

**IV SEMINÁRIO INTERNACIONAL
EMMANUEL LEVINAS**

ÉTICA, DIREITOS HUMANOS E PÓS-HUMANISMO

E84

Ética, direitos humanos e pós-humanismo [Recurso eletrônico on-line] organização IV Seminário Internacional Emmanuel Levinas – Belo Horizonte;

Coordenadores: Felipe Rodolfo de Carvalho, Fernando Genaro Junior e Marina Araújo Teixeira, 2019.

Inclui bibliografia

ISBN: 978-65-00-00045-0

Modo de acesso: www.conpedi.org.br em publicações

Tema: “O sentido do humano: ética, política e direito e tempos de mutações”.

1. Ética. 2. Direitos humanos. 3. Humanismo. IV Seminário Internacional Emmanuel Levinas (1:2020 : Belo Horizonte, BH).

CDU: 34



IV SEMINÁRIO INTERNACIONAL EMMANUEL LEVINAS

ÉTICA, DIREITOS HUMANOS E PÓS-HUMANISMO

Apresentação

Os textos reunidos nesse volume constituíram o debate desenvolvido pelos autores no Grupo de Trabalho sobre Ética, direitos humanos e pós humanismo durante o IV Seminário Internacional Emmanuel Levinas – O sentido do humano, fruto da parceria entre o Conselho Nacional de Pesquisa e Pós-graduação em Direito (CONPEDI), a Escola Dom Helder (EDH) e o Centro Brasileiro de Estudos Levinasianos (CEBEL).

Com muita competência e interpretações ousadas, as pesquisas apresentadas em Belo Horizonte e agora disponíveis para o grande público assumem o desafio de pensar a herança moderna de diversos conceitos fundamentais que, mais do que nunca, exigem um esforço de apropriação para a compreensão do nosso tempo. Assim, o leitor poderá acompanhar discussões sobre responsabilidade, justiça social, ação, liberdade e sociabilidade tomadas por um influxo contemporâneo do problema da alteridade de expressão levinasiana.

Belo Horizonte, novembro de 2019

Os organizadores.

**A ANTERIORIDADE DO HUMANO À SOCIABILIDADE: UM DIÁLOGO ENTRE
ARISTÓTELES E LEVINAS**

**THE PRIORITY OF THE HUMAN TO SOCIABILITY: A DIALOGUE BETWEEN
ARISTOTLE AND LEVINAS**

Pedro Paulo Rodrigues Santos ¹

Resumo

Diante do trauma causado pelos eventos do século XXI, que testemunhou ações terríveis previstas em Lei, traz a necessidade de pensar o que está na origem do Estado e da própria Sociabilidade das pessoas humanas, qual o sentido da Lei e do direito para que elas possam ser, de fato, justas. No diálogo entre Aristóteles e Levinas, procura-se encontrar o que está na gênese da sociabilidade humana.

Palavras-chave: Sociabilidade, Ética, Justiça

Abstract/Resumen/Résumé

In the face of the trauma caused by the events of the twenty-first century, which has witnessed terrible actions foreseen in Law, brings the need to think what is at the origin of the State and the very Sociability of human persons, what is the meaning of the Law and the right for them to be, in fact, just. In the dialogue between Aristotle and Levinas, we try to find what is in the genesis of human sociability.

Keywords/Palabras-claves/Mots-clés: Sociability, Ethic, Justice

¹ Mestrando em Filosofia, pela UFRRJ; membro associado do CEBEL; bolsista CAPES.

1. Introdução

Emmanuel Levinas é um pensador que se colocou a dialogar com a tradição filosófica na perspectiva de dar uma resposta aos eventos traumáticos que a humanidade viu emergir no decorrer do século XX. Em sua reflexão, o pensador franco-lituano percebeu que a Totalidade que prevaleceu na tradição filosófica culminou com a barbárie que invadiu o seio das sociedades ocidentais e culminou com a morte de milhares de pessoas ao redor do globo.

Diante dos fatos históricos do século XX e das experiências cotidianas de não reconhecimento da humanidade e da dignidade desse Outro que permanece perseguido e vitimado, mesmo diante da existência do ordenamento jurídico, urge pensar qual o fundamento último da lei, o que há anterior a lei, e, nessa busca, identificar qual seja o fundamento da sociabilidade humana.

Em fidelidade a tradição dialógica do Levinas, se partirá do texto *A política*, de Aristóteles, para encontrar nele ressonâncias possíveis com a obra levinasiana e estabelecer uma ponte entre momentos diferentes no tempo da historiografia da filosofia, a fim de perceber onde essa tradição, que foi se construindo com o passar dos séculos, manteve reflexões fundamentais e que se consolidaram na reflexão ética e política e qual foi a diferença que estabeleceu Levinas como uma resposta que ecoou como voz que confere um sentido para a humanidade que busca uma direção para caminhar após os horrores da Segunda Guerra Mundial.

