

Luiz Alexandre Larcher Amaral dos Santos

A GÊNESE DO POLÍTICO:

*UMA LEITURA DE *DE OUTRO MODO QUE SER OU PARA LÁ DA ESSÊNCIA**

Dissertação de Mestrado em Filosofia

Orientador: Prof. Dr. Nilo Ribeiro Junior

Apoio: CAPES

Belo Horizonte
FAJE - Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia
2018

Luiz Alexandre Larcher Amaral dos Santos

A GÊNESE DO POLÍTICO:

UMA LEITURA DE *DE OUTRO MODO QUE SER OU PARA LÁ DA ESSÊNCIA*

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, como requisito parcial para obtenção do Título de Mestre em Filosofia.

Área de concentração: Ética.

Orientador: Prof. Dr. Nilo Ribeiro Junior.

Belo Horizonte
FAJE - Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia
2018

FICHA CATALOGRÁFICA

Elaborada pela Biblioteca da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia

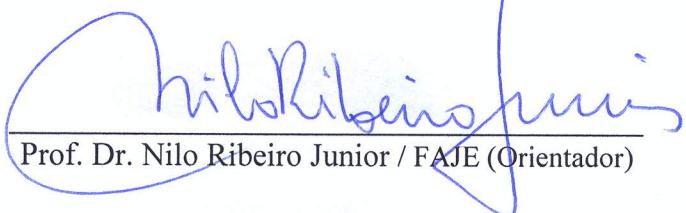
Santos, Luiz Alexandre Larcher Amaral dos
S237g A gênese do político: uma leitura de *De outro modo que ser ou para lá da essência* / Luiz Alexandre Larcher Amaral dos Santos. - Belo Horizonte, 2018.
112 p.

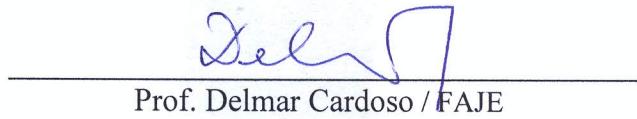
Orientador: Prof. Dr. Nilo Ribeiro Júnior
Dissertação (Mestrado) – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, Departamento de Filosofia.

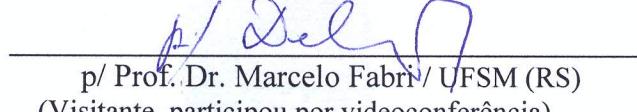
1. Ética. 2. Política. 3. Responsabilidade. 4. Levinas, Emmanuel. I. Ribeiro Júnior, Nilo. II. Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia. Departamento de Filosofia. III. Título

CDU 17

Dissertação de **Luiz Alexandre Larcher Amaral dos Santos**, defendida e aprovada, com a nota 10,0 (dez) atribuída pela Banca Examinadora constituída pelos Professores:


Prof. Dr. Nilo Ribeiro Junior / FAJE (Orientador)


Prof. Delmar Cardoso / FAJE


p/ Prof. Dr. Marcelo Fabri / UFSM (RS)
(Visitante, participou por videoconferência)

Departamento de Filosofia – Pós-Graduação (Mestrado)

FAJE – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia

Belo Horizonte, 05 de julho de 2018.

*Ao amigo Ulpiano,
por despertar em mim o desejo que torna possível este estudo.*

AGRADECIMENTOS

Este trabalho só foi possível graças à proximidade daqueles que, num face a face, aqui retribuo o reconhecimento:

Renata, companheira no amor e no cuidado.

Nilo, mestre, orientador, incentivador e amigo.

Nilson e Angela. João, Edir e Alessandra. Fabio, Fernanda, Henrique e Vitor.

Vinicius, Dalila, Hernane e Fernanda, Luciano e Maria Beatriz, Cristiano e Fabio, Guilherme, Carlos André e Paula (e André), Rafael e Pablo, Leonardo e Paola, Leonardo e Fernando. Patrícia.

