



UNIVERSIDADE FEDERAL DE ALAGOAS – UFAL
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS COMUNICAÇÃO E ARTE – ICHCA
CURSO DE FILOSOFIA

Francisco Manoel da Silva Júnior

**MODALIDADES DE JUSTIÇA EM EMMANUEL LEVINAS: A ÉTICA DA
RESPONSABILIDADE NO DIREITO CONTEMPORÂNEO**

Maceió/AL
2024

Francisco Manoel da Silva Júnior

**MODALIDADES DE JUSTIÇA EM EMMANUEL LEVINAS: A ÉTICA DA
RESPONSABILIDADE NO DIREITO CONTEMPORÂNEO**

Trabalho de Conclusão de Curso apresentado no Curso de Filosofia do Instituto de Ciências Humanas Comunicação e Arte da Universidade Federal de Alagoas, como requisito parcial para obtenção do título de Licenciado.

Orientadora: Profa. Dra. Cristina Amaro Viana

Maceió/AL
2024

Catálogo na Fonte
Universidade Federal de Alagoas
Biblioteca Central
Divisão de Tratamento Técnico

Bibliotecário: Marcelino de Carvalho Freitas Neto – CRB-4 – 1767

S586m Silva Júnior, Francisco Manoel da.
Modalidades de justiça em Emmanuel Levinas : a ética da responsabilidade no direito contemporâneo / Francisco Manoel da Silva Júnior. – 2024.
58 f.

Orientadora: Cristina Amaro Viana.
Monografia (Trabalho de Conclusão de Curso em Filosofia) – Universidade Federal de Alagoas. Instituto de Ciências Humanas, Comunicação e Artes. – Maceió, 2024.

Bibliografia: f. [56]-58.

1. Lévinas, Emmanuel, 1906-1995. 2. Justiça (Filosofia). 3. Ética. 4. Alteridade. 4. Direito. I. Título.

CDU: 340.114

Francisco Manoel da Silva Júnior

**MODALIDADES DE JUSTIÇA EM EMMANUEL LEVINAS: A ÉTICA DA
RESPONSABILIDADE NO DIREITO CONTEMPORÂNEO**

Trabalho de Conclusão de Curso apresentado no Curso de Filosofia do Instituto de Ciências Humanas Comunicação e Arte da Universidade Federal de Alagoas, como requisito parcial para obtenção do título de Licenciado.

Orientadora: Profa. Dra. Cristina Amaro Viana

Profa. Dra. Cristina Amaro Viana – UFAL (Orientadora)

Banca Examinadora:

Profa. Dra. Natacha Muriel López Gallucci

Prof. Dr. Alberto Vivar Flores

Dedico o presente trabalho ao meu saudoso primo-irmão Sérgio Faustino Monteiro Filho. Sua partida faz os ditos sobre o rosto que clama terem sentido para mim. Mas o que importa mesmo é lembrar do tanto que fomos felizes juntos, e isso eleva minha fé em Deus, rogando que exista mesmo um céu só para que eu possa abraçá-lo, agora pela eternidade.

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 dia a dia vivendo, suportando 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.

Ao meu saudoso avô Sr. Benedito Lourenço de Moraes, que, em verdade, desempenhou com maestria o papel de pai, sempre dando o seu melhor, para que eu fosse melhor, em relação a mim mesmo. Sua ausência é somente física, já que seus ensinamentos ecoam na minha mente e são realidades na vida dos meus filhos.

Aos meus filhos amados, razão da minha vida e fonte de inspiração, já que quando escrevo, o faço na busca por um lugar que penso ser melhor, não para mim, mas para os que amo e não há quem eu ame mais nesse mundo, após Yuri Anderson de Moraes Silva e Sérgio Guilherme de Moraes Silva se fazerem presentes, amor este extensivo 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.

A minha Orientadora Profa. Dra. Cristina Amaro Viana, pois confiou em mim, nessa jornada árdua que é a qualificação, sobretudo no Brasil. Profissional e pessoa paciente, sempre presente. Rogo a Deus que outros tenham esse mesmo privilégio com o qual fui agraciado.

Aos amigos da terceira turma de pós-graduação em Filosofia 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 para os quais também tento ser melhor.

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

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

Por fim, e não menos importante, agradeço a Deus que nunca me abandonou mesmo em vários momentos em que eu desmerecia sua misericórdia, e até mesmo chegando a duvidar de sua existência, para além da mera construção histórica. Deus é a razão da e em todas as coisas.

“Quem escreverá a história do que poderia ter sido o irreparável do meu passado;

Este é o cadáver.

Se a certa altura eu tivesse me voltado para a esquerda, ao invés que para direita;

Se em certo momento eu tivesse dito não, ao invés que sim;

Se em certas conversas eu tivesse dito as frases que só hoje elaboro; Seria outro hoje, e talvez o universo inteiro seria insensivelmente levado a ser outro também.”

Fernando Pessoa.

RESUMO

O Trabalho buscou investigar a ética levinasiana como alternativa ao fazer jurídico fundado na ontologia, esta última uma característica da Ciência do Direito, instrumentalizada pela Política, e que tem, sobretudo após o liberalismo, servido para categorizar humanos em estruturas sociais hierárquicas, negando, em alguns aspectos legislativos, a alteridade desses vulneráveis. No curso da Filosofia e do Direito, a questão da justiça sempre esteve presente. É trabalho árduo estabelecer a “linha” o critério que evidencia a distinção entre a justiça e a injustiça, independentemente do tipo de pensamento proposto. É difícil pelo fato de a justiça não ser um dado em si mesma. A certeza da justiça ou injustiça emerge do exame do ato, que se envolve contextualmente em valores/princípios e aspectos finalísticos que compõem o conteúdo da dita “linha”. O entendimento da justiça em Levinas passa pela evidência de uma desigualdade em gênese, uma dissimetria intersubjetiva que acaba por notabilizar a necessidade de ser previamente responsável pelo outro, havendo nessa postura a indispensabilidade da justiça. Logo, a noção de justiça em Levinas é fundada a partir da noção de responsabilidade. Em Levinas, não é a justiça uma questão de eficácia funcional da cidade, ou de justa medida das virtudes; não é problema eminentemente prático do fazer jurisdicional, mas sim um fazer ético-moral devido em qualquer sistema de pensamento, cuja base é a alteridade insubmissa à ontologia e essa insubmissão se funda na noção de *Infinito* e do *Rosto*, trilha segura para responsabilidade na relação de alteridade, como contraponto à dissimetria intersubjetiva. Contrariamente segue a dita modernidade na qual o humano e sua capacidade de conhecimento são os critérios de determinação do outro e dos Outros, o que engloba o entendimento do justo, expresso nas normas jurídicas, como uma vontade soberana posta na lei do Ser e do Dever.

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

ABSTRACT

The Work sought to investigate Levinasian ethics as an alternative to legal practice based on ontology, the latter a characteristic of the Science of Law, instrumentalized by Politics, and which has, especially after liberalism, served to categorize humans in hierarchical social structures, denying, in some legislative aspects, the otherness of these vulnerable. In the course of Philosophy and Law, the issue of justice has always been present. It is hard work to establish the "line" the criterion that highlights the distinction between justice and injustice, regardless of the type of thought proposed. It is difficult because justice is not a given in itself. The certainty of justice or injustice emerges from the examination of the act, which is contextually involved in values/principles and finalistic aspects that make up the content of the said "line". The understanding of justice in Levinas goes through the evidence of an inequality in genesis, an intersubjective dyssymmetry that ends up noting the need to be previously responsible for the other, with this posture being the indispensability of justice. Therefore, the notion of justice in Levinas is founded from the notion of responsibility. In Levinas, justice is not a matter of functional effectiveness of the city, or of just measure of virtues; it is not an eminently practical problem of jurisdictional doing, but rather an ethical-moral doing due in any system of thought, whose basis is the unsubmitive otherness to ontology and this insubmission is based on the notion of Infinite and the Face, a safe path for responsibility in the relationship of otherness, as a counterpoint to intersubjective dissymmetry. In contrast, it follows the so-called modernity in which the human and his capacity for knowledge are the criteria of determination of the other and the Others, which encompasses the understanding of the just, expressed in legal norms, as a sovereign will placed in the law of Being and Duty.

Keywords: Levinas, Justice, Ethics, Otherness, Law

SUMÁRIO

01	INTRODUÇÃO	01
02	CONCEITOS FUNDAMENTAIS EM EMMANUEL LEVINAS	04
2.1	Apresentação do Filósofo.....	04
2.2	Da totalização.....	09
2.3	Do rosto e da responsabilidade.....	18
3.	DA JUSTIÇA EM EMMANUEL LEVINAS	29
3.1	Da Lei.....	29
3.2	Da Justiça.....	39
3.3	Justiça e Paz.....	50
	CONCLUSÃO	53
	REFERÊNCIAS	56

1. INTRODUÇÃO

O Estudo da alteridade é um dos vetores capazes de revelar a importância que o dilema da convivência, em meio às diferenças, tem na modernidade e pós-modernidade, esta última assim denominada, embora não seja reconhecida por Levinas, por entender que há amarras que impedem o avanço, e, por consequência, há uma nova significação do objeto de estudo da filosofia.

Isso posto, a presente pesquisa se propôs a uma reflexão sobre a ética levinasiana como uma alternativa ao paradigma ontológico que fundamenta o fazer jurídico, especialmente no contexto da Ciência do Direito instrumentalizada pela Política.

Apresentamos o filósofo lituano com erradicação francesa Emmanuel Levinas que, pelo que nos parece, ainda não foi objeto direto de estudo, em sede de conclusão de graduação em Filosofia na UFAL, e que vem se destacando no cenário brasileiro por sua compatibilidade conceitual com o fazer filosófico contemporâneo pautado em uma busca pela discussão e análise das implicações práticas da ética em sociedade, como objeto mesmo da filosofia, este que é conhecido como “o filósofo da alteridade”.

A questão é que o conceito teórico *Ser* tem sido empregado como, uma “panaceia”, a cura de todos os males, e seu operador seria como Procusto¹ e sua cama, esticando os aquém de suas medidas e tolhendo os que vão além, imprimindo o dever de adequação. A noção de Ser tem sido o meio pelo qual sobre tudo se diz e quanto mais se diz, mais se afasta.

Essa postura diverge do que Levinas defende, pois não é ela de abertura à alteridade e, portanto, porta para justiça. Ele não nega a ontologia, sua importância filosófica, sua utilidade. A questão está em negar-lhe sua primazia no ato de filosofar, de conhecer, pois essa primazia distorce sua teleologia. A abordagem de Levinas parte do Ser, desafiando a simplificação universal em prol da complexidade ética das relações interpessoais e com o Outro.

Quando se diz lei, normalmente vem em mente o conceito de ordem, de determinação, comando e estaticidade. A noção de lei, historicamente, foi indispensável à ontologia jurídica pela sua finalidade e não necessariamente pelo seu conteúdo axiológico, sendo essa nossa hipótese. Pensamos ser uma noção atrelada à ideia cotidiana de justiça, ajustamento, adequação da conduta ao resultado por meio desse comando interpretativo, que será “puro”, perfeito, acabado, quando o mais próximo da literalidade possível. É assim a noção positivista de lei,

¹ Sobre esse ponto, para conhecimento, recomendamos: A Cama de Procusto. Tradução de Rita Almeida Simões. Publicações Dom Quixote: Alfragide – Portugal, 2010, p. 11.

sendo nosso intento apresentar críticas a esse modelo, partindo da proposta ética levinasiana, sem, no entanto, nos olvidar do imperativo de busca por segurança jurídica tão caro e necessário à sociedade, todavia, material, e não apenas no plano formal.

Acreditamos que, sem essa crítica, resume-se o Direito, pela via da lei, a um instrumento ontológico da política, cabendo-lhe ser uma estrutura conceitual de síntese das obrigações a serem lançadas sobre aqueles que o Estado e a Sociedade (ordem política) entendem como alguma categoria de ser, por exemplo, como humano, como trabalhador, como pai, como mulher etc.

Levinas reconhece a importância do Direito ao invocar, não o instrumento em si, mas os valores subjacentes à sua aplicação, caminhando distante de uma postura anárquica. Tem-se por hipótese que a estrutura jurídica, a lei, o sistema normativo brasileiro teria outro “Norte”, outra razão de ser, se tivesse como vetor axiológico e interpretativo primeiro a alteridade, manifesta, por exemplo, na garantia do dever processual de consulta².

A análise se desenvolve em meio à constatação de que, historicamente, a justiça sempre foi uma questão central tanto na Filosofia quanto no Direito. Entretanto, delimitar os limites entre justiça e injustiça revela-se como uma tarefa complexa, uma vez que a justiça não é um conceito absoluto, mas sim algo que emerge da análise contextualizada dos atos e das relações intersubjetivas. Nesse sentido, a compreensão da justiça em Levinas destaca-se pela ênfase na responsabilidade prévia pelo outro, fundamentada na noção de desigualdade originária e na exigência ética de reconhecimento da alteridade. Dessa forma, a justiça em Levinas não se limita a uma questão de eficácia funcional ou de medida das virtudes, mas se insere em um contexto ético-moral que transcende o âmbito jurisdicional.

Isso posto, informamos que a pesquisa se estrutura em torno dos conceitos fundamentais em Emmanuel Levinas, destacando a noção de totalização, a questão da justiça e seus desdobramentos, especialmente em relação à lei e ao rosto do outro. Por fim, busca-se apresentar uma conclusão que sintetize as reflexões desenvolvidas ao longo do trabalho, destacando a relevância da abordagem levinasiana para repensar os fundamentos éticos do Direito e da justiça em nossa sociedade contemporânea.

² O Direito se divide entre o conteúdo (o que fazer) e a forma (como fazer), ressaltando a importância ética da consulta aos afetados para validar normas e decisões. Práticas atuais, como a imposição unilateral de contratos de adesão e refinanciamentos de cartões de crédito, ignoram esse princípio, resultando em contestações judiciais baseadas na falta de consulta como critério de justiça.

O desenvolvimento da pesquisa primou pela historiografia dedutiva, baseada em documentos autênticos e bibliografia confiável, pelo que destacamos a obra *Totalidade e Infinito* (1980) e *De outro modo que ser ou para lá da essência* (2001) do próprio Levinas, via pela qual se pode dissertar sobre os dois panoramas de justiça por ele apresentados, bem como os comentadores Nelio Vieira Melo (2023), Carla Gomes (2008), Leonardo Goulart Pimenta (2010 e 2012), Sandro Cozza Sayão (2011), Pergentino Stefano Pivatto (1992), Ozanan Carrara (2019) e outros que tornam alguns postulados que demandam mais cuidado mais acessíveis à compreensão.

2. CONCEITOS FUNDAMENTAIS EM EMMANUEL LEVINAS

2.1. Apresentação do filósofo.

Trata-se de um filósofo lituano, com ascendência judaica, *nascido* em 30/12/1906 e falecido em 25/12/1995, e que, justamente por sua ascendência, realizou um processo de migração inicialmente para a Rússia, e em seguida para a França, em face das perseguições étnico-religiosas, de modo a ser considerado um filósofo da itinerância e, nesse sentido, bastante influenciado pelos modelos de Abraão (personagem bíblico) e Ulisses (personagem da “*Odisseia*” escrita por Homero), este último como uma referência crítica, um primeiro exemplo do paradigma do Mesmo, modelo da identidade do eu que rechaça toda alteridade, o sair de si e tornar para si³.

Na França, encontrou um ambiente fértil para dar continuidade aos seus estudos, tendo se naturalizado francês, inclusive servindo ao Exército, pelo que foi subjugado numa colônia de concentração nazista para prisioneiros de guerra.

Sobre sua produção intelectual, embora haja uma postura da academia de negar-lhe uma atuação no curso da filosofia, o próprio Levinas se afirmou como filósofo. Essa postura negativista nos faz crer numa espécie de “omissão dolosa” quanto ao fato de os ensinamentos levinasianos não constarem nos livros didáticos. Por exemplo, a própria coleção *Os Pensadores*, que, no Brasil, é referenciada desde o ensino básico ao superior, não tem Levinas em seu catálogo.

Não obstante, hodiernamente, Levinas se faz presente, é lido e referenciado por consagrados filósofos como Paul Ricoeur⁴, Enrique Dussel e a filosofia da libertação, a qual “encabeçou” na América Latina, essa um fruto direto da ética da alteridade levinasiana aplicada aos processos de colonização, buscando explicar os artifícios de totalização cultural, em face

³ Sobre esse ponto cito Melo (2003, p. 57) “A Odisseia de Homero é usada como ponto de referência: Ulisses representa o eu da filosofia ocidental; a sua meta é retornar para sua pátria, reencontrar a si mesmo, sua família, seu reino. Seu supremo desejo é realizado com a sua volta. Levinas propõe outro modelo para a filosofia: o modelo abraâmico, que diverge do modelo epopéico. Na sua proposta, o eu, interpelado pelo outro, não tem retorno, nem repouso, nem reencontro. O eu, como Abraão, é total escuta, é completa atenção à convocação do outro; abandono desi mesmo, interpelação para partir, sabendo que o itinerário é sem volta. A presença daquele que convoca é sentida como uma ausência, como o Outro, como liberdade, como significado, como impossibilidade de totalização”.

⁴ Numa obra de maturidade intitulada *Percurso do Reconhecimento* (2006), na qual o coloca como um “representante” da dissimetria, no capítulo “Da dissimetria à reciprocidade”.

das classes vulneráveis hodiernamente⁵, como é o caso das mulheres subjugadas à violência doméstica e/ou familiar, pelos seus múltiplos fatores.

A filosofia de Levinas foi fundamental para que eu pudesse pensar uma ética que partisse da perspectiva dos oprimidos, dos marginalizados, dos esquecidos. Foi com ele que aprendi que *a ética não pode ser apenas uma reflexão abstrata sobre princípios e valores, mas precisa estar enraizada nas experiências concretas de sofrimento e injustiça*" (DUSSEL, 2012, p. 25. Grifos nossos).

Dussel, como visto, evidenciou uma preocupação que já era tipicamente levinasiana, bem como da filosofia contemporânea em si, no que diz respeito a ética, ou seja, a necessidade de uma análise político-social da ética na vida prática, e não apenas no seu plano teórico-abstrato, o que faz ter ela uma significação ainda maior no campo das relações concretas da humanidade. É a ética do viver e do fazer, e não apenas uma questão teórica do dever.

Trata-se de uma análise de justiça do partilhado, justiça em concreto da ação política. Que é questão de conteúdo do ato e não apenas de seu plano deontológico, em outras palavras, sua forma (do dever ser), pois o sofrimento, a dor da indiferença e do abandono são reais, (é um dado da realidade concreta), é dor vivenciada, cuja responsabilidade pela mera existência é compartilhada pelos omissos⁶.

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 de 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 (LEVINAS, 2002, p. 105. Grifos nossos).

No Brasil, se destaca a existência do CEBEL⁷, que busca reunir pesquisadores e pesquisadoras que têm se dedicado ao pensamento do filósofo da alteridade sob uma “bandeira comum”: fomentar a importância das obras de Levinas nos estudos filosóficos contemporâneos. Também destacamos o Grupo de Pesquisa e extensão Virtual - VIRTUS⁸, coordenado por Sandro Cozza Sayão, com aplicabilidade sobre os problemas de desigualdade social que persistem no Brasil, desigualdade essa que é um dos elementos que ensejaram a criação da Lei

⁵ “A ética da alteridade é uma ética da diferença. É a capacidade de reconhecer o outro como diferente de mim e, ao mesmo tempo, como igualmente digno de respeito e consideração” (DUSSEL, 2006, p. 118).