O que justifica tal abordagem é o fato de que no Século XXI, com o traumatismo do que ocorrera no século XX, uma proposta ética que se coloque como mera normatividade com a intenção de subjugar os indivíduos está sob suspeita e coloca em suspeição a própria legitimidade das instituições em si mesmas. Portanto, é fundamental resgatar uma perspectiva genealógica do surgimento da sociedade política e da instituição Estado a fim de se compreender qual o sentido que o Estado deve ter para que possa ser capaz de promover uma justiça que seja cada vez mais justa. É com esse intuito que o presente texto vai fazer um levantamento bibliográfico na obra de Levinas para fazer com que esses textos possam manifestar as ressonâncias e as dissonâncias com a obra do Estagirita.

2. A condição humana e a sociabilidade

A espécie humana é marcada pela condição de sociabilidade, isto é, pelo fato de que, por mais que um indivíduo humano seja dotado das características naturais para seu desenvolvimento, sua sobrevivência ante as intempéries da natureza depende, em muitos aspectos, da articulação com os outros seres humanos e do uso da racionalidade para superar as condições adversas, submetendo a natureza à sua vontade de viver. Assim, entende-se o que Aristóteles dissera ao afirmar que

[f]ica evidente, portanto, que a cidade participa das coisas da natureza, **que o homem é um animal político por natureza**, que deve viver em sociedade, e que aquele que, por instinto e não por inibição de qualquer circunstância, deixa de participar de uma cidade, é um ser vil ou um ser superior ao homem. Esse indivíduo é merecedor, segundo Homero, da cruel censura de um sem-família, sem leis, sem lar. Pois ele tem sede de combates e, como as aves rapinantes, não é capaz de se submeter a nenhuma obediência (ARISTÓTELES, 2002, p. 14, grifo nosso).

Aristóteles, coerente com sua teoria de que na natureza todas as coisas estão orientadas a um fim – que equivale ao bem – e de que esse fim (*telos*), para o homem, identifica-se com a felicidade, propõe que há no homem uma identidade essencial que o orienta para a vida em sociedade, que a condição humana é uma condição de *ser-com*, ideia determinante tanto para a sua teoria sobre a ética como para sua teoria sobre a política. Ao dizer que o homem é um animal político, Aristóteles está dizendo que sua plena realização como ser está na sua capacidade de relacionar-se com os outros, quer em ordem de garantir-se fisicamente, quer na perspectiva de seu desenvolvimento intelectual. De fato, no pensamento do Estagirita, a natureza de um ente é determinada por sua forma consumada e final (*enteléquia*). Portanto, ao dizer que o homem é por natureza um animal político, deve-se entender que é na vida como *ser-com* que o indivíduo encontra sua realização, sua felicidade. Entretanto, se a felicidade está vinculada ao convívio social, pode-se inferir que a frustração da natureza humana está na opção voluntária do negar-se a *ser-com*, o que produziria – pode-se entender – a tristeza, a não realização do próprio ser.

Evidentemente, poder-se-ia argumentar que na ordem natural do mundo, como está dada, existem outras espécies de animais que vivem em sociedades e que se realizam no seu modo de ser somente vivendo assim, como é o caso das abelhas e das formigas. Porém, por mais que esses agrupamentos de indivíduos sejam hierarquizados e apresentem uma ordem que garante a vida do indivíduo ao garantir a vida do todo comunitário, o homem possui uma característica superior: a de configurar o ordenamento social não em função apenas da

sobrevivência de si mesmo e do grupo, mas da possibilidade de realização do sujeito na relação com o grupo e é a essa possibilidade que se chama *sociedade política*.

A manifestação política da sociedade humana é uma consequência da capacidade que o sujeito humano tem de expressar-se na linguagem, de dizer de si, fazendo dom de si ao outro por meio da fala. O próprio Aristóteles exprime isso ao dizer que

[d]e modo muito claro entende-se a razão de ser o homem um animal social em grau mais alto do que as abelhas e os outros animais todos que vivem reunidos. A natureza, afirmamos, nenhuma coisa realiza em vão. Somente o homem, entre todos os animais, possui o dom da palavra; a voz indica dor e prazer, e por essa razão é que ela foi outorgada aos outros animais. Eles chegam a sentir as sensações de dor e de prazer, e fazem-se entender entre si. A palavra, contudo, tem a finalidade de fazer entender o que é útil ou prejudicial, e, conseqüentemente, o que é justo e injusto. O que, especificamente, diferencia o homem é que ele sabe distinguir o bem do mal, o justo do que não o é, e assim todos os sentimentos dessa ordem cuja comunicação forma exatamente a família do Estado (ARISTÓTELES, 2002. p. 14).

