sistemas nomoempíricos prescritivos coexistem é a percepção de uma sociedade “organizada” sendo a norma jurídica, como já dito, integrante deste modelo de condução social, a de totalizar os indivíduos determinando seus modos de viver, agir e sentir.

Não se pode negar que, hodiernamente, os conflitos ideológicos estão ainda mais acirrados, evidenciando o desejo dos sistemas “substituídos”, ou seja, que deixaram de ser o principal, retornar ao ápice, bem como do sistema democrático capitalista que busca se efetivar em terrenos ainda não ocupados e, para tanto, busca-se, constantemente, evidenciar a quebra de princípios fundamentais, a cerca do que se entende por dignidade humana. Cada sistema tem seu próprio conceito do que seria esta dignidade, todavia, com uma análise

holística, já se percebe pressupostos mínimos comuns justamente o que possibilita uma estrutura concomitante às normas sociais tendo por base princípios universais e necessários, principalmente, no que tange aos padrões mínimos de dignidade humana, liberdade, respeito e igualdade que perpassam esse ou aquele sistema individual.

Ao homem afoito de pouca cultura basta perceber uma diferença entre dois seres para, imediatamente, extremá-los um do outro, mas os mais experientes sabem a arte de distinguir sem separar, a não ser que haja razões essenciais que justifiquem a contraposição. (REALE, 2001, p.41).

Em resumo, na prática da realidade social, é notório que os diferentes micros sistemas de conduta humana que integram a sociedade e constituem um macro sistema, possuem pontos convergentes e divergentes, sendo convergente o intuito de limitar a atuação realmente livre do homem em sociedade e divergente quanto a qual seria o melhor sistema, qual a fonte legítima de poder, bem como qual a consequência certa e justa. Formam então uma superestrutura de modo que esse conhecimento basilar sobre sistema possibilita a compreensão da norma como sendo a linguagem dos sistemas, que sejam nomológicos ou nomoempíricos. É a norma que organiza o sistema geral empírico (sociedade/Estado), bem como os micros sistemas religiosos, morais e ético, todos como o viés totalizador.

São esses sistemas e suas constituições objeto de crítica em Lévinas. Todos partem de uma ontologia para transformar o outro em mero objeto passível de condução e dominação. É a ideia de sistema que torna o humano em algo meramente funcional e útil, portanto descartável ou mesmo passível de ser eliminado quando não adequável.

A Filosofia do *ser* tenta determinar as coisas no mundo e, por sua própria estrutura, a ontologia se desdobra em um *dever ser*. Implica dizer que, a impossibilidade de se compreender a totalidade dos fenômenos faz com que os conceitos criados se confundam com uma forma e, sob esta forma, se deve adequar aquilo que existe em sua infinitude.

Assim, estabelecido um conceito por quem possui autoridade institucional, aquilo que simplesmente existe passa a ser escravo de seu observador. A deontologia é, por assim dizer, outra espécie de vontade imposta e ainda mais imprópria no campo das definições que a ontologia, já que mais revela sobre os ideais e frustrações do observador acerca da coisa do que sobre o objeto em si mesmo considerado. A ontologia ao menos tenta se disfarçar de descritiva.

Tal crítica a deontologia é fundamental, pois o Direito, em quanto sistema nomoempíricos, se enquadra nesse campo. A Teoria do Direito tem como uma de suas bases a responsabilidade jurídica, que se imprime na possibilidade de lançar sobre o indivíduo uma

punição pela consequência de seus atos. É do tema responsabilidade que se extraem algumas implicações, dentre elas a crença num livre arbítrio e num modelo correto, geral e público de conduta. Em outras palavras é a fé de que aquele que receberá o peso estatal agiu na plenitude de sua liberdade; que poderia agir de forma diversa, bem como que possuía noção sobre a conduta acertada. Assim, não será ele punido pelo que fez, mas pela conduta negligenciada, ou seja: O que deveria ser/fazer. O Direito sempre se mostrou como o resultado um modelo ético anterior ao indivíduo.

O Direito Ocidental foi erigido sobre alguns dogmas, a partir de algumas verdades inquestionáveis sem as quais sua existência fica absolutamente prejudicada. Como destaque se tem o problema da igualdade, da redução da justiça à lei, e esta como sendo o critério de estabilidade social absolutamente imparcial.

A cultura jurídica Romano-Germânica incutiu na história ocidental a ideia de que toda e qualquer conduta humana relevante para ordem política deveria ser positivada. Ou seja, às normas de condução social tinham de ser expressas na lei, a fim de possibilitar o ideal de segurança jurídica. O fato é que toda essa construção foi feita de modo a mascarar a real intenção e função do Direito: ser um instrumento de condução, determinação e rotulação a partir de modelos prévios calcados em princípios forjados para condução da maioria.

Se não fosse possível atribuir qualquer conceito a um indivíduo não haveria qualquer dever ou direito. Para se definir os deveres, é preciso ter por certo o seu sujeito, o sujeito de direito. Se não se sabe quem, não se sabe quais seus deveres. Só depois que se é uma criança, um adolescente, um cidadão, um idoso, um juiz, uma mulher, é possível determinar seus respectivos deveres. O direito precisa do sujeito de direito. Por tal motivo, todos devem estar adequados a um conceito (PIMENTA, 2012, p. 1337).

Os códigos não se explicam em si mesmos. Antes de possuir um sentido é à lei o resultado de vontades específicas, de soberanias locais, que determinam quem receberá seus benefícios e quem sofrerá suas punições. Determina quem é considerado outro e quem é o inimigo. O Direito não é um instrumento político isonômico, mas seletivo. Essa é a essência do Direito Ocidental.

3 O ESQUECIMENTO DO OUTRO

O tema agora enfrentado é por demais chamativo, uma vez que é capaz de evidenciar algumas das piores faces de que tem se valido o humano, a saber: o egoísmo e a passividade temerosa perante o mundo real e os desafios da convivência. De plano se esclarece que se toma o termo *esquecimento do outro* no mesmo sentido de *encobrimento do outro*.

De fato, esse tema, na perspectiva de Dussel, é tomado pela impossibilidade, uma vez que esquecer o outro seria abrir caminho para não mais dominá-lo. Porém, não é esse o sentido tomado no presente trabalho. O encobrimento aqui se dá pela vasta rotulação sobre o que deve ser o outro o que acaba por suplantá-lo, embora seja Dussel fundamental para o desenvolvimento deste tema com as devidas precauções hermenêuticas.

Para conseguir cumprir com o objetivo setorial foi feita uma aproximação de Lévinas, no que diz respeito encobrimento do rosto, e sua impossibilidade de conceituação, que acaba por negar-lhe, com o conceito de Niilismo em Nietzsche, a banalização do mal em Hanna Arendt, bem como e mais elementar, a consequência do *ego conquiro* sobre a América Latina, pelo pensamento de Enrique Dussel, justamente para evidenciar que o outro tem sido mascarado em conceitos sobre ele lançados historicamente, se aproveitando o “conceituador” (ou mesmo sendo ingênuo, dada a sua própria suspensão de juízo crítico – alienação, imerso no sistema) da (s) relação (s) de poder, na qual o sujeito é tomado por objeto subordinado³.

Nietzsche, que consta como influência sobre o pensamento levinasiano, aderiu ao combate do que chamou de *niilismo*. Para melhor esclarecimento, é pacífico que o conceito de Niilismo para esse filósofo é inverso do ordinário, ou seja: enquanto que para filosofia “padrão”; para o vocabulário comum, esta palavra tem o sentido de negação dos valores morais, religiosos e princípios de conduta socialmente estabelecidos⁴ (plano ontológico e deontológico), em Nietzsche, esse termo significava absolutamente o contrário. O filósofo da suspeita afirmou que niilista é o atributo de uma conduta; permanecerá no grupo dos niilistas

³ Sinceramente acredita-se possível aproximar esses conceitos, considerando ainda que há raízes comuns de fontes de pensamentos entre esses filósofos. De fato não há, diretamente, menção expressa de ilação entre Arendt e Lévinas, todavia, ambos se abeberaram em Husserl e Heidegger (tendo sido Lévinas Aluno do primeiro - com quem teve contato com a fenomenologia, e colega de classe do segundo, com quem se deparou com a questão diferencial do ser e do ente). Mais relevante terem sido vítimas da experiência Nazista.

⁴ Negação de todo o princípio religioso, político e social. Disponível em: <<https://dicionariodoaurelio.com/niilismo>>. Acesso em: 21 de maio. 2017.

tudo aquele que, em suas ações e omissões, escolher negar o mundo da vida em prol de idealidades que estão para além da realidade sensível, do dado, do posto, do real. Um de seus postulados mais célebres é: “o homem inventou o real para negar o ideal”. Neste ponto, no sentir do presente trabalho, há um paralelo com Lévinas, pois implica dizer que o humano se apegou ao ideal para negar a *infinitude finita* do que é real, ou seja: o outro. Indo além, no discurso da genealogia do saber, essa negação é puramente intencional para totaliza-lo, pelo que sempre foi feito de forma velada, a fim de evitar evoluções pelo rosto, a negação (encobrimento), suprime do oprimido o autoconhecimento de sua potência de agir.

Diz-se no presente trabalho o paradoxo da infinitude finita, pois, enquanto corpo, ele sim é determinado e sucumbirá, enquanto unidade biológica visível, ao crivo do espaço-tempo. Porém as possibilidades de vida desse mesmo corpo, desse não ser, agora rosto, não são passíveis de compreensão por conceitos, por qualquer idealidade.

Ao que parece, essa infinitude, ao invés de admiração, tem causado desconfiança, fazendo com que o eu subjetivista e egoísta parta da premissa de que o outro é um inimigo em potencial ou mesmo algo inferior e que, portanto, deve ser totalizado.

O esquecimento do outro é a repetição da mesmidade. Um dos produtos, senão o principal, desta mesmidade é a impossibilitação ao rosto do reconhecimento de si, este que deriva do fato de o indivíduo estar imerso, desde a sua gênese, em redes infinitas de significação das coisas pela linguagem que se lhe apresenta, ininterruptamente em um compartilhamento como o mundo, de relações fáticas/reais. Neste ponto a filosofia de Lévinas está em consonância com Ricoeur, Arendt e Haeidegger, ao tratar de uma fase marcada pelo esquecimento de algo que é fundamental.

Lévinas partilha com **eles** a inquietação e a necessidade premente de tirar o pensamento e a cultura atual da fragmentação, dado que a existência humana passou a ser tratada, na contemporaneidade, de maneira sempre mais atemporal e, portanto, apolítica, antissocial, sem mundo e sem relações. **Nesse sentido, eles reconhecem que a existência humana experimentada pelos contemporâneos se fixa em torno da exacerbação do indivíduo entregue ao imediatismo do saber, do conceito, da técnica, do pensar e até mesmo do gozo** (JÚNIOR, 2009, p. 58. Grifo nosso).

Os conceitos de humanos ideais formulados ao longo da história, de forma lenta e gradativa, geraram o esquecimento do outro, ou seja, a ignorância acerca de sua infinitude enquanto possibilidades para além do ser. A fim de traçar um paralelo, apenas para fins didáticos, o esquecimento do outro está para Emanuel Lévinas, assim como esquecimento do ser está para Heidegger. Implica dizer que a filosofia teria abandonado a questão primeira para se apegar e se afogar na periferia do ser, o que levou Heidegger a pensar na distinção

entre os planos ontológico e ontológico fundamental, enquanto que Lévinas, quebrando às amarras, pensou a ética mesma como sendo a filosofia primeira, o ponto de partida.

Enrique Dussel aponta esse esquecimento do outro como sendo o oposicionismo fundamental dos conceitos morais entre bem e mal, que veio historicamente se permutando, respectivamente, em: divino e servo, senhor e escravo, nobre e plebeu, *res cogitans* e *res extensa*; colonizador contra o selvagem; ocidente e oriente; desenvolvido e subdesenvolvido. Atualmente se tem o embate na esfera pré-conceitual do cientista e o integrante do senso comum, da cidade e interior; centro e periferia, do cidadão de bem (enquanto sinônimo de trabalhador pagador de impostos e cumpridor das leis) e o criminoso (o inimigo). Todavia, num contexto real e hipócrita de uma sociedade que escolhe, factualmente, quais os crimes e quais os criminosos serão protegidos, tendo por base, claramente, uma moral econômica pela qual será humano (protegido) aquele que pode pagar por esta proteção, e criminoso todo aquele cujo patrimônio não desperta a inveja alheia. O que há de inequívoco em todo esse esforço é a noção de hierarquia e dominação do *eu* (ser) sobre o *outro* (não ser).

