

RESPONSABILIDADE E JUSTIÇA EM LEVINAS

P. S. Pivatto*

SÍNTESE – O artigo investiga a possibilidade de pensar a questão da justiça sociopolítica a partir da idéia de alteridade.

PALAVRAS-CHAVE – Alteridade. Justiça. Teoria política. Ética.

ABSTRACT – The article examines the possibility of thinking the question of social, political justice from the standpoint of alterity.

KEY WORDS – Alterity. Justice. Ethics. Political theory.

Mesmo que a ética oscile entre os acentos postos ora no Eu ora no Outro, nas relações comuns, procura-se salvaguardar a responsabilidade e a justiça, com êxito relativo, entre os dois intervenientes. O pensamento levinasiano privilegia a alteridade, enfatizando de tal modo a responsabilidade do Eu para com o Outro, que parece romper o equilíbrio da equidade entre os mesmos e perder de vista a justiça como denominador plural comum. É possível pensar a justiça sociopolítica a partir da ética da alteridade?

Introdução: crise da responsabilidade

É inegável que a ética erigiu-se historicamente ora sobre a vertente religiosa, ora sobre a vertente objetivadora dos gêneros que via o homem como ser capaz de modalização, mediante certas condições não facilmente previsíveis e operáveis. Com a crítica dirigida à primeira vertente, procurou-se um fundamento na filosofia política. Além disso, a especificação do homem como ser capaz de racionalidade levou a pensar que com o desenvolvimento desta fosse viável elaborar uma ética como que racional assentada na possibilidade estritamente antropológica. Tal projeto avantajou-se na modernidade em que o homem se propôs e autoconstituiu senhor da natureza e centro do universo, chegando-se a pensar que a ética encontra sua vertente na própria antropologia, acatando como pólos de referência, ora a conveniência, ora a utilidade, ora o Estado, ora o Contrato social, entre outras tentativas, mas todas e sempre polarizadas pelo Eu transcendental.

* PUCRS, Porto Alegre.

São formas de pensar a ética que confirmam a visada que considera o homem em simbiose com a chamada fonte natural que o mesmo prolonga e desvela, da qual procurou erguer-se e mesmo sobrepujá-la, erigindo um ordenamento sociopolítico ao qual pretende conferir o nome de justo e humano. Mas esse processo de racionalização ética arduamente elaborado ao longo do tempo, talvez mais pela dor que pelo esforço do homem, não é expressão óbvia de sua espontaneidade tangida por vontade racional que se pode chamar de vontade de expansão do ser? Pensar que a própria racionalidade possa subtrair-se à *vis naturalis*, como que pairando de alguma forma sobre as vicissitudes e instintos que emergem dos ímpetos naturalísticos não seria mais uma das ingenuidades que a filosofia ainda não conseguiu reduzir? Os acontecimentos fatídicos do século XX, o espírito que marca a cultura e patola os costumes do final do milênio não estão a revelar precisamente uma espécie de retorno à barbárie, ao individualismo pré-civilizado, à indiferença para com todo valor que procura resguardar lampejos restantes de humanidade?

Percebe-se, hoje, o fenômeno da liberação desenfreada, sejam quais forem os valores, leis ou limites e, por outro, o fenômeno da crescente diminuição da responsabilidade e de sua transferência, contrariando a afirmação e a expectativa de filósofos e políticos que viam na conquista da liberdade o avanço no desenvolvimento da responsabilidade individual e social, supondo aproximar-se o almejado tempo da maturidade civil. Da mesma forma, cria-se que se aproximava o tempo em que a justiça, suposto o progresso na liberdade e na responsabilidade, começaria, enfim, a fazer parte do patrimônio comum dos valores assumidos e como que inseridos na personalidade individual e no estado social.

Verifica-se justamente o fenômeno inverso: liberação progressiva com desresponsabilização crescente, obrigando o pensador a retomar a análise do fenômeno ético pela raiz. Dado que o ponto de partida não é indiferente, já surge a própria questão da raiz a ser tomada como desencadeadora da reflexão ética, após os desencantos com a modernidade e mesmo com a chamada pós-modernidade.

Sob outro viés, a desresponsabilização progressiva faz intervir um novo personagem que as lições da história apontam como sumamente perigoso. Os indivíduos, diante da insegurança crescente e da ameaça constante e circum-incessiva, apelando por segurança e não se percebendo responsáveis ou capazes para tal, arremetem-se ao Estado – à Segurança Pública – que seria o depositário da responsabilidade geral e gestor da ordem em que as liberdades deveriam poder expandir-se. O Estado, por sua vez, faz apelo ao aparato da força, força que obriga não pela razão/educação, nem com apelos à liberdade/responsabilidade individual, mas pela força do poder e pelo poder da força. Porém, tais manifestações não condizem com o desenvolvimento humano do homem e da sociedade, antes aparecem como terreno aptável para um Estado hobbesiano, não sem esquecer as trágicas experiências nacionais do século XX.

A perspectiva que se entreabre, com o avanço do fenômeno acima descrito, leva rapidamente ao desaparecimento das fronteiras entre o individual, o social e o público, entre o bem e o mal, restando nada mais que sucesso ou fracasso, na

facticidade da finitude. Abre-se progressivamente caminho para a indiferença ética (a não ser confundida como medida da dignidade humana) e a sufocação do kairológico; acaba-se no irracional e na irrelevância da própria vida.