Aqui é interessante notar que Aristóteles atribui à palavra – linguagem como comunicação através de símbolos fônicos – um papel muito maior que o de mera transmissão de informações sobre os elementos fundamentais para a manutenção da vida, papel este que é presente também em outras espécies de seres vivos. Contudo, na espécie humana, a palavra é comunicação de um sujeito ao outro, é um ato de entrega de um Eu que fala a um Tu com quem se fala, é um fazer-se dom ao Outro.

Por certo, a linguagem nasce como a necessidade de tornar compreensível para o Outro aquilo que o sujeito traz dentro de si. De certo modo, pela linguagem, um sujeito dá acesso ao seu mundo interior a um outro, a quem pretende comunicar uma visão dos aspectos que habitam sua mente (daquele que fala) ao deparar-se com este Outro. O surgimento da linguagem, portanto, é um sinal da presença desse Outro que se põe para aquele que fala e que não o compreende, não o domina e não é ele. Através dessa presença que vem a realidade do que fala, surge a necessidade de dar-se a conhecer, nasce a linguagem que se exprime por meio da palavra.

Além disso, pode-se entrever que Aristóteles entende a linguagem humana como um momento privilegiado para o aparecimento do real. Ou seja, é através da linguagem que o real acontece como inteligibilidade e pode ser apreendido pelo sujeito, assim como pode ser comunicado por ele através da linguagem. Portanto, é através da fala que se percebe a

capacidade humana de realizar-se como ser pensante, como ser que se coloca em relação com a realidade e como ser capaz de *ser-com*, pois é através da fala, como comunicação que se usa da palavra, que a espécie humana cria o jogo político que possibilita a sociabilidade como busca pelo bem comum e como ocasião de realização plena do sujeito.

A capacidade discursiva e dialógica apontada por Aristóteles como um fator distintivo da sociabilidade humana parece ser uma ocasião de diálogo com as reflexões que o filósofo contemporâneo Emmanuel Levinas (1905-1995) estabelece ao desenvolver sua filosofia em busca de resgatar o sentido do humano na vida política, própria condição humana.

De fato, Levinas entende que antes do surgimento da sociedade política existe uma condição primordial que dá a essa sociedade a ocasião de manifestar-se como tal, isto é, como estrutura capaz de estabelecer o que é justo e o que é injusto, a fim de garantir a preservação da própria sociedade, dos sujeitos que a compõe e a possibilidade de realização pessoal desses mesmos sujeitos. Tal momento – se é que se pode recorrer a uma linguagem temporal para descrevê-lo – é a epifania do Outro, aquele que vem de um tempo que nunca foi presente para o Eu e que se dirige para um futuro que nunca é fruto de um presente que o Eu tenha vivido. Essa condição do Outro, em sua extrema exterioridade e diacronia,¹ faz com que esse ser que se revela seja indiscernível para o Eu, ao mesmo tempo que estabelece com ele a possibilidade de uma comunicação por meio de um discurso que o Eu não tem como não escutar, uma comunicação que se impõe ao Eu e lhe exige uma resposta: a epifania do Rosto.

[...] A relação com o rosto pode, sem dúvida, ser dominada pela percepção, mas o que é especificamente rosto é o que não se reduz a ele. Em primeiro lugar, há a própria verticalidade do rosto, a sua exposição íntegra, sem defesa. A pele do rosto é a que permanece mais nua, mais despida. A mais nua, se bem que de uma nudez desceute. A mais despida também: há no rosto uma pobreza essencial [...]. O rosto está exposto, ameaçado, como se nos convidasse a um acto de violência. Ao mesmo tempo, o rosto é o que nos proíbe de matar (LEVINAS, 2018, pp. 69-70).

A aparição do Outro é a ocasião onde surge a linguagem mais autêntica, uma linguagem que é anterior até mesmo a formulação de vocábulos e símbolos linguísticos, como o são as

¹ Levinas associa, muitas vezes, alteridade e temporalidade. A fim de precisar a noção de diacronia, deve-se entendê-la como a temporalidade em sua concretude, isto é, o tempo que se afirma em irreduzível multiplicidade. Tal afirmação pretende evidenciar um distanciamento da representação da ideia de tempo formulada pela consciência do Mesmo, uma vez que tal representação corresponde a uma temporalidade sincrônica, ou seja, o tempo enquanto pensado encontra-se reduzido ao tempo do pensamento, sendo, apenas, uma abstração do tempo na consciência do sujeito.

palavras. A aparição do Outro – sua epifania, para ser mais preciso – inaugura a compreensão de que diante do Eu está um ser que é vulnerável, miserável, dotado de uma linguagem estranha a do Eu que o contempla, mas portador de uma altura e de uma dignidade que o Eu não pode ignorar. Pela contemplação do Rosto, o Eu percebe a miséria e a fome do Outro e, por essa percepção, entende a proximidade *com o* Outro por meio da proximidade *do* Outro, na exterioridade que se torna neste Outro manifesta. Há no Rosto uma resistência inexpugnável que essa exterioridade testemunha de um Outro que não se submete aos poderes de tematização e conceituação do Eu. Sim, porque diante do Outro, a razão do Eu tende a reduzi-lo a um objeto como os demais objetos que o Eu consegue classificar, adjetivar, tematizar e dominar pela sua economia racionalista. Entretanto, o Outro apresenta uma resistência que o Eu nunca espera, uma resistência ética no Rosto que, ao mesmo tempo que se expõe em sua vulnerabilidade, impõe ao Eu uma interdição e um mandamento: “Não matarás!”