O modelo capitalista ocidental respira a ética da escassez e isso se reflete em ordenamentos jurídicos estatais com foco na proteção do patrimônio e do poder econômico e não no humano, enquanto outro que existe indeterminadamente e cuja proteção da vida, o não matará, de forma mais ampla possível (todas as liberdades reais para uma existência digna) deveria ser o primeiro mandamento, todavia as relações humanas têm se discriminado pela desconfiança, pelo princípio de que o outro é o inimigo em potencial. Esse dado fez Lévinas acreditar que esse modelo de agir e pensar não são dignos de serem chamados de contemporaneidade ou mesmo humanidade. Nos dizeres de Milton Santos: “Não alcançamos o patamar de humanidade. Estamos ainda nos ensaios” (SANTOS, 2011).

[...] vive sem mundo, sem relações, sem sociedade, sem história. Nada falta ao indivíduo, que já não deseja “aprender”. Os mestres do esquecimento coincidem, portanto, no diagnóstico, a saber: o indivíduo, mergulhado num universo cada vez mais marcado pela tecnociência e pela cultura juridizante, não deseja arriscarse nem abdicar da falsa segurança do cálculo e da previsão que lhe oferece essa sociedade de “seguradoras”. Elas invadem a vida pessoal e a esfera pública das mais variadas formas e acabam por legitimar a extinção da significância da memória e da promessa na contemporaneidade (JÚNIOR, 2009, p. 58).

Cotejando a origem de sentido dos termos *eu* e *outro* no vocábulo Grego antigo, o professor Mário Sérgio Cortella (2012, 3min12seg) ensina que era usado o termo *ego* com referência ao *eu*. Porém, para se referir à terceiro, dois termos eram válidos, embora, cada um guardando seu sentido singular e que se repeliam. O Grego utilizava o termo *alter* quando queria se referir ao *outro* indenitário a si mesmo (no contexto ateniense seria o cidadão).

Entretanto, era empregado o termo *alios* para significar o outro distinto; o outro não igual ao eu. O estrangeiro, o inimigo, o invasor, e até mesmo o não humano.

O que se percebe na sociedade presente é que o termo *alios*, agora intitulado *alien*, se restringiu ao contexto ufológico, todavia o seu significado (não humano, inimigo, invasor) passou a incorporar o termo *outro* que possui as duas acepções, ou seja, o outro com quem se tem identificação (sobre o qual se adequam os direitos) e o outro que é o inimigo (o distinto e que contraria, portanto o que deve ser eliminado).

Quando se trata do esquecimento do outro em Lévinas, se percebe claramente que versa sobre uma percepção advinda do terror vivido pelos perseguidos nos campos de concentração. Lá, até mesmo os relatos mais brandos, remontam a um momento no qual todas as virtudes e sentimento de humanidade foram simplesmente ignorados ou, num sentido mais radical: deletados. Houve uma espécie de cegueira axiológica ao ponto do outro se restringir a uma teoria de raça, numa *eugenia* supostamente racional, mas que é absolutamente inexplicável.

Então, o suposto ápice da razão humana se revelou, em verdade, como o momento mais desumano da história registrada e, a partir desse erro, dessa ausência de *visagem*, Lévinas percebe o equívoco da responsabilidade calcada numa liberdade falseada. Nos dizeres de Júnior a relação face-a-face decorre do encontro. É uma racionalidade, plural e não totalitária.

A palavra é uma relação entre liberdades que não se limitam e nem se negam, mas que se afirmam reciprocamente. Elas são mutuamente transcendentais. Nesse sentido, o *respeito* que se constitui no “face-a-face” não permite mais identificar a relação com o outro como indiferença, ou como uma contemplação serena. Esta relação é a própria condição ética. A relação não-indiferente é linguagem. Apesar de a responsabilidade não significar uma subserviência ao outro, isso significa ter de receber do Rosto uma ordem, que traduz a investidura da liberdade do “eu” (JÚNIOR, 2005, p. 167. Grifo do autor).

O discurso totalizador, no mais das vezes, é velado, é sistemático e se faz incutir na subjetividade como se dela fosse um elemento constitutivo *sine qua* essa não seria possível. Em dadas situações o “nós”, desconfia Lévinas, é a ferramenta poderosa da ontologia, a fim de opor os indivíduos cada um em seu lado e digladiando-se em *desejos* (modelo platônico), pela falsa ideia de necessidade (capitalista, por exemplo), ao invés de estarem face a face.

Hutchens, inclusive citando diretamente Lévinas, transparece que a ideia de vontade coletiva, inserida nos jogos de poder, mascara a vontade de submeter às subjetividades com uma ideia de pertencimento que somente faz o rosto se negar, e o outro enquanto outro ser

esquecido em meio às demandas falaciosamente coletivas, e a lei um instrumento do Estado para impor a própria conveniência. Indo a diante, o Estado, apara além dos ideias contratualistas, é formado por vontades individuais, todavia, estes indivíduos cuja vontade se impõe, por sua vez, são os dominantes.

“nós” não é um veículo de justifica e sim de injustiça, isto é, não há nenhuma consciência moral coletiva que não seja inicialmente uma resposta a injustiça. O “nós” da consciência moral é o resultado do ultraje coletivo com as injustiças sociais. *Ele* [Lévinas] dá atenção especial à noção do contrato social da qual versões diferentes foram sugeridas por Hobbes, Locke, Rousseau e Kant. ‘a Justiça não é uma legalidade que regule as massas humanas, da qual uma técnica de equilíbrio social é extraída, harmonizando forças antagônicas. Isso seria uma justificativa do Estado transmitida em virtude de sua própria necessidade.’ (HUTCHENS, 2007, p.147. Grifo nosso).

Nos dizeres de Hannah Arendt, complementando o título de sua obra *Eichmann em Jerusalém*, não obstante o seu olhar inicialmente jornalístico, concluiu (filosoficamente e com reflexos na teoria política) do julgamento do Tenente Coronel Adolf Eichmann ter havido na segunda guerra uma “banalização do mal”, e, no sentir do presente trabalho, essa banalização do mal decorre, intimamente, de um nível tal de desprezo pela alteridade, de um esquecimento do outro à luz de uma ética calcada na legalidade como critério de justiça institucional.

Os genocídios, os extermínios em massa de humanos pelo fato de, em resumo, não se adequarem aos padrões físicos ou ideológicos (esse último em maior número), não são novidades na história da humanidade. Todavia, quase sempre (e também se constituindo como ato de igual repúdio), derivam de intervenções politicamente ilegítimas, tais como regimes ditatoriais, tiranias, oligarquias, disputas religiosas ou invasões étnicas e estatais. Porém, no caso do extermínio ocorrido na Segunda Guerra Mundial tendo como sujeitados às minorias sociais, e principalmente o povo judeu, se podia dizer que se tratava de um *ato legal*. Havia todo um pressuposto de legalidade nas atrocidades cometidas. Tinha o Estado enquanto Direito (soberania), o Direito enquanto Lei, e a lei enquanto justiça formal.

Aqueles que estimam os valores e se mantêm fieis a normas e padrões morais não são confiáveis; sabemos agora que as normas e os padrões morais podem ser mudados da noite para o dia e que tudo o que então restará é o mero hábito de se manter fiel a alguma coisa. Muito mais confiáveis são os que duvidam e os céticos, não porque o ceticismo seja bom ou o duvidar, saldável, mas porque são usados para examinar as coisas e para tomar decisões. Os melhores de todos serão aqueles que têm apenas uma única certeza: independentemente dos fatos que acontecem enquanto vivemos, estaremos condenados a viver conosco mesmos (ARENDT, 2004, p. 99).

Propagou-se, conforme ensina Hanna, a política do “mal necessário”, a partir de uma ética eugênica, sendo o outro, enquanto outro que existe, que sente, que se põe perante o Estado, a sociedade e o seu exterior, reduzido, literalmente, a cinzas.

[...] se olharmos para as técnicas do regime totalitário, o mal menor [...] é um dos mecanismos embutidos na maquinaria do terror e criminalidade. A aceitação de males menores é conscientemente usada para condicionar os funcionários do governo, bem como a população em geral, a aceitar o mal em si mesmo (ARENDT, 2004, p. 99).

O esquecimento do outro é, também, o seu encobrimento. Há de se ressaltar, ainda, que o *eu* que submete o outro não pode simplesmente esquecê-lo, sob pena de negligenciar a necessidade de constante manutenção do poder que sobre este exerce. Enrique Dussel interpreta o fenômeno do massacre europeu sobre a América Latina sobre este prisma do encobrimento do Rosto. O *Eu* (o Ser) dominante se personificou na figura do Europeu. Enquanto que o outro (não ser), foi o papel do indígena, do negro, do crioulo que, embora descende de europeus, era inexpressivo na cadeia social, se pondo como mais um renegado. Os colonizadores somente deixaram vivas as mulheres e as crianças, opondo-lhes sobre as primeiras uma dominação sexual e uma dominação pedagógica sobre as segundas.

Nos dizeres de Boff:

A conquista da América tinha sido o maior genocídio testemunhado até agora pela história da humanidade. 90% da população indígena foi destruída. No momento da chegada de Hernán Cortês ao Império Asteca (1519) era possível encontrar uma população com 22 milhões de habitantes, 81 anos depois a população tinha sido reduzida para apenas um milhão de habitantes. Mesmo esses sobreviventes a situação não era das melhores, sofrendo todos os tipos de torturas possíveis para aquele momento (BOFF *apud* NASCIMENTO, 2016, p. 30).

Toda essa movimentação de negação e esquecimento do outro, como já mencionado, tinha o *ego cogito* como pressuposto. Todavia, toda fundamentação ética do europeu sobre os “conquistados” possuía por base o *ego conquiro* e que se traduz no *eu conquisto*. Assim, o fundamento do *penso logo sou* é, na verdade, e como já apontado, o “penso logo posso”, o “eu sou, logo conquisto” o ser sobre o não ser. Essa é à base da relação totalitária do “eu e o não outro”.

Os que foram esquecidos, negados, encobertos, dominados, eliminados, possuam algo em comum na atualidade: constituem o grupo das minorias, os marginalizados e criminalizados pelo sistema. Suas condutas e crenças são, quase sempre adequáveis aos conceitos de: pecado, erro, imoralidade, e crime.

O outro some nas cadeias utilitárias, se passando como parte integrante de uma entidade que lhe é maior. E, assim, o humano também o esquecido em meio às finalidades e servidões. Belissimamente Nascimento critica a funcionalidade capital, a rotina da normalidade do corpo e do relacionamento do ser com o não ser da seguinte forma:

O motorista do ônibus parece-nos como uma mera extensão do automóvel, um metalúrgico como mais uma das muitas ferramentas de uma indústria, o segurança

do shopping como mais uma pilastra entre as muitas outras do prédio. Cotidianamente parece-nos impossível isolar o outro de seu sistema, onde o mesmo está inserido. Ainda assim, existem instantes em que se nos revela, se nos manifesta em toda sua exterioridade. Assim, quando o motorista do ônibus nos cumprimenta com um bom dia, O cumprimento inesperado vindo de um mundo de entes, causa surpresa em nós: Percebemos nesse instante que não se trata de algo e sim de alguém (NASCIMENTO, 2016, p. 48).

Nos exatos dizeres de Nilo Ribeiro, por sua vez citando Lévinas, o esquecimento do outro decorre de uma “hipocrisia da civilização ocidental”.

Enfim, o esquecimento do outro encontra seu profundo enraizamento na ‘hipocrisia da civilização ocidental’, da qual é filha a própria ontologia. Daí a urgência de evadir-se do ser e de sua temporalidade. Trata-se de uma ‘civilização refletida pela filosofia do Mesmo, onde a liberdade cumpre-se como riqueza e onde a razão que reduz o outro se torna uma apropriação e um poder’ (JÚNIOR, 2009, p. 60).

