

JUSTIÇA, LIBERDADE E ALTERIDADE ÉTICA

SOBRE A QUESTÃO DA RADICALIDADE DA JUSTIÇA DESDE O PENSAMENTO DE E. LEVINAS

Ricardo Timm de Souza*

SÍNTESE – O objetivo deste texto é caracterizar o que consideramos serem algumas das dimensões essenciais para a compreensão da questão da justiça desde a inspiração geral do pensamento da alteridade ética do filósofo lituano-francês Emmanuel Levinas (1906-1995).

PALAVRAS-CHAVE – Ética. Alteridade. Justiça.

ABSTRACT – This paper aims at characterizing what we deem some of the essential dimensions for an understanding of the problem of justice from the overall perspective afforded by the views on ethical otherness by the Lithuanian-French philosopher Emmanuel Levinas (1906-1995).

KEY WORDS – Ethics. Otherness. Justice.

Introdução

O objetivo deste breve texto é caracterizar o que consideramos serem algumas das dimensões essenciais para a compreensão da questão da justiça desde a inspiração geral do pensamento da alteridade ética do filósofo lituano-francês Emmanuel Levinas.¹ O presente texto, porém, para além de uma interpretação direta do tema da justiça no pensamento de Levinas, se constitui em um trabalho de reorganização de elementos fundamentais para o equacionamento de tal questão desde uma perspectiva geral de inteligibilidade da realidade enquanto *locus* de ocorrência do encontro com a alteridade do Outro: a situação de *efetivação* propriamente dita da justiça examinada desde suas condições filosóficas de possibilidade. É apenas nesta dimensão que a questão da justiça será aqui pensada: não enquanto tema teórico de uma teoria social ou sócio-histórica *independente* das determinações da necessidade absoluta da justiça, e nem ao menos *subsistente*

* PPG-Filosofia/PUCRS, Porto Alegre.

¹ Kaunas, 1906 – Paris, 1995. Para uma biografia de Levinas, cf. LESCOURRET, Marie-Anne. *Emmanuel Levinas*. Paris: Flammarion, 1994. Para uma apresentação concisa do pensamento ético de Levinas, cf. PIVATTO, P. S. "Ética da alteridade" in: OLIVEIRA, Mangredo Araújo de. (Org.). *Ética e contemporaneidade*. Petrópolis: Vozes, 2000.

enquanto tal. Em outras palavras, a justiça não se propõe, segundo as reflexões que aqui se desenvolvem, enquanto algo teórica ou faticamente *aposto* a uma realidade subsistente, mas, sim, apenas enquanto constitutivo essencial da própria realidade meramente *pensável*. Portanto, justiça tem, aqui, o sentido de *determinação fundamental da realidade*. Este tema, decisivo para as reflexões que seguem, será adiante detalhado.

O presente texto se baseia e se inspira em trabalhos críticos de maior fôlego, inéditos ou que temos publicado ao longo dos últimos anos, os quais têm, como linha mestra de referência, a compreensão do alcance que a instituição da ética como *prima philosophia* – segundo a bem conhecida proposição de Levinas – possa vir a ter para o equacionamento das grandes questões humano-filosóficas de nossa conturbada época.² É neste contexto que se insere a investigação sobre o tema da justiça, enquanto questão que se propõe, à lucidez de nosso tempo, como absolutamente fundamental.

Levinas dedicou ao tema da justiça muitas páginas significativas. Este texto refere-se apenas ao modo de como o autor lituano-francês trata da questão em *Totalité et Infini*, uma de suas obras maiores,³ e apenas em aspectos que dizem respeito justamente ao tema essencial da *relação* entre *liberdade* e *justiça*. Não se trata, portanto, de forma alguma, de um estudo exaustivo do tema da justiça em Levinas, mas, sim, apenas de uma caracterização para a compreensão deste tema desde algumas de suas tensões mais agudas.