No Rosto do Outro que se aproxima e estabelece proximidade com o Eu acontece a epifania do Infinito, aquilo que excede o próprio ato de pensar a que o Eu tenta. A ideia do Infinito em nós é resgatada por Levinas como proximidade que supera a ordem de conhecimento, estabelecendo uma nova categoria ainda mais fundamental de discurso.

O infinito apresenta-se como rosto na resistência ética que paralisa os meus poderes e se levanta dura e absoluta do fundo dos olhos, sem defesa na sua nudez e na sua miséria. A compreensão dessa miséria e dessa fome instaura a própria proximidade do Outro. Mas é assim que a epifania do Infinito é expressão e discurso. A essência da expressão e do discurso não reside na informação que eles forneceriam sobre um mundo interior e escondido. Na expressão, um ser apresenta-se a si mesmo. O ser que se manifesta assiste a sua própria manifestação e, por conseguinte, apela para mim. Essa assistência não é o neutro de uma imagem, mas uma solicitação que me envolve a partir de sua miséria e de sua Altura. Falar-me é transpor a todo o momento o que há de necessariamente plástico na manifestação. Manifestar-se como rosto é impor-se para além da forma, manifestada e puramente fenomenal, é apresentar-se de uma maneira irreduzível à manifestação, como a própria retidão do frente a frente, sem mediação de nenhuma imagem na sua nudez, ou seja, na sua miséria e na sua fome. No Desejo, confundem-se os movimentos que vão para a Altura e a Humildade de Outrem (LEVINAS, 2008, p. 194).

Deve-se compreender, portanto, que a comunicação é um evento que antecede a formação da palavra; é um momento anterior a exteriorização do pensamento. A comunicação começa quando, diante do Eu, acontece a epifania do Outro que revela a proximidade desse Outro que não era esperado, que se impõe poderosamente em sua vulnerabilidade, que emite

um mandamento ético anterior, até mesmo, a sua fala e que resiste a qualquer tentativa de redução à ordem do Mesmo que o Eu lhe possa tentar fazer.

Desse modo, percebe-se que o princípio que fora analisado por Aristóteles, que entendia a linguagem humana como um momento privilegiado para o aparecimento do real, é, agora, aprofundado radicalmente pela reflexão de Levinas, uma vez que ele afirmará que “o rosto abre o discurso original, cuja primeira palavra é obrigação que nenhuma ‘interioridade’ permite evitar” (LEVINAS, 2008, p. 195). Ou seja, se em Aristóteles era a linguagem um dos modos pelo qual o ser se dizia e pelos quais se tinha acesso ao real, em Levinas a condição primeira para que se possa estabelecer o modo de ser do homem no mundo – ou o *outramente que ser* – é a ética, entendendo-se ética como essa resposta indeclinável de cada Eu ao apelo e ao mandamento que se impõe no Rosto do Outro.

Entender a ética como primeiro momento – filosofia primeira ou metafísica – é assumir o encontro com o Outro na ordem da responsabilidade por ele como critério para qualquer outra possibilidade de saber, quer seja ele da ordem jurídica, política, científica ou filosófica. A ética como metafísica é a compreensão que existe um *outro modo que ser* – o Bem – que deve irradiar em todas as ações que se desenvolverão na primeira pessoa – o *Eu-agente* – e que não considerarão o Outro como um meio, um conceito, um tema ou um objeto manipulável, mas como uma finalidade em si mesmo, como uma realidade exterior e que é portadora de uma altura e dignidade diante da qual o Eu está sempre em dívida e nunca em condições de quitar.

Novamente, aqui, acontece uma radicalização do que fora apresentado pela reflexão que partia de Aristóteles. Se para o Estagirita a condição humana era manifesta pela natureza como *Ser-com* que estaria na gênese da sociabilidade e da comunidade política, para Levinas a condição mais propriamente humana é um ir além do *Ser-com*, já presente na ordem da convivência na mundaneidade, para um *ser-para-o-outro*, na ordem de uma responsabilidade universal pelo Outro que surge diante do Eu e que apela, em sua vulnerabilidade, para que a violência não chegue a termo e para que a sua vida não seja ceifada nem como alteridade no mundo psíquico do Eu racional – que tende a reduzir tudo à ordem do Mesmo – e, menos ainda, como realidade biológica, que pode ter seus movimentos orgânicos interrompidos pela brutalidade homicida do Eu que se julga senhor do real.