⁶ Implica dizer que, mesmo que alguém se ponha indeclinável perante os atos de violência negativa sobre alguém ou um grupo social, os efeitos dessa violência, de um modo ou de outro, o afetarão, justamente por se viver em sociedade. Cito GOMES (2008, p. 66) “Quando o Eu se torna responsável pelo outro na alteridade não o faz por decisão ou ato voluntário, mas sim em decorrência de uma responsabilidade ilimitada e anterior a qualquer deliberação ou raciocínio pessoal. Isso se explica porque os atos de voluntarismo são originários na totalidade, segundo Lévinas, pois, após a prática da bondade eles retornam ao Eu como satisfação do Eu-em-si- mesmo”.

⁷ Centro Brasileiro de Estudos Levinasianos, disponível em: <https://cebelonline.com/>

⁸ Grupo atuante sobre as questões da segurança pública, Defesa Social e Direitos Humanos da UFPE, cuja noção de alteridade levinasiana está na tônica da pesquisa e evidencia a necessidade de reestruturação do fazer policial, no fazer da política criminal, entre outros pontos institucionais. Disponível em: <https://sites.ufpe.br/virtus/>.

11.340/2006 (Maria da Penha), bem como determinante quanto aos métodos de interpretação a ela cabíveis, para delimitar sua eficácia.

Já há no plano jurídico-acadêmico brasileiro vasta literatura, sobretudo em nível de mestrado, doutorado, e artigos científicos, buscando aproximar Levinas, sobretudo, das questões dos direitos humanos, da justiça e justiça social. Destacamos PIMENTA, em dois notáveis artigos que versam sobre *Responsabilidade e direito* (2012); *justiça, alteridade e direitos humanos na teoria de Levinas* (2010); Carla Silene Gomes, em dissertação intitulada *Lévinas e o outro: a ética da alteridade como fundamento da justiça* (2008); SILVA e KROHLING versando sobre o *Acesso à Justiça para Mulheres em Situação de Violência: Análise da Atuação da Delegacia da Mulher à Luz da Justiça Social Pautada na Ética da Alteridade e na Responsabilidade* (2019), este último que possibilitará exemplificações da aplicação ética na justiça, a partir da análise de vulnerabilidade de um grupo, obras estas que se põem em destaque como bases sólidas para afirmações adiante postas no presente trabalho.

Como principais influências sobre Levinas se destacam Edmund Husserl (sistemizador da fenomenologia, e que também contribuiu com o esforço de romper com a tradição positiva instaurada sobre a filosofia, tendo Levinas traduzido e o introduzido na França), Franz Rosenzweig (que se dedicou ao enfrentamento das totalidades; dos pensamentos totalizantes) citado por Levinas em sua obra mais madura intitulada *Totalidade e Infinito* e Martin Heidegger⁹.

[...] 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, 2011, p. 144. Grifos nossos).

Sobre a relação com Heidegger, há expressa declaração de Levinas¹⁰ no sentido de que o vê como uma das mentes mais brilhantes do milênio, embora o nefasto fato ocorrido nos idos

⁹ A quem Levinas dedicou considerável tempo de estudo, inclusive acompanhou o primeiro curso de Heidegger em Freiburg (1927-1928), na condição de aluno, segundo SOLÉ (2017, p. 37). Evidenciamos ainda os seus estudos para o entendimento da questão da ontologia em Heidegger, que foi objeto de duríssimas críticas focadas na obsessão dele pela busca do *ser* e que resultam, partindo de uma visão levinasiana, em duas consequências nefastas: a indiferença e o esquecimento do que é básico, ou seja, o outro enquanto pressuposto da ética.

¹⁰ “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, 1980, p. 158. Grifos no original).

de 1933, o que a história demonstra ter sido o apoio ao sistema nazista, notadamente pelas *cartas*¹¹, as quais expressaram suas ligações concretas com o nazismo, ligações que o levaram ao cargo de Reitor de Freiburg. Não menos importante as influências de: Henri Bergson, Jean Wahl¹², Gabriel Marcel (filósofo e dramaturgo), o enigmático Monsieur Chouchani.

Emmanuel Levinas levou em consideração os dramas do seu tempo, sendo a violência, a intolerância contra as formas plurais de existir, o elemento constitutivo da base material do seu filosofar. Assim, um importante traço de sua proposta é a correspondência com as experiências, às duras experiências existenciais a que foi submetido e que o possibilitaram um “encontro” com os dois opostos da essência humana, ou seja, por um lado a intolerância totalizadora subjungando a vulnerabilidade dos que foram encurralados na miserabilidade; os diminuídos ao patamar de não humano no holocausto, em contraposição ao sentimento de acolhida e, portanto, alteridade dos que, ao custo da própria vida, se arriscaram para proteger os perseguidos. Isso posto, torna-se possível ao menos noticiar a existência da ética do *rostro*¹³ de Levinas, essa que enfatiza a relação interpessoal, na qual o encontro com o *rostro do outro* exige uma resposta ética que transcende o egoísmo e o desejo de poder. Ao reconhecer o *rostro do outro* como uma demanda imperativa que precede qualquer compreensão conceitual, Levinas ressalta a responsabilidade inerente a esse encontro.

As bases da ética da alteridade são definidas a partir da desconstrução do edifício ontológico. Lévinas parte, portanto, da impossibilidade da racionalidade ética ser fundada no sujeito, no nomi- nativo do *Eu penso – Eu -*, para a possibilidade ética centrada num novo modo de ser, além da essência -, no Outro, no acusativo – *Me* – da resposta: *eis-me aqui* (MELO, 2003, p. 202. Grifos nos original).

As duas grandes guerras, sobretudo, o fizeram concluir que a filosofia primeira¹⁴ não reside no problema do *Ser*, e sim na relação com *Outro*. É uma questão ética. Todavia, trata-se

¹¹ “Sobre o tema recomendamos Humanitas (2016) *O Nazismo segundo Heidegger: “Hitler desperta nosso povo”*, o qual citamos: “A novidade das cartas está exatamente na firmeza que Heidegger demonstra. Sua adesão parece incondicional. Tornou-se Reitor de Freiburg, dizendo, numa carta de 04 de maio de 1933: ‘Entre ontem no partido, não só por convicção pessoal (...). Neste momento é preciso pensar não tanto em si mesmo, quanto no destino do povo alemão’. E voltando-se para o irmão: ‘Se ainda não te decidiste, gostaria que te preparasses interiormente para fazer tua entrada’”. Disponível em: <https://www.ihu.unisinos.br/78-noticias/561279-o-nazismo-segundo-heidegger-hitler-desperta-nosso-povo>.

¹² Que também sofreu diretamente os efeitos do totalitarismo nazista, já que, por também ser judeu, foi submetido ao campo de concentração.

¹³ Conceito adiante abordado com maior cuidado e consideração;

¹⁴ O termo “filosofia primeira”, tem sua razão no sentido de responder qual o foco de estudo da filosofia: É uma pergunta cuja resposta passa em dois planos, no sentir desta dissertação. Primeiro que, quando do surgimento da filosofia, o foco era responder às questões fundamentais da existência, o que se denominou de ontologia, ou busca pelo ser das coisas. Segundo que, quando fora instituído o chamado iluminismo, todas as formas de conhecimento que eram agarradas ao plano filosófico, principalmente pela noção de especialidades e campos de competência científica, passaram por um processo de independência, mas ainda permaneceram focadas na busca

de uma ética distinta das que lhe precederam, pois não se pautava numa necessidade principiológica, leia-se: de uma necessidade de adequação a um Deus, razão prática, noética¹⁵ ou ao Estado. É uma ética de exercício, anterior ao fazer político¹⁶ e que, por assim ser, não parte de um projeto/vontade de poder sobre *o dizer ser*.

Levinas evidenciou que a humanidade se mantém em um processo violento¹⁷ sobre a subjetividade desde que convencionou haver uma espécie de esforço tipicamente humano voltado à observação e entendimento sobre a existência, colocando o humano, 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.

Sobre essa crise do humanismo citamos (MELO, 2003):

Essa proposta filosófica de Lévinas mostra-se crítica das demais sabedorias que se autoproclamaram humanistas. A crise dos humanismos, para ele, manifesta a ineficácia da ambição humana e aprecariedade da concepção de homem. O fim do humanismo, a morte de Deus e a morte do homem são as declarações mais absurdas que a sabedoria ocidental já fez. O fruto mais absurdo do totalitarismo do conceito foi a *Realpolitik* e todas as manifestações totalitárias que resultaram em guerras, mortes, perseguições político-religiosas e exclusões de *órfãos, viúvas e estrangeiros*. *Os sistemas racionalistas ocidentais faliram porque transformaram o homem num ser submetido ao conceito e enclaustrado ao limite da razão e da sua absurdidade* (MELO, 2003, p. 21. Grifos nossos).

Esse é o espírito da obra *Totalidade e Infinito*, acima referida, na qual Levinas afirma:

pelo ser das coisas, só que agora imersas em um cientificismo. O humano passou a falar sobre o mundo pela via do método científico, como sendo sinônimo de razão, de certeza, de verdade. O fato é que, até mesmo a ciência que hodiernamente se venera como fonte de verdades, deve ser vista com a devida cautela. Não há dúvida de que toda forma de conhecimento é fonte geradora de poder. Não foi a ciência o substrato da eugenia? Não foi a ciência quem possibilitou o extermínio de Hiroshima e Nagasaki, por meio da fissão nuclear? Por certo que não é culpa da ciência (instituição), mas do mal uso que foi feito com os conhecimentos gerados. Assim, nos parece ser possível perceber que, antes mesmo do saber, deve haver a preocupação com o sentido do que se sabe, uma preocupação com o porquê saber: É este um problema ético. A preocupação ética vem antes da preocupação ontológica. Oportunamente será discutido em que bases Levinas erigiu sua proposta de ética e como ela forma essa chamada filosofia primeira.

¹⁵ Toda vez que o termo “noética” aparecer, estaremos o utilizando no sentido de uma justificativa intelectual, conforme proposto na fenomenologia de Husserl, plano mental, no sentido de haver um princípio racionalmente aceitado para justificar a relação.

¹⁶ Não é nosso compromisso analisar o fazer político, partindo de Levinas, a questão da ação. Porém, dada a sua relevância, indicamos a tese de José André da Costa, intitulada “Ética e política em Levinas: um estudo sobre alteridade, responsabilidade e justiça no contexto geopolítico contemporâneo”, PUCRS, orientada por Ricardo Timm de Souza e disponível em: <http://tede2.pucrs.br/tede2/handle/tede/2868>.

¹⁷ Nesse ponto nos referimos, sobretudo, aos movimentos de colonização na expansão marítima europeia, com vistas ao fortalecimento da política mercantilista e que descambaram nas Grandes Guerras, estas que tiveram como “pano de fundo” a busca violenta de fatias de mercado, matéria prima e mão de obra. Em todos esses processos a alteridade e subjetividade foram negadas com emprego da violência extrema.

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 (LEVINAS, 1980, p. 13).

Comenta Carla Gomes (2008):

Na realidade, os benefícios provenientes do progresso técnico-científico contemporâneo mudaram o contexto da vida no planeta: o homem voou, aprendeu a extrair e a transportar as riquezas naturais, a manipular a genética, a curar doenças, a comunicar-se a longas distâncias... De outro lado, porém, os prejuízos decorrentes da destruição produzida pelas duas grandes guerras, pelo perigo atômico, pela guerra fria, por conflitos étnicos e religiosos, por desequilíbrios econômicos e sociais, deixaram transparecer o crescente individualismo em que se move a sociedade atual (GOMES, 2008, p. 19).

Porém, como crítica a esse processo, se observa que o fato de alguém pretender compreender¹⁸ uma pessoa, por exemplo, já lhe retira totalmente a capacidade de expressão da alteridade. Nesse sentido cito Levinas:

Se o conhecimento sob a forma de acto objectivamente, não nos parece ao nível da relação metafísica, não é porque a exterioridade contemplada como objeto – *o tema - se afaste do sujeito à velocidade das abstrações*; é, pelo contrário, *porque não se afasta dele suficientemente*. A contemplação de objetos permanece muito próxima da acção, dispõe do seu tema e lança-se, por conseguinte, num plano em que um ser acaba por limitar outro (LEVINAS, 1980, p. 95. Grifos nossos).

Partindo do *eu* não se pode atingir 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, e isto se apresenta como totalização, tema que passaremos a análise pontual, uma vez apresentados os postulados básicos da trajetória do autor.

2.2. Da totalização

Levinas apresenta suas principais deliberações sobre o conceito de totalidade em sua já citada obra *Totalidade e Infinito*, da qual se extrai a ideia central pela qual trata-se de uma espécie de violência epistemológica que tenta subsumir o Outro à identidade do Mesmo (LEVINAS, 1980), o que pode ser visto pelo conceito de egologia¹⁹.

¹⁸ Empregamos no sentido de: Trazer para dentro de si. Abarcar, aglutinar.

¹⁹ Conforme Carrara (2019, p. 58) “Toda a reflexão filosófica de Levinas pode ser lida como uma crítica da tradição ocidental que ele denomina egologia, mas também por uma crítica à sua ideia dominante de totalidade. A ética é uma relação ao outro que preserva sua alteridade como também o Mesmo conserva sua própria estrangeiridade. A ética é assim o pensamento do excesso e das relações humanas diferenciais que não se fundem em totalidade. Assim, a primeira raiz do totalitarismo político seria o totalitarismo ontológico que se deixa ver na metafísica clássica com suas compreensões de subjetividade, da linguagem, da economia e da própria política”.

O conceito de *totalidade* tem uma importância central e crítica na filosofia de Emmanuel Levinas, embora ele o discuta principalmente no sentido de sua crítica e superação. Na presente seção trataremos desse ponto, sobretudo, com o apoio de Ozanan Carrara (2019).

Para Levinas, a totalidade representa uma abordagem filosófica e cultural que busca reduzir a complexidade e a diversidade do mundo²⁰, aqui nos importando, sobremaneira, o mundo social, a dinâmica de diversidade de grupos e a responsabilidade pelo outro e as categorias e sistemas complexos. Com essa postura busca ele uma rota alternativa, uma saída em relação aos efeitos na humanidade causados pela perspectiva do idealismo e do liberalismo, que embasam sistemas de ordem econômica, política e jurídica demasiadamente fundados numa subjetividade “edípica”²¹, no eu demasiado, e que tem como principal consequência o subjugamento, uma confusão na qual *o mesmo* se sobressai ao *Outro*. Nesse cenário ideológico e prático da vida em sociedade, urge uma subjetividade ética.

E o que se entende por totalidade? É ela essa ação de converter o Outro no Mesmo, como se houvesse identidade formal e material entre eles (tal qual prega o liberalismo e sua falsa ideia de liberdade²²). É esse fluxo que se põe como uma das características marcantes da sociedade ocidental, persistindo, por meio de seus sistemas, em assimilar, incorporar, compreender, abarcar, totalizar, paulatinamente, tudo que lhe é alheio ou superior, englobando-os em um esquema ou numa pseudo coerência pela qual os “segmentos” levam ao “conjunto”, o outro se transforma no idêntico, o que é transcendente se converte (ou é convertido) e em meio à diversidade desvanece, some por “integração” na singularidade do universal (CARRARA, 2019, p. 59).

Criticando energicamente a tradição filosófica ocidental que teria reduzido o outro ao Mesmo, Lévinas sugere a ruptura com o saber teórico fundamentado no Eu; especialmente porque vislumbra no outro uma infundável fonte de revelações que permitem ao Eu encontrar a sua essência. Para ele o outro enquanto outro não pode se tornar objeto de conhecimento porque não pode ser conceituado, tematizado, vez que é infinito. O outro sempre ultrapassa a ideia que se tem dele e por isso não pode ser totalizado. O *outro* não se confunde com o *Eu*, ele é absolutamente outrem, é não igual, é diferente, de onde decorre que a relação face a face será assimétrica, desigual e irrecíproca. Nem sempre o *outro* estará no ponto mais alto da relação, por vezes ele também surge como a fragilidade, a miséria... Segundo Lévinas, essa relação – *Eu-outro* – é uma atitude moral em que não há espaço para totalização; uma relação em que o *Eu* se sacrifica pelo *outro* mas não espera reciprocidade (GOMES, 2008, p. 64-65. Grifos no original).

²⁰ Em ideia, “O face a face se torna assim o modelo que torna possível o pluralismo na sociedade” (LEVINAS, 1980, p. 271)

²¹ Nos referimos enquanto afirmação de um ego que dispensa o outro.

²² Tema que será objeto de seção própria adiante.

Creemos que a principal face da totalidade é, então, o ato de buscar *compreender* (tomar para si e se fechar em si). Em Levinas, trata-se de uma postura que pode ser tida como pueril, mas ao mesmo tempo opressora e dominante. Porém, essa postura fundamentou toda a construção filosófica que lhe foi anterior a denominada ontologia ou estudo, busca, conhecimento do ser das coisas. Uma postura na qual o sujeito se põe sobre o objeto numa relação puramente unilateral, e que ignora a infinitude do absolutamente Outro com o qual se relaciona. O Outro não é um objeto subordinado como por tanto tempo se determinou e, até os dias atuais, se busca manter.

Na ideia de infinito pensa-se o que fica sempre exterior ao pensamento [...]. A relação com o infinito não pode, por certo, exprimir-se em termos de experiência – porque o infinito extravasa o pensamento que o pensa. (LEVINAS, 1980, p. 13).

Pensamos ser coerente afirmar que, justamente por ser crítica e propor uma outra ética, o que se afirma como subjetividade ética, dentro da contemporaneidade, é que a filosofia de Levinas possui uma maior independência, em relação à história da filosofia, bem como que toda produção filosófica com essa característica sofre, por assim dizer, grande pressão das institucionalidades²³.

A ênfase na totalização, segundo Levinas, tem por consequência uma série de problemas éticos e ontológicos, o que o leva a propor uma abordagem alternativa centrada na singularidade e na alteridade do outro.

Para sair desse totalitarismo ontológico, Levinas propõe uma subjetividade ética, procurando uma saída tanto do idealismo quanto do liberalismo. Todo o enfoque dado ao eu pela filosofia clássica da subjetividade acabou por totalizar o mesmo e o outro. A ideia de fusão apresenta-se assim como raiz desse totalitarismo de natureza ontológica. Por isso, o caminho que ele empreende é um esforço de saída dessa filosofia clássica que ele denomina “egologia”, fugindo ao seu solipsismo e buscando uma noção mais socializadora do sujeito. E isso ele o faz a partir da ética como ‘filosofia primeira’, rompendo com a ontologia como filosofia primeira. Se o movimento básico da ontologia é um constante retorno ao mesmo, torna-se necessário conceber um novo humanismo a partir do outro homem em que o sujeito parta em direção ao outro, sem voltar a si mesmo. Impõe-se então pensar uma outra forma de socialidade diferente daquela da ontologia que permite a assimilação de outrem pelo Mesmo, através da obra da totalização. (CARRARA, p. 58/59. Grifos nossos).