A FAJE, lugar que escolhemos para aprender e estudar, se tornou a extensão de nosso lar e parte de nossa memória afetiva. Muitas amizades foram conquistadas com colegas de turma, funcionários e professores. Meu reconhecimento agradecido.

Muitos companheiros do Colégio Loyola deram suporte a este estudo po meio de mudanças que foram necessárias, além do apoio nos momentos difícieis.

A Capes também foi fundamental para que a pesquisa fosse possível.

O GT Levinas me impulsionou à compreensão mais aprofundada da proposta filosófica levinasiana. Encontrei muita dedicação e carinho no estudo, e pessoas muito abertas a ajudar e compartilhar seu conhecimento. Grato a cada um.

“Coisas que a gente se esquece de dizer
Frases que o vento vem às vezes me lembrar
Coisas que ficaram muito tempo por dizer
Na canção do vento não se cansam de voar”

(Lô Borges e Ronaldo Bastos)

RESUMO

Esta dissertação tem por objetivo apresentar a gênese do político, com base em sua intriga com a ética na obra *De outro modo que ser ou para lá da essência*. A novidade do pensamento de Emmanuel Levinas, sobretudo para a política, mas também para a construção linguística, se dá pela estruturação ética do sujeito. Para tal, o autor recupera a sensação como arrancamento do eu de si. Motivado pela crítica de Derrida à linguagem de *Totalidade e infinito*, ele buscou outro caminho para dizer o *Autrement qu 'être*. Nesse sentido, ele articula a construção do político no binômio Dizer-Dito, a partir da vulnerabilidade do sujeito, em que a justiça pode estabelecer-se ao fazer o eu outro como os outros. Pelo sujeito, outro como outro, exposto e vulnerável, que se torna signo e testemunho da Glória do Infinito, o Dizer deixa seu vestígio no político. O filósofo recupera o signo como doação de si no signo. Assim, rompe a visão clássica e traz uma viragem semiótica. O político nasce da responsabilidade mediante o resgate que a justiça opera do Dizer no Dito. Levinas comprehende a coexistência a partir da fraternidade, que ressignifica a liberdade e a igualdade. A Política ganha o caráter de utopia e convoca uma democracia do por vir, porque imbuída de esperança pela ruptura causada pelo Infinito.

PALAVRAS-CHAVE: Dizer. Dito. Política. Responsabilidade. Sensibilidade. Signo.

ABSTRACT

This dissertation aims to present the genesis of the Politics through the study of its intrigue within ethics in the levinasian work *Otherwise than Being or Beyond Essence*. The novelty of the thought of Emmanuel Levinas, particularly concerning Politics, but also concerning the construction of linguistics, is due to the ethical structuring of the notion of subject. For this purpose, the author recovers the sensation as pulling out the *self*. Motivated by Derrida's critique of language in *Totality and infinity*, Levinas sought another way to say the *Autrement qu'être*. He articulates the construction of the Politics in the binomial Saying-Said, from the vulnerability of the subject, in which the justice can be established while making the self another like the others. The Saying leaves its vestige in the Politics through the subject, another like the others, exposed and vulnerable, who becomes sign and witness of the Glory of the Infinite. The philosopher recovers the sign as donation of the self in the sign. Therefore, he breaks the classic view and brings a semiotic shift. Politics is born from responsibility through the rescue that Justice operates Saying in the Said. Levinas understands the coexistence from the fraternity, which reaffirms freedom and equality. Politics gains the character of utopia and calls for democracy, because pervaded by hope for the rupture caused by the Infinite.