3. O impacto do Século XX

Como um crítico da história, Levinas põe-se a refletir sobre a questão ética levantada pela dicotomia gerada no contexto posterior ao dos pensadores modernos em que o *Cogito* de Descartes estabeleceu o Eu definitivamente como o centro de qualquer possibilidade de compreensão do real. De fato, a filosofia que se desenvolve na modernidade será profundamente marcada pela subjetividade centrada na capacidade que o Eu teria de conceituar, dominar e adjetivar o universo. Assim, o Eu torna-se senhor em seu próprio mundo, uma constante luta por manter-se no ser por meio de suas próprias forças, de modo que tudo o que não é o Eu passa a ser reduzido pela sua consciência totalizadora à ordem do Mesmo, tudo passa a ser colonizado pelo Eu, a ser tratado como conceito e como objeto a disposição do Eu que se intitula senhor.

Diante do imperialismo do Eu que a tudo pretende colonizar, Levinas se coloca a pensar a questão da ética como encontro com Outro e responsabilidade por ele. Sem dúvidas, sua filosofia parte – como em Aristóteles – de um *thauma*. Originando-se da contemplação da sua própria existência, sobretudo com a problemática que se desenvolveu no século XX, em que se viu emergir o horror das duas grandes guerras de escala mundial, consequências da Totalidade racionalista que se estendeu da Grécia Clássica e perpassou toda a tradição filosófica ocidental, maturando na Modernidade. Perante esse panorama é que Levinas procurará encontrar uma fundamentação para o agir humano, uma possibilidade de discutir a ética e a moral que não se prenda à redução da alteridade do Outro ao Mesmo; que não se reduza a um conjunto de normatizações impostas por uma razão – ordem do Mesmo – a todos de uma sociedade, anulando as singularidades em um processo de massificação das condutas e dos comportamentos, produzindo identidades por meio de adjetivações, criando subjetividades artificiais, conduzindo esses tantos Outros ao que o Mesmo pode julgar, entender, controlar.

Se os horrores do século XX foram causados pelo desvario da razão em sua tentativa totalizadora, faz-se necessário, portanto, que se encontre uma nova via de fundamentação que seja capaz de coadunar um juízo objetivo de um imperativo de ação com uma decisão plenamente pessoal, de superação de si, no agir livre, criativo e autônomo que identifique no Outro um apelo a ser atendido, uma vulnerabilidade a ser cuidada, um rastro do Infinito a ser seguido decididamente na busca de *ser-para-o-outro*, ainda que, nesse caminho, se vá consumir a própria vida.

Aqui é importante destacar que há um profundo interesse de Levinas em encontrar um sentido para a vida do homem, vida essa que não pode ser reduzida a uma mera vontade de potência cada vez maior, como propusera Nietzsche, ou a um conservar-se no ser, conforme o

conatus de Spinoza. O que Levinas percebe é que é na possibilidade de entender-se como ser capaz de fazer-se dom para o Outro que o Eu realiza-se em sua subjetividade.

Evidentemente, a busca que Levinas aponta não é a da autorrealização em si mesma. Poder-se-ia afirmar que, na descoberta da primazia do Outro, acontece uma ação de duplo efeito, isto é, o Eu desdobra-se em responsabilidade para com o Outro que se manifesta na proximidade e, sem que isso fosse objetivamente buscado, encontra-se a si mesmo e se realiza em sua condição mais primordial, condição a qual estava votado desde antes; condição para a qual havia sido eleito, mesmo que dessa eleição não tivesse consciência clara.

Sair de si é ocupar-se do outro, e de seu sofrimento e de sua morte, antes de ocupar-se de sua própria morte. Eu não digo de maneira alguma que isso se faça com alegria de coração, que isso não é nada, nem sobretudo que isso seria uma cura contra o horror ou o cansaço de ser ou contra o esforço de ser, uma maneira de distrair-se de si. Eu penso que é a descoberta do fundo da nossa humanidade, a própria descoberta do bem no encontro de outrem – eu não tenho medo do termo “bem”; a responsabilidade para com o outro é o bem (LEVINAS, 2007, pp. 82- 83).

A descoberta que o Eu faz de sua eleição está na gênese da ordem política. Uma vez que o Eu descobre-se responsável pelo Outro, escolhido por uma eleição que ele não escolheu, depara-se com a realidade de que há sempre o outro do Outro, há um terceiro que surge e em sua alteridade também exige uma resposta ética do Eu. É nesse cenário que surge a noção de justiça e com elas todas as instituições que devem garantir a equidade entre aqueles a quem o Eu deve uma resposta. O surgimento do Estado, da ordem política e das demais instituições está – ou deveria estar – voltado para o cuidado e a reponsabilidade por esse Outro que em sua humanidade percebe o avizinhar-se da morte e que treme em sua extrema solidão.