A importância do conceito de totalidade na filosofia de Levinas pode ser entendida da seguinte maneira ou implicações, conforme se extrai de uma leitura sistematizada da obra *Totalidade e Infinito*: 1- Crítica à abstração e homogeneização. Implica dizer que em Levinas se encontra uma crítica à tendência da filosofia ocidental de abstrair e homogeneizar a realidade,

²³ Afirmamos isso pois, a apologia aos ditos levinasianos, sobretudo no plano acadêmico filosófico, é tarefa auspiciosa, já que muitos insistem ainda em afirmar seus ensinamentos como mera poesia ou religiosidade.

inclusive tendo a linguagem como instrumento, dada a inevitabilidade/inexorabilidade da presença do interlocutor. Ele argumenta, conforme citaremos, que a busca pela totalização leva a uma perda da singularidade, da particularidade e da complexidade dos indivíduos e das situações. Por meio dessa crítica, Levinas ressalta que a abstração da totalidade pode negar a própria humanidade do outro; 2- O Rosto do Outro como antítese da totalidade, pelo que Levinas apresenta o conceito do "Rosto do Outro" como um contraponto à totalização. O Rosto do Outro é singular, individual e inapreensível por meio de categorias coletivas. Ele exige um reconhecimento pessoal, imediato e ético. A totalidade, ao tentar subsumir o Outro sob estruturas comportamentais, falha em reconhecer essa singularidade e 3- a noção de Responsabilidade Ética e Relação com o Outro, na qual o filósofo da alteridade argumenta que a ética verdadeira emerge do encontro com o Outro, que é sempre heterogêneo à totalidade, e se efetiva no mandamento maior "Tu não matarás" (LEVINAS, 1980).

Sobre o que se entende por alteridade em Levinas, cito GOMES (2008, p. 52), que afirma: "A esta relação do *Eu* com o absolutamente *outro*, sem intelecção ou compreensão deste sem sujeição ao sistema englobante da razão totalizadora, dá-se o nome de *Alteridade*".

O absolutamente Outro é Outrem; não faz número comigo. A colectividade em que eu digo 'tu' ou 'nós' não é um plural de 'eu'. Eu, tu, não são indivíduos de um conceito comum. Nem a posse, nem a unidade do número, nem a unidade do conceito me ligam a outrem. Ausência de pátria comum que faz do Outro – o Estrangeiro; o Estrangeiro que perturba o 'em sua casa'. Mas o estrangeiro quer dizer também o livre. Sobre ele não posso poder, porquanto escapa ao meu domínio num aspecto essencial (LEVINAS, 1980, p. 26).

A responsabilidade ética se origina no reconhecimento da singularidade do Outro, em vez de tentar assimilá-lo em sistemas preexistentes. Isso implica em uma ruptura com a lógica da totalização e uma abertura para o desconhecido e imprevisível.

Sobre os dois últimos desdobramentos, trataremos conceitualmente adiante. Porém, quanto a crítica à abstração e homogeneização, esse caminho no qual Levinas busca um outro modo de conexão com o ente, no qual o ser conhecido possa se expressar em sua alteridade, já que a noção clássica de razão fez com que a infinitude do ser objetificado como subordinado ao conhecimento do eu/ser cognoscente, simplesmente se apagasse, deixa-se de ser (CARRARA, 2019, p. 61), pelo que destacamos os ditos do próprio Levinas, conforme nos comprometemos alhures, no seguinte sentido:

Chama-se ética a esta impugnação da minha espontaneidade pela presença de Outrem. A estranheza de Outrem - a sua irreduzibilidade a Mim, aos meus pensamentos e às minhas posses realiza-se precisamente como um por em questão da minha espontaneidade, como ética. A metafísica, a transcendência, o acolhimento do Outro pelo Mesmo, de Outrem por Mim produz-se concretamente como a impugnação do

Mesmo pelo Outro, isto é, como a ética que cumpre a essência crítica do saber. E tal como a crítica precede o dogmatismo, a metafísica precede a ontologia (LEVINAS, 1980, p. 30).

Os pontos que dizem respeito à totalidade também podem ser vistos com uma outra organização, conforme propõe Carrara (2019, p.57), a saber: 1- subjetividade (que corresponderia ao plano da crítica à abstração e homogeneização); 2- da linguagem (que diz respeito às questões que põem o rosto do Outro como antítese da totalidade); 3- a economia e 4- política, que nos parece, quando em conjunto, abarcarem as questões atinentes à noção de Responsabilidade Ética e Relação com o Outro.

O que percebemos é que a totalização se refere à tendência da filosofia tradicional e da cultura ocidental de buscar sistematizar, categorizar e reduzir a realidade a conceitos e estruturas teóricas²⁴. Isso envolve uma tentativa de compreender o mundo como uma totalidade fechada e coerente, onde tudo é mantido a uma única lógica ou estrutura, o que percebemos evidente em algumas estruturas jurídico-normativas que adiante exemplificaremos. No entanto, Levinas argumenta que essa abordagem totalizadora ignora, omite a singularidade e a alteridade do outro. Nosso filósofo propõe uma alternativa à totalização, enfatizando a importância do já mencionado conceito de "Rosto do Outro".

Embora seja tema adiante abordado, por serem imbricados na filosofia levinasiana, pensamos ser cabível adiantar que o termo “Rosto do Outro” é uma expressão que se refere à presença única e irrepetível do outro indivíduo. Ao encontrar o “Rosto do Outro”, somos confrontados com sua humanidade singular e sua demanda por reconhecimento e responsabilidade. Essa experiência de encontro com o Outro desafia as categorias totalizadoras e nos lembra que a realidade é heterogênea e imprevisível.

Volvendo o olhar para essa “homogeneidade”, e realizando uma digressão na filosofia ocidental, especificamente sobre um de seus postulados, se tem que o pensamento ocidental cunhou sua estrutura tendo como uma de suas bases o princípio da identidade²⁵, ou seja, a ideia

²⁴ Sobre esta afirmação é preciso destacar que o intuito não é de travar uma “luta” contra a tendência humana de ser sistêmica - ou seja, de buscar sistematizar a experiência do mundo em conceitos e abstrações estáveis, visando melhor compreender a sua própria existência -, mas de erigir uma crítica, inspirada na filosofia levinasiana, a certa forma de fazer sistema que não parte da ética como filosofia primeira. Se essa postura fosse adotada, acreditamos, implicaria em uma forma de sistematizar “outramente”, ou seja, tendo em vista que as conceituações servem para situarmos nossa compreensão do mundo, mas que o infinito do humano sempre a extrapola, em sua diferença radical e imprevisível.

²⁵ Sobre esse princípio, conforme o Dicionário de Filosofia: “IDENTIDADE: O conceito de identidade tem sido examinado de vários pontos de vista. Os dois mais destacados são o ontológico e o lógico. O primeiro é patente no chamado princípio ontológico de identidade (a igual a a), segundo o qual qualquer coisa é igual a si mesma. O segundo é o chamado princípio lógico de identidade, o qual é considerado por muitos lógicos de tendência tradicional como o reflexo lógico do princípio ontológico de identidade, e por outros lógicos como o princípio “ a

de que uma coisa somente é igual a si mesma. O que se desdobrou numa estrutura absolutamente controladora e redutora²⁶, o que como dito alhures Levinas exemplifica com a figura de Ulisses, personagem que representa uma identidade fechada em si mesma. Esse recorte fica mais evidente a partir do pensamento cartesiano, conforme Levinas.

O cogito cartesiano é a própria estrutura da subjetividade moderna, que se define como um sujeito autônomo, livre e autossuficiente. *Mas essa concepção de sujeito é incapaz de reconhecer a alteridade do outro, pois ela se baseia em uma relação assimétrica de dominação e controle* (LEVINAS, 1982, p. 105. Grifos nossos).

Nesse sentido corroboramos com Carrara (2019).

A mesma tendência à unificação se deixa ver na linguagem que, para Levinas, exige a presença do interlocutor e assim desempenha um papel fundamental *no processo de individuação e na resistência à obra da totalização que acaba por apagar outrem e sua transcendência. É o face a face ético que preserva o pluralismo social e impõe a socialidade como Outro no Mesmo, preservando as diferenças* (CARRARA, 2019, p. 57. Grifos nossos).

Portanto, a importância do conceito de totalidade para Levinas reside em sua função como ponto de partida para sua crítica radical à filosofia tradicional e sua proposição de uma ética fundamentada na alteridade e na singularidade. Levinas busca desafiar a tendência totalizadora em direção a uma filosofia da responsabilidade e do encontro autêntico com o Outro, que destaca a incomensurabilidade da existência humana além das fronteiras limitadas da totalização. Ele constrói sua crítica à totalidade, justamente por identificar nela uma tentativa, bem sucedida quando se coteja a história da cultura, do conhecimento e da política, quanto a estabelecer um sistema fechado, desconsiderando o exterior ou o que está além do sistema e que ele busca romper com a propositura da noção de que o rosto do Outro, afirmando, com base em pressupostos judaicos aplicados à sua experiência na Segunda Guerra, que esse rosto nos interpela e rompe com qualquer tentativa de totalização.

Essa argumentação é cunhada na certeza de que o amor e a responsabilidade que sentimos em relação ao Outro vêm de sua resistência à totalidade, amor este que não pode ser confundido com a noção erótica, de incompletude desejanse. É a capacidade de manter uma

pertence a qualquer *a*” (lógica dos termos) ou como o princípio “ $S > P$ (onde *P* simboliza um enunciado declarativo), então *P*” (lógica as proposições). No decurso da história da filosofia, ambos os sentidos se têm entrelaçado e confundido com frequência. Grande parte da tradição filosófica considerou que o fundamento do princípio lógico da identidade se encontra no princípio ontológico, ou que ambos são aspectos de uma mesma concepção: aquela segundo a qual sempre que se fala do real se fala do idêntico. Uma forma extrema desta concepção encontra-se em Parmênides” (MORA, 1978, p. 132).

²⁶ Sobre esse ponto citamos Levinas (1980, p. 14-15) “O acto do pensamento — o pensamento como acto — precederia o pensamento que pensa um acto ou que dele toma consciência. A noção de acto comporta essencialmente uma violência, a da transitividade que falta à transcendência do pensamento, encerrado em si mesmo, apesar de todas as suas aventuras, no fim de contas, puramente imaginárias ou percorridas como que por Ulisses, para regressar ao lar”.

relação pela qual, embora mantendo-se seus locais espirituais, existenciais, há a intersubjetividade (LEVINAS, 1983, p. 29).

A proposta de Levinas constitui uma forma de ruptura com a tradição filosófica da totalidade ontológica, que parte de outro entendimento do saber enquanto desejo; da crítica sobre a busca por compreensão; de uma outra metafísica.

Descartes e seus seguidores não são capazes de pensar a transcendência, pois eles reduzem a existência a uma série de coisas e fatos que podem ser conhecidos e controlados pelo sujeito. *Mas a transcendência é precisamente aquilo que escapa a essa ordem do saber e do poder, aquilo que nos desafia e nos convoca de forma absoluta* (LEVINAS, 1980, p. 87. Grifos nossos).

Buscamos, nesse ponto, evidenciar que a filosofia ocidental tem o eu como elemento sobreposto à alteridade, sempre buscando reduzir o Outro, pautando-se pelo exercício de tentar alocar 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 habitarem no movimento. O infinito, em Levinas, caminha no sentido do grande *alter* indefinível, inadequável, não conceitual.

Novamente nos apegamos a SAYÃO (2011):

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. 145-146. Grifos no original).

A totalidade ontológica tem como um de seus fundamentos, na linguagem, no plano econômico, da subjetividade, o político e de igualdade meramente formal, a relação/noção de 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.

Mas 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 trair, não apenas compromissos, mas a sua própria substância*, em levá-las a cometer actos que vão destruir toda a possibilidade de ato (LEVINAS, 1980, p.09 Grifos nossos).

Percebe-se que há uma redução das individualidades a papéis prévios, que as limitam, encaixotam, as condicionam em um *apriorismo*. Sobre essa afirmação, utilizemos como exemplo a questão da mulher vulnerável em sede de violência doméstica e/ou familiar, fato social brasileiro cuja compatibilidade com os postulados levinasianos nos parece evidente, pois, culturalmente no Brasil, persistia o discurso do “papel da mulher”, enquanto: 1- submissão, não

só ao marido, mas a todo e qualquer homem em sociedade, sobretudo os pertencentes ao ambiente familiar; 2- a mulher como o ser cuja maternidade é símbolo de sacrifício, de padecimento e subjugação aos filhos; 3- a mulher menor nas relações trabalhistas; 4- a mulher inferior em sua relação de independência consigo mesma, a exemplo da falta de arbítrio sobre seu corpo, seus desejos; 5- a mulher incapaz de pensar e expressar opinião etc.²⁷ essa era a identidade mulher no cenário cultural brasileiro o que possibilita um diálogo com o conceito de totalização de Emmanuel Levinas. Esses pontos ainda fazem parte da realidade social, embora agora se possa, sob alguns mantos protetivos, tanto no plano jurídico, como em dinâmicas de humanização.

O principiologismo da ética moderna era funcionalista, no sentido de buscar a aquisição, a manutenção e a imposição de domínios. Os pontos acima constituem o “reino do lar” hereditário às mulheres, a “caverna” a qual estava agrilhoadada para padecer. Mas também podemos pensar o desempregado como sinônimo legal de vadio; o negro e o favelado como espécie social de criminoso nato, o imigrante ilegal como figura do inimigo, terrorista usurpador etc.

A título de concretude, no sentido de demonstrar uma noção de justiça ainda fechada para aspectos de alteridade em alguns de seus planos ainda vigentes, apontamos a Lei 3.688, de 1941, ainda em vigor, que reflete bem aspectos de um viés totalizador do Direito positivo, ou seja, o Direito posto pelo Estado (ainda durante a Segunda Guerra Mundial) aos submetidos à Soberania, pois ataca, objetivamente, ideologias de vida, rotula rostos que, por sua condição na 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. Grifos nossos).

O fato de associar-se, até pouco tempo²⁸, presumia-se como um ato de natureza maligna, caso não houvesse comunicação ao Estado sobre o motivo da associação.

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

²⁷ Sobre o ponto 1 e 3 lembramos a obra “Gabriela, Cravo e Canela” – Jorge Amado (1958).

²⁸ O art. 39 foi revogado em 2021, pela Lei nº 14.197.

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. Grifos nossos).

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

O ato de mendicância, que flui de um distúrbio social na distribuição desigual de renda, já foi considerado delito, tendo sido revogado pela Lei 11.983 em 2009, sendo assim considerado aquele que não compartilhava dos valores reinantes na sociedade, sobretudo no que diz respeito à inclinação ao trabalho. É ele um refugio do próprio sistema.

Importante ainda destacar a patente seletividade penal expressa na Lei 8072/90, chamada de Lei de Crimes Hediondos, que pune com maior rigor determinadas condutas que afirmou o legislador serem mais nocivas à convivência social. Porém, os crimes nela tutelados, em sua maioria, correspondem a criminalidade comum, sobretudo de cunho patrimonial, que, em sua maioria são realizados pelas classes estigmatizadas e que, historicamente, vivem à margem dos benefícios do capital e da moralidade elitista.

Como exemplo a Lei 13.964/2019, conhecida como Pacote Anticrime, fez alterações na Lei 8072/90, dentre as quais classificou o furto qualificado pelo “emprego de explosivo ou de artefato análogo que cause perigo comum”, inserindo o Art. 155§ 4º - A, como sendo de natureza hedionda²⁹. Nitidamente, o beneficiário imediato é o sistema bancário, pois, comumente, as agências, sobretudo nos interiores nordestinos, são objeto dessas condutas.

Contrário senso, já ocorreram algumas tentativas de inserir o crime de corrupção na lista de crimes desta natureza³⁰, porém, a classe legislativa federal (a quem compete fazê-lo),

²⁹ Além da pena elevada, são crimes inafiançáveis.

³⁰ Como exemplo, O Projeto de Lei 4459/20 (proposta do Deputado Léo Moraes - Pode-RO); Projeto de Lei nº 677, de 2021 (proposta do Senador Marcos do Val - PODEMOS/ES), etc, Cf. Portal da Câmara dos Deputados e Senado Federal.

sempre se esquivou. Até mesmo o chamado “pacote anticrime” passou ao largo desta questão, mantendo, sobretudo a classe política abastada, blindada.

Ora, não se está aqui a defender atos ilícitos, mas apenas questionando se os danos causados pelo desvio de milhões (até mesmo bilhões) dos cofres públicos, que afetam, diretamente, a prestação de saúde, educação, moradia, alimentação, lazer, segurança, proteção do meio ambiente etc., não têm igual ou maior relevância, uma vez que tratam de bens difusos e coletivos (a depender de qual seja afetado). Não há nesse fato uma seletividade penal? Não há uma vontade classista por trás da noção de justiça positiva como sinônimo de aplicação da lei? Não há um intuito de proteção, pela omissão legislativa, quanto a manter na sombra da impunidade os corruptos e corruptores?

Nesse sentido cito ZAFFARONI (1991, p.130), titular da teoria do garantismo penal:

Estes estereótipos permitem a catalogação dos criminosos que combinam com a imagem que corresponde à descrição fabricada, deixando de fora outros tipos de delinquentes (delinquência de colarinho branco, dourada, de trânsito, etc.) (ZAFFARONI, 1991, p.130).

Pelo exposto, pensamos ter evidenciado alguns aspectos³¹ dessa instrumentalização do aparato jurídico legislativo, tema que poderia se estender para as dinâmicas do judiciário em outros estudos já que toda essa estrutura de uma suposta razão identitária (que busca levar o Outro a ser uma extensão do eu – a Mulher como propriedade, o trabalhador como extenso das máquinas, o favelado e o negro condicionados “naturalmente” ao “ser criminoso”, por exemplo) não passa de uma cadeia de autoafirmação e que resulta em atrocidades, a fim de eliminar toda alteridade do absolutamente Outro. A violência³² é a totalidade na esfera dos particulares e a guerra é sua face política.

É o ponto de partida para Levinas desenvolver uma ética baseada na responsabilidade pelo outro, criticando a tendência da filosofia ocidental de totalizar o diferente, pela via de sistemas abrangentes e essa responsabilidade é o pressuposto de justiça em Levinas.

2.3. Do Rosto e da Responsabilidade

³¹ Nos atemos para perspectiva do direito penal, pois a formação jurídica deste mestrando é mais inclinada para esta área do direito público. Porém, é fato que as questões postas também podem ser pensadas em outros planos do direito, a exemplo do cível, o qual se inserem as questões de gênero; do consumidor e as questões de vulnerabilidade econômica e técnica, a questão ambiental e animal, esta última que também já possui aplicabilidade levinasiana (Cf. *Ética e Direito Animal: Colóquio Judith Butler e Emmanuel Levinas: contribuições para a Ética e Filosofia Animal*, disponível em: <https://diversitas.fflch.usp.br/taxonomy/term/124>).

³² Sobre o tema referenciamos Ricoeur (1968) tratado em “História e Verdade”, capítulos “Estado e violência” e “Paradoxo político”.

Em sua filosofia, Emmanuel Levinas explora de forma profunda o conceito de "Rosto", oferecendo uma visão singular sobre a ética e a relação entre o eu e o Outro. Em *Totalidade e Infinito*, Levinas desvela a importância do rosto do Outro como ponto central de sua ética, pela qual o rosto do outro não é apenas um objeto a ser observado, mas um acontecimento ético que convoca o eu a uma responsabilidade infinita para com o Outro. O rosto convoca o *Eu* à bondade, a generosidade, o estímulo necessário à entrega do melhor de si.

O rosto advém da exterioridade, daquele que se põe como enigmático, e que é para além da compreensão pelo eu. O rosto se torna presente quando põe sua face perante o “eu” e/ou perante outrem, o que se denomina, em Levinas, o já citado encontro face a face.