Diante do fenômeno da banalização do bem maior que é o dom da vida e da indiferença crescente diante da morte violenta, amplia-se no cenário brasileiro a discussão sobre a ética num momento em que se generaliza uma cultura de desresponsabilização individual e social. Convive-se com o paradoxo de uma responsabilidade da qual não se é responsável. Sobrevive-se num jogo de luz e de sombra em que o viver ou o morrer quase não importam, muito menos o sentido e a qualidade do conviver entre humanos.

No sentido corrente, responsabilidade designa a livre assunção de um ato de vontade, de uma ação, implicando consciência, liberdade e decisão em relação a algo, inclusive suas conseqüências. A dimensão jurídica também está presente possibilitando um julgamento de imputabilidade, precisamente por causa da consciência, da liberdade e da decisão que formam o quadro da autonomia responsável.

No entanto, dada a conjuntura na qual se tece a vida humana atual, descrita, por exemplo pelo estruturalismo, o vínculo entre responsabilidade e imputabilidade afrouxou-se profundamente, a ponto de se esvaír a autoria, diluída no emaranhado da trama estrutural em que se desindividualiza, como se a identidade se desfizesse na indiferenciação de uma hidra com cabeças inumeráveis.

Repensar a ética da responsabilidade

Verifica-se uma crise profunda na concepção de responsabilidade que atinge evidentemente os próprios fundamentos sobre os quais foi erguida. É precisamente neste ponto em que é mister retomar a reflexão filosófica. É possível pensar e compor diferentemente o fenômeno da responsabilidade? A proposta levinasiana não surge como mais um rebento ou como novo atalho a partir de pressupostos desconstruídos e sempre reconstruídos. Não basta revisitar as bases e dourá-las com nova camada de lustro. Levinas pensa que é preciso repensar os próprios fundamentos, partindo da relação fontal básica sobre a qual se constrói a ética, isto é, a relação dual Eu – Outro. Ater-me-ei, aqui, ao que interessa diretamente ao problema proposto.

Para Levinas, a ética não deriva da ontologia, nem da filosofia política, nem sequer da filosofia do direito; não supõe sequer um *a priori* transcendente, por ex., a categoria do respeito ou igualdade.

O primeiro ponto é que não há ética quando se considera só um indivíduo, não há ética quando construída a partir do Eu considerado protótipo de toda a humanidade. Acima e antes de tudo, a ética é uma relação primordial. Esta relação constitui o fato primeiro, é o ôntico fontal sobre o qual pode erguer-se o ontológico e que a própria racionalidade supõe e exige.

“Chamamos ética uma relação entre os termos em que um e outro não são unidos nem por síntese do entendimento, nem por relação de sujeito a objeto e, contudo, um vale ou importa ou é significativo para o outro, e estão ligados por uma intriga que o saber não consegue esgotar nem destrinchar” (DEHH, p. 225, n. 1).

Como ler, que sentido dar a essa relação? Aqui pode-se denotar a diversidade de tradição, de culturas e de filosofias. Mesmo o interculturalismo parece insuficiente para fazer frente a esta questão.

Evidentemente, pode-se dar peso maior a um ou a outro dos termos da relação. A antropologia atual (que entende o homem a partir de uma 'natureza' animal) considera cada homem como ser evolutivo e expansivo a partir de suas forças e com o saber de sua natureza; reconhece que a relação é naturalmente conflitiva e que importa reduzir formas e espaços do conflito. Estado, filosofia do direito lhe parecem necessários e devem objetivar medidas e formas para manter o homem dentro de padrões convencionados. A medida do equilíbrio seria a justiça (mas quem a conceberia, sob que moldes, regras...?) e o Estado, para aplicá-la, surpreendentemente, deve ser cego, neutro e sem sentimento, isto é, supõe-se que seja racionalmente puro. Por trás desta visão teórica parece estar a idéia do mal. Mas como a espontaneidade natural, a força evolutiva e expansiva do homem podem agora receber a conotação de maldade? Em todo o caso, a razão surge como saneadora, o direito e a justiça como limites estatuidos para conter o mal e conduzir os homens a um possível conviver sociável.

Mas se pode perguntar por que motivo, a que título, a razão ela mesma seria isenta do mal? E mesmo, a que título o Estado e o Direito, erigidos pelos mesmos seres humanos, como por um toque de magia, estariam num limbo, separados do mal?

Por outro lado, poder-se-ia ficar na satisfação da finitude. Mas, precisamente este é o fator gerador de revoluções e de instabilidades em busca de justiça ou de novos equilíbrios, tão frágeis quanto os anteriores. A sociedade atual tem consciência clara desses limites e busca alternativas.

Levinas convoca a reexaminar a relação primordial eu-outro, em modalidades a que a fenomenologia habituou seus frequentadores.

Não basta a tentativa de olhar objetiva e racionalmente o fenômeno, como procedeu, por exemplo, Husserl na 4ª e na 5ª meditação cartesiana. A consciência intencional constituinte não é adequada como instância analítica, já que ignora o fenômeno primordial que inadvertidamente ela pressupõe constituir. Antes disso, há o próprio fenômeno-acontecimento da relação na qual emergem um eu e um outro, ainda não constituídos/objetivados.