KEYWORDS: Saying. Said. Politics. Responsibility. Sensibility. Sign.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	10
1 A NARRATIVA DA GÊNESE DO POLÍTICO.....	14
1.1 Prolegômenos	14
1.1.1 Narrativa e inspiração	14
1.1.2 Justiça e verdade	15
1.2 O Dito da justiça	17
1.2.1 Interessamento e afecção	17
1.2.2 Psiquismo e inspiração.....	19
1.2.3 Proximidade e significação	21
1.2.4 Responsabilidade e substituição.....	24
1.2.5 A unicidade do eu e a igualdade entre outros	26
1.3 O nascimento do político	29
1.3.1 Terceiro e diacronia	30
1.3.2 Infinito e sincronia	32
1.4 Conclusão.....	35
2 LINGUAGEM E INSPIRAÇÃO: A JUSTIÇA NA INTRIGA ENTRE DIZER E DITO	37
2.1 Criticismo e viragem linguística	39
2.2 Verdade e ética para além da essência	42
2.3 A Fenomenologia do Dizer	46
2.4 A semiótica da justiça a partir da sensação	51
2.5 Do Dizer como palavra à narração da anarquia: a ontologia dita <i>outramente</i>	55
2.6 A filosofia e o ceticismo a serviço da justiça	58
2.7 A sabedoria da justiça a serviço da ética	61
2.8 Conclusão.....	64
3 AUTREMENT DITO DO POLÍTICO A PARTIR DAS FIGURAS DA JUSTIÇA	67
3.1 Ontologia e violência.....	69
3.1.1 Hitlerismo e encadeamento	71
3.1.2 A ontologia da guerra e a metafísica do Rosto.....	75
3.2 Fraternidade e Linguagem.....	77
3.2.1 Política e utopia	80
3.3 Eleição e liberdade	83
3.3.1 Alienação e economia	83
3.3.2 Consciência moral e infinito	86
3.3.3 Justiça e responsabilidade outramente ditas	92
3.3.4 Cálculo e repressão: há violência em nome da justiça?	95
3.4 Conclusão.....	97
CONCLUSÃO.....	102
REFERÊNCIAS.....	108

INTRODUÇÃO

Emmanuel Levinas, filósofo de origem lituana e de nacionalidade francesa, constrói uma filosofia bastante crítica ao pensamento ocidental.¹ Trabalhando por mais de sessenta anos, seu pensamento se desenvolveu, aprofundou, estruturou e radicalizou. O foco de sua filosofia foi a Ética, indicada como *prima philosophia*. Contudo, paralelamente ao desenvolvimento de seu foco, Levinas não cessou de formular questões que podemos chamar de política.

Não se pode ignorar aqui o duplo aspecto do pensamento levinasiano. De um lado, constrói um percurso filosófico bastante profundo, no sentido de que redesenha a nova semântica da Ética; de outro, mantém-se ancorado na tradição e na história judaicas. Seus escritos filosóficos estão repletos de referências, implícitas ou explícitas, a textos bíblicos ou talmúdicos, ao passo que suas posições e seus comentários relativos ao judaísmo são constantemente atravessados pelos resultados de suas pesquisas filosóficas. A conexão entre estes dois aspectos aparece especialmente na relação do filósofo com a política.

Para Levinas, um evento desempenha papel essencial: o Holocausto. Não é que haja relação de causa e efeito, ou que o pensamento de Levinas se explique pelo evento do Nazismo ou da Solução Final, ou, muito menos, que ele se reduza a uma reflexão sobre tal evento. Mas a *Shoah* coloca um problema filosófico, que acompanhará todas as obras do filósofo: o massacre do povo judeu pelo Nazismo aparece como paradigma do sofrimento humano gratuito, que “faz pensar aos filósofos ou os impede de pensar”.²

A guerra representa para Levinas o próprio interessamento do sujeito, o *conatus essendi*, que luta por resistir, sobreviver e vencer. Ela mostra a luta dos egoísmos por vitória e riqueza e coloca a razão em questão: fracasso do diálogo como construtor da paz. É imprescindível denunciar o ser e seu movimento de totalidade, mediate a exclusão da diferença. É também necessário denunciar o sujeito em sua liberdade absoluta, que busca “seu lugar ao sol”. O ser é guerra, que sufoca e asfixia o espírito; é comércio, é história, é memória, é representação. Levinas busca uma compreensão que esteja além do ser: a “extrema possibilidade do Espírito portador de um sentido de para lá da Essência”.³