O outro habita no além do ontológico e das totalidades. Imerso aos conceitos e modelos será sempre negado, não percebido, negligenciado. Sentir fome e sede não podem ser questões insignificantes para filosofia, assim como fugas em massa da própria casa, da própria história; crianças morrendo afogadas entre o rico e o pobre⁵ não podem ser resumidos a um contexto de “mal necessário” para surgimento de democracias (essa pregada como liberdade), quedando-se a Filosofia inerte; os filósofos mudos, as subjetividades alienadas. De certo modo, o esquecimento do outro, também se mostra como um negligiamento da própria subjetividade já que, no pensamento levinasiano, é possível encontrar o eu no olhar do outro, sobretudo quando o sofrimento do rosto provém da falta de sensibilidade do *eu*, refletindo na aquele olhar miserável a face do totalizador.

Em contrapartida, graças ao evento da visitação de outrem, não apenas a liberdade é conduzida para um aquém do ‘pensamento do Ser’ (DMT, 138), mas a própria ‘sabedoria das nações’, que a sustenta, é posta em xeque pela ‘Lição do Rosto’. **O rosto não se deixa enquadrar pela sabedoria do logos grego. O outro está fora do âmbito da verdade de objeto graças ao Enigma do rosto. Ele escapa à conceptualização e à compreensão ou decifragem do ser** (JÚNIOR, 2009, p. 61. Grifo nosso).

Então se percebe que a paz não é o pressuposto da guerra, esta se fundamenta na vontade de dominação e eliminação de quem habita entre o “eu” e o objetivo, ou seja: invoca-se a guerra para eliminar, politicamente, os povos periféricos. Foi assim na construção dos Estados Nacionais, na consolidação das religiões, na colonização (encobrimento) das Américas, Holocausto e tem sido assim com as minorias da sociedade hodierna e sobre a negação da vida destes, carregasse o peso responsabilidade sobre os atos passados, e também sobre o por vir.

⁵ Uma menção ao caso trágico do menino sírio Aylan Kurdi, encontrado morto numa praia na Turquia em 02 de setembro de 2015, enquanto fugia, com seus pais, da perseguição religiosa promovida pelo grupo radical Estado Islâmico, fato o corrido no mar mediterrâneo;

A responsabilidade pressupõe a liberdade, quando a ética da alteridade é o pressuposto primeiro nas relações face a face.

3.1 A Responsabilidade e Subjetividade

É fato que a ontologia se alastra pelas noções de responsabilidade moral, religiosa etc., todavia, também se constitui como foco do presente trabalho aplicar o pensamento levinasiano sobre a noção de responsabilidade face ao Direito para demonstrar sua depreciação da alteridade.

Desde o primeiro sopro de vida na Ciência Jurídica é lançado sobre o Acadêmico em Direito a noção de responsabilidade como sendo uma das “pedras de toque” da Jurisprudência⁶, senão o seu fundamento mais importante.

Para o Direito as responsabilidades são setoriais, ou seja: cada área específica intitula a responsabilidade e possui seus pressupostos estabelecidos em lei, a saber: responsabilidade civil, penal, tributária, administrativa, ambiental, processual etc., todavia, há um núcleo ideológico totalizador comum entre elas.

Conforme José de Aguiar Dias⁷, na obra *Da Responsabilidade Civil*, (*apud* STOLZE, 2016, p. 47), “toda manifestação humana traz em si o problema da responsabilidade”. Porém, a noção da vida em sociedade e reponsabilidade parte sempre do outro para o fato/ato. Assim, para o Direito, pressupondo a teoria da vontade kantiana (mais adiante abordada superficialmente) reponsabilidade seria atribuir a alguém o dever de reparar e se submeter às consequências de seus atos. Ela deriva, para o Direito, da “transgressão de uma norma jurídica preexistente, podendo esta eivar de um ato legal ou contratual, e que resulta na imposição do dever de reparação e submissão” (STOLZE, 2016, p. 47). O Direito Brasileiro é o fruto do “rolo compressor” ontológico europeu, sendo o tema Responsabilidade um reflexo, sobretudo, do modelo Frances.

Ocorre que, como já visto, o Direito não se sustenta em si mesmo, e essa noção só é possível ter em conta após um exercício de saída, ou seja, somente o vislumbrando a partir de um local que garanta autonomia e desinteresse será possível perceber que se trata de um estratégico instrumento político, uma linguagem de poder que serve a conceituação e determinação de funções, a fim de eliminar às diferenças entre os sujeitos, sob justificativa de uma falsa ideia de ordem e bem comum.

⁶ Ciência do Direito.

⁷ Professor de Direito e Ex Ministro do Supremo Tribunal Federal.

E não há por que se pensar em numa política ou uma ordem jurídica sem a existência e delimitação de poderes. A razão deve caminhar no sentido de construção de uma ordem não violenta e segura. Deve direcionar o sujeito no sentido da necessidade de se viver em um mundo de definições e de ordem. E é a função do direito, da política, garantir essa segurança, essa boa vida (PIMENTA, 2012, p. 1340).

O Direito moderno está calcado no modelo Kantiano de racionalização da coerção, bem como na noção de *Vontade, Liberdade e Consciência* em Hegel, com a finalidade de justificar (mascarar) a violência que vem da burguesia (especialmente) sobre a classe que a mantém na bonança e se mantém na miséria dado nível da passividade gerada pela opressão. Lévinas (*apud* PIMENTA, 2012, p. 1340) a firma ser preciso determinar quem detém o poder e suas razões.

Em Kant (2003, p. 77) “o direito está ligado à competência de exercer coerção”, entendendo por coerção a possibilidade ou efetiva utilização da *violência legítima*. Segundo aula ministrada pelo Prof. Dr. Walter Matias Lima, na disciplina Projetos Integradores I, do Curso de Licenciatura em Filosofia da Universidade Federal de Alagoas – UFAL, o termo violência deriva do radical *vir* e que implica em “tudo que vai de encontro a natureza de um ser”, seria, em outras palavras, não deixar ser.

Nesse contexto, todo ato humano, toda relação humana, por estar envolta numa dada dimensão de poder, será violenta. Todavia, em algumas dessas dimensões há mutua relação de emprego de violência pelo nível de subordinação ser quase nulo, a exemplo de um diálogo de dois amigos entre os quais o poder afetivo que um exerce sobre o outro é quase que inexpressivo, face ao respeito às diferenças, entendimento de convivência e a ética de alteridade ser um Bem maior.

Em sentido contrário, todo aquele que se põe como totalizador, age de maneira a querer justificar sua coerção sobre o outro. O Estado, por exemplo, tem como termo de purificação/legitimação da violência o Direito. Violência legítima seria o *não deixar ser* autorizado. Essa autorização se funda na noção de vontade em Kant, pela qual, o sujeito previamente sabedor de suas obrigações decide, pela vontade (manifestação da razão), descumprir seu dever e, portanto, incide sobre ele o conceito de criminoso, alguém a margem da legalidade e que sofrerá a repressão e isso seria o justo institucional.

Lévinas rompe com essa lógica, afirmando que não há razão para o uso da violência ou para o emprego da força, e a responsabilidade não reside aí. Por toda construção ontológica posta, não há, inclusive, liberdade, como já fora apresentado.

A responsabilidade em Lévinas não habita na relação outro sobre o fato/ato, que derivada de uma norma ou pseudo liberdade, sua partida se dá do *eu* para o *outro*, numa

relação de fuga da mesmidade e se funda no sofrimento do outro. Está para além do Direito, principalmente quando o Direito é o fundamento/instrumento causador do sofrimento.

Em um nível fundamental da ética da responsabilidade de Lévinas não há razão ética para violência ou para a força. Qualquer justificativa da violência é ontológica. A justiça é a ordem imposta pelo rosto no sentido de se atuar sobre a infinita penúria do humano; e não uma justificativa para se usar a força. Usar violência ou força é provocar sofrimento, e a justiça é agir sobre o sofrimento. Mesmo se a coação estiver de acordo com o direito, ainda será injusta. Mesmo que um indivíduo seja um criminoso, um excluído, um condenado, ainda assim a violência, mesmo que travestida de força, não se coaduna ao justo. A coação pode ser elemento do direito, mas não do justo. Toda justificativa da violência é da política, é do direito (PIMENTA, 2012, p. 1340. Grifo nosso).

A história da humanidade apresenta certos modelos éticos, como exemplo a ética da equidade para Aristóteles, a ética cristã para Santo Agostinho, o imperativo categórico kantiano, do cogito de Descartes, o utilitarismo de maximização do prazer e diminuição da dor de Jeremy Bentham etc., assim, até Lévinas, sempre se fez presente um conceito ontológico sobre o qual se fundava a ética e toda responsabilização que se punha posteriormente sobre o sujeito, logo, a conduta já está totalizada antes mesmo do Direito nascer, pois o sujeito já deve agir com base na “norma fundamental” que é o substrato contido no modelo que possibilitou toda criação do modelo ético.

A responsabilidade em Lévinas parte de uma complementação entre os pensamentos de Heidegger e Husserl, no sentido de que há uma consciência que se manifesta no mundo voltada a uma intencionalidade que torna possível destituir todo esse constructo ético anterior (e que não possui a ética como primeira face, mas sempre um pressuposto anterior). Numa dimensão de responsabilidade o rosto do “eu” é o rosto do “outro”.

O ser humano tem de viver para o outro e não apenas com o outro. A ética tem de ser o lugar da acolhida do outro. Em Lévinas, com muito cuidado, se percebe que a ética não se resume racionalidade da tolerância, mas a vivência da solidariedade, pois apenas tolerar não significa conviver e é justamente na convivência que surge o princípio ético da responsabilidade com e pelo outro. O outro e o outrem serão sempre o exterior com o qual a subjetividade tem de construir a convivência a partir do encontro.

Por não haver amarras e por ser construída a partir da relação ser – ser, é que a Ética em Lévinas se consagra como *prima facie* sendo a responsabilidade pelo outro sua base vital. É essa responsabilidade que deve prevalecer, mesmo quando o sistema político impõe um Direito que mitigue a liberdade e a vida do ser, tornando-o em não ser, negando-lhe a alteridade, por esse motivo, afirma Pimenta que Lévinas não fundou uma teoria do Direito, pois, para ele, o Direito em si mesmo não pode efetivar a ética, pois, até então, era mais um

mecanismo posto como elemento anterior ao que deveria ser o primeiro. A responsabilidade está para além do Direito, assim como a Justiça que não se resume ao institucional.

Mas, por que Lévinas não desenvolve uma teoria do direito? Por que nenhuma das perguntas apresentadas é ponto central de seu pensamento? Se o direito é eminentemente problematizado sob o pano de fundo da moral e da ética, por que não refletir sobre suas particularidades? Simplesmente porque, para a Ética da responsabilidade o direito não consegue realizar a ética. **Em um nível fundamental da formulação da teoria da responsabilidade, não importa saber se o direito é justo, se é democrático, se é eficaz, quais são suas qualidades, como se relaciona com a economia, etc. Para a justiça como responsabilidade, não importa como é o direito** (PIMENTA, 2012, p. 1336. Grifo nosso).

Segue afirmando que:

O humano transcende a toda ordem ontológica na qual se encontra. O homem vai além de todo sistema conceitual que lhe possa ser imputado. Com efeito, para se voltar em direção ao humano e, portanto, da justiça, é imperioso transcender a ordem no sentido de atuar sobre todo o sofrimento que a pertinência do homem ao sistema ontológico possa causar. Consistindo o direito uma ordem conceitual, seja dos deveres ou do próprio sujeito de direito, **a justiça constitui-se exatamente em transcender ao direito.** Se essencialmente o humano transcende a toda ordem, **a justiça está justamente em ir além do que foi definido pela ordem jurídica. Só reside justiça na medida em que, como acontecimento, o indivíduo excede ao cálculo, às regras, aos programas, às antecipações etc.⁸. Nos outros termos, justo é fazer mais do que o direito impõe. Se o direito determina um dever, justo é fazer mais do que a ordem impõe.** A ética da responsabilidade trata de demonstrar que a humanidade do criminoso está além do fato de o direito conceituá-lo como criminoso. O direito pode mandar prendê-lo, pode ordenar torturá-lo, reeducá-lo, espancá-lo; **mas a responsabilidade sobre sua humanidade está em compreendê-lo como um ser que sofre e, portanto, que ordena o indivíduo (Eu) - no sentido de se comprometer com seu essencial sofrimento - atuar sobre sua penúria, apesar de sua categoria, de toda a dureza da lei** (PIMENTA, 2012, p. 1341. Grifo nosso).