Trata-se de uma relação que é vivida antes de ser conhecida/objetivada. É a "intriga", arquetipalmente vivida na sensibilidade, como corporeidade, à guisa de "maternidade". Ou, como diz Levinas, "um-pelo-outro", "outro-no-mesmo" antes que o saber teórico constitua os termos de sujeito e de objeto. Esta relação é dita "linguagem" (TI), "dizer" (AE), isto é, anterior a toda comunicação e afirmação/negação. É a partir dela que o sim e o não tomam sentido; portanto, precede a própria lógica narrativa (Ricoeur), em que se situaria. É precisamente nesta relação, nesta "intriga" que se "tece o nó da subjetividade" (AE, 31).

Nessa relação/intriga, nem o ser nem sequer o tempo é comum a um e outro, pois a relação é constitutiva do ser e precede a este; o tempo igualmente supõe sujeitos constituídos e datáveis. Por conseguinte, tanto o ser como o tempo são referidos à intriga primordial da relação eu-outro.

A precedência do outro

O que acontece na relação eu-outro?

Convém lembrar que é preciso ir além do convencional, daquilo que estamos habituados a ver e a ler em nossas relações. Vemos e lemos o que a cultura, o ambiente, a ciência nos levam a ver, e que vai formando tradição. Aristóteles já nos previne ao dizer que o filosofar surge só mediante a admiração; não diante do extraordinário, mas diante do mais banal e comum; quando sobrevém a interrogação ao saber que parecia óbvio e seguro.

Levinas aponta para algo ainda mais desconcertante: o outro como rosto não é constituído, objetivado. É à guisa do infinito que desconcerta o eu e suas certezas. Trata-se da inquietude que o outro desperta no mesmo. Inquietude não é estado psicológico, não é insegurança, nem ato que desafia a consciência intencional. A inquietude é constitutiva da subjetividade, atravessa o eu de ponta a ponta, “inspira” e faz transir o eu a tal ponto que vai despertando e se abre à guisa de resposta, de responsabilidade para com aquele que o inquieta e, assim, o chama a *ser para*, isto é, surge como relação. (Pergunto-me se a inquietude intrigante não teria um paralelo com a angústia heideggeriana, ressalvadas todas as diferenças).

O outro com que o eu está em relação, “em contato”, é “Rosto”. Com este termo, Levinas quer significar o enigma que constitui todo ser humano, para além de todas as idéias e objetivações que dele as ciências elaboram. Note-se que a relação é linguagem, antes da fala e do texto. Qual é a linguagem do Rosto? Qual é a pro-vocação da inquietude? É o imperativo: “não matarás”; é a súplica: “não me deixes morrer de fome”. O rosto é ao mesmo tempo interdito e súplica, majestade e indigência. Para a nossa sociedade, para o nosso contexto cultural que se habituou à objetivação sumária e, sobretudo, à indiferença, Levinas é paradoxal.

Que resposta dar à pro-vocação inquietante? Duas são possíveis.

- ❑ Ou a quebra do interdito, resultando na morte do outro e na expansão do eu; indiferença diante da súplica, abandonando o outro à mercê da sua fome, imperando a autonomia do eu. Pode-se dar o nome de responsabilidade e de justiça a esses atos do Eu?
- ❑ Ou o acolhimento do interdito, fazendo com que o outro seja acolhido na sua alteridade; não-indiferença à fome do outro, abrindo mãos e portas. Aqui se instaura uma relação nova que merece o nome de responsabilidade pondo em questão a autonomia. É evidente que só nesta segunda alternativa aparece a responsabilidade. Paradoxal é o fato de pôr em xeque a autonomia quando todas as teorias modernas de justiça a consagram inquestionavelmente, e o de afirmar a heteronomia assimétrica como forma única para resguardar a transcendência ética.

Aparece claramente uma nova idéia de subjetividade: à inquietude provocada pelo Rosto responde o eu que, na relação para, tece sua subjetividade como abertura, isto é, precisamente como consciência, pois sua essência é abertu-

ra para e não representação ou identidade. O ser humano, na acontecência de sua entidade, surge pro-vocado, in-quieto, o que faz com que, ao constituir-se, o indicativo relacional “para” preceda e suporte o próprio fenômeno da sua onticidade.

Precisamente, o movimento da hipótese ôntica como relação-abertura é indicador da significância ética. Inexiste qualquer norma precedente da qual a resposta seria relativa e a caracterizasse como tal; ao contrário, é a *relação para* que surge no fenômeno da intriga que faz aparecer a ética, possibilitando-a. A relação para é a condição de possibilidade e sua linguagem-significância é ética. Não há uma norma transcendental que se lhe aplique; a relação para outro instaura-se como transcendência. Portanto, é sobre esta base da relação para que se possa construir a ética e os códigos morais e os valores. A responsabilidade inscreve-se na trama da subjetividade como ser-para.