À primeira vista, pode parecer simplista individualizar o rosto humano como referencial do discurso ético. O rosto, como parte do corpo humano, é privilegiado pelo fato de concentrar em si os sentidos superiores, fatores principais da comunicação e das relações interpessoais: a visão, a voz a escuta e um outro sentido importante, que é o paladar. Mas não é isso que caracteriza o rosto, segundo Levinas. Sua importância não seria por esse motivo. A epifania do rosto não teria nada de perceptivo, enquanto é entendido como relação ética. O rosto não é um fenômeno; ele não é uma oferta de dados a serem considerados, compreendidos dentro de uma lógica e concebidos dentro da dimensão conceitual. O rosto é o que mostra, o que fala e o seu silêncio, também. Este é, enfim, lugar de transgressão da diferença radical da visibilidade e da invisibilidade do indivíduo (MELO, 2003, p. 90-91)

Levinas objetiva o que denomina de rosto em sua concepção, na obra intitulada *Descobrendo a Existência com Husserl e Heidegger (1974)*, 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, p.3 173. Tradução nossa).

É no Rosto do Outro que vem o mandamento que interrompe a marcha do mundo. *Por que me sentiria eu responsável em presença do Rosto? Esta é a resposta de Caim. Quando se lhe diz ‘onde está teu irmão?’, ele responde: ‘Sou eu o guarda de meu irmão?’*. É isto o Rosto do Outro, tomado por uma imagem entre imagens e quando a Palavra de Deus que ele carrega fica desconhecida. Não se deve tomar a resposta de Caim como se ele zombasse de Deus, ou como se respondesse à maneira de uma criança: ‘Não sou eu, é o outro’. A resposta de Caim é sincera. Em sua resposta só falta a ética; nela só há ontologia: eu sou eu e ele é ele. Somos seres ontologicamente separados (LEVINAS, 1997, p. 151-152. Grifos nossos).

Comenta MELO (2003):

A epifania do rosto marca a novidade da reflexão ética levinasiana e inscreve-a entre os filósofos da alteridade. O rosto não é um fenômeno, não é ‘qualquer coisa’ que se dá, que é possível de ser visado. O rosto se manifesta no Vestígio, como Mistério; sua manifestação me desconcerta e me desassossega, põe em questão a soberania da minha consciência. O rosto é uma epifania do Totalmente Outro (MELO, 2003, p. 108-109).

O termo deriva do vocábulo francês *visage*, que, por sua vez, significa “rosto”, enquanto o *face a face* é empregado por Levinas no sentido de intimidade. Logo, as conexões das expressões remontam 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, o que leva a relação com o outro ser sempre ética, na visão levinasiana.

O “eu” tem de esquecer seus poderes e reconhecer o outro como nu, despojado, isto é, o “eu” deve rejeitar o livre exercício de sua consciência, acolhendo o outro como pobre e se responsabilizando por ele, não lhe sendo indiferente. Logo, ao se responsabilizar por outrem, o “eu” acaba por submeter-se ao seu interdito, à sua ordem. Quem acata a ordem reconhece outrem como seu mestre, como seu senhor (PIMENTA, 2010, p. 74).

Nosso filósofo destaca que o rosto do outro é a manifestação mais direta da alteridade, transcende a mera aparência física e se configura como uma presença que interpela o eu. O rosto, nesse contexto, não é apenas um fenômeno visual, mas um chamado ético que requer uma resposta do eu. Como se depreende de *Totalidade e Infinito* há em Levinas a defesa de que o rosto representa a expressão do Outro em sua total alteridade. Sua aparição não apenas me convoca, mas também me impõe uma responsabilidade absoluta, rompendo com minha solidão interior (LEVINAS, 1980). Fundamental destacar que o rosto, para Levinas, não pode ser assimilado por categorias prévias ou reduzido a conceitos universais. É ele insubmisso à ontologia. Cada rosto é único e singular, expressando a singularidade inalienável do absolutamente Outro. Levinas argumenta que essa singularidade é o que demanda do eu uma resposta ética única, uma responsabilidade que vai além de qualquer dever ou contrato. O rosto é aquilo que escapa à totalização, é a presença que se revela sem se submeter, nos interpelando de forma intransigente e sem ceder espaço para qualquer forma de violência.

Nesse sentido cito o *filósofo da alteridade*:

O rosto é a própria identidade de um ser. Ele se manifesta aí a partir dele mesmo, sem conceito. A presença sensível deste casto pedaço de pele, com testa, nariz, olhos, boca, não é signo que permita remontar ao significado, nem máscara que o dissimula. A presença sensível, aqui, se dessensibiliza para deixar surgir diretamente aquele que não se refere senão a si, o idêntico (LEVINAS, 1997, p. 59)

Comenta Sabbah (2009):

O encontro com a concretude do rosto de Outrem é que destrói a totalidade, desarma o guerreiro – ou seja, eu –, enquanto sou a lei do ser, enquanto, desde que nasci e existo, declaro a guerra, ameaço um outro qualquer, todos os outros, e a exterioridade em geral (SEBAH, 2009, p. 49).

O rosto, nas palavras de Dussel (1977):

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).

Saudamos Dussel como autor de passagem obrigatória quando o assunto é Levinas em produções latino-americanas, tendo em vista que ele se aprofundou na obra do filósofo lituano

de modo a possibilitar uma aplicação do pensamento levinasiano em nosso continente, 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 no genocídio que foi o “encobrimento” da América, subjugada ao modelo ontológico totalizador que positivou a irresponsabilidade e não a solidariedade acerca dos atos que geram o sofrimento do rosto, dos vulneráveis até os dias correntes, e que tornou tão difícil cotejar um porvir mais condescendente.

A noção da ética levinasiana aplicada ao crivo da colonização americana, trata de temas fundamentais, tais como o do encobrimento do rosto, do ego conquistador, e outros temas que demandam aprofundamento e que, tão somente, mencionamos por puro respeito aos postulados da filosofia da libertação, esta que elabora uma bela crítica ao utilitarismo ontológico, em meio ao qual o Outro some imerso 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. Dussel (1977) critica a funcionalidade capital, a rotina da normalidade do corpo e do relacionamento do ser com o não ser da seguinte forma:

Se esse ente totaliza-o em meu mundo e, sendo-o governador, por exemplo, lhe digo: "senhor empregado"; nesse momento sou o centro do mundo e o empregado é algo assim como um instrumento a meu serviço. Se estou num ônibus e sou motorista e sobe uma pessoa e paga seu bilhete e se senta em seu lugar, nesse caso, a totalidade é o ônibus e cada um cumpre uma função única, já que ele é um passageiro e não outra colsa. Mas suponha que de repente, suba no ônibus e o motorista é alguém que conheço e digo-lhe, olá, que tal Juan? Nesta situação foi rasgada a totalidade do ônibus e foi produzido um encontro (DUSSEL, 1979. p. 82).

O Rosto em Levinas é mais do que uma mera manifestação física, é o local, âmbito da irrupção ética do outro. Mais uma vez buscando exemplificar uma aplicabilidade de sua justiça, e que será melhor explorada adiante, pensamos que a Lei Maria da Penha reverbera esse modelo de busco por proteção do “Rosto do Outro” ao reconhecer a individualidade da mulher agredida,

buscando não somente punir o agressor, mas também oferecer amparo, proteção e meios para reconstruir sua vida, o que também percebemos nas políticas afirmativas de quotas em ensino e certames públicos. Essas legislações são exemplos de busca por mudança na noção de justiça meramente positiva e que se abrem, sem ressalvas, aos anseios éticos de mudança social, com vistas à alteridade infinita. Essas posturas legislativas se assemelham à ênfase de Levinas na singularidade do outro, ressaltando a importância de preservar a dignidade e a identidade da vítima, no caso da lei 11.340/2006.

Vejamos a Ementa da Lei 11.340/2006 (Maria da Penha):

Cria mecanismos para coibir a violência doméstica e familiar contra a mulher, nos termos do § 8º do art. 226 da Constituição Federal, da Convenção sobre a Eliminação de Todas as Formas de Discriminação contra as Mulheres e da Convenção Interamericana para Prevenir, Punir e Erradicar a Violência contra a Mulher; dispõe sobre a criação dos Juizados de Violência Doméstica e Familiar contra a Mulher; altera o Código de Processo Penal, o Código Penal e a Lei de Execução Penal; e dá outras providências (BRASIL, Lei 11.340/2006).

Seguindo como plano de fundo na violência doméstica, a qual escolhemos por englobar relações, inclusive, de sexualidade de gênero³³, uma indagação crucial emerge: Como

³³ RECURSO ESPECIAL. MULHER TRANS. VÍTIMA DE VIOLÊNCIA DOMÉSTICA. APLICAÇÃO DA LEI N. 11.340/2006, LEI MARIA DA PENHA. CRITÉRIO EXCLUSIVAMENTE BIOLÓGICO. AFASTAMENTO. DISTINÇÃO ENTRE SEXO E GÊNERO. IDENTIDADE. VIOLÊNCIA NO AMBIENTE DOMÉSTICO. RELAÇÃO DE PODER E MODUS OPERANDI. ALCANCE TELEOLÓGICO DA LEI. MEDIDAS PROTETIVAS. NECESSIDADE. RECURSO PROVIDO. 1. A aplicação da Lei Maria da Penha não reclama considerações sobre a motivação da conduta do agressor, mas tão somente que a vítima seja mulher e que a violência seja cometida em ambiente doméstico, familiar ou em relação de intimidade ou afeto entre agressor e agredida. 2. É descabida a preponderância, tal qual se deu no acórdão impugnado, de um fator meramente biológico sobre o que realmente importa para a incidência da Lei Maria da Penha, cujo arcabouço protetivo se volta a julgar autores de crimes perpetrados em situação de violência doméstica, familiar ou afetiva contra mulheres. Efetivamente, conquanto o acórdão recorrido reconheça diversos direitos relativos à própria existência de pessoas trans, limita à condição de mulher biológica o direito à proteção conferida pela Lei Maria da Penha. 3. A vulnerabilidade de uma categoria de seres humanos não pode ser resumida tão somente à objetividade de uma ciência exata. As existências e as relações humanas são complexas e o Direito não se deve alicerçar em argumentos simplistas e reducionistas. 4. Para alicerçar a discussão referente à aplicação do art. 5º da Lei Maria da Penha à espécie, necessária é a diferenciação entre os conceitos de gênero e sexo, assim como breves noções de termos transexuais, transgêneros, cisgêneros e travestis, com a compreensão voltada para a inclusão dessas categorias no abrigo da Lei em comento, tendo em vista a relação dessas minorias com a lógica da violência doméstica contra a mulher. 5. A balizada doutrina sobre o tema leva à conclusão de que as relações de gênero podem ser estudadas com base nas identidades feminina e masculina. Gênero é questão cultural, social, e significa interações entre homens e mulheres. Uma análise de gênero pode se limitar a descrever essas dinâmicas. O feminismo vai além, ao mostrar que essas relações são de poder e que produzem injustiça no contexto do patriarcado. Por outro lado, sexo refere-se às características biológicas dos aparelhos reprodutores feminino e masculino, bem como ao seu funcionamento, de modo que o conceito de sexo, como visto, não define a identidade de gênero. Em uma perspectiva não meramente biológica, portanto, mulher trans mulher é. 6. Na espécie, não apenas a agressão se deu em ambiente doméstico, mas também familiar e afetivo, entre pai e filha, eliminando qualquer dúvida quanto à incidência do subsistema da Lei n. 11.340/2006, inclusive no que diz respeito ao órgão jurisdicional competente - especializado - para processar e julgar a ação penal. 7. As condutas descritas nos autos são tipicamente influenciadas pela relação patriarcal e misógina que o pai estabeleceu com a filha. O modus operandi das agressões - segurar pelos pulsos, causando lesões visíveis, arremessar diversas vezes contra a parede, tentar agredir com pedaço de pau e perseguir a vítima - são elementos próprios da estrutura de violência contra pessoas do sexo feminino. Isso significa que o modo de agir do agressor revela o caráter especialíssimo

é possível ao *Eu* estabelecer laços genuínos com o outro sem impor subjugações? Como esse *Eu*, imerso em seu próprio egoísmo, pode transcender essa condição e acolher a alteridade do outro de modo autêntico, sem perpetuar relações marcadas pela violência e submissão?

Segundo Lévinas, a saída do *Eu* de seu estado egoísta não será alcançada por meio da racionalidade ou de uma estrita lei moral, mas sim pela sensibilidade, entendida como a disposição para se abrir ao outro. Essa sensibilidade emergente no contato próximo com o outro precede a reflexão, não sendo originada pela razão, mas constituindo-se como a fonte primordial do entendimento.

Cito Gomes (2008) sobre esse caminho de abertura pela via da sensibilidade como elemento capaz de fazer resultar a vivência do *Eu-para-o-outro*³⁴.

A sensibilidade no pensamento de Lévinas surge como expressão e percepção da finitude do *Eu* e da infinitude do *outro*, ela transcende à razão, e não constitui mera representação que poderia originar controle e assimilação. É a sensibilidade do *Eu-para-o-outro* que permite ao *Eu* receber o *outro*, conduzindo-o à abertura, à exterioridade. Nessa perspectiva, somente quando o *Eu* é sensível ao *outro* é que se lhe torna possível encontrar o seu sentido humano. Aberto à exterioridade, diante da *alteridade*, o Rosto do *outro*, a sensibilidade pelo *outro*, é o que permite e conduz o *Eu* à superação do egoísmo, o individualismo, do fechamento em si mesmo. A sensibilidade se apresenta como uma resistência à dominação do *Eu* sobre o *outro* e conduz à responsabilidade do primeiro para com o segundo (GOMES, 2008, p. 65. Grifos nos original).

Levinas destaca a responsabilidade ética do eu diante do rosto do outro, um chamado à responsabilidade que vai além do simples evitar da violência. Analogamente, a Lei Maria da Penha não se restringe à punição do agressor, mas também promove, logo nas disposições preliminares (Art. 1º ao Art. 4º), a *responsabilização social* e legal, *criando mecanismos para impedir a violência e proteger as mulheres*. Essa abordagem nos parece refletir a ética levinasiana, que busca a construção de um espaço ético onde o outro seja respeitado e protegido.

Art. 1º Esta Lei cria mecanismos para coibir e prevenir a violência doméstica e familiar contra a mulher, nos termos do § 8º do art. 226 da Constituição Federal, da Convenção sobre a Eliminação de Todas as Formas de Violência contra a Mulher, da Convenção Interamericana para Prevenir, Punir e Erradicar a Violência contra a Mulher e de outros tratados internacionais ratificados pela República Federativa do

do delito e a necessidade de imposição de medidas protetivas. 8. Recurso especial provido, a fim de reconhecer a violação do art. 5º da Lei n. 11.340/2006 e cassar o acórdão de origem para determinar a imposição das medidas protetivas requeridas pela vítima L. E. S. F. contra o ora recorrido. (STJ - REsp: 1977124 SP 2021/0391811-0, Relator: Ministro ROGERIO SCHIETTI CRUZ, Data de Julgamento: 05/04/2022, T6 - SEXTA TURMA, Data de Publicação: DJe 22/04/2022. Grifos nossos).

³⁴ “Se a sensibilidade é a exposição do *Eu* ao *outro*, é através dela que o *Eu* se encontra com o *outro* e se torna *Eu-para-o-outro*. Seja enquanto resistência, seja enquanto superação do retorno ao Mesmo, a sensibilidade é a porta que conduz à responsabilidade pré-originária, anterior a qualquer decisão, determinação ou imperativo” (GOMES, 2008, p. 65).

Brasil; dispõe sobre a criação dos Juizados de Violência Doméstica e Familiar contra a Mulher; e estabelece medidas de assistência e proteção às mulheres em situação de violência doméstica e familiar.

Art. 2º *Toda mulher*, independentemente de classe, raça, etnia, orientação sexual, renda, cultura, nível educacional, idade e religião, *goza dos direitos fundamentais inerentes à pessoa humana*, sendo-lhe asseguradas as *oportunidades e facilidades* para viver sem violência, preservar sua saúde física e mental e seu aperfeiçoamento moral, intelectual e social.

Art. 3º Serão asseguradas às mulheres as condições para o exercício efetivo dos direitos à vida, à segurança, à saúde, à alimentação, à educação, à cultura, à moradia, ao acesso à justiça, ao esporte, ao lazer, ao trabalho, à cidadania, à liberdade, à dignidade, ao respeito e à convivência familiar e comunitária. § 1º O poder público desenvolverá políticas que visem garantir os direitos humanos das mulheres no âmbito das relações domésticas e familiares no sentido de resguardá-las de toda forma de negligência, discriminação, exploração, violência, crueldade e opressão. § 2º Cabe à família, à sociedade e ao poder público criar as condições necessárias para o efetivo exercício dos direitos enunciados no caput.

Art. 4º Na interpretação desta Lei, serão considerados os fins sociais a que ela se destina e, especialmente, as condições peculiares das mulheres em situação de violência doméstica e familiar (BRASIL, Lei 11.340/2006).

Insistimos nessa legislação como ponto de exemplificação, pois a sua criação foi impulsionada por uma série de movimentos sociais e protagonistas femininas que desempenharam papéis cruciais na conscientização da sociedade, pressionando por transformações no aparato legal³⁵.

O movimento feminista brasileiro iniciou campanhas nas décadas de 1980 e 1990 para conscientizar a sociedade sobre a violência contra a mulher. Essas campanhas foram essenciais para colocar a questão na agenda pública, no que tange à denúncia das desigualdades de gênero e na promoção dos direitos das mulheres. Organizações feministas contribuíram para sensibilizar a sociedade sobre a violência doméstica, criando um ambiente propício para a formulação de leis mais eficazes.

Quanto aos processos que culminaram na promulgação da Lei Maria da Penha, importa registrar que tanto a Convenção Interamericana para Prevenir, Punir e Erradicar a Violência contra a Mulher (mais conhecida como Convenção de Belém do Pará), ratificada pelo Brasil em 1995, quanto a Convenção sobre Todas formas de Discriminação contra as Mulheres (a Convenção CCDAW, da ONU), ratificada pelo Brasil em 1984, e Sua Recomendação Geral 19, de 1992, determinam a incorporação na legislação interna de normas que lidem de forma específica com a violência contra a mulher, como explica Valéria Pandjjarjian (2006). Com efeito, aponta Wânia Pasinato (2015), a criação da Lei Maria da Penha foi fruto de forte mobilização de feministas, que continuamente buscaram que as demandas das mulheres fossem ouvidas pelo Poder Público e seus direitos fossem reconhecidos. Uma aplicação integral da referida lei, ressalta a autora, demanda uma atuação conjunta dos três poderes da República, o que denota tanto a complexidade do problema da violência contra a mulher, quanto a sofisticação da referida lei (CASTRO, 2022, p. 47).

³⁵ “Portanto, a promulgação da Lei Maria da Penha pode ser considerada fruto de um somatório de fatores, que inova não somente a legislação brasileira, mas também a representação social de violência e subjugação da mulher” (CASTRO, 2022, p. 47).

Destacamos que o texto da Lei Maria da Penha (Lei 11.340/2006), inclusive, invoca o direito fundamental à busca pela felicidade, direito esse que ganha contornos técnicos pela via da Declaração de Virgínia (1776), e, pela pena de Thomas Jefferson, é incorporado na Declaração de Independência dos Estados Unidos (1776)³⁶, tema que Jefferson, filosoficamente, extraiu da perspectiva Epicurista.