Diante da totalidade e eliminação do outro, como no caso do Nazismo e na Colonização Americana ou mesmo na implantação do Capitalismo no Japão, como exemplos, a ética primeira se revela, pois se deveria ter abandonado modelo dito racional, para se atender a o chamado da “suplica ao agir”, em face do sofrimento, e não apenas por uma fria obrigação jurídica que, nem isso, havia. A Responsabilidade levinalisana é mais do que o mínimo previsto pelo Direito (em alguns casos).

Nesse sentido Ricouer também afirma a necessidade de uma responsabilidade que supera os limites relativos ao Direito posto. Abrindo um parêntese, pela lógica do Direito posto alemão, ao tempo do nazismo, nenhum opressor teria responsabilidade pelos atos cometidos, dado estar protegido pelo Direito. Nenhuma nação que se omitiu ou fechou suas fronteiras aos refugiados que foram obrigados a retornar às zonas de perseguição teria obrigação para com o outro, já que não havia norma jurídica nesse sentido. O mesmo raciocínio se aplica ao índio, ao escravo, a criança e adolescente hodiernamente jogada na rua,

⁸ Trata-se de citação indireta de DERRIDA *Apud* PIMENTA (2012, p. 1341) já contida no próprio texto.

o outro desempregado sob as pontes das cidades, outrora criminalizado no Brasil como já explanado.

Já de início, surpreende-nos que um termo, de sentido tão fixo no plano jurídico, seja de origem tão recente e se inscrição marcada na tradição filosófica. Em seguida, desconcerta-nos a proliferação e dispersão dos empregos do termo em seu uso corrente, o que vai além dos limites atribuídos pelo uso jurídico. O adjetivo responsável arrasta em seu próprio séquito uma diversidade de complementos: alguém é responsável pelas consequências de seus atos, mas também é responsável pelos outros, na medida em que estes são postos sob seu encargo ou cuidados e, eventualmente, bem além dessa medida. **Em última instância, somos responsáveis por tudo e por todos.** Nesses empregos difusos, a referência à obrigação não desapareceu; tornou-se a obrigação de cumprir certos deveres, de assumir certos encargos, de atender a certos compromissos. **Em suma, é uma obrigação de fazer que extrapola o âmbito da reparação e da punição. Essa extrapolação é tão insistente, que é com esse significado que o termo se impõe hoje na filosofia moral, a ponto de ocupar todo o terreno e de tornar-se “princípio” em Hans Jonas e, em grande parte, em Emmanuel Lévinas (RICOUER, 2008, p. 33. Grifo nosso).**

A responsabilidade e a justiça caminham de mãos dadas em Lévinas, e elas são o pressuposto da paz, e não o fundamento da guerra como já mencionado. No mais das vezes o Direito tem buscado totalizar o sofrimento dentro de uma norma de conduta para gerar a noção de justificável. É esse, também, o fato de ter a responsabilidade que ser o elemento de enfrentamento da totalidade jurídica e não ela mesma (a responsabilidade) ser totalizada pelos códigos deontológicos.

Pensar com Lévinas é identificar que o direito já não é mais o lugar da justiça tal qual se busca na tradição filosófica clássica e moderna. Toda a força, a coatividade, a legitimidade que marcam a ordem jurídica não mais se convertem em elementos do justo. Justiça como um ‘dever mais’, infinitamente mais do que o direito imposto (PIMENTA, 2012, p. 1351).

Esta é a noção de responsabilidade em Lévinas, ou seja: o cuidado pelo outro, sem amarras ontológicas travestidas na ética, mas sendo esse cuidado a ética mesma. A responsabilização não está no eu, tampouco isolada no outro como se poderia pensar, mas na construção da relação mútua ao ponto de haver a responsabilização pela responsabilidade do outro. Ser justo é ir além dos deveres, ser responsável pelo perdão, pela humanidade, ser responsável é ter clemência, é o fazer em função do clamor do rosto, rosto esse que clama, mas que também se impõe em mandamento.

3.2 O Rosto e o Estado Contemporâneo: A falácia das políticas de inclusão social

O rosto advém da exterioridade. Daquele de se pôe como enigmático, e que é para além da compreensão pelo eu.

Nascimento, no contexto da filosofia da Libertação, demonstrando bastante propriedade em sua pesquisa o que, tomando-o como exemplo, revela o elevado nível de formação filosófica da UFAL, delibera que:

Na filosofia da libertação **toda significação só pode ser resultado do outro e não do eu mesmo comigo mesmo, o outro, aqui, não deve ser tratado como habitualmente o é [...] e sim como um (sic) existência real que me enxerga e que eu posso enxergar, é o resultado do encontro face-to-face. Ele é rosto.** O outro não pode ser interpretado meramente como aquele com o qual estou presente no mundo (o *Mitsein* de Heidegger) e que de alguma maneira está dentro do meu horizonte de concepção; **o Outro, enquanto outro é indecifrável, foge a qualquer tentativa de com-preensão, é misterioso e sempre exterior ao meu mundo; anuncia a si mesmo através de seu rosto a minha compreensão, tornando sua liberdade e autonomia pessoal em exterioridade e negatividade.** É impossível afirmar de maneira absoluta que fui capaz de conhecer, abarcar, captar alguém na sua totalidade. O outro será para mim, sempre um enigma inexplicável (NASCIMENTO, 2016, p. 52. Grifo nosso).

Assim, o rosto se torna presente quando põe sua face perante o “eu” e/ou perante outrem, o que se denomina, em Lévinas, o já citado encontro face a face.

O termo rosto deriva do vocábulo francês *visage*, que, por sua vez, provém do latim *visus*, que significa aparência, enquanto que o termo face a face é uma expressão presente no Hebraico e no Grego, a saber: rehebú e filon respectivamente (NASCIMENTO. 2016, p. 53). O face a face se liga ao sentido de intimidade. Logo, as conexão das expressões remonta ao sentido de o rosto que se mostra para aquele que lhe é íntimo, aquele que se encontra com as virtudes e defeitos desse rosto, o que faz surgir a confiança a partir da convivência. Em Lévinas a relação com o outro é sempre ética.

Lévinas aponta o que denomina de rosto em sua concepção, na obra intitulada Em descobrindo a existência em Husserl e Heidegger, pela qual expõe: “chamamos rosto à epifania do que se pode apresentar assim tão diretamente a um eu e, por isso mesmo, assim tão exteriormente” (LÉVINAS. 1974, p3 173).

Nas palavras de Dussel:

Para além do rosto visto, no “face-to-face”, vislumbra-se, abre-se uma exterioridade meta-física (meta: além; fysis: ordem do ser idêntico ao pensar da Totalidade) ou ética (enquanto o rosto é de outra pessoa, livre, autônoma, fonte de pro-vocação que escapa enquanto livre de minha predeterminação os com-preensão) (DUSSEL, 1977, p. 115).

Dussel é Autor de passagem obrigatória quando o assunto é Lévinas, tendo em vista que ele se aprofundou na obra do filósofo lituano de modo a possibilitar uma aplicação do pensamento levinasino na América Latina, sob o crivo de negação da alteridade dos colonizados, para objetivar toda opressão vivida e que se perpetrou nos fatos históricos posteriores.

O rosto do outro, primeiramente como pobre e oprimido, revela realmente um povo, mais do que a mera pessoa singular. O rosto do mestiço sulcado pelas rugas do trabalho centenário do índio, o rosto de ébano do escravo africano, o rosto moreno do hindu, o rosto amarelo do chinês é a irrupção de uma história, de um povo, de grupos humanos antes de ser biografia de Tupac Amaru, Lumumba, Neru, e Mao Tse-Tung. Descrever a experiência da proximidade como experiência metafísica do rosto-a-rosto como uma vivência entre duas pessoas, é simplesmente esquecer que o mistério pessoal se verifica sempre na exterioridade da história popular. [...] cada rosto, único, mistério insondável de decisões ainda não tomadas, é rosto de um sexo, de uma geração, de uma classe social, de uma nação, de um grupo cultural, de uma história (DUSSEL, 1977, p. 49).

O Outro negado historicamente não pode chamar o sistema de seu aliado. Suas ações não são justificadas pela história, tampouco o seu sangue derramado vitimadamente. As condições anteriores não lhes favoráveis e, imerso no modelo ontológico totalizador que prega a irresponsabilidade e não solidariedade acerca dos atos que geram o sofrimento do rosto, são se pode sonhar com um por vir mais condescendente.

O conceito de Estado atualmente passa pela união de múltiplas relações de poder. É uma interação entre Estado de Direito e Estado Social, tendo como plano de fundo o embate entre Soberania estatal e ordem publica, em face da tutela dos Indivíduos por via dos Direitos Fundamentais, sendo estes uma espécie de escudo do indivíduo em face do arbítrio do Estado. Entende-se por Estado contemporaneamente a existência de uma sociedade, politicamente organizada possuidora de um território, de um povo, de um governo soberano para garantir-lhes a satisfação de objetivos comuns.

Ocorre que, esse modelo sócio estatal é fechado, totalizador. O Estado é o Ser, enquanto que todo aquele dispensado, dispensável ou que resiste para se manter fora da lógica do capital é considerado como *não ser*.

Nesta senda, Dussel (*apud* MATOS, 2013, 1h05min20seg) afirma que existe em toda e qualquer sociedade uma ordem vigente totalizada (totalidade esta imposta pelo Estado através de seus modelos valorativos – éticos ontológicos, hábitos, contratos). Esse conjunto de elementos constituem uma ordem formal, no sentido de forma criativa de corpos e mentes, e existe de forma fechada na relação ser – objeto. Os que não se adequam não se pode chamar de exterioridade, mas sim de *excluídos*. É exatamente neste dado que põe a crítica da falácia das políticas de inclusão social.

Ora, o sistema totalizador insiste em não se abrir para exterioridade, o que lhe possibilitaria abrir-se ao infinito. Não é que esse modelo de pensamento elimine as diferenças (e nem poderia), ele reconhece que na diferença se torna fundamental a necessidade de

convivência, reforça a pluralidade, já que sempre estará aberto ao outro enquanto ser e não mais como um objeto.

O Estado contemporâneo trata o exterior como objeto, no constante esforço para inclui-lo, fato este que implica na total desconfiguração dos rostos, a fim de ele se torne o ser conceituado pelo Estado e pela Sociedade. Em termos práticos, o marginal (rotulado) deve se tornar o “cidadão de bem”, o “bom pai de família”, o “homem médio” ou a “mulher honesta”.

Há que se perceber que a ética da alteridade levinasiana, inclusive, está aberta/permite as revoluções sem tomada de força, estas entendidas como a “terceira via”, que se constitui como uma forma de adequação do sistema às diferenças particulares e não a adequação dos particulares aos diversos interesses do sistema. Uma revolução, entendida como a mera ruptura com a ordem vigente, aos olhos da teoria ética de Lévinas, não passa de uma substituição de uma totalidade por outra. É esse o norte das chamadas políticas públicas de inclusão, e que se voltam, em verdade, na busca por fazer com que as minorias se insiram no contexto ordinário, o que, por consequência, as excluem enquanto elementos autênticos.

4 A VIABILIDADE POLÍTICO-JURÍDICA DO OUTRO LEVINASIANO

É muito discutida a dúvida se Lévinas haveria ou não se preocupado com uma aplicabilidade política de sua filosofia. No presente trabalho acreditasse que, para além dessa discussão, é possível aplicar o pensamento levinasiano no campo da organização social. Implica dizer que, mesmo não tendo escrito sobre o viés político da alteridade, é fato que a estrutura levinasiana aplicasse à teoria política, diretamente, ou seja, sem ser necessária a adequação por terceiros, embora essas, quando não distorcidas, geram excelentes contribuições como exemplo as considerações do filósofo argentino Enrique Dussel, que muito bem aplicou o pensamento de Lévinas sobre a barbárie que foi a colonização das Américas, como já discutido. Mais ainda, acredita-se que a proposta de uma ética da alteridade, fundada na responsabilidade como sinônimo de justiça, foi um dos pilares do princípio da universalidade dos Direitos Humanos.

É plenamente compreensível enxergar o viés político da filosofia de Lévinas quando o interprete parte do fundamento de que não existe Ética dissociada da Política. Lévinas não pensa uma ética para um mundo extraterreno, um céu ou um inferno, mas sim para a própria humanidade. Uma ética para pessoas que possuem a capacidade de se unir e se repelir; de amar e também de cometer assassinio.