Parece óbvio, mas convém acrescentar que a primeira alternativa de resposta à pro-vocação (quebrar o interdito e a indiferença) não tem nenhum caráter ético; trata-se de movimento espontâneo do ser que avança em expansão como norma de si mesmo. Por isso mesmo, a aparentemente indiscutível autonomia precisa ser repensada a fundo. Porém, é de se perguntar se os códigos morais, o direito e as próprias instituições podem ser pensados e construídos sobre a base do fato primeiro que é a relação ao outro, na qual o eu inquieto é pro-vocado e se “ex-põe”, respondendo não-indiferente ao outro. No entanto, parece não haver dúvida que se está diante de algo radicalmente novo e exigente e que pode tornar-se fonte de luz e caminho para o sentido da destinação humana.

Pode surpreender, embora não seja estranho para quem trabalhe com fenomenologia pós-husserliana, o fato de Levinas inscrever a ética na relação sensível, na sensibilidade, antes de aparecer na racionalidade. Com efeito, o rosto não aparece como conceito ou categoria, mas como expressão-linguagem em carne e osso, para além de todas as caracterizações, inscrevendo na textura da subjetividade uma realidade que, na sensibilidade penetrada de sentimentos morais (por ex., piedade, amor) faz apelo ao prescritivo: “não matarás”.

O prescritivo ressoa na sensibilidade, nela encontra sua possibilidade de acolhida e de transgressão. Senão, ficaria totalmente estranho ao eu. É na sensibilidade que ressoam os impulsos que afetam o ser e o dirigem: ambição, valer, poder, medo da morte, segurança, reconhecimento, entre outros. São formas em que se modaliza o ser expansivo. Conseqüentemente, parece urgir uma instância para controlar ou conduzir os movimentos expansivos que não se equalizariam com medidas consideradas politicamente corretas. É mister uma normatividade constituída (que se supõe racional) domesticadora e possivelmente educativa.

Só que nesta leitura, aliás habitual, não aparece a inquietude como abertura acolhedora inscrita como possibilidade da subjetividade que Levinas nomeia “desejo”, nem se resguarda minimamente a ineliminável diferença ou alteridade. “Desejo” não pode ser confundido com necessidade, com bons sentimentos morais, com a acepção comum do seu sentido. Levinas opera aqui um alargamento e um aprofundamento da esfera do sensível que corresponde, aliás, à crítica feita à ontologia. Há no ser humano mais que o ontológico, mais que o patológico e mais

que o natural. Infinitamente mais! É preciso subverter os reducionismos e reconstruir o antropológico a partir do desejo revisitado, em que aparece a possibilidade do ser-para na relação ao rosto. É nisto que consiste o pré-ontológico do fenômeno ético primordial. É nesta intriga fontal que se inscreve a responsabilidade, que se estende no campo social à medida que o desejo se desenvolve como incomensurável e inexaurível.

O mal e o bem não são categorias *a priori* aplicáveis. Sua condição de possibilidade se inscreve na relação eu-outro primordial. O mal, ele mesmo, recebe sua inscrição nessa relação. A divisão em mau e bom supõe o fato ético da relação eu-outro. Enquanto o eu no seu ser, isolado da relação, se expande como força espontânea e segue sua lei natural, não há mal, só há oposição de forças, sucessos e/ou fracassos. A morte é fim, nada mais. O mal como mal começa ao ressoar o sentimento da indignidade diante da majestade/indigência do Rosto que interdita/suplica, inquietando, pro-vocando e despertando (a consciência) como responsabilidade para com o próximo. Aliás, como haveria mal sem pro-vação que desperta o mais profundo velado além do bem e do mal histórica e culturalmente objetivados? É mister acercar-se da meta-fonte que instaura o próprio valor.

Outramente dito

Quando e onde começa a responsabilidade? Começa antes da decisão ou da escolha de ser responsável, antes mesmo da interveniência da liberdade e da consciência. Trata-se de uma anterioridade anárquica. Esta afirmação é realmente paradoxal, fere nosso ouvido e bom senso afeiçoados aos acordes da modernidade e, sobretudo, do ideário da revolução francesa. Porém, só se pode afirmar isso do Eu, possivelmente de cada eu, um de cada vez, sem considerá-los sob o viés de uma totalidade. Eu sou 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. Ela é constitutiva da subjetividade. Mais, é a humanidade da subjetividade. Por conseguinte, não é uma conseqüência da racionalidade consciente e livre. Além disso, a relação de responsabilidade é imediata, direta, volta-se para o primeiro que chega, o próximo, para além de qualquer qualificação ou determinação.

Ao mesmo tempo, a responsabilidade que tece a subjetividade constitui a singularidade, a identidade própria do sujeito. A identidade não deriva de uma determinação material, nem da consciência que diz eu sou eu, nem de um outro que me reconhece como eu, mas da responsabilidade que me faz único e irrepresentável.