No momento em que sou responsável pelo outro, eu sou único. Eu sou único enquanto insubstituível, enquanto que eleito para responder por ele. Responsabilidade vivenciada como eleição. O responsável não podendo passar o apelo recebido e sua função a algum outro; eticamente, a responsabilidade é irrecusável. O eu responsável é insubstituível, não intercambiável, a ele é ordenada a unicidade. A bem dizer, a responsabilidade, certamente, pode ser substituída, mas quando as relações entre as pessoas se estabelecem no seio de uma multiplicidade e são regidas, não de um a outro na relação direta do face-a-face, mas através de uma multiplicidade humana. É preciso organizar essa multiplicidade de homens, calcular, organizar. Eu posso ceder minha responsabilidade em uma sociedade organizada em Estado, em justiça. Mas ainda aí, o que fundamenta essa exigência de justiça, o que me obriga a buscar justiça, é o fato de que sou responsável pelo outro homem (LÉVINAS, 2007, p. 108).

A ética é anterior a política, uma vez que é no encontro ético que surge o discurso que funda a sociabilidade, princípio onde se pode notar uma ressonância entre o pensamento de Aristóteles e Levinas. Sociabilidade essa que gera a necessidade da justiça diante do Terceiro – outro do Outro – que aparece e encontra-se excluído do diálogo face a face entre o Eu e o Outro.

Ao falar do surgimento da necessidade de justiça e das instituições que a garantam, é preciso considerar que o sentido do agir ético é a pessoa humana, individualmente pensada, bem como em sua coletividade. Sem manter o ser humano como finalidade da reflexão ética, corre-se o risco de transformar a reflexão sobre bem agir humano em um dogmatismo pseudo-religioso ou em um formalismo da ação normatizadora, ambos estéreis e dispositivos² eficazes de manutenção de um sistema de poder, de um Totalidade que procura reduzir toda alteridade à ordem do Mesmo; ambos presentes em episódios que o século XX dolorosamente assistiu, como a ascensão dos totalitarismos e a eclosão das duas Guerras Mundiais.

É nesse sentido que a reflexão levinasiana aponta para a necessidade sempre constante de não reduzir a filosofia a um instrumento de totalização e de não fazer da ética um conjunto de regras fechadas e determinadas por um Eu racional. Em Levinas, a ética é sempre um movimento responsivo em direção ao Outro e não um processo normativo de sujeição das singularidades a um conjunto estabelecido de regras que objetivam padronizar comportamentos e produzir subjetividades a partir de adjetivações daqueles que se submetem com docilidade às regras e aqueles que a elas resistem.

A ética é uma resposta que se dá na vida cotidiana e por meio do engajamento da vida inteira em fazer-se dom, em construir-se como um *ser-para-o-outro*. A preocupação com o próprio homem e com o que tem relação com a sua vida, sua existência histórica, é um marco na obra levinasiana, uma vez que não é possível fazer uma filosofia desencarnada, a não ser a

² Termo utilizado segundo a perspectiva de Michel Foucault (2014, pp. 138-139), pela qual ele entende que “Através deste termo tento demarcar, em primeiro lugar, um conjunto decididamente heterogêneo que engloba discursos, instituições, organizações arquitetônicas, decisões regulamentares, leis, medidas administrativas, enunciados científicos, proposições filosóficas, morais, filantrópicas. Em suma, o dito e o não dito são os elementos do dispositivo. O dispositivo é a rede que se pode estabelecer entre estes elementos. Em segundo lugar, gostaria de demarcar a natureza da relação que pode existir entre estes elementos heterogêneos. Sendo assim, tal discurso pode aparecer como programa de uma instituição ou, ao contrário, como elemento que permite justificar e mascarar uma prática que permanece muda; pode ainda funcionar como reinterpretação desta prática, dando-lhe acesso a um novo campo de racionalidade. Em suma, entre estes elementos, discursivos ou não, existe um tipo de jogo, ou seja, mudanças de posição, modificações de funções, que também podem ser muito diferentes. Em terceiro lugar, entendo dispositivo como um tipo de formação que, em um determinado momento histórico, teve como função principal responder a uma urgência. O dispositivo tem, portanto, uma função estratégica dominante. Este foi o caso, por exemplo, da absorção de uma massa de população flutuante que uma economia de tipo essencialmente mercantilista achava incômoda: existe aí um imperativo estratégico funcionando como matriz de um dispositivo, que pouco a pouco tornou-se o dispositivo de controle–dominação da loucura, da doença mental, da neurose.”

preço de sacrificar o homem no processo. Se assim se fizer, voltar-se-á ao idealismo totalizante de Hegel, que pretendia compreender o real a partir da conceituação estabelecida por um processo racional que engloba todas as coisas como conceitos e temas, objetos a disposição do Mesmo.