Vislumbra-se uma preocupação política em Lévinas a partir da sociedade colocada como sendo o terceiro na relação de alteridade e esse terceiro exige justiça. Em primeiro plano, no sentido de um caminho ao surgimento de uma ética da alteridade, o *Eu* rompeu com o “trágico e horroroso” (GOMES, 2008, p. 70) que constitui a relação *Ser em si mesmo* o que o faz tornar-se solidário e responsável passando a viver na relação *Ser para com todos*.

Com efeito, o tema da justiça recebe significado adequando quando aplicado à relação com o terceiro. Por que há o terceiro? Precisamente porque a relação de responsabilidade começa e acaba na dualidade e porque exclui a reciprocidade. Mas o outro que está ao lado não merece igualmente atenção, não haverá ética para ele? Ficaria ele excluído do sentido ético? Não se criaria uma sociedade contrastante e injusta? (PIVATTO, 1992, p. 225).

Nesse sentido, vale a pena uma breve reflexão sobre os termos helênicos *Êthos* e *Éthos*, feitas pelo Professor Miguel Spinelli, bem como a redução semântica havida quando da tradução/utilização desses termos pelos Romanos após subjugar os Gregos, por acreditar, no presente trabalho, que essa transmutação contribuiu para perda de sentido do termo ética e que Lévinas buscou avivar.

O *Êthos* era visto como a morada do ser. Constituído pela personalidade e os hábitos, costumes e ações no plano pessoal/individual, naturalístico, enquanto que o *Éthos* era

formado pelos costumes, hábitos, regras de caráter social/coletivo. Ocorre que os dois termos não eram dissociáveis, mas sim complementares. Implica dizer que a virtude (*aretê*) era vislumbrada na relação de vivência dos dois termos.

O primeiro a reconhecer essa variação foi Aristóteles (384-322 a.C.), na *Ética a Nicômaco*. Ele apenas a mencionou, sem, todavia, atribuir qualquer valor semântico (relativo à significação), a não ser meramente gráfico (como maneira de escrever ou de representar os mesmos conceitos sob grafias diferentes). A “palavra *ética* (disse ele), *êthikê*, decorreu de uma pequena variação (*mikròn pareklînôn*) de *éthous*”; nesse mesmo contexto, ele disse também que “a virtude, a *aretê* proveio de *êthikê ex éthous*” (II, 1, 1103a 17- 18, Cf. Aristóteles, 1984),³ ou seja, que a *aretê* foi gerada dos usos e dos costumes. Na medida, pois, em que ele tomou a *aretê* como sujeito de seu dizer, com tais termos *êthos* e *éthos*, sem distinção, ressaltou uma sabedoria ancestral, edificada no tempo, transmissora de qualidades relativas ao viver e ao fazer bem feito. Quando o sujeito recai sobre a ética (ao dizer que “*êthikê* decorreu de *éthous*”) fica explícito que ele próprio optou (o que em sua época já era corriqueiro) pela grafia do *êthos* com eta ao invés do *éthos* com epsílon (SPINELLI, 2009, p. 10).

Aristóteles não foi o único a deliberar sobre esta dualidade, pois trata-se de uma divisão erguida desde Homero, passando por Sófocles, Parmênides e Simplicio, este último um neoplatônico do Século VI, que se dedicou a comentar Aristóteles, não obstante tenha vislumbrado, no contexto de *Êthos* e *Éthos*, um enlace com os significados de *dóxa* e *aléthês* (crença e verdade enquanto desvelamento, respectivamente).

O plano da alteridade levinasiana tanto contempla, indiretamente, o plano do *Êthos* quanto do *Éthos*. A Ética em Lévinas contempla a ação do sujeito tanto no caráter social quanto individual.

O problema do sentido das duas palavras surgiu na tradução feita pelos Romanos que tornaram os costumes individuais (*Êthos*) apenas em *Ethos*, o que implicou em resumir a ética para o plano das ações individuais. A moral (*Éthos*) não era um problema de importância na filosofia Romana, quando essa retomou a cultura Grega.

Essa diagnose etimológica deixa evidente que o *eu* nunca está sozinho com o outro e essa certeza posta traz a tona o fato de que há relações éticas entre várias pessoas em meio a uma sociedade, então: o que é isso senão uma perspectiva política da teoria levinasiana?

Neste sentido, para refletir sobre a edificação de uma cidade ou para construção de uma ordem política, é necessário pensar nos parâmetros que respeitem e organizem a pluralidade humana. **E foi para dar conta desta tarefa que Lévinas introduziu a questão do terceiro** (PIMENTA, 2010, p. 77. Grifo nosso).

Claro está que o terceiro levinasiano (o outrem) é a dimensão política de sua teria da alteridade, que, enquanto relação ser – ser, se faz no plano da alteridade e acolhida, e, na dimensão *eu* outrem; se faz enquanto responsabilidade pelo mandamento do rosto, na

sensibilidade e, por conseguinte na efetivação da paz pela justiça. Na convivência com o terceiro em um sistema aberto e não totalitário. O terceiro também é o próximo e a relação intersubjetiva que se estabelece entre o *eu* e o *outro*, também deve se estabelecer entre estes e o terceiro, sob pena de restringir a chegada do terceiro à condição de irresponsabilidade e indiferença, o que é vedado em Lévinas.

4.1. O Problema da Justiça

Em primeiro plano é devido objetivar que a noção de justiça em Lévinas é fundada a partir da noção de responsabilidade. Como já esclarecido, o tema responsabilidade para O Filósofo da Alteridade não se funda na presunção de um ato livre de consciência do *eu*. A responsabilidade habita na esfera anterior ao ato de consciência, implica dizer que o sujeito é responsável pelo outrem, antes mesmo de cogitar ser. Não obstante, é dever esclarecer que ele mesmo admitiu uma ambiguidade do termo justiça em sua obra, mais especificamente o termo em questão possui um significado em *Totalidade e Infinito* que é distinto do empregado em *Autrement*. Na primeira o sentido é de responsabilidade pelo outro como já mencionado, e na segunda obra a responsabilidade como justiça se volta ao terceiro, inclinação que o filósofo jogou mais adequada, embora, assim como os termos *éthos* e *êthos*, há uma solução de complementariedade entre eles, o que tende a tese pela qual não há uma ética fora da política.

Especialmente na obra *Totalidade e infinito*, o termo justiça é usado para definir a relação primordial entre o “eu” e outro, no sentido de responsabilidade. Já em suas obras posteriores, como *Autrement q’être ou au-delà del’essence*, *Éthique et infini* e *Entre nous*, justiça aparece correlata ao reconhecimento do terceiro, forma que o próprio autor considerou mais adequada. Lévinas reconheceu a ambiguidade, sem, no entanto, deixar de atentar para uma aproximação entre os termos (LÉVINAS *apud* PIMENTA, 2010, p. 79).

Não é uma mera questão de atribuição de um dever individual, mais sim de ordem política, tendo em vista que o ponto de partida é a responsabilidade pela própria responsabilidade, noutras palavras: é a vedação à indiferença pelo sofrimento do rosto. O *eu* perante o outro e os outros é infinitamente responsável. Nos dizeres de PIMENTA (2010, p. 76/79): “Neste sentido, se a ética é uma relação de consideração à alteridade, a justiça é a ética realizada ou em realização como discurso”.

[...] de modo algum a justiça é uma degradação, uma degeneração, uma diminuição, uma limitação da responsabilidade. A justiça sempre deve ter com fundamento a relação fundamental entre “eu” e outrem. [...] O que se propõe é aproximar a noção de justiça à compreensão e igualdade entre o que não se compara, ou seja, à equidade (PIMENTA, 2010, p. 79).

Deixando claro o comentador que o rosto, na busca pela justiça enquanto sensibilidade, não desafia a fraqueza dos poderes do sujeito, mas as suas faculdades, possibilidades e aptidões de impor vontade sobre vontade alheia.

Observe-se que esta noção de responsabilidade proposta por Lévinas ultrapassa a definição corrente. A ideia geral de responsabilidade fundamenta-se num ato livre e consciente do sujeito.

Já a responsabilidade no sentido lévinasiano não é um ato da consciência. A responsabilidade começa antes da decisão ou da escolha de ser responsável, antes mesmo da interveniência da liberdade e da consciência. O indivíduo é responsável pelo outro antes de ter escolhido sê-lo. Em outras palavras, a responsabilidade é primeira, antecede o próprio ato da consciência e da liberdade. **Por conseguinte, não é uma consequência da racionalidade consciente e livre. Antes mesmo da consciência, da identificação, o outro me afeta, é anterioridade** (PIMENTA, 2010, p. 75. Grifo nosso).

O fato é que, conforme se tem defendido no presente trabalho, é essa distância entre o Direito e a ética (não de uma ética ontológica, mas de uma ética que privilegie a alteridade) que o fez/faz ser um instrumento de formação e manutenção de regimes totalitários. O que salta aos olhos nesta afirmação é a relação entre esses três elementos de conceitos que, quando atentamente analisados, se mostram como meras formas de concentração e exercício de poder em sociedade. Cada um com sua fonte de legitimidade ou aparência de boa natureza.

O Estado se manifesta, por exemplo, no conceito interno que as pessoas têm sobre o que é o outro, ou seja, algo utilizável, reutilizável, uma fonte de energia, de prazer, de renda. Uma mina de sorrisos, enfim: algo que é disponível. O outro não é, pois ele tem de ser. Ele *deve ser*. O outro é um *produto dos anseios/convenções coletivas*. O outro, feito água ou ar, deve obrigatoriamente se adequar às fantasias/vontades de quem com ele se relaciona.

A pesar de viver em um mundo de relevantes descobertas científicas, de maior amplitude das comunicações e de significativas facilidades, o homem contemporâneo se mostra superficial, indiferente, não responsável em seu agir coletivo.

A expectativa de que a conquista da liberdade implicaria numa maior responsabilidade individual e social não se cumpriu e, ao contrário, o que se passou a assistir foi uma “liberação desconfiada” e a uma redução e/ou transferência da responsabilidade, afastando, consequentemente, a consagração da justiça como valor humano (GOMES, 2008, p. 63).

Então o outro jamais poderá existir dentro de um “céu” ontológico, pois a alteridade não pode ser eterna, perfeita e imutável, já que o humano se perde cotidianamente no movimento dos corpos, das suas aporias. O Outro não é e jamais foi cósmico. Até Lévinas, inexistiu entre os seres humanos um pensamento livre e autêntico sobre a Alteridade. O que claramente se percebe na história é a equação: humano, conhecimento e poder (em alguma

espécie), logo dominação. É essa a base da identidade, ou seja, a qual grupo você pertence? O outro é dividido e controlado, tanto no campo subjetivo quanto social.

Estes problemas permitem lançar o contexto doutrinário levinasiano sobre a realidade da produção normativa brasileira, especificamente a reflexões sobre a relação responsabilidade, justiça, liberdade e o Direito, considerando que a realidade atual e a proposta por Lévinas, partem de princípios diversos e de entendimentos distintos do que se percebe como responsabilidade, justiça, ética e convivência.

Em primeiro plano é fato que o termo justiça, foco do presente capítulo, é plurívoco. Várias são as acepções do termo, podendo aqui se destacar três cujo emprego no cotidiano é recorrente, a saber: Justiça Social, Justiça pelo crivo da Virtude e a Institucional.

Essas tipologias coexistem no âmbito político, todavia partem e tratam de processos distintos da vida. A Justiça Social se fundamenta nas questões pertinentes à economia, nas questões voltadas à produção e distribuição dos bens e serviços, o que evidencia uma preocupação de ordem material da desigualdade de acesso, em face de uma escassez real. Implica dizer: há mais desejos (no sentido platônico já tratado no presente trabalho) sobre os bens da vida, do que estes disponíveis à distribuição/aquisição. Não se ignora no presente trabalho o fato de alguns desejos (ou a maioria deles no campo do consumo) não serem frutos de uma vontade livre do *eu*, mas o resultado de uma indústria midiática de consumo. O problema da *Justiça Econômica* é: quem pode ter seus desejos atendidos? Neste problema há determinação ontológica de classes mais merecedoras que outras, em uma manutenção do *Status Quo*, cuja prática será correta, justa sob esse prisma. O sofrimento de dadas classes, por sua condição pessoal, é visto como o correto/justo. O preço a ser pago com base nas condições materiais estabelecidas e que subordinam o rosto, o “mal menor”.