Evidentemente, a responsabilidade não é uma propriedade ou qualidade do eu; é sua subjetividade constituída como relação ao outro. Levinas modaliza o eu como ser-para, a partícula para não é um derivativo, mas integra o eu como determinação ôntica relativa ao outro. Mais que uma quase desontologização do ser humano, percebe-se nessa partícula a relação como sua constituição antropológica e sentido originário. Conseqüentemente, fazendo uso de terminologia categorial

aristotélica, poder-se-ia dizer que a responsabilidade é ato que confere forma e perfeição à matéria. É assim que chego a afirmar que a responsabilidade constitui o humano no homem, constitui a subjetividade como relação ao outro – relação de alteridade – e não como relação de identidade em que o eu se refere a si mesmo. Creio que se pode ir mais longe ainda: assim como em Husserl a consciência se constitui como intencionalidade transcendental, Levinas não só desconstrói essa leitura da consciência intencional, mas a reconstrói em outro nível: concebe e descreve a intencionalidade na subjetividade, de forma que a própria subjetividade é imediatamente para, é relação imantada como responsabilidade pelo outro. A transcendência na imanência inscreve-se como subjetividade e não como ato da consciência. Porém, não se trata de uma relação qualquer. A transcendência não se refere primordialmente à consciência; abrange antes a integralidade do ser, implicando abertura antropológica, à qual Levinas, após tateios e relutâncias, acaba conferindo o nome de ética. Por conseguinte, a relação de responsabilidade não se inscreve na tipologia das relações habituais, derivadas, próprias dos atos constituintes da consciência intencional ou do ser considerado como expansão dinâmica de si mesmo. A relação de responsabilidade é nomeada relação de alteridade pelo fato de o outro manter-se transcendente na relação como inobjetivável, intotalizável, irreduzível a categorias, permanecendo sempre absoluto na relação, relação esta, como diz Levinas “inconcebível em termos de lógica formal... mas instaurada pela linguagem” (TI 168).

A relação pode instaurar-se de diversas formas e em diversos níveis; todavia, a relação como responsabilidade instaura-se como linguagem, o que significa dizer que se situa no nível humano, audível na palavra que rompe o silêncio que se estende por sobre a natureza, pelos céus inabitados e sobre a própria eira do ser, que rompe igualmente o monólogo tautológico da identidade. A palavra que rompe o silêncio e inaugura a possibilidade de uma nova condição – humana – não é uma palavra qualquer: é o próprio Rosto, é o Outro que se exprime com e por sua alteridade. Pode-se dizer que a linguagem torna-se a condição de possibilidade para a criação da ordem ética, que, com isso, se liberta da tradição natural ontológica, teológica ou de contratos sociais.

Evidentemente, esta tese vem contrariar todo o projeto de autonomia como foi elaborado pela modernidade e se inseriu em nossa cultura e nas estruturas sociopolíticas. Há uma autonomia, sem dúvida, necessária para preservar o absoluto da relação de alteridade. Trata-se, porém, de uma autonomia constituída pela responsabilidade inscrita na própria subjetividade, diversa, por conseguinte, da concepção que a deriva da consciência racional e da liberdade amadurecidas. Como seria possível uma autonomia que não fosse tecida de e nas relações inter-humanas? Precisamente, é mister conjugar autonomia e heteronomia, sendo que Levinas confere precedência à heteronomia. Não teria sentido falar de responsabilidade fora da heteronomia. A autonomia constitui-se à medida que responde pelo Outro, já que a postulação – palavra que rompe o silêncio – parte do Outro, do próximo relacionado. Além disso, a relação constitui-se assimetricamente, pelo fato de o Outro ter a precedência, é ele quem inspira, ordena e abre a inteligibili-

dade do existir como humano. Se a responsabilidade não corresponde mais ao movimento da consciência intencional e da liberdade que constituíam o eu na sua autonomia, Levinas inscreve-a na dimensão do desejo; embora Aristóteles procure a medida do equilíbrio, Levinas opta pela paradoxo.

O conjunto de noções, de metáforas, o percurso sinuoso da reflexão levinasiana, tudo converge para iluminar o que ele considera essencial: a subjetividade humana como ser-para, como um-para-outro, a responsabilidade como transcendência para com o outro, anterior a qualquer engajamento da liberdade. A estrutura da subjetividade é de natureza ética e a ética é descrita como responsabilidade assimétrica não recíproca. Portanto, a relação ética, em Levinas, tem sentido bem determinado e não pode ser confundido com os sentidos genéricos correntes.

O terceiro e a justiça

Mas ali parece estar igualmente um ponto-limite que chama à reflexão.

Parece não existir elaboração de uma ética no sentido convencional, desdobrável em normas que intervêm no espaço sociocultural, para iluminar relações e ações e possibilitar o julgamento de atos tanto individuais como sociais. Levinas preocupou-se com a inspiração primordial da ética. Para tanto, pensa ser necessário palmilhar novo caminho, outro que o da ontologia, da metafísica e da racionalidade tradicionais; repensa a antropologia sem a vassalagem ontológica; importa-lhe essencialmente não a ética, mas a questão do sentido do humano e a paz. A responsabilidade e a justiça respondem por este sentido.

Levinas, na obra *Totalidade e infinito*, fez uso do termo justiça para definir a relação primordial (cf. sobretudo p. 54-75). Mas justiça faz apelo à equidade, portanto, à comparação em vista de igualdade. Por isso, o termo justiça que aparece com frequência nesta obra parece ser usado como equivalente a responsabilidade, sem tomar em consideração as diferenças que intervêm. Melhor convém o termo de responsabilidade, já que se trata de relação a dois, relação assimétrica não recíproca. O próprio autor reconhece a ambigüidade da expressão (cf. DQVI, 132-133).