“A liberdade posta em questão”

Levinas se coloca, ao início da terceira seção do primeiro capítulo de *Totalidade e Infinito*, intitulado “Verdade e Justiça”, a seguinte questão fundamental: “Qual é a relação entre a justiça e a verdade?”⁴ A abordagem apropriada desta questão passa primeiramente por uma análise do conceito de verdade – mas uma análise onde o tema da justiça é incisivamente presente, intervém na constituição mesma da idéia de verdade; e o entrelaçamento entre saber e justificação desemboca na questão da *liberdade*, fundamental na discussão que se seguirá:

² Tratam explicitamente da questão da alteridade ética segundo a inspiração levinasiana nossos livros *Totalidade & desagregação – sobre as fronteiras do pensamento e suas alternativas* (Porto Alegre: EDIPUCRS, 1996), *Sujeito, ética e história – Levinas, o traumatismo infinito e a crítica do pensamento ocidental* (Porto Alegre: EDIPUCRS, 1999) e *Sentido e alteridade – dez ensaios sobre o pensamento de E. Levinas* (Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000); indiretamente, é também a questão da alteridade real enquanto condição de possibilidade de compreensão de boa parte dos principais problemas filosóficos e culturais do passado e do presente que sustenta boa parte da argumentação central de nossos livros *O tempo e a máquina do tempo – ensaios de filosofia e pós-modernidade* (Porto Alegre: EDIPUCRS, 1998), *Existência em decisão – uma introdução ao pensamento de Franz Rosenzweig* (São Paulo: Perspectiva, 1999) e *Metamorfose e extinção – sobre Kafka e a patologia do tempo* (Caxias do Sul: EDUCS, 2000).

³ Den Haag, Martinus Nijhoff, 1961. Neste estudo, utilizaremos a edição portuguesa *Totalidade e infinito*, devido ao mais fácil acesso. Esta tradução (doravante TI) apresenta alguns problemas e merece, para uma segunda edição, uma revisão acurada.

⁴ TI, p. 69.

“A verdade não se separa, de facto, da inteligibilidade. Conhecer não é simplesmente constatar, mas sempre compreender. Diz-se também, conhecer é justificar, fazendo intervir, por analogia com a ordem moral, a noção de justiça. A justificação do facto consiste em retirar-lhe o carácter de facto, de consumado, de passado e, por isso mesmo, de irrevogável que, como tal, põe obstáculo à nossa espontaneidade. Mas dizer que, por ser obstáculo à nossa espontaneidade, o facto é injusto, é supor que a espontaneidade não se põe em questão, que o exercício livre não está submetido às normas, mas que ele próprio é a norma.”⁵

Todavia, o processo de conhecimento não é assim tão ingênuo. Ele sabe que os obstáculos têm de ser levados a sério, e que a quebra de espontaneidade, a inibição de suas autojustificativas, é uma condição para que o processo de conhecimento possa seguir –

“E, no entanto, a preocupação de inteligibilidade distingue-se fundamentalmente de uma atitude que gera uma acção sem consideração pelo obstáculo. Significa, pelo contrário, um certo respeito pelo obstáculo. Para que o obstáculo se torne um facto que pede uma justificação teórica ou uma razão, é necessário que a espontaneidade da razão que o sobrepõe seja inibida, isto é, posta também ela em questão. É então que passamos de uma atividade sem consideração por nada a uma *consideração* de facto.”⁶

A realidade propôs-se como questão ao conhecimento, o fato *permaneceu “nele mesmo”* enquanto problema ante a razão, exigindo a detenção dos processos cognoscentes em torno à quebra de espontaneidade que ele, o fato, significa. Mas isto indica uma certa “reserva de liberdade” que não segue a lógica da espontaneidade da liberdade:

“A famosa suspensão do acto, que tornaria a teoria possível, deve-se a uma reserva de liberdade que não se entrega a seus impulsos, aos seus movimentos repentistas e mantém as distâncias. A teoria onde surge a verdade é a atitude de um ser que desconfia de si próprio. O saber só se torna saber de um facto se, ao mesmo tempo, for crítico, se se puser em questão, se remontar além da sua origem (movimento contra a natureza, que consiste em procurar muito antes da sua origem e que atesta ou descreve uma liberdade criada).”⁷

O saber de um fato *expõe-se à realidade* enquanto crítica à medida que sabe o fato; há aí uma dimensão de precariedade que rompe com quaisquer projeções de onisciência que pudessem provir de um impulso de liberdade ingênua.

E é exatamente desde esta dimensão de precariedade que uma determinada ambigüidade vem à luz:

“Esta crítica de si pode compreender-se, quer como uma descoberta de sua fraqueza, quer como uma descoberta da sua indignidade: isto é, quer como um conhecimento do fracasso, quer como uma consciência da culpabilidade. No último caso, justificar a liberdade não é demonstrá-la, mas torná-la justa.”⁸

⁵ TI, p. 69.

⁶ TI, p. 69.