A justiça enquanto virtude, se voltada à ética (no sentido de *Êthos*), a análise da conduta justa, *ajustada* a determinado valor imposto sobre o indivíduo como o correto, necessário. Uma medida sobre sua conduta. Outra vez, trata-se de um modelo ôntico no sentido de que a medida da justiça (o valor a qual a conduta *deve se* ajustar) é determinado pelos mesmos que são beneficiados com a justiça econômica. Quem imputa conceitos sobre o rosto, determina o valor pelo qual sua conduta será medida por justa ou injusta. Ademais, é fato que a conduta apontada como injusta é, na verdade, uma afronta ao *eu* narcisista.

Por fim, dentre os modelos apontados, se tem a Justiça Institucional, que se volta ao Direito, a mais empregada no cotidiano sobretudo após a sedimentação do positivismo.

Todas as vezes que se põe em mesa o termo Justiça, o senso comum, automaticamente, o remete a questão do Direito, não enquanto ciência ou faculdade de agir (pois também se trata de um termo plurissignificativo), mas enquanto ordem coletiva imposta como sendo o permitido ou proibido. O Direito enquanto Estado magistral, enquanto regras inafastáveis. Trata-se da mais clara expressão da totalidade, sendo seu pilar a coerção (possibilidade ou efetivo emprego da violência legal).

O Estado, por sua vez, faz apelo ao aparato da força, força que obriga não pela razão/educação, nem com apelos à liberdade/responsabilidade individuais, mas pela força do poder e pelo poder da força. Em busca de uma saída para a crise instalada, Lévinas aponta para um caminho original: ao invés de se preocupar com o “como se deve agir”, ele passa a se perguntar pelo *outro*, e a entender que a ética surge na relação do *Eu* com o *outro* como responsabilidade desprovida da vontade de dominação e de posse ou da imposição de uma norma jurídica (PIVATTO, 1992, p. 224/225).

Eis o motivo de se colocar a justiça como um problema no presente trabalho, pois, independente do ponto de partida, ela sempre se volta à ontologia. A determinação da subjetividade para gerar relações de mesmidade. Os três modelos postos versam sobre dominação dos que se precisa subjugar para manutenção das forças. O primeiro é o controle do que é necessário à vida enquanto matéria, o segundo determina o indivíduo enquanto sujeito a um conceito de ser individual, que acaba no assassinio do rosto e o terceiro elimina o outrem formando o *Éthos*, aqui entendido como uma coletividade totalizada.

Apenas por descortinar esse sistema, a filosofia de Lévinas já se apresenta como um dado digno de fé, por mais difícil que possa ser em certos momentos o acolhimento de seu pensamento.

Lévinas, portanto, entende que a justiça não é representada por conceitos ou regras a serem cumpridas e sim, por esta responsabilidade infinita a que o *outro* e os *outros* convocam o *Eu*. É nesse contexto que a responsabilidade e a justiça surgem na obra do referido autor como indissociáveis e possibilitadoras de uma *alteridade* incondicional. (PIVATTO, 1992, p. 64).

Lévinas então propõe outro pensar sobre a justiça fora da ontologia. Ora, pelo já apresentado se pode refletir que os modelos de justiça ontológicos se fundamentam numa falsa ideia de igualdade na relação *eu-outro* (“Igual” enquanto livre iniciativa comercial para atingimento dos bens da vida. “Igual” enquanto elemento moldado nos valores sociais a serem perseguidos e efetivados, sobre os quais se tem responsabilidade – possibilidade de punição. E “iguais” nas obrigações perante a ordem violenta maior – Estado de Direito), enquanto que Lévinas, e isso é evidente em *Totalidade e Infinito*, parte da diferença infinita que se funda no outro e não numa desleal identidade entre o *eu* que gera a famosa relação de mesmidade.

A responsabilidade pelo outro precede a minha liberdade. Não deriva do tempo tecido de presenças – nem de presenças esvaecidas no passado e representáveis – do tempo dos inícios ou de assunções. Não me permite que me constitua num eu penso substancial como uma pedra, ou como um coração de pedra, em si e para si. [...] **A Responsabilidade para com o próximo consiste precisamente no que vai além do legal e obriga para além do contrato; ela me incumbe de alguém da minha liberdade,** do não-presente, do imemorial, entre mim e o outro escancara-se uma diferença que nenhuma unidade de percepção transcendental poderia recuperar. Minha responsabilidade por outrem é precisamente a não-indiferença dessa diferença: a proximidade do outro (LÉVINAS, 1980, p. 105. Grifo nosso).

Em *Totalidade e Infinito* O filósofo da alteridade apresenta a justiça a partir da sensibilidade, justiça enquanto responsabilidade. Essa responsabilidade é o ir além da norma, quer seja quando ela imputa um conduta de cuidado, no sentido de uma *super ação* ou mesmo e principalmente, quando ela é injusta (no sentido levinasiano se põe como insensível, a responsabilidade perante os outros) e que exige uma *superação* que culmina no enfrentamento da ordem totalizadora. Essa conduta era o que se esperava no holocausto. A sensibilidade é a exposição ao outro, de forma pré-reflexiva. É sentir o outro mesmo antes que de qualquer razão.

O rosto em que outrem se volta para mim, não se restringe à representação do rosto. Entender a sua miséria que grita não consiste em se representar uma imagem, mas em colocar-se como responsável, ao mesmo tempo como mais e como menos que o ser que se apresenta no rosto (LÉVINAS, *apud* GOMES, 2008, p. 70).

Nela o outro não pode ser determinado por condutas tidas como justas, mas sim acolhido, sobretudo no seu maior mandamento decorrente de sua epifania: não cometerás assassinio. É a percepção da finitude do eu perante a imensidão infindável do outro, sem no entanto, o primeiro se perder no segundo, tendo em vista a mutualidade da relação, o que gera a abertura a exterioridade movida por um desejo eterno que se retro alimenta infinitamente.

A sensibilidade levinasiana é a abertura ao outro pelo eu sem, no entanto, domina-lo. O agir moral em Lévinas não se fundamenta num ética institucional, mas na convivência face a face com o rosto do outro e nisso há justiça/responsabilidade.

4.2. **Justiça e Paz**

É necessário perceber que a justiça não decorre de uma relação dualista entre o *eu* e o *outro*, pois, em Lévinas, conforme se tem defendido no presente trabalho, há um desdobramento da ética na política, o que se personifica na figura do terceiro, que é absolutamente terceiro em relação ao *eu* e ao *outro*.

Esse terceiro atua como um elemento catalizador, em outras palavras turba, “perturba” a relação *subjetividade* e *alteridade*, a fim de revelar os horizontes da responsabilidade do *Eu*,

e deste modo realiza a justiça, está entendida no além gerado pela sensibilidade para com o outro.

Na relação dual – *Eu – outro* – não é complicado entender a responsabilidade do Eu para com o outro. O problema surge quando o terceiro se apresenta, pois não seria ele também merecedor da atenção, de um tratamento ético? É óbvio que o terceiro não pode ser relegado e deve ser acolhido com justiça [...] (GOMES, 2008, p. 71).

A questão da paz, em Lévinas, é outro tema intrinsecamente ligado á alteridade, já que se trata de pensar a significado real altero de paz diante da observação de um rosto humano, assim como do terceiro. Distintamente dos tidos como *mestres do esquecimento*, a saber, Heidegger, Arendt e Ricoeur, (assim vistos, pois suas filosofias evidenciam um afastamento em relação à essência das coisas, para se perder em questões periféricas, como exemplo a técnica, para lembrar Heidegger), Lévinas vislumbra a paz a partir de um termo: A política de bilateralização do rosto, ou seja, o fim das categorizações, traçando o Filósofo da Alteridade um caminho alheio a ontologia, por sair do *Ser*. A paz se ergue da lição do rosto, com destaque ao não matará a alteridade. Assim, flui a percepção de que o esquecimento do outro (que também é uma forma de eliminação da alteridade) contribui para ausência da paz. A indiferença ao rosto do outro é fator de violência, enquanto a acolhida do outro é a via da paz, daí a ética da alteridade e a paz, para Lévinas serem convergentes.

A ontologia, desde a interpretação do pressuposto do movimento de Heráclito, determina a justiça como paz e a paz como escudo da guerra, buscando encobrir o fato de que a essência da guerra e o assassinio a violência no plano macro, com a dizimação do terceiro, da alteridade. Não se pode conceber a paz fora da alteridade, já que esta não precisa da guerra, mas da convivência e da acolhida após o sentir o outro e os outros.

Portanto, na perspectiva da paz que nasce do saber da razão e da compreensão do ser, a crítica à filosofia ocidental pode ser sintetizada no axioma levinasiano de que a razão e o ser ensinam o indivíduo “a existir e a se pensar como alguém que está sempre em guerra com o outro” (JÚNIOR, 2009, p. 61).

Em suma, concebendo a justiça, agora fora da ontologia e de pressupostos éticos totalizadores, portanto uma justiça enquanto responsabilidade e sensibilidade, estando este constructo fundado na alteridade do não matará, que se traduz pela necessidade de ir além da totalidade normativa. A paz segue absolutamente dissociada do contexto da violência, numa quietação que parte da paz frutificada na relação eu – outro, vislumbrando num diálogo ser – ser.

Essa visão era quase que inimaginável antes das propostas feitas pelos mestres do esquecimento. Eles, se posicionando radicalmente contra o “enclausuramento filosófico da *eidos*”, tornaram possível um primeiro esforço de superação do poder normativo estatal que se

apresenta como a maior instância totalizadora da que se chama contemporaneidade, para então, pelo princípio da universalidade, iniciar o esforço de tornar o objeto em sujeito; tonar o renegado em humano. Lévinas, abriu caminho para que o outro fosse visto, após seu encobrimento.

Enquanto responsabilidade a justiça se opõe à violência que se traduz na totalidade ontológica. Quando o eu parte do princípio da “descoberta possível”, no sentido de que é necessário conviver para descobrir, então já resta prejudicada a alteridade, tendo em vista que se há algo a ser descoberto (e a ontologia coloca essa postura como ponto de partida), então noeticamente haveria uma essência *coberta*, um elemento definidor possível de acesso ao *eu*. Ora, para exclusão da violência na ética e para que se possibilite uma relação de paz, Lévinas põe em evidência o fato de que, por ser infinito, não pode haver “descoberta”, pois, simplesmente, não há algo encoberto. Não existe uma essência preexistente, não existe um *Ares* como finalidade da paz, não há uma essência preexistente ao outro, de modo que o *Eu* não possui o *dever*, como se uma missão fosse, de vasculhar o outro pendo-lhe na condição de mero objeto, até porque nada irá encontrar e, por assim ser, tenderá o *eu* a criar uma falácia qualquer que porá como *O Ser* do objeto. Quando se põe o *Eu* na posição de investigador, este se torna exposto a uma análise de eficiência no campo de poder a qual integra. Assumir que o outro existe de forma não conceitual, seria assumir que sua ignorância, e essa manifestação de coragem e de sensibilidade seria fator de exclusão do campo. Estabelecer um conceito é posicionar-se no campo como um dominante. O modelo social vigente “respira” esse modelo, de modo que a paz, como pensa Lévinas, não será atingida no plano ontológico.

Com efeito, a relação de acolhida e responsabilidade pelo outro e pelo terceiro, deve ser à base da relação entre o sujeito e a humanidade. Surge então um princípio de universalidade, uma infinita consciência de humanidade do outro e do terceiro, inadequável a qualquer parâmetro que pretenda categorizar o que é humano, quem merece proteção, pois todo rosto é humano. É a partir da justiça que o Estado se insere na esfera da responsabilidade pelo outro, havendo então, como proposta levinasiana, uma submissão da política à ética.

4.3. Os Direitos Humanos como Resultante de um Primeiro Esforço de Abertura ao Outro

Toda construção retro estabelecida teve como objetivo lastrear uma interpretação da mitigação do legalismo nacionalista típico do século XX, vislumbrando uma influência do pensamento levinasiano ou, no mínimo, uma possível aplicação de seu pensamento sobre a

criação dos Direitos Humanos, especificamente no que diz respeito ao princípio da universalidade.