¹ Para uma biografia de Levinas, conferir: LESCOURRET, M. A. *Emmanuel Levinas*. Paris: Flammarion, 1994. Para uma apresentação concisa do pensamento ético de Levinas, Conferir. PIVATTO, P. S. Ética da Alteridade. In: OLIVEIRA, M. A. (Org.), *Correntes fundamentais da ética contemporânea*. Petrópolis: Vozes, 2000. p.79-98.

² LEVINAS, *Entre Nós*. Ensaios sobre a alteridade. Petrópolis: Vozes, 2005. p. 137.

³ LEVINAS, E. *De outro modo que ser ou para lá da essência*. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2011. p. 27.

Será necessário ressitar a subjetividade e destituí-la para poder restituir sua (ex)posição, encontrar seu sentido. Sua posição deverá ser pensada, então, fora do ser, aquém do egoísmo e do altruísmo, além da liberdade. Subjetividade situada numa de-posição, marcada pela dor do trauma. Cingida, partida, sofrida e padecida por um sinal que significa antes da razão, e se torna sabedoria da paz. Subjetividade invertida em um-para-o-outro. Subjetividade justificada pela proximidade, que é marcada pelo Dizer da Glória do Infinito, que a atravessa e que faz dela exposição. Subjetividade pensada, portanto, a partir da recuperação da sensibilidade que atravessa o eu e o faz signo na vulnerabilidade.

O objetivo deste estudo é destacar a intrigante relação entre o pensamento ético e o pensamento político, bem como discutir algumas das questões que se fazem presente no estudo levinasiano e que se apresentam ao pensamento como de natureza política, sobre as quais nos debruçaremos explicitamente no terceiro capítulo dessa investigação sobre as Figuras do político. Esta pesquisa se manteve voltada ao *Autrement qu' être ou au-delà de l'essence* (*De outro modo que ser ou para lá da essência*). Publicada em 1974, já em seu período de maturidade, esta obra traz uma importante reformulação da linguagem utilizada, principalmente, em *Totalité et Infini* (*Totalidade e Infinito*, 1961). Tal reformulação teria sido motivada a partir do comentário feito por Jacques Derrida em *Violência e Metafísica*, publicado em 1967, de que a linguagem de Totalidade e Infinito era ainda permeada pela ontologia.

De outro modo que ser ou para lá da essência aborda a estruturação ética da subjetividade. A partir de uma viragem da sensibilidade, o sujeito, atravessado pelo Infinito, encontra-se fissurado por uma passagem que não pode ser reunida no presente e que provoca uma subjetividade responsável no um-para-o-outro. Assim, na visão levinasiana a Ética é relação desigual, assimétrica, equiparada ao Amor. Segundo ele, no amor não há justiça. A esfera ética é resposta que precede a questão. A ética não é um discurso sobre valores, mas sobre um fato (que Levinas chama de “literal”). O sujeito é estruturado eticamente, e é por isso que há valores, e não o contrário.

A construção da reflexão sobre o político conduz a um caminho em que o sujeito, interpelado e responsável pelo outro, vê-se colocado em questão pela entrada do terceiro, o próximo do próximo. Surgem, assim, alguns questionamentos sobre a subjetividade responsável: Como manter-se responsável pelo outro se há uma injustiça com o terceiro? Como compará-los, o outro e o terceiro? Como julgá-los e dar prioridade a um deles? Qual é a relação estabelecida entre o outro e o terceiro? Esta é a questão crucial colocada pela justiça: a da construção da pluralidade, da instauração da sociedade sob a bandeira da equidade.