⁷ TI, p. 69-70.

⁸ TI, p. 70.

Todavia, esta ambigüidade, esta indecisão de fundo indica a estrutura de uma escolha, de uma opção antiga no pensamento ocidental:

“Pode distinguir-se no pensamento europeu o predomínio de uma tradição que subordina a indignidade ao fracasso, a própria generosidade moral às necessidades do pensamento objectivo. A espontaneidade da liberdade não se põe em questão. Só a sua limitação seria trágica e faria escândalo.”⁹

E é circunscrita aqui a origem comum à maioria das teorias da justiça, que nascem desde o dogma da intocabilidade da liberdade – “A teoria política tira a justiça do valor incontestado da espontaneidade, da qual é preciso assegurar, pelo conhecimento do mundo, o mais completo exercício, harmonizando minha liberdade com a liberdade dos outros”¹⁰.

Este modelo – o mais corrente em termos de teorias de justiça contemporâneas – pressupõe a capacidade de uma “transcendentalização” do eu por sobre a base previamente dada da verdade e da teoria:

“Esta posição não admite apenas o valor incontestado da espontaneidade, mas também a possibilidade de um ser racional se situar na totalidade. A crítica da espontaneidade, gerada pelo fracasso que põe em questão o lugar central que o eu ocupa no mundo, supõe portanto o poder de reflexão sobre o seu próprio fracasso e sobre a totalidade, um desenraizamento do eu arrancado a si e vivendo no universal. *Não fundamenta nem a teoria nem a verdade, pressupõe-nas*: parte do conhecimento do mundo, nasce já de um conhecimento, do conhecimento do fracasso. A consciência do fracasso é já teórica.”¹¹ (grifo nosso)

A este modelo, Levinas contrapõe um outro, no qual a transformação do eu em algo “completamente diferente dele mesmo” (Rosenzweig) – mesmo que em sua conceitualização com fins de aplicação a uma teoria – é impedida pelo dado de que há uma precedência da indignidade moral em relação à verdade, indignidade moral que não é nem uma verdade, nem redutível ao estatuto de verdade enquanto constatação suficiente de um facto:

“Em contrapartida, a crítica da espontaneidade gerada pela consciência da indignidade moral precede a verdade, precede a consideração do todo e não supõe a sublimação do eu no universal. A consciência da indignidade não é, por sua vez, uma verdade, não é uma consideração do facto. A consciência primeira da minha imoralidade não é a minha subordinação ao facto, mas a Outrem, ao Infinito. A idéia de totalidade e a idéia do infinito diferem precisamente por isso: a primeira é puramente teórica, a outra é moral.”¹²

⁹ TI, p. 70. Levinas continua, aludindo a certas correntes existencialistas: “A liberdade só se põe em questão na medida em que se encontra de algum modo imposta a ela própria: se eu tivesse podido ter escolhido livremente a minha existência, tudo estaria justificado. O fracasso da minha espontaneidade, ainda desprovida de razão, desperta a razão e a teoria; teria havido uma dor que seria mãe da sabedoria. Do fracasso viria apenas a necessidade de pôr um travão à violência e de introduzir ordem nas relações humanas” (TI, p. 70).

¹⁰ TI, p. 70.

¹¹ TI, p. 70.

¹² TI, p. 70.

A verdade não tem assim fundamento em si mesma, mas na anterioridade da liberdade que *hesitou* em seu exercício absoluto, que desencontrou-se de sua intenção de totalização e se encontrou com seu *desejo* de infinito ético. Esta proposição rompe com o poder autofundante da verdade filosófica, na medida em que, frente ao que não é ela, até a verdade necessita ser *fundamentada* – e a *descoberta* desta necessidade, sua não-naturalidade, o fato de que sua constituição profunda nada tem de óbvia, mas pode antes nascer do questionamento radical da obviedade da liberdade que se autojustifica em seu exercício – questionamento que se procede desde a intrusão de Outrem no campo de exercício de meus poderes –, constitui a origem da consciência moral:

“A liberdade, que pode ter vergonha de si própria, fundamenta a verdade (e assim a verdade não se deduz da verdade). Outrem não é inicialmente *feito*, não é *obstáculo*, não ameaça de morte. É desejado na minha vergonha. Para descobrir a facticidade injustificada do poder e da liberdade, é preciso não a considerar como objecto, nem considerar Outrem como objecto, é necessário medir-se com o infinito, isto é, desejá-lo. É preciso ter a idéia do infinito, a idéia do perfeito, como diria Descartes, para conhecer a sua própria imperfeição. A idéia do perfeito não é idéia, mas desejo. É acolhimento de Outrem, o começo da consciência moral, que põe em questão a minha liberdade.”¹³