A filosofia levinasiana recusa-se a aceitar os idealismos, justamente por reconhecer neles uma inclinação para a totalidade que gerou e deu a luz aos eventos sombrios do século XX, em que o homem foi incapaz de encontrar a humanidade do outro homem e o reduziu a adjetivos, tratou-o como objeto e fez do Outro um meio para se alcançar poder por meio do terror. Para Levinas, filosofia é vida e filosofar só possível a partir da realidade temporal e social em que o sujeito está inserido, em menção à existência histórica de cada sujeito e deixando-se interpelar por ela, a fim de que se possa dar uma resposta, responsabilidade indeclinável de cada Eu:

Pensar não é mais contemplar, mas engajar-se, estar englobado no que se pensa, estar embarcado – acontecimento dramático do ser-no-mundo – [...] Temos um dedo preso na engrenagem, as coisas voltam-se contra nós. Isso significa que nossa consciência e nosso domínio da realidade pela consciência não esgotam nossa relação com ela, que nós estamos aí presentes com toda a espessura do nosso ser (LEVINAS, 2009, pp. 23-24).

Levinas propõe que a vida é o critério que precisa ser levado em conta ao se fazer filosofia, contudo, não na mesma interpretação nietzscheana. Para ele, vida é um termo que designa a realidade do sujeito que se põe a questão – o Eu – tanto quanto a realidade do sujeito que se coloca diante desse Eu e lhe exige uma resposta – o Tu. É na Relação que se encontra a vida, que ela se manifesta, se intensifica e se potencializa. A vida é, portanto, encontro.

A vida não é plenamente realizada no Mesmo solitário. Nele, ao contrário, a vida anela por completude e acabamento, desejo insaciável ou, no dizer de Levinas, de Infinito. Não há a necessidade de uma metafísica do além que justifique a ética ou uma divindade que fundamente a moral, pois a presença indeclinável do Outro homem (que não é um outro Eu, que resiste às reduções do Mesmo) que exige uma resposta de empenho pessoal do Eu, uma expressão de *responsabilidade*, já é a condição necessária e suficiente para que se perceba a ética como filosofia primeira:

“A verdadeira vida está ausente.” Mas nós estamos no mundo. A metafísica surge e mantém-se neste alibi. Está voltada para o “outro lado”, para o “doutro modo”, para o “outro”. Sob a forma mais geral, que revestiu na história do pensamento, ela aparece, de fato, como um movimento que parte do mundo que nos é familiar – sejam quais forem as terras ainda desconhecidas que o

marginem ou que ele esconda – , de uma “nossa casa” que habitamos, para um fora-de-si estrangeiro, para um além. (LEVINAS, 2008, p. 19)

A responsabilidade pelo Outro, pelo Tu, coloca-se, ao mesmo tempo, como uma exigência externa e objetiva vinda do pela imposição do apelo do Outro, impondo-se como caráter objetivo da ética, e uma resposta criativa dada por cada Eu que, pelo Rosto do Outro, é interpelado com um mandamento que o Eu não pode recusar, o mandamento “não matarás”. A presença do Outro, desse Tu irreduzível à tematização do Mesmo e às suas representações dele, é capaz de romper as pretensões do racionalismo totalizante ocidental.

A relação com esse Outro que surge não pode ser ontologia, está para além de toda ontologia como a pensou o ocidente na história da filosofia. Esta relação resiste à totalização própria do racionalismo. O Outro que se dá na relação não se dá como um tema e nem como um ser abstrato, mas como um ser real e concreto, existente e presente ao Eu inexoravelmente. A relação que se estabelece com o Outro é infinitude que não se deixa reduzir à mera representação na consciência, mas que se revela plenamente no Rosto que exige uma resposta, que emite um discurso e que se exprime por meio de uma linguagem tão universal e radical que está na gênese da possibilidade da *sociedade política*.

4. Como considerações finais, antes da Lei, o Humano

Até aqui, buscou-se destacar os aspectos de que modo uma leitura levinasiana faz ressoar pontos de convergência na obra *A Política* de Aristóteles. Evidentemente, aspecto de divergência estão presentes, como o fato de Aristóteles estabelecer uma visão teleológica com a qual faz anteceder a *sociedade política* ao próprio homem. É claro que em sua proposição, o Estagirita não está estabelecendo uma anterioridade cronológica, mas uma anterioridade ontológica, pela qual o ser da política está contido no ser da humanidade, uma vez que a humanidade é essencialmente política, manifestando que o fim (*telos*) está potencionalmente presente no início.

O pensamento de Levinas parece ir em uma outra direção, uma vez que a leitura do filósofo franco-lituano leva a conclusão de que o Dois precede o Um, isto é, a dualidade estabelecida pelo encontro face a face entre o Eu e o Outro precede a unidade do corpo social e lhe dá sentido. Assim, um corpo social é plenamente político quando nasce com o sentido de fazer valer a justiça, ou seja, fazer que chegue a cada sujeito aquilo que este sujeito necessita em sua condição humana; quando vê em cada pessoa o Rosto que revela em sua vulnerabilidade

e mortalidade e se faz próximo, como corpo social, deste que é portador de uma dignidade e de um mandamento ético, que é um rastro do Infinito.