Tal caminho acompanhará o desenrolar de uma narrativa, aqui denominada “Dito da justiça”, mas sem desconsiderar a reformulação linguística. Assim, a pergunta sobre a gênese do político no pensamento ético de Levinas conduz a uma segunda via, que é a intriga entre linguagem e proximidade, expressa pelo binômio Dizer-Dito. A partir da retomada desse binômico, será preciso lidar com a interrupção da narrativa pela própria inspiração. Levinas vê a linguagem, ela mesma, inspirada pelo Dizer, que é exposição do si ao outro.

Os dois polos do binômio do Dizer-Dito não podem ser compreendidos separadamente. Eles se entrecortam, formando uma articulação, que é o nascedouro mesmo da socialidade. A viragem linguística empreendida por Levinas dá margem à compreensão do político. É como que seu fundamento. Funda sem se mostrar, tece sem aparecer, deixa um vestígio que não pode ser seguido, mas marca tão profundamente que não pode ser apagado. É com esse espírito que se mergulha em questões que pertencem à discussão e à esfera políticas, doravante chamadas “Figuras do político”, por aparecem em uma plasticidade muito própria a Levinas.

No primeiro capítulo, mostra-se como a justiça aparece no discurso levinasiano e se articula na dualidade ética, destacadamente, a inversão da justiça e da ontologia. Para tal, organiza-se, de maneira narrativa, a sincronia dos conceitos levinasianos, para dar a conhecer o Dito da justiça. Tal narrativa correria o risco de trair o espírito da obra caso não se mantivesse inspirada. Ou seja, narratividade interrompida incessantemente e que evoca a ambiguidade e o enigma daquilo que não pode ser narrado e simplesmente fixado no Dito.

No segundo capítulo, pretende-se a uma interrupção da narrativa, uma “para-doxal” narrativa, numa ressignificação do político, num *Autrement Dit*. Detém-se na maneira como Levinas reage à interpelação feita por Jacques Derrida em *Violência e Metafísica*. No binômio Dizer-Dito, o autor vai articular a construção do político na obra. Tal articulação rompe a visão clássica e traz uma viragem não apenas linguística, mas também semiótica. O autor propõe o que pode ser compreendido como uma nova “teoria do signo”, uma vez que ele retira a noção *signo* de seu significado clássico.

Pretende-se mostrar a novidade do pensamento de levinas sobretudo para a política, mas também para a construção linguística. Ele quer recuperar que o signo não visa algo do mundo, mas que tanto na linguística como no discurso. O signo já é mais do que dar signo. Ele é se dar no signo e se tornar signo dessa doação de signo. Tal seria a viragem semiótica que advém da interpelação de Derrida. O trabalho que se deseja construir é o de salvaguardar a sensação como

arrancamento do eu de si e demonstrar que nessa vulnerabilidade a justiça só pode estabelecer-se porque ela permite “fazer-me outro como os outros”⁴.

A justiça deve se justificar em função da vulnerabilidade e, ao mesmo tempo, da igualdade dos outros entre si. Se ela é movida pelo esquecimento de si⁵, as relações são humanas porque procedem do *desinteressamento*. Na justiça, o si é restituído ao cálculo, mas sem que nada seja subtraído da responsabilidade. O sujeito se torna membro da sociedade, numa igualdade que é sustentada por sua desigualdade.⁶

No terceiro capítulo, recorrer-se também a outras obras levinasianas, para abordar alguns pontos em que se mostra a filosofia do político num *Autrement Dit*. Para tanto, apegue-se a figuras do político que brotam em sua obra, tais como, igualdade, liberdade e fraternidade. O *Autrement Dit* é a maneira como o Dito se fundamenta nessa condição de igualdade do outro entre outros, e mantém a diferença de eleito do eu, ainda que outro como os outros. Isto é, o Dizer que perpassa o Dito mantém, pela justiça, a unicidade do eu na pluralidade.