O que se está a indicar aqui é a ruptura da tautologia da consciência, consciência sempre verdadeira para si própria, mas insuficiente para abarcar o seu “outro”, ou seja, a realidade à qual se verte exatamente por não conhecê-la ainda; e esta realidade se estabelece entre o conjunto dos poderes extraordinários da consciência e os limites destes poderes: a alteridade que, uma vez objetivada, se transforma de alteridade real em alteridade lógica, em um processo de totalização.¹⁴

“A idéia do perfeito não é idéia, mas desejo” – se fosse uma idéia, se permanecesse na órbita das possibilidades da idéia, do intelecto e de suas projeções, excluiria o *encontro*, condição prévia incontornável de toda e qualquer efetividade ética – pois, como bem o sabemos e a história bem nos instrui, não existe ética no universo das boas intenções. A teoria lúcida chega a seus limites, não porque seja impotente para ir mais além, mas porque reconhece que sua potência consiste antes em *preservar o campo de ocorrência do real de sua própria* (da teoria) *vontade de poder*¹⁵.

Portanto, não se trata aqui de uma questão teórica, ou seja, que possa ser suficientemente equacionada e solucionada em nível de uma determinada teoria a respeito de uma determinada realidade. A questão assemelha-se muito mais a um choque pré-teorético:

¹³ TI, p. 70-71.

¹⁴ Cf. nosso ensaio “Da diferença lógica à dignidade da alteridade – estações de uma história multicentenária” in: SOUZA, R. T. *Sentido e alteridade – dez ensaios sobre o pensamento de E. Levinas*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000.

¹⁵ Cf. nosso ensaio “O delírio da solidão – o assassinato e o fracasso original” in: SOUZA, R. T. *Sentido e alteridade – dez ensaios sobre o pensamento de E. Levinas*, op. cit..

“Esta maneira de se confrontar com a perfeição do infinito não é, pois, uma consideração teórica. Realiza-se como vergonha em que a liberdade se descobre como mortífera no seu próprio exercício. Cumpre-se na vergonha em que a liberdade, ao mesmo tempo que se *descobre* na consciência da vergonha, se *esconde* na própria vergonha. A vergonha não tem a estrutura da consciência e da clareza, mas orienta-se ao invés. O seu sujeito é-me exterior. O discurso e o Desejo em que outrem se apresenta como interlocutor, como aquele sobre quem *não posso poder*, que não posso matar, condicionam a vergonha em que, enquanto eu, não sou espontaneidade inocente, mas usurpador e assassino.”¹⁶

Há aqui a evidência de uma *distinção*: sou capaz de distinguir, na interioridade de minha consciência ativa, de meu *logos*, no interior de seu poder iluminador, uma feição “ingênua”, espontânea, exercício ingênuo de liberdade, e uma feição totalizante, assassina, na qual a iluminação se transforma em violência, é violência, no processo de transformação do efetivamente Outro em correlato de minha consciência, ou seja, no outro lógico que é o combustível de meu conhecimento como tal.¹⁷

Mas o Outro, enquanto autolegitimidade desde si mesmo e enquanto alteridade em relação ao conjunto de meus poderes, inclusive aos poderes de minha liberdade (e não desde minha sanção cognoscitiva), *escapa* a estes esquemas – e a qualquer esquema – na medida em que se propõe como assimetria à minha liberdade. Não se trata de um *alter ego*, mas um *alter que ego*, e, nesta medida, me desinstala da estrutura de segurança que cultivo ao lidar com os objetos de minha capacidade cognoscitiva/projetiva:

“É, em contrapartida, o infinito, o Outro enquanto Outro, não é adequado a uma idéia teórica de um outro eu-próprio, já pela simples razão de que ele se apresenta como dominando-me. A sua existência justificada é o facto primeiro, o sinónimo de sua própria perfeição.”¹⁸

Temos então como síntese final:

“A consciência moral acolhe outrem. É a revelação de uma resistência aos meus poderes que, como força maior, não os põe em xeque, mas que põe em questão o direito singelo dos meus poderes, a minha gloriosa espontaneidade de ser vivo... A moral começa quando a liberdade, em vez de se justificar por si própria, se sente arbitrária e violenta. A procura do inteligível, mas também a manifestação da essência crítica do saber, a subida de um ser aquém de sua condição, começa ao mesmo tempo.”¹⁹

¹⁶ TI, p. 71.