Para melhor compreensão, por tratar-se de um trabalho eminentemente filosófico, é coerente esclarecer os principais postulados políticos e jurídicos da Teoria dos Direitos Humanos, até para que se possa vislumbrar a inequívoca presença da alteridade levinasiana, sobretudo no contexto da necessidade de abertura e acolhida do outro enquanto outro indeterminado e indeterminável, mas que, apenas é com suas nuances, particularidades e plenitude de infinidade.

Assim, os Direitos Humanos, tema melhor dito como sendo os Direitos Fundamentais de todo e qualquer humano, se configuram na contemporaneidade por ser o centro mais valioso dos direitos e cuidam da garantia ilimitada da vida, da segurança, da igualdade, esta última oscilando entre a igualdade formal (no que diz respeito a busca por segurança indiscriminada) e material quando se trata do acolhimento e abertura às minorias e a propriedade que não se confunde com o patrimônio material, indo além deste para garantir o gozo sobre, por exemplo a propriedade imaterial como a honra, a crença, a imagem, o direito de ser enquanto rosto.

Os Direitos Humanos estão organizados em garantias fundamentais gerais, que se traduzem em princípios de ordem protetiva do poder estatal, bem como da coletividade sobre o indivíduo e garantias específicas que implicam em construções processuais, mecanismos de efetivação das garantias gerais a exemplo dos famosos Habeas Corpus, Habeas Data e Mandado de Segurança.

Apenas para cumprir com o caráter informativo, se tem hodiernamente como característica dos Direitos Humanos⁹ os princípios da *complementariedade* (que implica na interligação dos direitos fundamentais, não podendo eles serem analisados ou pleiteados isoladamente), a *indisponibilidade* (traduzindo-se essa característica pela inexistência de um conteúdo econômico financeiro dos DH, não podendo então serem transacionados pelo sujeito. Em verdade, são transindividuais, pois a importância do respeito e efetivação perpassam a esfera do egoísmo do *eu*), a *imprescritibilidade* (os DH não possuem prazo de validade, devendo e podendo ter/ser o cumprimento exigido em todo e qualquer tempo) e o princípio da *universalidade*, característica a qual o presente trabalho se aterá, estando todos estes princípios inseridos dentro das garantias gerais do **cidadão**.

⁹ Doravante denominados DH

Em uma construção histórica, destaca-se como primeiro plano o surgimento dos Estados nacionais o que se deu, em maior destaque, com a delimitação dos territórios o que possibilitou o exercício da Soberania, esta entendida como poder supremo e independente, neste ambiente sob o crivo do absolutismo, bem como o segundo plano que seria os Estados modernos e o aparato legislativo, ou seja, a lei como sendo o instrumento pelo qual se exercita uma Soberania agora enquanto poder político, supremo e independente (não mais absoluto).

Nos dizeres de Bobbio:

Em sentido lato, o conceito político-jurídico de Soberania indica o poder de mando de última instância, numa sociedade política e, conseqüentemente, a diferença entre esta e as demais associações humanas em cuja organização não se encontra este poder supremo, exclusivo e não derivado. Este conceito está, pois, intimamente ligado ao de poder político: de fato a Soberania pretende ser a racionalização jurídica do poder, no sentido da transformação da força em poder legítimo, do poder de fato em poder de direito. Obviamente, são diferentes as formas de caracterização da Soberania, de acordo com as diferentes formas de organização do poder que ocorreram na história humana: em todas elas é possível sempre identificar uma autoridade suprema, mesmo que, na prática, esta autoridade se explicita ou venha a ser exercida de modos bastante diferentes (BOBBIO, 1998, p. 1179).

O termo cidadão acima fora destacado, pois precisa de melhor elucidação no contexto dos DH, o que já pode ser feito após apontamento e contextualização, mesmo que superficial do emprego da Soberania.

Antes do advento dos DH o cidadão era um conceito restrito ao Estado. Implica dizer que o Cidadão era aquele submisso a ordem jurídica que lhe era imediatamente superior, e mais ainda, era um campo restrito, pois nem todo humano localizado em um dado território nacional era visto como cidadão merecedor de uma proteção, mesmo que em patamar mínimo. Fora da cidadania não havia humanidade.

Antes de 1945, marco histórico formal do término da Segunda Guerra Mundial, poder-se-ia falar em um sujeito nacional, cuja sua alteridade era absolutamente totalizada pela ordem soberana, esta praticamente absoluta através do aparato legal; o Direito como sendo a voz da totalidade. Após essa data, em face de todo sofrimento, atrocidades, apagão moral e ético posto em prática pelos regimes, bem como por aqueles que se intitulavam os “mocinhos”, mas que também mancharam a história humana com a vergonha atômica¹⁰, passou a se falar em um cidadão/sujeito universal, cuja proteção se dava de forma absolutamente independente de suas características pessoais, tais como cor, sexo, origem,

¹⁰ Uma alusão ao ataque ocorrido nas cidades japonesas de Hiroshima e Nagasaki.

crença etc., despontando, também, a noção de uma Soberania estatal relativizada em face da necessidade de afirmação de um núcleo, mesmo que mínimo/fundamental, de *proteção*, para garantir a humanidade do indivíduo, bem como a continuidade de existência da humanidade em si. O Estado passou a ter que se submeter a uma lógica que não se fundava em um poder que lhe era superior, mas a algo que surgiu a partir do sentimento de angústia, da vergonha pelas omissões, pelo sentimento de responsabilidade o que se denominou de Direitos Humanos Fundamentais.

O princípio da universalidade possui eficácia em duas perspectivas, uma voltada à titularidade dessa proteção e outra voltada ao destinatário de cumprimento. O titular não se encontra por critério conceitual. Não há um critério para ter a proteção do DH. O titular é todo e qualquer humano. No sentir do presente trabalho há aí uma manifestação do dever de proteção do rosto que suplica para além dos sistemas totalitários, inclusive a segunda vertente é, justamente a mitigação da soberania impondo um dever ao Estado de se responsabilizar pela efetivação dessa proteção, restando neste ponto à justiça enquanto ação de cuidado pelo outro.

Não há na busca por esta proteção uma determinação ontológica de quem pode ser titular desses direitos, tampouco subordinantes ou subordinados, bem como não se trata de ousar colocar-se no lugar do outro, mas sim de proteger aquele que suplica a ajuda sentindo-se responsável pela sua dor, para romper com o projeto relativista antropológico em face de uma noção ética universalista. Os Direitos Humanos surgem de um *para além da norma*, atrelando-se à condição natural da vivência humana, o que, intimamente se liga com a proposta de justiça leviana que habita na superação da Lei. Presente então a ética levinasiana numa busca incessante pela humanização.

Nos dizeres de Segato, e conforme se defende no corrente trabalho, os horrores do holocausto foram o estopim para abertura de um processo de humanização e que, conforme Lévinas, inequivocamente tem de passar pela retirada da ontologia como sendo o centro e o dado anterior à ética, e a própria ética passando a ter como foco a questão da alteridade, numa constante abertura.

Lévinas alegoriza poeticamente o papel interpelante da alteridade na ética da insatisfação que nos humaniza sem descanso. A expansão dos direitos humanos é, em minha concepção, um dos aspectos desse processo de humanização (SEGATO, 2006, p. 20).

Nesta senda, Lévinas traça considerações sobre a questão do rosto nesse processo de humanização, que se traduz pela abertura como já dito.

A significação do rosto, em sua abstração, é, no sentido literal do termo, extraordinária, exterior a toda ordem, exterior a todo mundo [...] Insistamos, por ora, no sentido trazido pela abstração ou pela nudez do rosto que atravessa a ordem do mundo e, de igual maneira, pela turvação da consciência que responde a essa “abstração” [...] E, assim, anuncia-se a dimensão ética da visitação. Enquanto a representação continua sendo possibilidade de aparência, enquanto o mundo (como outro, alteridade) que se defronta com o pensar, nada pode contra o pensar livre capaz de se negar interiormente, de se refugiar em si, de continuar sendo, precisamente, pensar livre frente ao verdadeiro, e permanecer capaz de voltar a si, de refletir sobre si e *se pretender origem do que recebe* [...]; enquanto, como pensar livre, *continua sendo o mesmo* – o rosto se impõe a mim sem que eu possa fazer ouvidos moucos a seu chamado, nem esquecê-lo, ou seja, deixar de ser responsável por sua miséria. *A consciência perde sua primazia* [...]. A consciência é questionada pelo rosto [...] **O “absolutamente outro” não se reflete na consciência. Resiste-se de tal forma, que nem sua resistência se converte em conteúdo de consciência. A visitação consiste em transtornar o egoísmo do eu mesmo que sustenta esta conversão** [...] Trata-se do questionamento da consciência e não da consciência do questionamento. **O Eu perde sua soberana coincidência consigo, sua identificação na qual a consciência volta triunfalmente a si para repousar em si mesma. Ante a exigência do Outro, o Eu se expulsa desse repouso, deixa de ser a consciência gloriosa deste exílio. Toda complacência destrói a lealdade do movimento ético.** Ser eu significa, portanto, não poder subtrair-se à responsabilidade, como se todo o edifício da criação repousasse sobre minhas costas [...] O eu ante o outro é infinitamente responsável. *O outro que provoca este movimento ético na consciência, que desajusta a boa consciência da coincidência do mesmo consigo mesmo*, implica uma aproximação inadequada com a intencionalidade. Isto é o Desejo: arder de um fogo distinto da necessidade que a saturação apaga, pensar além do que se pensa [...] (LÉVINAS *apud* SEGATO, 2006, p. 226, Grifo nosso).

Tem-se então, com a consagração dos Direitos Humanos, a responsabilidade e a abertura em relação às diferenças como características de uma subjetividade que respira a ética.

Nesse contexto, o juspositivismo (Direito posto e imposto pelo Estado) ou mesmo o jusnaturalismo (uma noção ética – esta ontológica, superior ao Estado) por si só, ainda seriam insuficientes para o entendimento dessa abertura, pois ambos, quer seja por uma teoria política no caos do primeiro ou de uma ética religiosa, no caso do segundo, ainda estão imbrincados com a ontologia, portanto com uma ótica estritamente conceitual que impediria a abertura necessária ao movimento da universalidade.

Responsabilidade e abertura são os predicados do eu ético. Nesse sentido, a permanência e a validade da lei instituída – invocada pelo juspositivismo – e a ancoragem em uma natureza humana, sugerida pelo jusnaturalismo, teriam dificuldade para explicar o movimento de ampliação constante dos direitos humanos. Somente o moto (*sic*) contínuo de uma ética transiente e desarraigada o torna possível (SEGATO, 2006, p. 227).

Foram instrumentos dessa abertura a Declaração Universal dos Direitos Humanos¹¹ e, na América o pacto de San José da Costa Rica, pelo que se destaca no presente o Artigo V e VI da DUDH, respectivamente: “Ninguém será submetido à tortura nem a tratamento ou

¹¹ Doravante DUDH

castigo cruel, desumano ou degradante; Todo ser humano tem o direito de ser, em todos os lugares, reconhecido como pessoa perante a lei”. Ora, não é a lei que define o sujeito, mas ela mesma se adequa em abertura, para negar qualquer norma que seja divergente.

Não obstante, ainda há um longo caminho a ser trilhado, pois não é algo simples trazer para segundo plano a milenar cultura ontológica. Percebe-se grande esforço por parte dos Estados para resguardar seu poder sobre o rosto, sobre as minorias. Nesse sentido é válida uma crítica sobre o princípio da relatividade dos Direitos Humanos e que implica na possibilidade de não efetivação de uma proteção fundamental na eventualidade de choque entre princípios. No sentir do presente trabalho esse princípio não se equaliza com a ideia de responsabilidade pregada por Lévinas, tendo em vista que, para o Filósofo, a responsabilidade se configura no ir além do dever normativo não havendo espaço para reativação de proteções, mas havendo um dever de efetivação. Ademais, pelo princípio da Complementariedade eles devem se coadunar e não se repelir. Todavia, o Brasil, por exemplo, no contexto do juspositivismo totalitário, determina que esses direitos sejam relativos, não havendo proteção absoluta, indo na contramão da própria Declaração Universal pela qual há direitos fundamentais absolutos, a saber, a vedação da tortura e da escravidão conforme citado. Porém, empregado o dever ético fundado na alteridade, e empregado ainda à súplica do rosto e que é, ao mesmo tempo uma ordem, surge o dever de proteção absoluta do humano indeterminado.