No Brasil, esse direito foi objeto de discussão na Proposta de Emenda à Constituição – PEC, 19/2010, de autoria do Senador Cristovam Buarque, o que foi motivo de desdém, por outros parlamentares, e por alguns do campo acadêmico jurídico, sendo jocosamente chamada de “PEC da Felicidade”, pois entendiam que não haveria “efetividade” e relevância jurídica, não passando de “belas palavras” no texto constitucional, o que temos por discordar, já que a Constituição possui, além do simbolismo, o peso normativo em si mesma, e que determina ao Estado, uma vez constante em seu texto um dado direito, o dever de estruturação e aparelhamento para sua efetivação³⁷, o que aconteceu, por exemplo, com o direito à alimentação instado no texto do Art. 6º da CF/88³⁸ pela Emenda 64/2010, igualmente óbvio, tal como o direito à felicidade, mas que, sua positivação no texto, possibilitou erigir programas sociais de Estado, com vistas ao combate à fome. O mesmo se poderia falar do direito à moradia fruto da Emenda Constitucional 26/00, embora conste ele como previsão jurídica de dignidade humana desde 1948, na Declaração Universal. Lembramos que esses direitos têm como substratos realidades, vidas, pessoas que deles necessitam.

No que importa, a presença do direito à felicidade no texto legal, nos parece ser prova mesma da hipótese aventada nas linhas conclusivas do tópico 2.2. *Da totalização*, no sentido de haver um movimento de abertura à alteridade no sistema jurídico, por meio dessas novas legislações cujo tema ética tem adquirido esse contorno já que não se define o que é a felicidade, abrindo espaço para autodeterminação (que também é um direito fundamental). Ademais, conforme Ceroy (2014), a busca pela felicidade individual passa pela efetivação de aspectos coletivos, efetivação de direitos sociais fundamentais. A Lei Maria da Penha, assim como as

³⁶ “Que todos os homens são, por natureza, igualmente livres e independentes, e têm certos direitos inatos, dos quais, quando entram em estado de sociedade, não podem por qualquer acordo privar ou despojar seus pósteros e que são: o gozo da vida e da liberdade com os meios de adquirir e de possuir a propriedade e de buscar e obter felicidade e segurança”. Disponível em <<https://www.direitoshumanos.usp.br>>. Acesso em 10/01/2024.

³⁷ Sobre esse tema recomendamos SANTOS & SOUZA (2019), em artigo intitulado: Direito à Felicidade: Do Reconhecimento Como Direito Fundamental às Possíveis Implicações. Publicado na Revista Pensamento Jurídico – São Paulo – Vol. 13 Nº 2, jul./dez. 2019.

³⁸ “Art. 6º São direitos sociais a educação, a saúde, a alimentação, o trabalho, a moradia, o lazer, a segurança, a previdência social, a proteção à maternidade e à infância, a assistência aos desamparados, na forma desta Constituição.” (BRASIL, Constituição Federal 1988)

políticas afirmativas, não se resumem ao enfrentamento direto da violência, afirmando ações imediatas, mas vão declarar questões que trazem um sentido à vida, a exemplo da busca pela felicidade, a igualdade, a assistência. Não é se resumir ao labor que evita ou pune a violência, mas de construir *pontes*³⁹ entre o eu e o outro que o possibilite sorrir, e esse sorriso ser a manifestação da vida, na confluência de uma gama de direitos fundamentais que devem se complementar, e que compõem a esfera da responsabilidade ética.

E quando surge essa responsabilidade? qual seu elemento ou condição fundadora? Após ser levado para além de sua própria condição mediante o chamado ético expresso no Rosto do outro, o *Eu* é impelido a transcender o domínio do Ser, a adentrar o âmbito do diferente do Ser, direcionando-se rumo a uma existência compartilhada com o outro e ultrapassando as fronteiras da essência⁴⁰. O caminho para o outro é a transcendência (GOMES, 2008)⁴¹. Essa presença do outro diante do Eu não apenas o interpela a ir além do mero estado do Ser, mas também a transpor para um território além do Ser; é o momento no qual o Eu se torna responsável pelo outro, assumindo uma responsabilidade ética que vai além de si mesmo⁴².

Importante informar que o tema do “Rosto” em *Totalidade e Infinito* foi tratado quanto aos seus efeitos, ainda dentro de uma terminologia ontológica, o que se altera, leia-se, Levinas se sublima, avança além dessa abordagem, transcendendo-a e delineando a subjetividade como uma responsabilidade fundamental para com o outro, o que o faz em “*Outro modo que ser ou para além da essência*” – “*Autrement*”, de modo a assumir que essa responsabilidade implica em *substituir-se*⁴³ ao outro, e é nesse ato de substituição que se encontra a presença de Deus.

³⁹ Conforme PIVATTO *apud* GOMES (2008, p. 55-56) “o *Eu* é separado do *outro* por um abismo e, para transpor esse ‘abismo’ é necessária a construção de uma ‘ponte’ para a comunicação, lembrando, porém, que essa ponte não é construída para se buscar o complemento no *outro*, ou uma troca, e sim, o diálogo. Nos valem da citação de empréstimo, pois a afirmação de PIVATTO se deu em sede de palestra proferida em 15 de setembro de 2005 na Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, conforme anuncia Gomes (2008).

⁴⁰ “O rosto em que outrem se volta para mim, não se restringe à representação do rosto. Entender a sua miséria que grita justiça 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” (LEVINAS, 1980, p.)

⁴¹ “Em outras palavras, o *Eu* não consegue sair de *si-mesmo* sozinho - pois o *Eu* é finito e dominável - ele precisa do *outro* - que é infinito e indominável – que lhe proporciona a *alteridade*” (GOMES, 2008, p. 53. Grifos nos original);

⁴² “Após ser conduzido para fora de si através da interpelação do Rosto do *outro*, o *Eu* é conduzido para além do Ser, para o diferentemente do Ser, em direção a um *Ser-com-o-outro e além da essência*. Pode-se dizer que a presença do *outro* perante o *Eu* convoca-o a superar o simplesmente Ser e ir ao outro lado, além do Ser; é o momento em que o *Eu* se torna responsável pelo *outro*” (GOMES, 2008, p. 67).

⁴³ Para melhor entendimento do emprego do termo, cito COSTA (1999, p. 179) “A substituição não um ato voluntário, altruísta ou desesperado, fundado na liberdade ou na autodeterminação de um sujeito que faz a escolha heroica de dar a vida por alguém. A substituição é pré-originariamente constitutiva da subjetividade, anterior a toda decisão livre de pôr-se em lugar de outro e condição de possibilidade e sentido último de uma tal atitude altruísta. O sentido último do ato está na passividade pré-originária da subjetividade que atua”.

Entendimento também manifesto pelo autor em *Ética e Infinito* (1982). Vejamos:

Assumir a responsabilidade por outrem é, para todo o homem, uma maneira de testemunhar a glória do Infinito, de ser inspirado. Há profetismo, há inspiração no homem que responde por outrem, paradoxalmente, mesmo antes de saber o que, concretamente, se exige dele. Esta responsabilidade *anterior* à Lei é revelação de Deus (LEVINAS, 1982, p. 107).

Entendemos nesse ato de “substituir-se”, enquanto responsabilidade, pela manifestação mesma de uma busca por gerar a proteção, de efetivar o ato real de justiça enquanto terceiro, perante uma relação de totalidade. Conforme LEVINAS (2011, p. 236. Tradução nossa)⁴⁴ “O terceiro é outro distinto que o próximo, porém é também outro próximo, é também um próximo do Outro e não simplesmente seu semelhante”

Poder-se ia indagar sobre uma aparente contradição, em primeiro lugar, se não haveria uma totalização do *outro* sobre o *Eu* partindo dessa noção de abertura ao infinito do rosto? O que não ocorre, pois, é uma conexão íntima em que as individualidades são preservadas, onde o Eu não se dissolve no outro, mantendo-se intacto. Ele não se desfaz pela intimidade (GOMES, 2008, p. 58), ao contrário, se alimenta de um desejo que é infinito pela abertura e infinidade indescritível do outro, que sempre lhe será uma surpresa.

Também se não seria inviabilizada a aplicabilidade de Levinas no presente tema, em razão de a ementa alhures objetivamente apresentar o *dever punitivo*, repressivo do Estado perante de atos de violência cometido contra a mulher (BRASIL, 2006). Porém, é necessário rememorar que um dos aspectos da justiça em Levinas se dá no plano de atuação do terceiro. O que seria esse conceito? Ora, Levinas pensa a justiça, fundada na ética, como elemento anterior à ontologia, leia-se, a lei aqui tomada como uma expressão desta, de modo que ato justo seria determinado na relação *Eu-outro* pela epifania do rosto. Porém, o humano não vive sozinho consigo ou apenas com o Outro (imediatamente Outro)⁴⁵, mas também o humano em sociedade, o que demanda a presença da noção de *Terceiro*, e neste ponto, se faz necessária a Lei como forma de proteção e julgamento⁴⁶, sendo ela fundada na lógica da alteridade, como sendo sua

⁴⁴ “El tercero es otro distinto que el prójimo, pero es también otro prójimo, es también un prójimo dl Otro y no simplemente su semejante” (LEVINAS (2011, p. 236).

⁴⁵ “É isto a ‘visão’ do Rosto, e se aplica ao primeiro que aparece. Se ele fosse meu único interlocutor, eu só teria tido obrigações! Mas não vivo num mundo onde só há um ‘primeiro a chegar’; sempre há no mundo um terceiro: ele também é meu outro, meu próximo. Por conseguinte, importa-me saber qual dos dois passa à frente: um não é perseguidor do outro? Os homens, os incomparáveis, não devem eles ser comparados? Neste caso a justiça é, pois, anterior à assunção do destino do outro. Devo emitir juízo ali onde devia antes de tudo assumir responsabilidades. Ali está a origem do teórico, ali nasce a preocupação com a justiça que é fundamento do teórico” (LEVINAS, 1997, p. 143-144).

⁴⁶ “O eu, precisamente enquanto responsável pelo outro e o terceiro, não pode ficar indiferente a suas interações e, na caridade com um, não se pode eximir de seu amor pelo outro. O eu (moi), o eu (je), não se pode ater à

expressão linguística, linguagem esta que em *Outramente que ser, ou mais além da essência*, Levinas emprega como proximidade, vulnerabilidade, substituição e fraternidade.

Cito Gomes (2008):

O Rosto, como eminência do *outro*, convida o *Eu* a uma relação em que o poder não se faz presente, mas reclama uma responsabilidade incondicional sem qualquer contorno jurídico, pois não será a lei que a determinará e sim a simples epifania do Rosto.

A dificuldade surgirá quando aparecer o terceiro. Para Lévinas, enquanto entre *Eu* e o *outro* se estabelece uma relação de socialidade, decorre a responsabilidade traduzida pela *alteridade* ética. Mas se há um terceiro, a justiça aparece como multiplicadora da responsabilidade entre os homens na sociedade. As inúmeras relações humanas formam uma vivência plural onde se tornam necessárias a elaboração de leis e o estabelecimento da justiça institucional para que a responsabilidade do *Eu* para com o *outro* se estenda a todos os *outros* (GOMES, 2018, p. 59).

Deixando de lado o uso da expressão justiça para expressar a relação *Eu- outro*, Lévinas retoma a assimetria desta relação e passa a falar em proximidade, fraternidade, vulnerabilidade, substituição.

Conforme já foi exposto, diante do *outro* o *Eu* possui uma responsabilidade infinita que não resulta de nenhum compromisso anteriormente assumido, mas que tem origem num movimento espontâneo que abre espaço para a relação ética, para a alteridade (GOMES, 2008, p. 71).

O próprio Levinas (1982), afirma que:

Como é possível haver uma Justiça? Respondo que é o facto da multiplicidade dos homens e a presença do terceiro ao lado de outrem que condicionam as leis instauram a justiça. Se estou sozinho perante o outro, devo-lhe tudo; mas há o terceiro (LEVINAS, 1982, p. 59-60).

O rosto do *outro* se torna, então, o ponto de partida para uma ética da responsabilidade, colocando em questão a própria subjetividade do *Eu*. Para Levinas, a relação ética com o rosto do *outro* é fundamental para a construção de uma ética que não se baseia na reciprocidade ou na troca, mas na assimetria da responsabilidade para com o *outro*. Essa abordagem revolucionária a maneira como compreendemos a ética, colocando a interpelação do rosto do *outro* como base primordial para a construção de uma ética da alteridade.

Na perspectiva de Lévinas o surgimento do terceiro torna possível uma reflexão quanto a estender a *alteridade* a toda humanidade e não aplicá-la somente ao *outro*. A justiça se expressaria numa responsabilidade incondicional e irrecusável do *Eu* não só pelo *outro*, mas também por todos os *outros*, rompendo com o egoísmo e o ensimesmamento contemporâneo e proporcionando condições de que a humanidade atinja sua verdadeira essência de solidariedade e fraternidade (GOMES, 2008, p. 60).

unicidade incomparável de cada um, que o rosto exprime. Atrás das singularidades únicas, é preciso entrever indivíduos do gênero, *é preciso compará-los, julgá-los e condená-los*. Sutil ambiguidade de individual e de único, de pessoal e de absoluto, da máscara e do rosto. Eis a hora da justiça inevitável que a própria caridade, todavia exige” (LEVINAS, 1997, p. 293).

Portanto, agora já nos voltando ao tema, afirmamos que a justiça deixa de ser vista, em Levinas e por Levinas, como conjunto de conceitos e regras e demanda ser analisada pelo crivo da multiplicidade das relações do *Eu*, o que faz surgir a indispensabilidade de “calcular, medir, comparar, organizar” (GOMES, 2008)⁴⁷, O que pensamos ser o cerne mesmo do termo “políticas públicas”, que servem, justamente, para correção da assimetria, não apenas sendo o Estado esse terceiro, pois surge ele (o Estado) exatamente da relação *Eu-outro*, mas se estendendo ao *outro do outro*, o que faz o pensamento levinasiano sobre justiça ser de caráter universal.

3. DA JUSTIÇA EM EMMANUEL LEVINAS

3.1. Da lei

Quando se pensa em lei, normalmente vem em mente o conceito de ordem, de determinação, comando e estaticidade. A noção de lei, historicamente, foi indispensável à ontologia pela sua finalidade e não necessariamente pelo seu conteúdo axiológico. É uma noção atrelada à ideia cotidiana de justiça, ajustamento, adequação da conduta ao resultado por meio desse comando interpretativo, que será “puro”, perfeito, acabado, quando o mais próximo da literalidade possível. É assim a noção positivista de lei, sendo nosso intento apresentar críticas a esse modelo, nesse tópico, partindo da proposta ética levinasiana, sem, no entanto, nos olvidar do imperativo de busca por segurança jurídica, todavia, material, e não apenas no plano formal⁴⁸.

No caso das ciências humanas, talvez o caminho mais aconselhável seja aceitar, a título provisório, ou para princípio de conversa, uma noção corrente consagrada pelo uso. Ora, aos olhos do homem comum o Direito é lei e ordem, isto é, um conjunto de regras obrigatórias que garante a convivência social graças ao estabelecimento de limites à ação de cada um de seus membros. Assim sendo, quem age de conformidade com essas regras comporta-se direito; quem não o faz, age torto. Direção, ligação e obrigatoriedade de um comportamento, para que possa ser considerado lícito, parece ser a raiz intuitiva do conceito de Direito. A palavra *lei*, segundo a sua etimologia mais provável, refere-se a ligação, liame, laço, relação, o que se completa com o sentido nuclear de *jus*, que invoca a idéia de jungir, unir, ordenar, coordenar (REALE, 2001, p. 01).

⁴⁷ “Identificando a presença do terceiro e integrando-o à relação, Emmanuel Lévinas proporciona ao seu pensamento um caráter universal, afastando a pergunta: de quem sou mais próximo? A justiça deixa de ser entendida como um conjunto de conceitos e regras e passa a ser vista, em Outramente que ser, ou mais além da essência, como oriunda da multiplicação das relações do Eu originando a necessidade de se calcular, medir, comparar, organizar...” (GOMES, 2008, p. 74).

⁴⁸ “A justiça conforme talhada por Lévinas não enxerga cada um dos outros como exemplares de um mesmo gênero, como semelhantes, pois a fraternidade antecede a igualdade. A justiça fundamentada na ontologia é que entende dever tratar os interesses dos indivíduos de modo igualitário, suprimindo-lhe a singularidade” (GOMES, 2008, p. 5-76).

Sem essa postura crítica, torna-se o Direito, pela via da lei, um instrumento ontológico da política, cabendo-lhe ser uma estrutura conceitual de síntese das obrigações a serem lançadas sobre aqueles que o Estado e a Sociedade (ordem política) entendem como alguma categoria de ser, por exemplo, como humano, como trabalhador, como pai, como mulher etc. Levinas não o nega, ele, em verdade, reconhece a relevância do instituto, pois a questão em si não está no instrumento, mas nos valores que permeiam sua utilização. Ou seja, a estrutura jurídica, a lei, teria outro “norte”, outra razão de ser, se tivesse como vetor axiológico primeiro a alteridade.

O um-para-o-outro da proximidade não é uma abstração deformadora. Nela se mostra de imediato a justiça, nascida, portanto, da significação da significância, do um-para-o-outro da significação. Isto quer dizer de modo concreto e empírico que a justiça não é uma legalidade que rege as massas humanas, da qual se tira uma técnica de "equilíbrio social" pondo em harmonia forças antagônicas, o qual seria uma justificação do Estado entregue às suas próprias necessidades (LEVINAS, 2011, p. 248).

Nos dizeres de Pimenta (2012):

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 Levinas, 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 ideias 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. Grifos nossos).

É chegado o momento de demonstrar o que já anunciamos em linhas anteriores, ou seja, que para Levinas a lei não é apenas um conjunto de regras a serem seguidas, mas também carrega consigo uma dimensão ética fundamental. Ele enfatiza a ideia de responsabilidade ética para com o outro, defendendo que somos responsáveis não apenas por nós mesmos, mas também pelos outros seres humanos.

A justiça é impossível sem que aquele que a dispense se encontre ele mesmo na proximidade. Sua função não se limita à "função do julgamento", à subsunção de casos particulares sob a regra geral. O juiz não é exterior ao conflito, mas a lei está no seio da proximidade. A justiça, a sociedade, o Estado e suas instituições – (...) – isto significa que nada se subtrai ao controle da responsabilidade de um para o outro. É importante reencontrar todas essas formas a partir da proximidade onde o ser, a totalidade, o Estado, a política, as técnicas, o trabalho estão a todo momento sob o ponto de encontrar seu centro de gravitação neles mesmos, de pesar por sua própria conta (LEVINAS, 2011, p. 248).

Esse pensamento coloca em questão o paradigma tradicional da lei e da moralidade, desafiando a ideia de que a lei é puramente um sistema de regras abstratas, e independente do modelo sistêmico de justiça ao qual esteja envolvida, haverá sempre o compromisso ético anterior para com a alteridade sendo essa seu vetor axiológico primeiro, devendo ser vislumbrado, sobretudo antes da sua teleologia social, já que, como dito alhures, não negamos a necessidade sistêmica da vida social, mas advogamos pelo cuidado ético nas relações, fundamentais à vinda a presença da alteridade.

Nesse sentido, cito Gomes (2008):

O pensamento de Lévinas ainda se coaduna com o retrato social desse início de século pois, se é verdade que as guerras, no sentido de luta armada, já não são tão visíveis e declaradas⁴⁹, ainda assim assistimos ao aniquilamento do *outro*, do ser humano, só agora através de novas armas, isto é, da exclusão econômica e social da negação de direitos, do preconceito, da supressão de participação política, entre outras (GOMES, 2008, p. 16).