¹⁷ Esta distinção é essencial para que se compreenda os caminhos e descaminhos da racionalidade ao longo deste paradoxal século XX. Caso esta distinção não seja feita, é possível pensar que a racionalidade “hesitou”, “desviou-se” de seu caminho natural ou deixou espaço livre para o delírio da irracionalidade; quando esta distinção está à vista, porém, torna-se evidente o fato de que – no caso, por exemplo, de genocídios e totalizações do ódio – *no interior da própria racionalidade tal como ela se dá no modelo ocidental já habita desde sempre a sua forma de efetivação que aparece como “violenta e irracional”*. Tal distinção é, assim, o último e mais agudo – e mais necessário – crivo crítico do otimismo racionalista, de feições positivistas ou iluministas-tardias.

¹⁸ TI, p. 71.

¹⁹ TI, p. 71.

Assim, sou livre para *não permanecer afeito apenas à espontaneidade ingênua/violenta de minha liberdade*. Minha liberdade pode vir a assumir uma *qualidade* diversa daquela oriunda de sua mera efetivação.

E a questão vai muito além do que parece à primeira vista: ela indica um *trans-torno* profundo na base do pensamento ocidental, que sempre postulou a verdade – entendida mormente como verdade *racional* – como base última de toda e qualquer realidade – *inclusive da realidade da justiça*.

A liberdade investida

O questionamento do estatuto da liberdade nos leva a um redimensionamento da própria idéia de filosofia. Filosofia não seria mais, simplesmente, um exercício ingênuo da liberdade, mas a lucidez suficiente para que se perceba o quanto de arbitrário e violento repousa no âmago da própria liberdade. Diz Levinas:

“A existência em realidade não está condenada à liberdade, mas é investida como liberdade. A liberdade não está nua. Filosofar é remontar aquém da liberdade, descobrir a investidura que liberta a liberdade do arbitrário.”²⁰

Eis aqui, portanto, uma diferença capital com relação à maioria das teorias da justiça, sejam tradicionais, sejam contemporâneas. A justiça não se baseia na determinação livre e racional de liberdades que interagem ao procurarem criar as possibilidades de um mundo mais justo. Antes de se pensar em justiça, é necessário que se pense as condições para sua efetivação – e estas condições não estão simplesmente, para Levinas, no exercício livre da liberdade, ou no exercício da liberdade via contrato, ou outro; a justiça – como tampouco uma teoria da justiça – não decorre da mútua interação entre liberdades previamente dadas, de forma contratualista ou outra, pois a liberdade como tal, em seu desdobramento possível, *não* é um pressuposto suficiente para uma teoria da justiça. Antes de chegar à possibilidade de pensar uma teoria da justiça, faz-se necessário levar a sério a tensão que habita o próprio interior da liberdade pensada ou exercida – tensão entre sua vocação simultânea à *espontaneidade* e à *arbitrariedade*. Esta tensão não é normalmente levada às suas últimas conseqüências porque se tem como evidente o fato de que a liberdade, na modernidade, só é compreendida como *positividade* – visão que as teorias liberais sempre se apressaram a referendar.

Significaria isto que Levinas se constitui em apologeta de alguma situação de não-liberdade, de tão triste memória? Evidentemente que não. A questão – seja aqui bem ressaltado – é investigar até que ponto *liberdade enquanto autolegitimação de um determinado exercício livre de si mesma e justiça enquanto efetivação não simplesmente teórica ou racional de uma “lógica” justa, mas fundamento da realidade humana*, são mutuamente compatíveis.

Portanto, liberdade sim; mas liberdade lúcida, que se conheça o suficiente para saber *até que ponto* seu exercício pode ser violento, arbitrário e destruidor: liberdade estruturalmente constituída de moralidade, que lhe é anterior e que legitima o livre exercício da eticidade: no dizer de Levinas, *liberdade investida*.

²⁰ TI, p. 71.