É notável uma presença ontológica nesses instrumentos, sobretudo a ingenuidade de se pregar uma igualdade inexistente vinculada a uma ontologia da isonomia, que elimina a intimidade do outro. Enxergar isso é poder buscar melhoria nessas proteções, pois, se vislumbrada for a desigualdade como elemento da pluralidade, então ter-se-ia que todos são desiguais em modo de existência e, portanto, merecem ser acolhidos. O que se busca dizer é que, por ser um primeiro esforço de abertura, há um notável conflito interno entre uma ética de abertura à alteridade e uma ontologia de determinação. Porém, é inequívoca a universalidade expressa nos vocábulos: todo, ninguém, nenhum o que mostram, após 1945, se pode tratar de um índice de indeterminação do humano, já que todos os são, sendo incoerente qualquer conceito que o tente determinar.

Em seu Artigo I a DUDH deixa claro essa ambiguidade uma vez que, não obstante a respirar a liberdade, o dever de dignidade e a fraternidade, que são típicos de uma ética de alteridade, se volta ao cogito, a racionalidade como elemento definidor do humano, algo que, como amplamente se demonstrou, é a raiz totalizadora da alteridade. “Todos os seres humanos nascem livres e iguais em dignidade e direitos. São dotados de razão e consciência e

devem agir em relação uns aos outros com espírito de fraternidade”. Não é a razão o elemento gerador de humanidade e humanização, mas a capacidade de abertura e sensibilidade em face do outro e para o outro. Como mencionado anteriormente, o olhar do outro é capaz de revelar o *eu* a si mesmo, tendo em vista que o sorriso ou a dor do outro é a consequência da relação estabelecida entre eles, de modo que, se a dor existe, impera ou permanece, é ela o resultado de uma relação violenta, dominadora.

A eficácia hermenêutica da continuidade de abertura à alteridade dos Direitos Humanos depende, em primeiro plano, de uma resignificação da visão sobre o que é o outro; que esse passe a ser visto como real sujeito de direitos numa relação mútua de construção da paz e não como mero objeto de deontologia num jogo de poder cujas regras são o pressuposto ideologicamente legitimado de um ou de alguns. Se perguntar sobre o outro em Lévinas é uma pergunta meramente retórica, pois, aquele que, no contexto da ética da alteridade, julgar o ter encontrado, certamente está num caminho diverso do proposto pelo Filósofo da Alteridade.

5 CONCLUSÃO

O presente trabalho tem em si o núcleo da filosofia contemporânea, que é a discussão ética como sendo o caminho para discutir a humanidade, e que parte, justamente, de uma crítica aos atos que demonstram que essa essência (sentimento de humanidade) permaneceu ausente; foi à exceção na história do racionalismo, da ontologia como gênese da metafísica da dominação.

Partindo da filosofia da libertação, se fez uma crítica ao Direito, pois a Norma Jurídica como vista atualmente exerce um papel de instrumento para definir condutas exigidas pelo Estado. Existe para determinar quem é ou o que deve ser o Cidadão enquanto submisso à soberania. Todavia, o Estado não é uma abstração, pois é antes uma realidade constituída por entes e que, exercem esse conceito de poder chamado soberania através de proposições normativas convencionadas como certas e justas, mas que, somente efetivam a manutenção das divisões sociais, e assim se determina quem, o que, e até quando haverá um outro.

Ao que parece, trata-se de uma alteridade falaciosa, pois a norma, qualquer que seja ela, é incapaz de compreender o outro, dado seu indeterminismo. Tal modelo vem servir como plano de fundo para duas condutas maléficas, a saber: Luta contra intolerância (como justificativa de quem constrói o Direito) e revolução (como suposto fundamento de validade dos que quem tomar o exercício da função de organizar), sendo que ambas são rotuladoras, ambas reafirmam uma ética ontológica.

Após as pesquisas efetuadas (mesmo que superficiais) fortificasse a certeza de que a ética da alteridade levinasiana, em sua vasta possibilidade de aplicação, é um tema cujo avanço não interesse apenas a classe filosófica ou mesmo jurídica, mas sim a sociedade como um todo, justamente por se tratar de uma proposta de reorganização jurídico-política a partir de um movimento de abertura ao outro, possibilitando verdadeiras revoluções pacíficas e de movimento a partir da convivência com a diferença. Não é apenas tolerar, mas conviver. Não se trata de incluir, compreender, mas de acolher, para então, abandonar um contexto social excludente e marginalizador e que são efeitos de uma ética da rotulação, típicas do legalismo estatal.

Romper com as amarras que o Estado possui, por exemplo, sobre o conceito interno que cada um tem sobre o que é o outro, ou seja, algo utilizável, reutilizável, uma fonte de energia, de prazer, de renda. Uma mina de sorrisos, enfim: algo que é disponível. O outro não é, pois ele tem de ser. Ele *deve ser*. O outro tem sido um produto dos anseios/convenções

coletivas. O outro, feito água ou ar, deve obrigatoriamente se adequar às fantasias/vontades de quem com ele se relaciona.

Foram esses problemas que permitem lançar o contexto filosófico levinasiano sobre a realidade da produção normativa típica do ocidente, especificamente as reflexões sobre a relação responsabilidade, liberdade e o Direito positivo, considerando que a realidade atual e a proposta por Lévinas, partem de princípios diversos, para concluir que os Direitos Humanos, sobretudo na cadência do princípio da universalidade, foi o primeiro grito de abertura ao outro, que se impôs sobre soberanias de ser. Não se pode ignorar a influência ontológica na teoria dos direitos fundamentais, de mesma sorte que também se tem nesta terra um esforço para ir de encontro à humanidade presente no humano, um alento às lágrimas de sangue que jorravam dos rotos sobre os quais se cometeu o assassinio. Conforme celebre frase de Gabriel Garcia Marquez. “Um humano não pode olhar o outro de cima para baixo, senão para ajudá-lo a levantar-se”.

REFERÊNCIAS

ARENDT, Hannah. **Responsabilidade e julgamento**. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

BITTAR, Eduardo C.B; ALMEIDA, Guilherme Assis. **Curso de Filosofia do Direito**. São Paulo: Atlas 2009.

BRASIL. **Decreto-Lei nº 3.688, de 3 de out. de 1941**. Lei das Contravenções Penais, Brasília, DF, out 1941.

BOBBIO, Norberto. **Teoria da Norma Jurídica**. 2. ed. ver. São Paulo: Edipro, 2003.

_____; PASQUINO, Gianfranco. **Dicionário de Política**. 11. ed. Brasília: UNB, 1998.

CAMPOS, Basile G. **Norma Jurídica da Defesa Pública**. Maceió, EDUFAL v.1, n.1, jul./dez 2010.

CORTELLA, Mário. **Visão de Alteridade, visão do outro**. 2012. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=dLjuIjIUX0g&t=4s>. acessado em 23 de maio de 2017.

COSTA, André José. **Entrevista Sobre a Filosofia de Lévinas**. Instituto de Filosofia Berthier – IFIBE, 2012. Disponível em: Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=PVXIwIEd61w>. Acessado em 19 de maio de 2017, às 21h50min.

DUSSEL, Enrique. **Para uma ética da libertação latino-americana**: Acesso ao ponto de partida da ética. São Paulo: Edições Loyola, 1977.

GOMES, Carla Silene C. L. B. **Lévinas e o outro**: a ética da alteridade como fundamento da justiça. Rio de Janeiro: PUC-Rio 2008.

HUTCHENS, B. C. **Compreender Lévinas**. Petropolis: Vozes, 2007.

JÚNIOR, Nilo Ribeiro. **A Sabedoria de Amar**: a ética no itinerário de Emmanuel Lévinas. São Paulo: Loyola, 2005.

_____. **Ética e Alteridade**: a educação como sabedoria da paz. Conjectura: Revista de Filosofia, Caxias do Sul, vol. 14, n. 3, p. 53-83, set/dez, 2009.

KANT, Immanuel. **A Metafísica dos costumes**. São Paulo: EDIPRO, 2003.

LÉVINAS, Emmanuel. **Entre Nós**. Ensaios sobre a alteridade. Trad. Pergentino Stefano Pivatto (Coord.), 2ª ed., Petrópolis: Vozes, 2005.

_____. **Raccourcis – Nouveaux Essais em**: Em découvrant l’existence avec Husserl et Heidegger. Vrin, Paris, 1974.

_____. **Totalidade e Infinito**. Tradução de José Ribeiro. Lisboa: Edições 70, 1980.

LOBO, Haddock Rafael. **Da Existência ao Infinito**. Ensaios sobre Emmanuel Lévinas. Rio de Janeiro: Editora PUC Rio 2006.

MATOS, Hugo Allan. **Introdução ao Pensamento de Emmanuel Lévinas**, 2013. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=M-eYPSSlebA&t=221s>. Acessado em 30 de maio de 2017.

NASCIMENTO, Willames Frank da Silva. **O Rosto como Conceito Filosófico na Filosofia Latino Americana**. Alagoas: UFAL 2016.

NUNES, Luiz Antonio Rizzatto. **Curso de Direito do Consumidor**. 4. ed. São Paulo: Saraiva 2009.

PIMENTA, Leonardo Goulart. **Responsabilidade e direito na teoria de Emmanuel Lévinas**. Revista Eletrônica Direito e Política, Programa de Pós-Graduação Stricto Sensu em Ciência Jurídica da UNIVALI, Itajaí, v.7, n.2, 2º quadrimestre de 2012. Disponível em: www.univali.br/direitoepolitica - ISSN 1980-7791. Acessado em: 20 de maio de 2017.

PIVATTO, Pergentino Stefano. **A ética em Lévinas e o sentido do Humano**: crítica à ética ocidental e seus pressupostos. Veritas: Revista de Filosofia, Porto Alegre: Edipucrs, vol. 37, nº 147, 1992.

PLATÃO. **Diálogos I**: Mênon, Banquete, Fedro. Rio de Janeiro: Ediouro, 1996.

REALE, Miguel. **Lições Preliminares de Direito**. 27. ed. São Paulo: Saraiva. 2001.

RICOEUR, Paul. **O justo**. São Paulo: Martins Fontes, 2008

RODRIGUES, Gabriela Rocha. **O Conceito de Amor no Banquete e no Fedro, de Platão**. UEMS. Anais Eletrônico, Revista Linguagem Educação e Memória. Edição de nº 6. Artigo recebido em 02/02/2014 e aprovado em 15/04/2014. Disponível em: <http://periodicosonline.uems.br/index.php/WRLEM/issue/viewFile/77/71>. Acessado em: 25/04/2017, às 22h12min.

SANTOS, Luciano Costa Santos. **O Sujeito é de Sangue e Carne**: A sensibilidade como paradigma ético em Emmanuel Lévinas. Porto Alegre: PUC/RS. 2007.

SANTOS, Milton. **A historicidade Brasileira**. 2011. Disponível em: <http://historicidadebrasileira.blogspot.com.br/2011/04/eticamente-so-se-pode-falar-de-ensaios.html>. Acessado em: 21 de maio de 2017. Acessado em 21 de maio de 2017, às 15h35min.

SAYÃO, Sandro Cozza. **Lévinas e o Argumento do Infinito**: um diálogo com Descartes. UFRN, Anais Eletrônicos Princípios, Revista de Filosofia. Artigo recebido em 30/09/2011 e aprovado em 07/12/2011. Disponível em: <https://periodicos.ufrn.br/principios/article/view/1718>. Acessado em 15 de abril de 2017.

SEGATO, Rita Laura. **Antropologia e direitos humanos**: alteridade e ética no movimento de expansão dos direitos universais. Mana: Revista Eletrônica, n. 12, p. 207-236, publicado em: 2006. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/mana/v12n1/a08v12n1.pdf>. Acessado em 15 de maio de 2017.

SPINELLI, Miguel. **Sobre as diferenças entre éthos com epsilon e éthos com eta**. Trans/Form/Ação: Revista de Filosofia, São Paulo, p. 09-44, 2009. Disponível em:

<http://www.readcube.com/articles/10.1590/S0101-31732009000200001>. Acessado em: 15 de junho de 2017.

STOLZE, Pablo Gagliano e PAMPLONA, Rodolfo Filho. **Novo Curso de Direito Civil**. São Paulo: SARAIVA 14^a ed. 2016.