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

Por isso, o lugar do terceiro se torna sempre mais proeminente na evolução do pensamento de Levinas. De fato, na relação com o outro, sempre o eu já está em relação com o terceiro. Quem é o terceiro? Levinas escreve: "O terceiro é o outro que o próximo, mas também um próximo do Outro, e não unicamente meu semelhante" (AE 200). Trata-se, pois, de um mosaico de relações complexas que se verificam na vida cotidiana. O terceiro é próximo. A partir desse momento, a relação se torna problemática. Por quê? A responsabilidade permanece sempre como

infra-estrutura básica originária e intransferível; mas o fato de se dedicar a um e não a outro faz surgir a injustiça. Por isso, o terceiro não pode ficar à deriva; é necessário fazer justiça, introduzindo comparação, reflexão, pensamento, teoria – toda a gama variada da obra da consciência racional. Mais, é mister erigir instituições que salvaguardem medidas de equidade e que conduzam à igualdade. Precisamente o termo justiça convém muito mais à relação a partir do terceiro que à relação com o outro na responsabilidade assimétrica.¹

A partir do terceiro surge nova gama de relações que se entrecruzam e que descrevem o cotidiano da vida. São relações de verticalidade com lateralidade, de assimetria com simetria, de diferença radical com igualação. O Outro, incomparável e incontornável, equipara-se com o terceiro, com todos os outros a seu redor. Por outro lado, o terceiro, que não está na eira da responsabilidade direta do eu, é também o próximo para outrem. Como escreve Levinas: “Que fizeram um ao outro? Quem tem precedência sobre o outro? O Outro mantém-se numa relação com o terceiro – de quem não posso responder inteiramente mesmo que responda sozinho – antes de toda questão – por meu próximo” (AE 200).

O estatuto do terceiro é, portanto, ambíguo; mas ambigüidade significativa, pois é, ao mesmo tempo, Outrem para meu próximo e o igual de outrem para mim. Ao nó de relações que se estabeleceu entre eles convém melhor o nome de justiça, termo que Levinas privilegia a partir da obra *Autrement qu'entre ou au-delà de l'essence*.

A relação de justiça, com a entrada do terceiro, introduz um fator desregulador na relação de alteridade, matriz da ética. Nesta se privilegiava a univocidade de sentido – um-para-outro – com sua incomensurabilidade, exterioridade, anarquia; agora, a relação ética exige comparação, co-existência, reunião, produção de consenso simétrico e igualitário em torno da justiça. Pode-se dizer que o espaço-tempo ético originário sofre uma curvatura, uma inflexão em que a assimetria pode traduzir-se em relações de reciprocidade, a altura em igualdade, a unicidade de sentido em partilha de responsabilidade. Direito e Estado começam a ter sentido para assegurar justiça e equidade.

Nada decorre como por evolução do fato da entrada do terceiro. O surgimento da questão produz a obra da consciência, que opera na busca da teoria e na inteligência da medida. Porém, a questão surge e a consciência desperta precisamente porque a subjetividade é transida não pelo ser, mas como responsabilidade para com o outro, isto é, como des-inter-essamento de si imantado pelo Rosto. Nisto consiste, de fato, a relação ética; por isso a sua inspiração e respiração latejam como questão que abre a subjetividade como consciência. Esta, ao buscar resposta ao problema, não segue mais o caminho da intencionalidade identificadora e objetivadora, mas se abre em relação de transcendência que se traduz na curvatura da justiça, precedendo a liberdade e fundando a verdade na condição da justiça.

¹ Na exposição das páginas a seguir busquei referências sobretudo na obra de Rey e de Ricoeur.

A relação Eu-Outro permanece fontal e insubstituível. A assimetria desconstutora da autonomia como responsabilidade para com o Rosto permanece e ressoa na constituição das relações de justiça, não como uma correção inversa da precedente mas como implicação de sentido e como inquietude que não consegue compor-se em uma síntese niveladora. Diz Levinas: “minha relação com outrem enquanto próximo confere sentido a minhas relações com todos os outros. Todas as relações humanas enquanto humanas *procedem* do desinteressamento” (AE 202). Como entender isso? Parece que tudo se passa como se o irrepresentável da responsabilidade por outrem se representasse na comunidade dos homens, assegurando sua fraternidade, como se a relação ética, para vigorar na esfera ampla da sociedade, precisasse como que enfraquecer-se, como se ela sofresse certa correção em sua desmesura. A relação social só vigorará no nível ético se mantiver no seu seio a inspiração da responsabilidade como desmesura desinteressada, rompendo incessantemente a tendência à uniformidade tangida pelo Mesmo e o sectarismo da totalidade. Em outras palavras, a justiça não se garante sem o excesso do amor que inexaurivelmente repõe a equidade despedaçada e recomeça a obra inacabável da inspiração que insufla a revolução por justiça, sempre à beira de colapso.

Percebe-se, conseqüentemente, um liame surpreendente entre a ordem da proximidade e a ordem do ser, com a entrada do terceiro, que não é um fato empírico. A socialidade do ser humano não sobrevem a um ser já constituído, como uma qualidade que se denota pelo fato de haver pluralidade de homens, como por exemplo no Contrato Social. A socialidade é originária, é desde sempre, o que aparece claramente em fórmulas lapidares de Levinas: “O terceiro me olha nos olhos de outrem – a linguagem é justiça” (TI 188). “Na proximidade do outro, todos os outros me circundam e já a obsessão brada por justiça, reclama medida e saber, é consciência” (AE 201). Por conseguinte, com o terceiro, a justiça e o ser, o saber e a consciência já estão sempre aí.