A necessidade primigênia da justiça

A justiça se propõe assim, para Levinas, não como uma dimensão de realidade a ser simplesmente teorizada desde a facticidade mesma da realidade, mas, antes, como uma *condição fundamental* para que a realidade possa ser considerada propriamente *real*. A justiça, ou seja, a ética realizada e em realização, é a estrutura basilar do sentido humano e cosmológico, sem a qual a realidade não é, a rigor, segundo esta linha de pensamento, nem ao menos pensável. A justiça, portanto, não é por este autor concebida como uma questão teórica, nem ao menos como uma questão existencial, mas como uma questão, poderíamos dizer *fundacional*, sem a qual as restantes determinações do mundo e da realidade não podem ser propriamente concebidas enquanto questões radicalmente *humanas*, pelo menos não em sua plenitude.

Ocorre neste ponto, naturalmente, a questão: o que temos, então? Se a realidade não é pensável sem justiça, o que temos em um mundo – muito real – onde a efetivação da justiça é dado raro? O que pode significar a espessa massa de dados e acontecimentos, seres animados e inanimados, relações e inter-relações que caracterizam nosso mundo como, exatamente, *nosso* – e fundamentalmente *necessitado* de justiça?

Segundo a inspiração levinasiana, poderíamos dizer: o mundo fático tal como ele realmente existe – a realidade que se nos dá onto logicamente, e que *tomamos* como realidade enquanto alvo de nossos esforços compreensivos – se constitui na *condição de possibilidade da construção da justiça, e, por extensão, da realidade propriamente dita*. Assim, o que temos não é a realidade realizada, a ser “aperfeiçoada” por tais ou quais aplicações de teorias de justiça – mas, sim, o que temos é, por assim dizer, a *matéria-prima* da realidade, a “espessura ontológica” (Levinas), a densidade ontológica necessária e suficiente para que a *construção da realidade – da justiça* – seja efetivamente empreendida. *Este é, para nosso autor, a única dimensão real já presente naquilo que se nos aparece como a realidade do mundo*, naquilo que chamamos normalmente por este nome, ou que consideramos como tal, seja qual for a perspectiva desde a qual possamos conceber algo como “real”. Trata-se, portanto, de uma exigência de radicalidade infinitamente superior à aplicação de corretivos a uma base ontológica carente de justiça, *na medida em que*, como já acentuamos, *considera que tal base não configura uma estrutura de realidade suficiente para tais “correções”*.

Neste sentido, para Levinas, uma teoria da justiça apenas pode pretender consistência se consistir, precisamente, em uma maior e mais anterior “teoria de realidade”, que envie à construção simultânea dos padrões de compreensão da realidade enquanto *ainda não-efetivação real da realidade propriamente dita* – e por “real da realidade” entendemos aqui: as relações éticas fundamentais entre os indivíduos.

Para que melhor se compreenda tal complexa proposição se faz, porém, necessário que alguns elementos compreensivos prévios sejam equacionados. Para a finalidade deste estudo, bastam-nos a dimensão da *assimetria*, que desautoriza a síntese totalizante – e a *dimensão da temporalidade-alteridade*, que interdita a sincronização dos fatos em um todo indiferenciado.

Por *assimetria* entendemos aqui a incapacidade de, em um universo de sentidos que reenviam constantemente à *diferença* que interdita a indiferenciação, ser esta diferença real enquanto tal *neutralizada* por sua transformação em diferença lógica.²¹ Em outros termos, a assimetria significa que *previamente* a toda e qualquer identificação mental ou totalização identificante, dá-se a ocorrência de *termos originalmente diferentes* que subsistem enquanto *realmente diferentes* (e não meramente *logicamente* diferentes); e o ato de tornar evidente tal fato não é absolutamente difícil: não houvesse a diferença real, e nem a primeira frase da metafísica aristotélica, nem o conhecimento propriamente dito poderiam ter lugar – apenas a tautologia ou a onisciência. Assim, a diferença real não é uma postulação qualquer da razão, mas uma *condição* “pré-original” para que a razão postule o que quer que seja, *inclusive* as próprias condições do conhecimento, sejam elas quais forem, de Aristóteles a Kant, de Hegel aos lógicos contemporâneos. É segundo esta perspectiva que qualquer totalização de sentido, intelectual ou fática, embate-se sempre contra si mesma – contra suas “fronteiras”, desde si mesma divisíveis – e finalmente não subsiste a si mesma, como tentamos mostrar alhures; e isto na medida em que convive em si mesma com o inconciliável; uma totalidade que pretenda ser realmente “total” tem de, *ao mesmo tempo*, divisar com clareza seus limites e autoconceber-se “sem limites”.²²