Ainda em Gomes (2008):

Se a forma de “matar” o humano mudou, o plano de fundo continua: A partir do momento que se nega a existência desse ser *outro*, ou melhor dizendo, que o homem se fecha em si mesmo, ele se liberta de pensar neste *outro* como alguém e de, conseqüentemente, se sentir responsável por ele (GOMES, 2008, p. 16).

Assim, a crítica é no sentido de que não se pode esperar que a política (fundada na ontologia) construa uma lei jurídica, fundada em uma ética aberta ou da alteridade, despida de modelos existenciais, pois é ela meio para o poder. É ela o plano do *dito*. É de se esperar que, um dia, a ética da alteridade se efetive na via política passando ela a primar pelo *Dizer*. Uma política que exista com base na ética das relações.

Não se pode confundir relação com *reciprocidade*⁵⁰, pois a ética da alteridade não exige esse elemento para sua configuração. Não é um sistema de trocas, um “toma lá dá cá” da ação ética. A igualdade material a que se refere o presente é perante a lei, pois não se exige essa subjetividade nas relações interpessoais. Defendemos que a política pública deve ser construída de modo a evidenciar a desigualdade originária, para poder, pela lei, efetivar a proteção do absolutamente Outro, uma vez que, em sociedade, pela ação do sujeito e os valores

⁴⁹ Não nos esquecemos das recentes guerras da Ucrânia e do reavivamento da questão Palestina.

⁵⁰ (MENCE, 1994, p. 29): “A responsabilidade pelo Outro é tratada, neste último livro, como estrutura fundamental da subjetividade. Afirma-se que a percepção do rosto não é da ordem da intencionalidade que ruma para a adequação. Assim, ao emergir o rosto do outro em meu mundo, desde que o outro me olha, sou por ele responsável. Como vimos, somente no exercício de tal responsabilidade é estabelecida a proximidade. Perante o outro a atitude humana é dizer *Eis-me aqui!*. Esta disposição de fazer alguma coisa por outrem, esta **dia-conia** é anterior ao **dia-logo**. O rosto, que emerge no mundo, simultaneamente nos pede e nos ordena, isto é, interpela-nos, pede-nos na condição ética de nos ordenar. Contudo, por mais que o eu assuma a sua responsabilidade pelo outro, não se pode exigir reciprocidade, pois a responsabilidade do outro é problema dele”.

totalizadores, esse absolutamente Outro tem sido negado e é ponto de fé neste trabalho que essa negação é a evidência mesma da desigualdade, e, para haver igualdade real, ou, o mais certo, diminuir essa diferença real, vem a lei gerando proteção.

Nesse sentido cito SILVA & KROHLING (2019):

Apesar da inspiração da filosofia de Buber, o encontro Eu-Tu, que pressupõe reciprocidade, difere do encontro do Mesmo com o Outro, que está para a ausência de simetria – o Outro, em sua infinita grandeza, acaba por superar o Mesmo (SILVA & KROHLING, 2019, p. 79).

Essa ação tende a mudar o valor ético da relação, com a reiteração, embora não haja necessariamente essa obrigação, mas faz com que a justiça, enquanto terceiro, proteja o absolutamente Outro efetivando ela (justiça enquanto terceiro) seu dever anterior de responsabilidade.

No caso do nosso exemplo central da pesquisa (Lei Maria da Penha) o sistema é patriarcal e o valor é o de manutenção da subordinação da mulher. O que fez o terceiro, a política pública material? Fez evidenciar, pela lei, essa desigualdade originária, com vistas a proteger. O Estado não exige do sujeito a reciprocidade, mas o dever objetivo de não eliminar a alteridade da mulher (mulher enquanto gênero, não se resumindo à sexualidade biológica) nas relações domésticas ou familiares. Pela reiteração, espera-se uma nova ação ética em sociedade com o passar dos tempos (repetição da conduta objetiva proteger, até que seja subjetivada), mas enquanto ela não chega, o terceiro atua conforme seu dever de responsabilidade para com as mulheres, antes mesmo de qualquer ato violento, a lei materializa a presença da responsabilidade.

Comenta Farias (2006):

A justiça não pode se justificar senão pela relação de proximidade, sob o risco de virar um instrumento tirânico de um Estado totalizante ou totalitário. A justiça é a necessidade de uma ordem humana, a possibilidade de realização do nível social e distributivo da ética. Nível em que a fraternidade deve se realizar sob o signo da igualdade – comparação dos incomparáveis (...) Significa isto a ideia de uma justiça diacrônica, onde teríamos no nível da lei a possibilidade de escutar a “ressonância invisível” do infinito ético, silêncio intermitente da questão, que permanece incólume no Olhar daquele que será julgado, apesar da severidade impessoal de uma legislação que deve valer independentemente da particularidade dos casos a ela submetidos. Uma justiça onde o juiz não estivesse subjetivamente implicado em cada conflito que ele deve tratar de julgar dispensaria a própria função do juiz, teríamos no lugar de uma justiça um mero jogo técnico de aplicação de leis. O terceiro introduz a necessidade de um princípio, porém o que vai decorrer daí – justiça, Estado, política, técnicas, todos os mecanismos de regulação sociais, burocracia – não poderá assentar sob um estatuto de princípio ao ponto de buscarmos neles próprios as suas justificações (FARIAS, 2006, p. 272).

A ordem jurídica, como historicamente vem se apresentando, possui um sistema, uma ideologia que lhe antecede, que lhe determina. Era comum que a ordem jurídica possuísse um sistema que lhe era “proprietário”⁵¹ e que determinava as condições de sujeitabilidade. No que nos importa, a Lei 11.340/2006, em consonância com a Lei nº 10.406, de 10 de janeiro de 2002 (Código Civil), denunciam o sistema patriarcalista, que determinava, como vetor axiológico, a sujeição da mulher ao homem, sendo ambas reflexos diretos da Constituição de 1988 e esta, por sua vez, de vetores de direitos humanos do plano internacional tais como a Declaração Universal de Direitos Humanos (1948) e, embora menos conhecida (o que é puro reflexo da totalização que reafirmamos sobre a condição da mulher em sociedade), destacamos A Declaração dos Direitos da Mulher e da Cidadã⁵², texto jurídico produzido em 1791, que exigiu status de completa assimilação jurídica, política e social das mulheres. Esse texto apresentou as reivindicações e a participação feminina na Revolução Francesa.

Tem-se o Direito como um elemento garantidor de liberdade. Porém, no plano social, isso é improvável, pois o humano está absolutamente cercado de normas que regulam todas as suas condutas, atribuindo-lhe consequências que podem pertencer à ordem jurídica ou não, mas que não deixam de limitá-lo. A ideia de sujeito já serve para apresentar o não livre, o *sujeitado* a algum sistema de conduta. Nesse sentido, afirma Norberto Bobbio (2003):

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 proibem 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. Grifos nossos).

Uma vez identificado 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

⁵¹ Leia-se: aquele que detém/manifesta à vontade sobre a coisa, vontade esta que é anterior ao emprego da coisa, determinando sua utilidade.

⁵² Déclaration des droits de la femme et de la citoyenne

desprovemento de conexões entre as normas morais, éticas, costumeiras ou religiosas, enfim, o sistema de regência social como um todo, com expressão maior na lei jurídica, 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 o princípio de alteridade. Implica dizer que os princípios, dos quais o Direito se vale, não estão contidos no mundo (sistema) jurídico. Em verdade, são elos fundamentais axiológicos das normas de conduta social.

Em sede de aplicabilidade, questionamos: a vida era um bem jurídico tutelado no regime nazista? A vida era tutelada pela Constituição Imperial brasileira?⁵³ Para ambas as indagações, a resposta é sim! Porém, não era a vida de todos, pois nem todos possuíam o valor de humanidade na visão do gestor expressa na lei positiva. O mesmo se pode falar da igualdade material, mais uma vez exemplificado pela luta da mulher brasileira, agora no plano macrossocial, cujo voto somente veio a ser “garantido” na CF/1934, embora com restrições absurdas⁵⁴, a saber, a mulher que exercia função pública remunerada era igual (identitariamente) ao homem, o resto era resto e só; não lhe era reconhecida dignidade suficiente a exercer sua opção política de representatividade. Em verdade, nada a “incluía” no rol dos elegíveis.

Outro exemplo nefasto é encontrado no *princípio da nacionalidade* quando, no plano histórico jurídico-ocidental, restou travestido de raça, e que reduziu à condição de sub-humano o judeu, o negro, o cigano, entre outros no curso da Segunda Guerra.

Como dito, o direito, historicamente, tem sido empregado como instrumento da dominação, pela imposição de papéis funcionais sociais, o que pensamos estar em linhas de mudança com a introdução da teoria dos princípios e direitos fundamentais, o que reverberou em legislações programáticas e/ou de política criminal, como é o caso da Lei 11.340/2006. Ensina-se e vive-se, pela via da ideologia política a filosofia do ser, do logos, que não é, necessariamente, negativa (algo ruim)⁵⁵. Porém, conforme Levinas, é uma filosofia redundante, por seguir apegada a certo peso epistemológico, uma certeza ingênua de que o conceito é capaz

⁵³ Sobre esse ponto, recomendamos Paulo Eduardo Cabral (1974), *O Negro na Constituição de 1824*.

⁵⁴ “Art. 109. O alistamento e o voto são obrigatórios para os homens e para as mulheres, *quando estas exerçam função pública remunerada*, sob as sanções e salvas as exceções que a lei determinar.” (BRASIL, 1934. Grifos nossos).

⁵⁵ Sabemos que, no sentir dos que foram tornados invisíveis, a exemplo da filosofia da libertação latino-americana, é sim algo denegatório. Porém, buscamos não cair em algo que Levinas tanto denuncia: o fechar-se em si mesmo.

de abarcar integralmente a realidade, a história sobre a qual é lançado. Nesse ponto destacamos o conceito de “mulher honesta” que foi moldado no curso da história, da cultura e, inclusive dos planos acadêmicos, como sendo um elemento de alocação da mulher em submissão ao homem, sobretudo na sociedade ocidental, de cunho predominantemente patriarcalista. Sobre esse termo rememoramos que a expressão pátrio poder (poder do pai), que afirmava a gestão da família e do lar pelo homem, estava presente no revogado Código Civil de 1916⁵⁶, alocado em 31 oportunidades, inclusive sendo um capítulo específico daquela legislação civil (Capítulo VI – Do Pátrio Poder), no qual destacamos a Seção I – Disposições Gerais, que ia do Art. 379 até o Art. 383, cuja combinação não deixa dúvidas sobre a predominância do homem sobre a mulher na gestão do lar, inclusive taxativamente colocando a mulher na mera condição de colaboradora. Vejamos:

Art. 379. Os filhos legítimos, os legitimados, os legalmente reconhecidos e os adotivos estão sujeitos ao pátrio poder, enquanto menores. Art. 380. Durante o casamento, *exerce o pátrio poder o marido, como chefe da família, e, na falta ou impedimento seu, a mulher*. Art. 380. Durante o casamento compete o pátrio poder aos pais, *exercendo-o o marido com a colaboração da mulher*. Na falta ou impedimento de um dos progenitores, passará o outro a exercê-lo com exclusividade. Parágrafo único. *Divergindo os progenitores quanto ao exercício do pátrio poder, prevalecerá a decisão do pai, ressalvado à mãe o direito de recorrer ao juiz, para solução da divergência*. Art. 381. O desquite não altera as relações entre pais e filhos senão quanto ao direito, que aos primeiros cabe, de terem em sua companhia os segundos. Art. 382. Dissolvido o casamento pela morte de um dos cônjuges, o pátrio poder compete ao cônjuge sobrevivente. Art. 383. O filho ilegítimo *não reconhecido pelo pai fica sob o poder materno*. Se, porém, a mãe não for conhecida, ou capaz de exercer o pátrio poder, dar-se-á tutor ao menor (BRASIL, 1916. Grifos nossos).

Não é, senão a expressão jurídica fundada no discurso que perdurou (no ocidente) sobre a sobreposição natural do homem perante a mulher, um egoísmo classista, cunhando na sociedade legalmente. Mera autopreservação de poder/gestão do lar patriarcal. Sobre essa sobreposição e a indiferença, aqui nos voltando ao ser feminino, cito Gomes (2008).

A perspectiva escolhida por Emmanuel Lévinas para analisar a sociedade contemporânea foi a da destruição do homem pelo homem, da matança ocasionada pela indiferença de um ser humano para com o *outro* (GOMES, 2008, p. 16).

Ainda com Carla Gomes se tem que:

A sociedade atual está alicerçada sobre uma razão que nega a diferença, que não enxerga o outro, forjando uma condição de igualdade que, no mínimo, é irreal. A paz que essa forja de igualdade produz é uma violência pacífica, imposta através do poder, da dominação de uma pequena parcela que detém o poder sobre uma grande maioria de subjugados, de massificados, de mortos-vivos. É uma paz construída sobre a violência, a violência da totalização, que homogeneiza a diferença através da submissão e da subserviência, que nega o papel específico de cada um na vida social. (GOMES, 2008, p. 25).

⁵⁶ Lei nº 3.071, de 1º de janeiro de 1916.

Essa realidade foi alterada, em razão dos princípios de igualdade e dignidade humana, voltadas à posição social conquistada pela agora chamada “mulher moderna”, sendo a responsabilidade familiar um dever atribuído aos cônjuges e companheiros, por imposição constitucional do Art. 226⁵⁷ da CF/88, cujo reflexo se deu no Código Civil de 2002, o qual adotou a expressão *poder familiar*, essa que denota uma gestão compartilhada do lar.

O termo poder familiar encontra, por sua vez, acento em 30 oportunidades, continuando como tema que possui capítulo próprio, notadamente o Capítulo V – Do poder Familiar, pelo que destacamos a seção I – Disposições Gerais, que vai do Art. 1.630 até o Art. 1.633. Vejamos:

Art. 1.630. Os filhos estão sujeitos ao *poder familiar*, enquanto menores. Art. 1.631. Durante o casamento e a união estável, compete o *poder familiar aos pais*; na falta ou impedimento de um deles, o outro o exercerá com exclusividade. Parágrafo único. Divergindo os pais quanto ao exercício do poder familiar, *é assegurado a qualquer deles recorrer ao juiz para solução do desacordo*. Art. 1.632. A separação judicial, o divórcio e a dissolução da união estável não alteram as relações entre pais e filhos senão quanto ao direito, que aos primeiros cabe, de terem em sua companhia os segundos. Art. 1.633. O filho, não reconhecido pelo pai, fica sob poder familiar exclusivo da mãe; se a mãe não for conhecida ou capaz de exercê-lo, dar-se-á tutor ao menor (BRASIL, 2002. Grifos nossos).

Embora a própria Constituição tenha em seu texto o reducionismo ao plano hétero, é fundamental informar que a norma em comento é interpretada de modo extensivo, dentro do conceito de mutação constitucional, via pela qual alarga-se a eficácia da norma, sem, no entanto, haver modificação em seu texto. Isso, contemporaneamente, fez com que surgisse uma preocupação na construção de textos posteriores de caráter inclusivo, não sendo aceitável o emprego de linguagem que denotem um reducionismo totalizante ao plano heterossexual.

As mudanças advindas não são no sentido de lançar a mulher contra o homem, numa ambiência de recrudescimento da violência institucionalizada pela via legal, pela nova política pública de proteção da mulher, mas sim de buscar abrir os olhos do Mesmo para a existência da mulher e sua responsabilidade ética anterior, inclusive, ao dever legal de protegê-la. Não é para gerar uma inimiga agora tutelada pelo Estado, mas para fazer ver a humana, materialmente igual dentro do lar e, em uma ambiência de reciprocidade para suportar os ônus e bônus da vida coabitável. Gerar a noção de companheirismo e não de colaboração, como se funcionárias do lar, para maridos/pais e filhos/irmãos as absolutamente Outras fossem.

⁵⁷ (BRASIL, 1988): “Art. 226. A família, base da sociedade, tem especial proteção do Estado. [...] § 5º Os direitos e deveres referentes à sociedade conjugal são exercidos **igualmente** pelo homem e pela mulher (Grifos nossos)”.

Em sede de deslocamento conceitual, cito Carrara (2019).

A expansão do ser e a guerra não podem ser as condições naturais da vida, pois só a entendem a partir do egoísmo de quem busca apenas sua autopreservação. Essa socialidade do um contra o outro é a socialidade da violência que desrespeita e elimina o outro [...] *Uma subjetividade concebida como responsabilidade pelo outro em que tanto o eu como o outro permanecem em sua integridade é sua primeira porta de saída do que ele denominou totalitarismo ontológico* (CARRARA, 2019, p. 61-62. Grifos nossos).

No mesmo sentido Gomes (2008):

A face do ser que se mostra na guerra fixa-se no conceito de totalidade que domina a filosofia ocidental. Os indivíduos reduzem-se ai a portadores de formas que os comandam sem eles saberem. Os indivíduos vão buscar a essa totalidade o seu sentido (invisível de fora dela). A unicidade de cada presente sacrifica-se incessantemente a um futuro chamado a desvendar o seu sentido objetivo. Porque só o sentido último é que conta, só o último ato transforma os seres neles próprios. Eles serão o que aparecerem nas formas, já plásticas, da epopeia (LEVINAS, 1982, p. 10).

É fato que a redação resolve, no plano jurídico-formal, a questão histórica da submissão da mulher, tema este que nos afeta diretamente, pois seria impossível falar em uma legislação do porte da Lei 11.340/2006 (Maria da Penha), dentro de um ambiente jurídico ao qual foi descrito pela citação do revogado CC/16. Porém, o texto como se põe, não é favorável às pautas da comunidade LGBTQIAPN+, já que a CF/88 ainda afirma textualmente a família como um núcleo hétero⁵⁸, o que, linguisticamente busca sua representação, e já conta com vitórias importantes, a exemplo do reconhecimento da união estável por casais homoafetivos, ocorrida somente em maio de 2011 pelo STF, em decisão exarada na Arguição de Descumprimento de Preceito Fundamental (ADPF) 132, cuja aplicabilidade da ética levinasiana também tem se intensificado, mas que, embora igualmente relevante e correlato, não é, no momento, objeto de nossa atenção.

Essas alterações refletem a presença de uma Filosofia do Direito que vem sendo reconstruída, que não mais se resume à relação de fatos e normas, relação binária positivista, mas sim, com a tridimensionalidade dinâmica entre fatos, valores e normas, sendo o valor um fenômeno puramente filosófico e que abre margem para outras propostas de justiça que partem da filosofia para o direito. Citamos Reale (2002).

[...] os significados da palavra Direito se delinearam segundo três elementos fundamentais: — o elemento valor, como intuição primordial; o elemento norma, como medida de concreção do valioso no plano da conduta social; e, finalmente, o elemento fato, como condição da conduta, base empírica da ligação intersubjetiva,

⁵⁸ “Art. 226. A família, base da sociedade, tem especial proteção do Estado. [...] § 3º Para efeito da proteção do Estado, é reconhecida a união estável entre o homem e a mulher como entidade familiar, devendo a lei facilitar sua conversão em casamento. [...] § 5º Os direitos e deveres referentes à sociedade conjugal são exercidos igualmente pelo homem e pela mulher.” (BRASIL, 1988. Grifos nossos).

coincidindo a análise histórica com a da realidade jurídica fenomenologicamente observada. Encontraremos sempre estes três elementos, onde quer que se encontre a experiência jurídica: — fato, valor e norma. Donde podemos concluir, dizendo que a palavra Direito pode ser apreciada, por abstração, em tríplice sentido, segundo três perspectivas dominantes [...] (REALE, 2002, p. 509).