Percebe-se como que uma abstração metodológica na análise levinasiana, a qual isolando a relação ética assimétrica do um-para-outro aparece como um momento do processo: procurava romper as amarras do saber e do ser para centrar melhor a análise da relação por excelência e, a seguir, retomar o fio, mas com novo sentido, das relações com o saber o com o ser, relações de igualdade, de equidade, de justiça, que não prescindem da tematização e da linguagem ontológica. A ontologia reaparece claramente; mas agora está como que inseminada pelo sentido ético. Surgem as teorias, os ditos, as sistematizações, porém sempre criticáveis, sempre atravessadas pela inquietude da proximidade, pois desde que uma medida se objetiva em lei ou código, o humano trepida a perigar e começa a injustiça. Por isso, a inspiração da responsabilidade assimétrica deve permanecer sempre como dizer fontal incontornável.

Na relação de responsabilidade, o eu que era descrito como único responsável pelo Outro até a substituição, pode entrar agora em relação de reciprocidade e igualdade, ser “um outro com os outros” (AE 205), calcular, compor, procurar lugar entre e como os outros. “Minha condição importa”, afirma Levinas (AE 205).

Há como uma reconversão do “eu” sempre em relação assimétrica não recíproca-vel em eu como os outros, de quem é mister se preocupar e cuidar. Percebe-se, claramente, que é mister retomar os temas desenvolvidos na obra *Totalidade e infinito*, por exemplo os conceitos de gozo, egoísmo, casa, trabalho, posse, economia... e articulá-los à luz da relação de justiça. Tarefa que, a meu ver, ainda não foi feita a contento por comentadores e discípulos de Levinas.

O pensamento filosófico que reflete sobre o Estado, o Direito, a Lei, o Poder político pode ser profundamente iluminado e repensado a partir da subjetividade ética que se defronta com a pluralidade, a partir do terceiro. Por exemplo, em vez de considerar a política como a arte de prever e ganhar a guerra por todos os meios (TI, prefácio, IX), agora está chamada a responder com responsabilidade ética. Da mesma forma, o Estado e o Direito são chamados a responder como garantes da ordem da justiça contra a violência, contra o arbitrário da liberdade do Eu. “O extra-ordinário engajamento de Outrem para com o Terceiro faz apelo ao controle, à busca da justiça, à sociedade e ao Estado, à comparação e ao ter, ao pensamento e à ciência, ao comércio e à filosofia e, fora da anarquia, à busca de um princípio” (AE 205). Claro está que permanecem os perigos de derrapagem do poder político ao totalitarismo e a justificações do Estado em favor da violência. No jogo de forças de um Estado hobbesiano ou maquiavélico, a violência é facilmente justificada. Percebe-se por aí que Levinas permanece sensível ao seu tempo e se previne precisamente contra esse perigo, ao enfatizar que a subjetividade é varada de um extremo a outro pela responsabilidade e este sentido deverá perpassar todas as instâncias do humano. É isso que ele quer significar quando escreve que “a lei está no âmago da proximidade” (AE 203). Com efeito, “nada se subtrai ao controle da responsabilidade de um para com o outro” (AE 203).

Mesmo assim, já questões que permanecem. Uma, por exemplo, é levantada por Petitdemange (RCR, T. LXIV, n. 1, 1976, p. 72): “Ao destituir a consciência e seu objeto, Levinas torna problemática a questão da determinação”. É verdade que, face à amplitude, urgência e gravidade dos problemas que atingem nosso mundo, a proposta ética de Levinas parece não oferecer determinações objetivas, já que ele investe sobretudo na relação de alteridade, e esta parece insuficiente para fazer face aos desafios com que nos defrontamos hoje. Penso, todavia, que Levinas se propôs elaborar uma proposta que pode ser chamada de ética fundamental e colocou os pressupostos para compor as determinações que se fazem necessárias. É da mais alta importância reconduzir o pensamento à vertente da origem da responsabilidade para com outrem entendida como subjetividade estrutural, como proximidade fontal que é fraternidade para, a partir daí, repensar o todo e reconstruir determinações objetivas. Não será esta uma tarefa para discípulos e continuadores de Levinas?

O estabelecimento de normas (normatividade e seus critérios) sobre as quais se possa construir um consenso (ética) é sem dúvida necessário. Mas é sobre o plano da fundação e do sentido primeiro que se situa a proposta ética de Levinas. É enganoso igualmente concluir que esse pensamento não tem repercussão prática sobre a existência singular e coletiva. O que há de mais concreto, imediato,

sensível e corporal que a direta relação face a face entre eu e o outro, constitutiva da subjetividade? Para a determinação das normas e dos critérios de conduta, o serviço eminente que presta Levinas é de manter a reflexão ética no eixo da responsabilidade fontal, sobre a qual se pode erguer o plano da justiça comum.