Mas esta dimensão de assimetria – sempre um dado da racionalidade em exercício – pressupõe, para sua própria compreensão profunda, uma dimensão ainda mais “original” de realidade, uma dimensão na qual se pode *ir dando* a racionalidade que aborrece a auto-identificação absoluta e se articula *como* racional: a “temporalidade-alteridade”, o *decorrer* dos fatos, a diacronia em oposição à sincronia intelectual do conceito. *A diferença somente pode ser preservada segundo a dimensão da diacronia, ou seja, da reiterada des-identificação de si consigo mesma*, em um processo para além da identificação estática. Em não ocorrendo tal des-identificação, acabamos por ter a totalização final da identidade, e a diferença recai em uma posição de adereço intelectual da identidade. Assim segundo a lógica exposta, a realidade pressupõe o *desencontro temporal* entre seus elementos, entre seus constitutivos; caso este desencontro não ocorra, teremos, na inspiração da expressão de Adorno, apenas “pensamentos que coincidem consigo mesmos”, aos quais a verdade daquilo de que os pensamentos são pensamentos escapa, seja ela qual for, cedendo lugar à tautologia especular e auto-obliteratedo do Mesmo que apenas a si mesmo conhece.

²¹ Cf. nosso ensaio “Da neutralização da diferença à dignidade da Alteridade – estações de uma história multicentenária”, in: SOUZA, Ricardo Timm de. *Sentido e alteridade – dez ensaios sobre o pensamento de E. Levinas*, op. cit.

²² Cf. SOUZA, R. T. “O século XX e a desagregação da totalidade”, in: *Totalidade & desagregação*, op. cit., p. 15-29.

Conclusão – a realidade desde a justiça

Assim, a concepção de justiça enquanto fundamento de qualquer realidade possível se pode dar, apenas, na temporalidade real na qual a justiça real pode ser efetivada; temporalidade que é expressão de alteridade, que é já alteridade. E pensamento que recebe a alteridade no processo de constituição da própria realidade (da justiça). Diferentemente do velho pensamento lógico-identificante, o “novo pensamento”, segundo os passos de Rosenzweig, “expressa-se [...] na necessidade do Outro e, o que dá no mesmo, no levar a sério o tempo”.²³ Sem alteridade nem temporalidade radicais, a justiça nada mais é do que uma quimera que habita apenas algum sistema ou complexo racional, uma retórica de boas intenções, não se exercendo no processo de sua auto-efetivação, e se justificando apenas segundo ordens de causalidade que não necessitam descer de seu céu racional para se julgarem suficientemente válidas e universais.²⁴ A justiça *pensada* tolera excessivas liberdades da injustiça *efetiva*; é contra este desequilíbrio que uma concepção traumática de justiça enquanto *fundamento* de realidade concebível se insurge – é contra a indiferenciação do humano elevado ao nível de mero conceito que a *exigência propriamente humana* de justiça se propõe.

Desta forma, segundo este modelo de pensamento que se estrutura apenas na medida do trauma que o encontro com a alteridade significa, antes de se pensar a justiça enquanto possibilidade da realidade, *há que*, inversamente, *pensar a realidade enquanto possibilidade da justiça*. “Justiça” é a *efetivação de si mesma* e, decorrentemente, da realidade enquanto tal, apenas e na medida enquanto o encontro com a alteridade radical se efetiva no tempo que nós mesmos somos e em que cada instante é um instante de *decisão* – decisão pela justiça *ou* pela injustiça. Tal, nada mais e nada menos, significaria desencontrar-se da tautologia e levar o tempo e o Outro realmente a sério.

²³ Cit. por SOUZA, R. T. Existência em decisão – uma introdução ao pensamento de Franz Rosenzweig, op. cit., p.123.

²⁴ Cf. TI, p. 76: “Porque o sentido do nosso propósito consiste em contestar a inextirpável convicção de toda filosofia de que o conhecimento objectivo é a última relação de transcendência, de que Outrem – mesmo que diferente das coisas – deve ser objectivamente conhecido, ainda que a sua liberdade devesse decepcionar a nostalgia do conhecimento. O sentido de todo o nosso propósito consiste em afirmar não que outrem escapa para todo o sempre ao saber, mas que não tem nenhum sentido falar aqui de conhecimento ou de ignorância, porque a justiça, a transcendência por excelência e condição do saber não é de modo algum, como se pretenderia, uma noese correlativa de um noema.”