Tais exemplos possibilitam perceber que, conforme Levinas, a lei enquanto instrumento meramente positivo (fato e norma), não ia ao encontro, mas de encontro. Não se instituía na história legislativa princípios para proteção da alteridade, mas sim para possibilitar subordinação.

Os exemplos citados demonstram que a lei não se pautava em princípios de abertura ao outro, mas de segregação para dependência. O principiologismo da ética moderna era funcionalista, no sentido de buscar a aquisição, a manutenção e a imposição de domínios, a exemplo da mulher como “Rainha do lar”, “caverna” a qual estava agrilhoadada para padecer; o desempregado como sinônimo legal de vadio; o negro e o favelado como espécie social de criminoso nato, o imigrante ilegal como figura do inimigo, terrorista usurpador etc

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 passou 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 por uma norma jurídica. Assim é que no livro *Totalidade e Infinito* Lévinas apresenta a justiça como sinônimo de responsabilidade do *Eu* em relação ao *outro* para, posteriormente, em *Outramente que ser, ou para além da essência*, distinguir claramente entre a responsabilidade perante o *outro* e a responsabilidade perante os *outros*, sendo que esta última é que ele passa a chamar de justiça. 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 (GOMES, 2008, p. 64).

Vemos Levinas como um exemplo de “divisor de águas”, pois nele se denuncia que esse modelo ético não visava gerar humanidade, respeito e proteção, e sim a pura rotulação de quem seria outro ou não, dentro de uma lógica “racional” de identidade.

Pensamos, partindo de Levinas, que o “dever” de conceber os *entes* sempre foi maior do que a humildade de se adequar/aceitar a realidade. Sobre essa luta por simplesmente existir tal qual como se é, novamente citamos Carrara (2019):

O mesmo movimento de totalização se mostra na economia e na *técnica que uniformizam as relações pessoais, condenando os indivíduos a viverem no todo impessoal e anônimo do Estado, impedindo-os assim de se verem no face a face ético. Enfim, a totalidade política sacrifica a individualidade e o indivíduo passa a se reconhecer no sistema*. A política como guerra se torna assim o exercício mesmo da razão. A moral, no entanto, se opõe à razão e se distingue da política. O indivíduo ético é a saída contra o totalitarismo político (CARRARA, 2019, p. 1. Grifos nossos).

Nesse sentido, destacamos SAYÃO (2011):

[...] 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. Grifos nossos).

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, esse totalizador?

3.2. Da Justiça

O entendimento da justiça em Levinas passa pela evidência de uma desigualdade originária, uma dissimetria intersubjetiva que acaba por notabilizar a necessidade de ser previamente responsável pelo outro, havendo nessa postura a indispensabilidade da justiça. Logo, a noção de justiça em Levinas é fundada a partir da noção de responsabilidade.

Levinas chama a atenção para essa forma de pensar o estatuto da alteridade, insistindo que o direito e a justiça são frutos de uma relação anterior à intencionalidade e à convencionalidade das instituições. Isso não significa que Levinas seja contra o direito instituído (Direito Civil, Direito Penal, Constituição do Estado etc.). Sua chamada de atenção, no conjunto do seu discurso, quer ser uma proposta de uma valorização da relação interpessoal concreta, anterior às estruturas e às leis (MELO, 2003, p. 259).

No curso da história da filosofia e da filosofia do direito, a questão da justiça sempre esteve presente, sobretudo nesta última na qual é, sem exagero, o problema primeiro. É tarefa auspiciosa delimitar a “linha” que cinde a justiça da injustiça, independentemente do tipo de pensamento proposto. É difícil pelo fato de a justiça não ser um dado em si mesma. A justiça ou injustiça flui da análise do ato, que se insere contextualmente em valores/princípios e perspectivas finalísticas que compõem a matéria da “linha”.

A justiça em Levinas não se resume à produção de efeito organizacional da cidade ou à adequada medida das virtudes; Não se resume a uma preocupação prática do sistema jurisdicional. Pelo contrário, ela se apresenta como um imperativo ético-moral fundamental em qualquer sistema de pensamento, fundamentado na alteridade que desafia a ontologia. Essa desobediência à ontologia encontra suas raízes na concepção do Infinito e do Rosto, fornecendo assim uma base, uma rota segura para a responsabilidade na interação com o outro, contrapondo-se à assimetria intersubjetiva.

Nesse contexto, a desigualdade não pode ser vista como o cerne do problema, mas sim a sua exploração ontológica. Em contraste, a modernidade é caracterizada pela prevalência do humano e de sua capacidade de conhecimento como os principais critérios para determinar o outro e os Outros. Isso se reflete na concepção do justo, que é expresso nas normas jurídicas como uma vontade soberana estabelecida na lei do Ser e do Dever.

O homem é visto como o ente que descobre o ser dos entes, inclusive de si mesmo. Não há caminho de compreensão do mundo que não passe pelo Ser. Sempre que dizemos que “algo é”, estamos colocando “algo” como objeto de conhecimento. O Ser é o mediador entre o universal e o particular, é a pinça que retira algo da totalidade e a transforma em especificidade, em conhecimento. O Ser dá voz ao indizível, torna concreto o impalpável (CARVALHO, 2020, p. 87).

Essa postura diverge do que Levinas defende, pois não é ela de abertura à alteridade e, portanto, porta para justiça. Seu entendimento sobre ética pode ser encontrado em *Totalidade e Infinito*, nos seguintes termos.

Chama-se ética a esta impugnação da minha espontaneidade pela presença de Outrem. A estranheza de Outrem – a sua irredutibilidade a Mim, aos meus pensamentos e às minhas posses – realiza-se precisamente um pôr em questão da minha espontaneidade, como ética. A metafísica, a transcendência, o acolhimento do Outro pelo Mesmo, de Outrem por mim produz-se concretamente como impugnação do Mesmo pelo Outro, isto é, como a ética que cumpre a essência crítica do saber. É tal como a crítica precede o dogmatismo, a metafísica precede a ontologia. (LÉVINAS, 1980, p. 30).

No mesmo sentido comenta Pimenta (2012).

A ontologia serve para intermediar a conformação do fortuito, do estranho, do diverso, a uma ordem universal. O Ser acha-se justamente no meio da proposição cognitiva (isto é algo, isto é um crime, isto é um contrato, isto é democracia etc.) (PIMENTA, 2011, p. 20-21).

O conceito teórico *Ser* tem sido empregado como uma “panaceia”, a cura de todos os males, e seu operador seria como Procusto⁵⁹ e sua cama, esticando os aquém de suas medidas e tolhendo os que vão além, imprimindo o dever de adequação. A noção de Ser tem sido o meio pelo qual sobre tudo se diz e quanto mais se diz, mais se afasta.

Definir precisamente o Ser é tarefa impossível. Afinal, o que estamos a dizer quando afirmamos que “algo é”? Qual a natureza do Ser usado para descrever todos os entes? Como, pois, elucidar aquilo que unifica todos os conceitos possíveis sem criar um novo conceito? Indagações de tal estirpe emanam diretamente das reflexões delineadas por Heidegger em sua obra cardinal. Em verdade, ao usarmos o verbo “ser” sempre deixamos algo para trás. Por exemplo, quando dizemos “a cruz é um símbolo”, estamos deixando de lado tantas outras coisas que a cruz também é ou poderá vir a ser (um objeto, uma forma, um instrumento, um ponto turístico etc.). Nada escapa ao Ser, o sentido só é gerado por meio dele. É inegável, portanto, que o Ser extravasa dos limites de qualquer tentativa de redução ou simplificação. O acesso aos entes somente tem lugar pelo ser desses entes, tal como se apresenta. O Ser pode ser vislumbrado

⁵⁹ Sobre esse ponto, para conhecimento, recomendamos: A Cama de Procusto. Tradução de Rita Almeida Simões. Publicações Dom Quixote: Alfragide – Portugal, 2010, p. 11.

como a imensidão que alberga todas as coisas. Há nele algo de absoluto e totalizante (CARVALHO, 2020, p.88).

É fato que Levinas não nega a ontologia, sua importância filosófica, sua utilidade. A questão está em negar sua primazia, pois essa primazia distorce sua teleologia.

Não posso subtrair-me à sociedade com Outrem, mesmo quando considero o ser do ente que ele é. A compreensão do ser exprime-se já no ente que ressurgue por detrás do tema em que ele se oferece. Este ‘dizer a Outrem’ – esta relação com Outrem como interlocutor, esta relação com um ente – precede toda a ontologia, é a relação última no ser. A ontologia supõe a metafísica (LÉVINAS, 1980, p. 35).

O pleno conhecimento do Ser, conforme postulado por Levinas, implica a capacidade de subjugar todas as coisas a uma definição universal, o que, por sua vez, desafia a riqueza e complexidade das relações interpessoais e éticas presentes no âmbito do Outro.

Antes de desvelarmos as vias da ontologia, é imperativo considerar a existência de um terreno primordial cujo plano viabiliza a busca do Ser. Nas palavras do filósofo da alteridade, o cenário fundamental para a discussão sobre o significado do Ser é delineado pelo reconhecimento do Outro. De acordo com essa perspectiva, a relação com Outrem, permeada por um caráter eminentemente ético, precede a relação com o Ser.

A virtude é muito mais cara do que o vício, a injustiça muito mais comum que a justiça. Nesse sentido, ancorar o pensamento em uma ideia neutra e disforme, como é o caso do Ser, significa, de alguma maneira, tolerar a guerra. Lévinas procura demonstrar que o Ser nos chama à totalidade, à dominação, à tirania. Existe uma armadilha oculta na proposta e encerrar tudo pela ótica de um conceito tão impessoal, tão neutro (CARVALHO, 2020, p. 92).

Nesse sentido, a abordagem impessoal da ontologia, que tende a reduzir todas as entidades e indivíduos a meros elementos integrantes do domínio do Ser, suscita desconforto em Levinas. Conforme Carvalho (2020, p. 90) “Pela criação de conceitos abstratos, pode-se englobar um número cada vez mais significativo de situações e coisas”. Vemos a justiça dentro da ontologia como um desses elementos abstratos.

Essa abstração impede o encontro, elemento tão caro para filosofia levinasiana.

O encontro com outrem consiste no fato de que, apesar da extensão da minha dominação sobre ele e de sua submissão, não o possuo. Ele não entra inteiramente na abertura do ser em que já me encontro como no campo de minha liberdade. Não é a partir do ser em geral que ele vem ao meu encontro. Tudo o que dele me vem a partir do ser em geral se oferece por certo à minha compreensão e posse. Compreendo-o, a partir de sua história, de seu meio, de seus hábitos. O que nela escapa à minha compreensão é ele, o ente. Não posso negá-lo parcialmente, na violência, apreendendo-o a partir do ser em geral e possuindo-o (LEVINAS, 1997, p. 31).

A intersubjetividade assimétrica ou dissimetria intersubjetiva é o pressuposto de desigualdade originária entre o Eu e o Outro. Nessa relação, se a ética da alteridade for o

pressuposto, a “balança penderá para o lado do Eu” (CARVALHO, 2020, p. 96). Vigem nessa ótica que não é uma relação de igualdade em si, mas de responsabilidade anterior à liberdade.

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 qu'être ou au-delà de l'essence* (2011). 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 julgou mais adequada⁶⁰, embora, assim como os termos *éthos* e *êthos*⁶¹, há uma solução de complementariedade entre eles, o que tende a tese pela qual não há uma ética fora da política.

O encontro com Outrem é imediatamente minha responsabilidade por ele. A responsabilidade pelo próximo é, sem dúvida, o nome grave do que se chama amor do próximo, amor sem Eros, caridade, amor em que o momento ético domina o momento passional, amor sem concupiscência. Não gosto da palavra amor, que está gasta e adulterada. Falemos duma assunção do destino de outrem. É isto a ‘visão’ do Rosto, e se aplica ao primeiro que aparece. Se ele fosse meu único interlocutor, eu só teria obrigações! (LÉVINAS, 1980, p. 143).

Corroboramos com Pimenta nos seguintes termos:

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

⁶⁰ Todavia, em razão do curto tempo inerente ao nível de Mestrado, não é nosso compromisso primeiro exaurir ou mesmo se aprofundar na leitura de *Autrement qu'être* (2011), senão, no que tange ao entendimento conceitual da justiça em Levinas, por ser ponto de passagem que julgamos fundamental no presente.

⁶¹ 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 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. Nesse ponto citamos: “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 (*mikrôn pareklôn*) 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 epsilon” (SPINELLI, 2009, p. 10). Não obstante, MELO (2003, p. 203), afirma que “Nesse mesmo sentido, a ética levinasiana pode ser considerada como uma ética sem *ethos*, se tomamos o sentido original da palavra ética (Ethos = no singular caráter, no plural uso, costumes). Na própria palavra, encontra-se implícita uma continuidade entre o singular e o plural, entre cará ter e costume. Em geral a ética é considerada uma teoria que tenta reunir esses dois domínios.”

obras posteriores, como *Autrement q'être ou audelà 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).

A filosofia de Emmanuel Levinas apresenta uma perspectiva única sobre a relação entre justiça, responsabilidade e lei, argumenta que a justiça emerge da responsabilidade que temos pelo outro, um imperativo ético que transcende a legalidade formal. Para ele, a lei, embora seja necessária para a sociedade, não pode abarcar completamente o espectro da responsabilidade ética que temos para com o próximo. Sobre a lei, em Levinas, abordaremos adiante.

Em *Totalidade e Infinito*, Levinas destaca a necessidade de reconhecer a singularidade do outro e afirma que a responsabilidade ética nasce da face do outro que nos interpela. Nesse contexto, a justiça não pode ser reduzida a um mero cumprimento das leis, mas deve ser guiada pela preocupação autêntica com o bem-estar do outro.

Em *Autrement*, Levinas avança sua filosofia ao argumentar que a responsabilidade é a base da ética, pois somos responsáveis pelo outro mesmo antes de qualquer escolha ou contrato social. Então a lei, enquanto uma criação humana, deve ser constantemente avaliada à luz da responsabilidade ética.

Levinas também enfatiza a importância do "rosto" do outro como o ponto de partida para a ética, pois é nesse encontro interpessoal que a responsabilidade ética se manifesta. A lei, por outro lado, muitas vezes é lida pelo crivo de abstrações e generalidades, o que acaba por obscurecer a singularidade do outro.

O rosto é a própria identidade de um ser. Ele se manifesta aí a partir dele mesmo, sem conceito. A presença sensível deste casto pedaço de pele, com testa, nariz, olhos, boca, não é signo que permita remontar ao significado, nem máscara que o dissimula. A presença sensível, aqui, se dessensibiliza para deixar surgir diretamente aquele que não se refere senão a si, o idêntico (LEVINAS, 1997, p. 59).

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, havia um pleno distanciamento entre o Direito e a ética (não de uma ética ontológica, entre o *Eu* e o *Mesmo*, mas de uma ética que privilegie a alteridade) que o fez, e ainda faz em outros aspectos, ser um instrumento de formação e manutenção de regimes totalitários, mas que, com os postulados de abertura advindos da teoria dos direitos humanos, já se pode pensar e efetivar posturas de abertura ao outro, efetivar uma outra noção de justiça, o que defendemos ser bastante próxima do que prega Levinas.

Sobre este distanciamento citamos Pimenta (2012), em obra dedicada à responsabilidade na obra de Emmanuel Levinas, que afirma a necessidade de uma justiça que, quando preciso, vai além do Direito. Logo, é uma visão não retida ao positivismo. Para este pensador a justiça é vislumbrada como um princípio de complexa realização por meio do Direito. Essa complexidade vem da natureza ontológica da ordem jurídica, que persiste na sua tendência à redução conceitual, tornando assim a plena materialização da justiça um desafio substancial.

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. (PIMENTA, 2012, p. 1341).

O Direito precisa estabelecer o ser das coisas, precisa de conceitos, definições e abstrações. A lei não pode furtar-se de definir quem é o sujeito de direitos, a vítima, o criminoso, o juiz, o devedor. A justiça estaria, assim, além da ordem jurídica; se uma medida judicial precisou ser movida para corrigir uma injustiça é porque a justiça já está atrasada. A justiça que vem pelo uso da força já é, sob um certo ângulo, uma justiça deficitária (CARVALHO, 2020, p. 97).

Sobre essa incompatibilidade da justiça com a violência, mesmo que legítima, violência política, afirma Pimenta (2012).

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. 1334)

De fato, nesta afirmação de incompatibilidade entre a justiça e o Direito, pela fato de a primeira ir sempre além, e ser incompatível com a violência, o que evidencia a relação entre o Estado liberal, o Direito e a ética (Eu-Mesmo), conceitos que, quando atentamente analisados no plano histórico, se mostram como meras formas de concentração e exercício de poder, enquanto coerção e coação, em sociedade. Cada um com sua fonte de legitimidade ou aparência de boa natureza, sobretudo a noção de Estado liberal que 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.

Assim, não é difícil perceber que a justiça proposta por Levinas, partindo da dissimetria, é uma justiça de difícil operacionalidade, pois ela prescinde da força, que é inerente à jurisdição, conforme o contratualismo.

Nesse sentido, citamos Farias (2006):

Assim, quando tratamos da justiça já estamos sob o comando da proximidade anárquica, somente no seio do qual a justiça poderá ser pensada e desenvolvida. Em outras palavras: não é a relação de proximidade que necessita atender a exigência da regra justa, mas, ao contrário, se a proximidade é uma obsessão que me concerne antes que possa escolher, se a responsabilidade antecede a liberdade, é a justiça que, no decorrer da aplicação de suas regras, necessita atender a implicação da proximidade. Dessa forma, a justiça não se reduz a uma legalidade jurídica, o privilégio da proximidade protege a justiça de uma autojustificação impessoal. Porém, a impessoalidade permanece como um risco a correr (FARIAS, 2006, p. 271).

Porém, essa visão sobre justiça intersubjetiva é eminentemente voltada ao prisma do sujeito da conduta. Nos parece uma visão absolutamente marcada pelo problema legal sobre o holocausto, evidenciado no Pós Guerra, no qual o sistema jurídico-penal não tinha como dar resposta ao apagão moral vivido não apenas pela sociedade alemã, mas pela comunidade mundial, embora o nacionalismo fosse a tônica.

Parece-nos, entretanto, que o pensamento levinasiano está muito mais voltado à responsabilidade pessoal de cada indivíduo. É no indivíduo responsável que encontramos a justiça em sua forma mais essencial (CARVALHO, 2020, p. 98).

Ora, apesar de se viver em um mundo de relevantes descobertas científicas, de maior amplitude das comunicações e de significativas facilidades, o homem o “macho”, ainda na contemporaneidade, tem se mostrado superficial, indiferente, não responsável em seu agir coletivo, e, sobretudo, em suas relações afetivas com o gênero diferente.

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, conseqüentemente, a consagração da justiça como valor humano (GOMES, 2008, p. 63).

Então o outro, a mulher originária ou por autorreconhecimento, 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. Na filosofia contemporânea, mais especificamente na esfera da fenomenologia, inexistiu entre os filósofos um pensamento livre e autêntico sobre a alteridade, que colocasse a ontologia no centro do questionamento sobre os limites do eu, e seus desdobramentos éticos, políticos etc. 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 e esse catálogo, como já dito, agia como determinante sobre a mulher em suas várias relações sociais, a colocando como alguém menor, sobretudo nas relações de cunho doméstico e familiar. Em verdade, pensamos que partindo do cunho privado (doméstico e familiar) se determinava sua condição pública de submissa (relações de trabalho e trato social), a final “costume de casa é o que vai à praça”.