Esse aspecto da relação como entrada para a compreensão do Estado e de sua consolidação é um outro ponto de ressonância entre a obra de Levinas e Aristóteles. De fato, em *A Política*, o Estagirita parte de unidades sociais menos amplas presentes na comunidade da *polis* para chegar à sociedade política. Seu ponto de partida é a sociedade doméstica, na qual se evidenciam as relações entre senhor e escravos, pais e filhos, marido e esposa, cada uma regida por um modo específico de poder (respectivamente o despótico, o paternal e o marital).

Evidentemente, Levinas se colocaria a questionar a imposição de poder de uma parte sobre a outra, uma manifestação de tirania em que um Eu subjuga o Outro por sua alteridade, por seu *ser-outro*. A despeito dessa dissonância, há aqui uma reverberação interessante, ou seja, a percepção de que a *sociedade política* se legitima na condição dialógica da pessoa humana que descobre sua unicidade na e pela responsabilidade pelo Outro (cf. LÉVINAS, 2007, p. 108). Assim, fica evidente que antes da lei e da reflexão sobre ela, urge voltar o olhar para o homem, para o Outro homem, para uma reflexão sobre o Humano.

A anterioridade do homem a lei reflete o fato de que, nos Estados, a justiça ainda não é suficientemente justa. Isto é, os Estados criaram o direito, o ordenamento jurídico, normas que são vinculantes, mas que se não estiverem orientadas para a reflexão sobre o Humano, o sentido do humano; se as leis não estiverem empenhadas na busca pela concretização do ideal de humano, todo o ordenamento do direito positivo pode converter-se em um anúncio de uma invasão de barbárie no seio da sociedade política. Invasão que começa pela corrupção dos valores e que culmina com o corpo do Outro, de tantos Outros (pobres, estrangeiros, negros, indígenas, mulheres, crianças, portadores de enfermidades, idosos), espalhados pelo chão como testemunho do mal que habita na Totalidade que tende a ver em todo Outro um objeto, um conceito, uma possibilidade de adjetivação; a desagregação no âmago da Totalidade que se recusa a ver no Outro a dignidade do Humano.

A necessidade de vigiar e cuidar para que a justiça seja cada vez mais justa é presente na Declaração Universal dos Direitos Humanos. De fato, os “Direitos Humanos”, desde sua promulgação em 10 de dezembro de 1948, permanecem como uma declaração, ou seja, não são leis, não são vinculantes, justamente para que possam inspirar sempre os Ordenamentos Jurídicos locais na direção de concretizar, por meio do direito e das leis, o ideal do Humano. A respeito da luta pelos Direitos Humanos, Levinas disse que

[o]s movimentos em relação aos direitos do homem procedem do que eu chamo de: consciência de que a justiça ainda não é suficientemente justa. É pensando nos direitos do homem nas sociedades liberais que a distância entre a justiça e a caridade busca incessantemente estreitar-se. Movimentos constantemente reinventados e que, no entanto, jamais podem sair das soluções e das fórmulas gerais. Isso jamais preenche o que só a misericórdia, preocupação com individual, pode dar. Isso remanesce, para além da justiça e da lei, como um apelo aos indivíduos em sua singularidade, algo que, os cidadãos confiantes na justiça, sempre continuam sendo. Lembre-se do que dissemos da interdição e da obrigação de olhar o rosto de outrem. A justiça é despertada pela caridade, mas a caridade, que é caridade antes da justiça, é também depois. É isto (LÉVINAS, 2007, pp. 89- 90).

Nas palavras de Levinas, “é isto”! Se a humanidade tem diante dos olhos os horrores do século XX, entende que não é na força da Lei que se descobre a aventura do humano, mas na força do Outro, da dignidade do Outro e no sentido do Humano que o Rosto do Outro revela, pois a verdadeira “justiça é despertada pela caridade”.

5. Bibliografia

ARISTÓTELES. *A Política*. Trad. Torrieri Guimarães. São Paulo: M.C., 2002.

FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*. Trad. Roberto Machado. São Paulo: Paz & Terra, 2014.

LÉVINAS, Emmanuel. *Emmanuel Lévinas: Ensaio e entrevistas*. [Entrevista concedida a] François Poirié. Trad. J. Guinsburg et al. São Paulo: Perspectiva, 2007.

LEVINAS, Emmanuel. *Totalidade e Infinito*. Trad. José Pinto Ribeiro. Lisboa: Edições70, 2008.

LEVINAS, Emmanuel. *Entre nós: Ensaio sobre a alteridade*. Trad. Pergentino Stefano Pivatto (coord.) Petrópolis: Vozes, 2009.

LEVINAS, Emmanuel. *Ética e Infinito*. Trad. João Gama. Lisboa: Edições70, 2018.