Se a justiça introduz de certa forma uma medida reequilibradora nas relações a partir do terceiro, surge com força a questão do princípio ou critério norteador de regulação. Far-se-á uso do critério da igualdade? Mas, precisamente, na relação assimétrica, Levinas desconstruiu a propalada condição de igualdade, baseada na liberdade e no solo de uma natureza ontológica comum. Pode-se, também, meditar o caminho percorrido por Ricoeur na obra *Soi-même comme un autre*, na qual assimila e modaliza Levinas com Aristóteles e Kant. Nesta obra, porém, parece perder-se a contribuição mais original de Levinas que é a inspiração da majestade do humano e sua transcendência inobjetivável pelos sentidos articulados histórica e culturalmente.

É mister manter firme a tese de que o terceiro não é extensão de uma natureza comum. A multiplicidade, em Levinas, sempre supõe a separação; por isso só pode ser pensada na alteridade-proximidade, exaltando a diferença absoluta. Não há natureza comum, seja animal, psíquica ou espiritual que ofereça condição de possibilidade para pensar e construir um critério de igualdade como regulador da justiça.

Levinas deixa claro que a complexidade, em vez de relativizar, acentua o absoluto da responsabilidade assimétrica do eu para com o rosto. Na pluralidade, a questão da justiça pode fazer com que pareça diluir-se o vínculo com o profetismo da inspiração fontal (“dizer”) que incide sobre o eu na relação proximal. A questão da justiça plural leva à consideração dos outros, da igualdade, por conseguinte, do direito, das leis e das instituições que, com seus funcionários, operam no regime do “dito” histórico e cultural. Ora, o dito, mesmo que originado do “dizer” inspirador absoluto, inscreve-se no relativo e no hermenêutico, ocupando a face racional deixando velada a inspiração originante. O diálogo incessante pode, em parte pelo menos, corrigir a tendência à fixação e privilegiar o humano; mas é uma tarefa sempre à deriva e que trai os melhores ideais, como traiu as revoluções e trai mesmo a democracia.

Por esse viés, abre-se espaço ao “dito”, valoriza-se a tematização e a visibilidade. A justiça precisa comparar, produzir saber e critérios de igualação. Mas, a justiça não deriva da tomada de consciência de alguma injustiça ou de algum fator gerador de desigualdade. Para Levinas, a justiça é o próprio âmago da consciência; esta se abre como tal precisamente porque varada de um extremo a outro pela responsabilidade da justiça. Conseqüentemente, a consciência é antes de tudo testemunho do profetismo, da passagem do Infinito, cujo vestígio se traduz como inquietude ou responsabilidade pela justiça e paz social. A obra da consciência move-se no esquecimento de si (contra a visão tradicional que a vê como identidade a serviço do eu), no des-inter-essamento, e produz pensamentos que se desdobram sobre os problemas centrais da sociedade humana. Assim se exprime Levinas a este propósito:

“Na comparação do incomparável estaria o nascimento latente da representação, do *Logos*, da consciência, do trabalho, da noção neutra: ser. Tudo está reunido, pode-se ir de um a outro e do outro ao primeiro, pôr em relação, julgar, saber e perguntar [...]” (AE, 202).

Porém, isto só é possível à custa de certo “esquecimento” do profetismo do “Dizer” e do acento conferido à visibilidade sobre a “invisibilidade” do Infinito. Portanto, a inflexão de curvatura operada com a entrada do terceiro, abrindo a consciência como justiça e a proximidade como sociedade, acontece à guisa de condescendência. Levinas insiste neste ponto: o humano só se preserva com a invisibilidade e o profetismo do Dizer. Conseqüentemente, exige sempre em primeiro lugar a incomensurável e incontornável responsabilidade do eu para com o rosto, que ele chama “esquecimento de si” corretiva da lei da expansão natural. Por isso, a igualdade não é fundamental; supõe e exige sempre o *surplus* da heteronomia, do des-inter-essamento de si. Não basta a neutralidade fria de um sistema, de um código ou de um tribunal que considera os outros como entidades na abstração. Para Levinas, o outro sempre precisa ser considerado rosto. A própria filosofia, o saber, a ciência da justiça, a teoria do estado com suas instituições movem-se e vivem da inspiração do Dizer, da relação invisível com o Infinito, da responsabilidade “que seria a primeira racionalidade da razão ou sua universalidade, racionalidade da paz” (AE, 203).

Referências bibliográficas

- LEVINAS, E. *Totalité et infini*. La Haye: Martinus Nijhoff, 1961.
- . *Autrement qu'être ou au delà de l'essence*. La Haye: M. Nijhoff, 1974.
- . *Humanismo do outro homem*. Petrópolis: Vozes, 1993.
- . *De Dieu qui vient à l'idée*. Paris: J. Vrin, 1986.
- . *Leçon sur la justice*. In: *Cahiers de l'Herne*. Paris: Ed. De l'Herne, 1991.
- . *L'au-delà du verset*. Paris: Ed. De Minuit, 1982.
- LUUTU, V. T. *Penser le socio-politique avec Em. Levinas*. Lyon: Profc, 1993.
- REY, J. F. *Levinas. Le passeur de justice*. Paris: Michalon, 1997.
- RICOEUR, P. *Soi-même comme un autre*. Paris: Seuil, 1990.
- . *Outramente*. Petrópolis: Vozes, 1999.
- ROLLAND, J. *Les intrigues du social et de la justice*. In *Esprit*, mai 1990.