As mulheres, na concepção da sociedade patriarcal, devem manter-se nos espaços privados e submeter-se aos seus maridos e companheiros, o que levaria à não necessidade de criação de estruturas adequadas para recebê-las na vida pública (KROHLING; SILVA, 2019, p.84).

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 e a proposta por Levinas para estes é de princípios diversos e de entendimentos distintos do que se percebe como responsabilidade, justiça, ética e convivência que integram a dogmática liberal de igualdade formal e de uma falsa liberdade.

Outra questão que não pode ser ignorada é o fato de o termo justiça, foco da presente seção, ser 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.

O tema justiça na contemporaneidade vem sendo amplamente falado, malgrado na maior parte das vezes isso ocorra na forma de um monólogo e não de um diálogo, o que seria o esperado. Isso decorre talvez do fato *do termo justiça possuir diversificadas* acepções que, embora não separadas umas das outras, são distintas. Primeiramente temos a ideia da *justiça enquanto virtude*, que é o que se entende por justiça ética; em segundo lugar o termo *justiça social relativo às relações econômicas* e, finalmente, *a justiça referente ao judicial que é a justiça institucional*. A pergunta que se faz é, seria possível conceber uma justiça sociopolítica a partir da ética da alteridade? Essa é a proposta de Lévinas (GOMES, 2008, p. 61. Grifos nossos).

Essas tipologias coexistem no âmbito político-ontológico, 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 de bens e serviços. Implica dizer: há mais desejos (no sentido platônico, no sentido da falta, do querer do eu sobre o que não possui) 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, numa ambiência de meritocracia. O preço a ser pago com base nas condições materiais estabelecidas e que subordinam o rosto, o “mal menor”.

A modalidade de justiça econômica nos importa na exata medida em que a submissão de grande parcela das mulheres que sofrem violência doméstica decorre da dependência econômica em relação aos seus maridos/companheiros, inclusive sendo o fator de reiteração da violência, pois, sem uma política de autonomia na renda, acabam retornando ou aceitando o agressor novamente no lar, para que possam, simplesmente, ter comida para si e seus filhos. Não é uma questão de atingimento da dignidade/felicidade, mas a aceitação da dor e do sofrimento pela via da necessidade alimentar, sua e de seus dependentes. É uma forma de padecimento.

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, intenta determinar o valor pelo qual a conduta será medida por justa ou injusta. Ademais, é fato que a conduta apontada como injusta é, na verdade, uma afronta ao *eu* narcisista. Nesse ponto, há toda uma construção sobre o que se entende por “mulher virtuosa”, ao ponto de torná-la submissa aos mandos e desmandos na relação. Impõe-se, culturalmente, o dever de suportar às condições adversas, em nome da manutenção do lar. É um suicídio da alteridade para manter a aparência do cenário familiar conservador.

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 dor uma norma jurídica (PIVATTO, 1992, p. 224/225).

Os três modelos (Justiça Social, Justiça pelo crivo da Virtude e a Institucional) 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 Levinas 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).

Levinas 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 – Igual enquanto possibilidade de punição. E “iguais” nas obrigações perante a ordem violenta maior – Estado de Direito), enquanto Levinas, 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.

Levinas utiliza o termo "justiça" para descrever a responsabilidade que surge da relação entre o Eu e o outro. No entanto, é importante esclarecer que, para Levinas, a justiça não se refere especificamente à igualdade ou equidade. Sua ética se baseia na alteridade, ou seja, na valorização da diferença e na priorização do outro em detrimento da identidade do Eu. Dessa forma, quando Levinas menciona "justiça" em *Totalidade e Infinito*, ele está se referindo, essencialmente, à noção de responsabilidade ética para com o outro, e não tanto a conceitos de igualdade ou equidade.

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. Grifos nossos).

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 uma 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 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, 1980, p. 193).

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 à exterioridade movida por um desejo eterno que se retroalimenta infinitamente.

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

A proximidade conduz à justiça e me chama a ser responsável não só pelo outro, mas também pelo terceiro, pois o outro nunca está só. Quando se vive em sociedade, o outro nunca se apresenta sozinho, existe sempre um terceiro que acompanha o outro. Ou seja, quando o outro se revela ao Eu, clama por justiça; assim, também o terceiro, quando se apresenta, a exige. A justiça se torna imprescindível porque com o outro surgem todos os outros pelos quais o Eu é responsável (GOMES, 2008, p. 73).

Portanto, pensamos que a filosofia de Levinas oferece uma perspectiva profunda sobre a relação entre justiça, responsabilidade e lei, destacando a primazia da responsabilidade ética sobre a legalidade formal. Levinas nos lembra que a justiça verdadeira só pode ser alcançada quando reconhecemos o chamado ético do outro e agimos de acordo com essa responsabilidade incondicional.

3.3. Justiça e Paz

É necessário perceber que a justiça não decorre de uma relação dualista entre o *eu* e o *outro*, pois, em Levinas, 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, essa entendida no além gerado pela sensibilidade para com o outro.

Cito Levinas (2011).

Se a proximidade me ordenasse somente ao outro, não haveria problema em nenhum sentido do termo, nem sequer no mais geral. Não haveria nascido o problema, nem a consciência, nem a consciência de si. A responsabilidade para com o outro é uma

imediatez anterior ao problema; é precisamente proximidade. É conturbada e se torna problema desde a entrada do terceiro (LEVINAS, 2011, p. 235. Tradução nossa).⁶²

Sobre esse ponto comenta Gomes (2008).

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 Levinas, é outro tema intrinsecamente ligado à alteridade, já que se trata de pensar o significado real de paz diante da observação de um rosto humano, assim como do terceiro. Em Levinas 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 Levinas serem convergentes.

A ontologia, desde a interpretação do pressuposto do movimento de Heráclito, determina a justiça como paz e a paz como escopo da guerra, buscando encobrir o fato de que a essência da guerra é o assassínio, 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*, vislumbrada num diálogo *Ser – Ser*.

Portanto, a busca da paz e da Justiça, a defesa e a proclamação dos direitos humanos, a existência das estruturas políticas do Estado e das instituições civis não são, senão, formas de organização que podem viabilizar uma experiência das relações humanas que respeitem a dignidade de cada sujeito e de todos. O engajamento pela prática da

⁶² “Si la proximidad me ordenasse solamente al otro, ‘no habría habido problema’ en ningún sentido del término, ni siquiera en el más general. No habría nacido el problema, ni la conciencia, ni la conciencia de si. La responsabilidad para con el otro es una imediatez anterior al problema; es precisamente proximidad. Es turbada y se torna problema desde la entrada del tercero.” (LÉVINAS. 1987, p. 235. Tradução nossa)

justiça e dos direitos de igualdade não constitui a busca da cidadania de um sujeito que é assimilado numa totalidade absoluta e mortífera (MELO, 2003, p. 258).

Levinas 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, Levinas 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 lhe ponto pondo condição de mero objeto, até porque nada irá encontrar e, por assim ser, tenderá o *eu* a criar uma falácia qualquer que o determinará 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 o qual integra. Assumir que o outro existe de forma não conceitual, seria assumir que sua ignorância, e essa manifestação de coragem e de sensibilidade seriam fatores de exclusão do campo. Estabelecer um conceito é posicionar-se no campo como um dominante. O modelo social vigente “respira” esse constructo, de modo que a paz, como pensa Levinas, não será atingida no plano ontológico.

Toda relação vai exigir o esforço da simetria, da reciprocidade. Se a proximidade é uma assimetria, ela não configura propriamente uma relação. Por outro lado, o fato de que a relação exige a correção dessa distorção entre um e outro não significa que vai nivelar completamente a distância, que continua sob o signo da obsessão. Temos aí duas direções que não se resolvem completamente: na primeira, a desfiguração do Olhar que segue desfigurando-se; na segunda, a correção dessa desfiguração, que segue corrigindo-se. O aprofundamento da ética no estatuto do infinito de um lado, a configurar a ordem invisível do Dizer, e a necessidade da correção da justiça de outro lado, a configurar a ordem visível do Dito. “A justiça exige a contemporaneidade da representação. É assim como o próximo se converte em visível e, desfigurado, se apresenta; é assim também que há justiça para mim. O Dizer se fixa em Dito, se escreve, se converte em livro, direito e ciência” (FARIAS, 2006, p. 271).

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.

A partir do que foi mencionado, podemos inferir que Levinas não aceita como justiça a concepção de um conjunto de normas legais governando as massas por meio de uma técnica de equilíbrio social, que procura harmonizar forças opostas. Pelo contrário, ele defende um compromisso ético fundamentado na responsabilidade e na realização da alteridade.

4. CONCLUSÃO

Ao revisitar a filosofia de Emmanuel Levinas, torna-se evidente que sua abordagem da justiça transcende concepções tradicionais, adentrando terrenos mais profundos da moralidade e da responsabilidade ética. Partindo da noção de totalização, Levinas destaca a importância de reconhecer e respeitar a singularidade do outro, representada pelo rosto, como um imperativo ético fundamental. Essa responsabilidade inerente à relação interpessoal é o cerne da sua visão sobre a justiça, que não se limita apenas ao cumprimento de normas legais, mas sim à consideração do outro como um ser único e insubstituível. Nesse contexto, a justiça em Levinas transcende a mera aplicação da lei, encontrando sua essência na relação ética entre indivíduos.

O conceito do rosto em Levinas representa a manifestação concreta da alteridade, que exige uma resposta ética por parte do sujeito. O encontro com o rosto do outro nos confronta com nossa própria responsabilidade para com ele, desafiando qualquer tentativa de totalização ou redução do outro a meros objetos. A partir desse encontro ético, emerge a necessidade de agir em consonância com a justiça, não apenas em termos legais, mas também em termos morais, buscando garantir o respeito pelos direitos e dignidade do outro, enquanto acreditamos ter demonstrado que a justiça em Levinas não se limita à esfera jurídica, mas se estende a todas as dimensões da vida humana. Ela se torna um princípio orientador para a construção de uma sociedade mais justa e pacífica, onde o reconhecimento da alteridade e a responsabilidade mútua são fundamentais. Essa visão da justiça como um compromisso ético com o outro não apenas promove a harmonia social, mas também fortalece os laços de solidariedade e empatia entre os seres humanos.

A lei, em nosso filósofo, é encarada como um desdobramento do tema justiça e não um elemento de justiça em si mesmo. Todavia, não é uma justiça positiva, mas justiça enquanto postulado ético, nas relações sujeito – sujeito, e justiça enquanto terceiro, buscando a igualdade material, pautada na relação eu-outrem. Em ambas a lei não é apenas um instrumento sistematizador e atribuidor de conceitos, um instrumento teleológico, mas um mecanismo vivo, no sentido de um refletor axiológico social, e que deve se inclinar ao postulado ético maior, que conforme Levinas é o “não matarás”⁶³. Não se está a falar, apenas, da morte física, mas do não

⁶³ “Esse infinito, mais forte do que o assassínio, resiste-nos já no seu rosto, é o seu rosto, é a *expressão* original, é a primeira palavra: ‘não cometerás assassínio’. O infinito paralisa o poder pela sua infinita resistência ao assassínio que, dura e intransponível, brilha no rosto de outrem, na nudez total dos seus olhos, sem defesa, na nudez da abertura absoluta do Transcendente” (LEVINAS, 1980, p. 178).

matarás a alteridade, em todas as suas formas, pois, quando a política determina o papel e a lei os direitos e deveres sobre alguém ou uma categoria, também se está a revelar os valores sociais sobre esse alguém ou sobre essa categoria, impondo-lhe o dever ser. Se partir apenas da ontologia, como historicamente se tem feito, esse alguém ou essa categoria será apenas objeto da relação.

Ao final, a busca pela justiça em Levinas não é apenas um imperativo moral, mas também um caminho para alcançar a verdadeira paz. Quando reconhecemos a dignidade e os direitos do outro, e assumimos a responsabilidade por nossas ações em relação a ele, abrimos espaço para a construção de relações mais justas e harmoniosas. Portanto, a justiça em Levinas não é apenas um ideal a ser alcançado, mas sim um compromisso contínuo e ativo com a promoção do bem-estar e da igualdade para todos os indivíduos.

REFERÊNCIAS

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

BRASIL, **Lei 11.983, de 16 de julho de 2009**. Revoga o art. 60 do Decreto-Lei no 3.688, de 3 de outubro de 1941 - Lei de Contravenções Penais. Brasília, DF, julho de 2009.

_____, **Lei 8072, de 25 de julho de 1990**. Dispõe sobre os crimes hediondos, nos termos do art. 5º, inciso XLIII, da Constituição Federal, e determina outras providências. Brasília, DF, julho de 1990.

_____, **Lei 13.964, de 24 de dezembro de 2019**. Aperfeiçoa a legislação penal e processual penal. Brasília, DF, 29 de abril de 2021.

_____, Superior Tribunal de Justiça (STJ). **REsp: 1977124 SP 2021/0391811-0**, Relator: Ministro Rogerio Schietti Cruz, Data de Julgamento: 05/04/2022, T6 - Sexta Turma, Data de Publicação: DJe 22/04/2022. Acessado em 23/01/2024.

_____. **10.406, de 10 de janeiro de 2002 (Código Civil)**. Disponível em: <http://www.planalto.org.br/civil_3/ato_2004-2006/2006lei11340.htm>. Acesso em: Ago. 2023.

_____. Constituição (1934). **Constituição da República Federativa do Brasil de 1934**. Brasília, DF: Presidente da República, [2016]. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm>. Acesso em: 20/1/2023.

_____. Constituição (1988). **Constituição da República Federativa do Brasil de 1988**. Brasília, DF: Presidente da República, [2016]. Disponível em <https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm>. Acesso em: 17/2/2023.

_____. **Lei nº 11.340 de 07 de agosto de 2006. Lei Maria da Penha**. Disponível em: <http://www.planalto.org.br/civil_3/ato_2004-2006/2006lei11340.htm>. Acesso em: Ago. 2023.

_____. **Lei nº 3.071, de 1º de janeiro de 1916. (Código Civil)**. Disponível em: <http://www.planalto.org.br/civil_3/ato_2004-2006/2006lei11340.htm>. Acesso em: Ago. 2023.

CABRAL, Paulo Eduardo. O negro na constituição de 1824. **Revista de informação legislativa**, v. 11, n. 41, p. 69-74, jan./mar. 1974. Disponível em: <<https://www2.senado.leg.br/bdsf/item/id/180818> em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm.> Acesso em: 2/2/2021.

CARRARA, Ozanan Vicente. As Raízes do totalitarismo segundo Levinas. **Revista Ética e Filosofia Política**. Número XXII – Volume I – junho de 2019. Disponível em: <https://periodicos.ufjf.br/index.php/eticaefilosofia/article/view/27441>.

CARVALHO, Pedro Felipe Wosch. Justiça e responsabilidade a partir de Emmanuel Lévinas. **ACONJURPR**. Publicação 25/01/2020: Disponível em: <https://www.aconjurpr.com.br/artigos/justica-e-responsabilidade-a-partir-de-emmanuel-levinas/>. Acessado em: 12.10.2023.

CASTRO & Outros. A Interpretação da Lei Maria da Penha pelo Superior Tribunal de Justiça: Os Primeiros Passos de uma Jurisprudência sobre Violência Doméstica. **Revista EMERJ**, Rio de Janeiro, v. 24, n. 2, p. 41-68, Mai.-Ago. 2022.

CEROY, Frederico Meinberg. **A felicidade em Freud e sua transposição para o direito**. Brasília: Edição do Autor, 2014, e-book.

COSTA, Márcio Luiz. **Lévinas: uma introdução**. Petrópolis: Vozes, 1999.

DUSSEL, Enrique. **Ética Comunitária**. São Paulo: Paulus, 2012.

_____, Enrique. **Ética da Libertação: na idade da globalização e da exclusão**. São Paulo: Loyola, 2006.

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

FARIAS, André Brayner. **Para Além da Essência Racionalidade Ética e Subjetividade no Pensamento de Emmanuel Levinas**. PUC-RS. 2006.

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

HUMANISTAS (2016) **O Nazismo segundo Heidegger: "Hitler desperta nosso povo"**, disponível em: <https://www.ihu.unisinos.br/78-noticias/561279-o-nazismo-segundo-heidegger-hitler-desperta-nosso-povo>.

JÚNIOR, Nilo Ribeiro. **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.

LÉVINAS, Emmanuel. **De Deus que vem a idéia**. Trad. Pergentino Stefano Pivatto (Coord.), 2ª ed., Petrópolis: Vozes, 2002.

LÉVINAS, Emmanuel. **De outro modo que ser ou para lá da essência**. Tradução José Luis Pérez e Lavínia Leal Pereira. Lisboa: Universitas, 2011.

_____. **De outro modo que ser**, ou para lá da essência. Trad. José Luis Pérez e Lavínia Leal Pereria. Universitas: Lisboa, 2011.

_____. **Entre nós: ensaios sobre a alteridade**. Petrópolis: Vozes, 1997.

_____. **Ética e Infinito**. Tradução de José Antônio Martins. Lisboa: Edições 70, 1982.

_____. **Le Temps et l'autre**. Paris: Quadrige/PUF, 1983.

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

MANCE, Euclides André. Emmanuel Lévinas e a Alteridade. **Revista Filosofia**, Curitiba: PUC, vol. 7(8), p. 23-30, abr., 1994.

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

MORA, José Ferrater. **Dicionário de Filosofia**. Quixote: Lisboa, 1978.

ONU, Assembleia Gera. **Declaração Universal dos Direitos Humanos**, 217 (III) A (Paris, 1948), <http://www.un.org/en/universal-declaration-human-rights/> (acessado em 6 de setembro de 2016).

PIMENTA, Leonardo Goulart. Justiça, alteridade e Direitos Humanos na teoria de Emmanuel Levinas. **Revista USCS – Direito**, ano XI, n. 19, jul./dez. 2010. Disponível em: <chrome-extension://efaidnbmnnnibpcajpcgclefindmkaj/http://revistas.newtonpaiva.br/redcunp/wp-content/uploads/2020/05/PDF-D16-09.pdf.> Acesso em: 20/1/2023.

_____. 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

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.

REALE, Miguel. **Filosofia do Direito**. 20. ed. São Paulo: Saraiva, 2002.

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

RICOEUR, Paul. **História e Verdade**. Rio de Janeiro: Forense, 1968.

_____. **O percurso do reconhecimento**. São Paulo: Loyola, 2006.

SANTOS & SOUZA. Direito à Felicidade: Do Reconhecimento Como Direito Fundamental às Possíveis Implicações. **Revista Pensamento Jurídico** – São Paulo – Vol. 13 Nº 2, jul./dez. 2019.

SAYÃO, Sandro Cozza. Levinas e o Argumento do Infinito: um diálogo com Descartes. UFRN, **Princípios: Revista de Filosofia**, v. 18, n. 30, p. 143-162, 2011. Disponível em: <<https://periodicos.ufrn.br/principios/article/view/1718>> Acesso em: 15/4/2017.

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

SILVA, Tatiana Mareto; KROHLING, Aloísio; Acesso à Justiça para Mulheres em Situação de Violência Análise da Atuação da Delegacia da Mulher à Luz da Justiça Social Pautada na Ética da Alteridade e na Responsabilidade. **Revista Direitos Humanos e Democracia**. Editora Unijuí ISSN 2317-5389 Ano 7 nº 13 Jan./Jun. 2019 Qualis B1. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.21527/2317-5389.2019.13.75-89>.

SOLÉ, Jean. Levinas: **A ética do outro**. Salvat: São Paulo, 2017.

ZAFFARONI, Eugenio Raul. **Em busca das penas perdidas: a perda da legitimidade do sistema penal**. Rio de Janeiro: Revan, 1991.