A justiça não está acabada. Ela nunca basta. Justiça não é o cumprimento de regras. Ela sempre será vigiada. O Dito é sempre cortado pelo Dizer. Ao mesmo tempo, o Dito carrega o signo do Dizer, que é o testemunho da Glória do Infinito. A linguagem é inscrita por esse signo, anterior a todo signo linguístico. O pensamento político em Levinas é alterado pela tensão da sabedoria judaica. As instituições políticas são assinaladas pela eleição do sujeito, por sua responsabilidade, pela proximidade do outro e do terceiro. Assim, a Política é da ordem da u-topia, porque inspirada, messiânica e profética. É uma política por vir.

A partir da ressignificação alcançada em *De outro modo que ser ou para lá da essência*, busca-se articular com a obra levinasiana, indo a outras obras importantes para a filosofia do político. Mesmo assim, tem-se em mente que a fidelidade ao autor provoca certo embaraço, porque não há como construir um discurso lógico que traduza o dizer levinasiano. O ceticismo e o critismo, tão valorizados na obra levinasiana, apontam para essa interrupção no discurso. Não há como garantir uma linearidade. Com Levinas, sustenta-se aqui a perspectiva de uma “verdade perseguida”⁷. O objetivo é manter a fidelidade ao autor, ao seguir as pistas que ele oferece na construção do político, para que os passos dados não se tornem saltos e as reflexões não percam a inspiração levinasiana.

⁴ LEVINAS, De outro modo que ser ou para lá da essência, p. 175.

⁵ LEVINAS, De outro modo que ser ou para lá da essência, p. 173-174.

⁶ LEVINAS, De outro modo que ser ou para lá da essência, p. 173.

⁷ LEVINAS, E *Descobrindo a Existência com Husserl e Heidegger*. Lisboa: Instituto Piaget, 1997. p. 255.

1 A NARRATIVA DA GÊNESE DO POLÍTICO

1.1 Prolegômenos

1.1.1 Narrativa e inspiração

Anunciar uma narrativa inspirada em *Autrement qu’être ou au-delà de l’essence* (*De outro modo que ser ou para lá da essência*) parece ser uma ousadia, pois corre-se o risco de uma empreitada fadada ao insucesso, a terminar antes mesmo de começar. Esta aventura deve ser acompanhada com interesse, dado o seu risco. O trabalho de reconstruir os passos que o autor dá no campo político se inspira na própria obra levinasiana, que parte do sujeito para construir seu percurso ético, cujo caminho se torna cada vez mais complexo, com elementos que alicerçam seu pensamento. As noções vão, assim, se sucedendo como personagens numa peça shakespeariana.

A “narrativa” levinasiana não é linear. Seu método utiliza uma lógica própria, talvez ilógica, que desafia o leitor. Paul Ricoeur anuncia isso ao introduzir seu estudo sobre a obra aqui pesquisada, colocando duas observações iniciais:

Em primeiro lugar, o livro não oferece nenhuma introdução, (...) negando a possibilidade de uma introdução à filosofia que não seja a própria filosofia. (...) A segunda observação: (...) não se nota nenhum progresso visível no argumento; os capítulos sucessivos não se somam um ao outro; tudo está dito no texto denominado Argumento e, de alguma forma, repetido nas breves páginas finais.¹

Dessa maneira, reconstruir o encadeamento das noções utilizando-se da narratividade é uma opção arriscada. A narrativa tenta recordar o tempo, recontá-lo. É a sincronia dos temas num tempo presente. Ela trai o Dizer, porque não supõe a respiração enquanto feita de expiração e inspiração. Então, seria um equívoco manter-se fiel a uma narrativa com princípio, meio e fim que apresentasse um clímax, uma narrativa capaz de desvelar todo o seu sentido como uma manifestação divina ou policial, que trouxesse visão ao cego de nascença ou identificasse o culpado do assassinato. Nem a uma narrativa religiosa, tampouco, dar-se-á vida ao estilo de Agatha Christie.

A narrativa aqui proposta buscará fidelidade ao pensamento levinasiano. Busca-se a narrativa do Dito da justiça, uma narrativa cortada por uma inspiração oriunda de alhures.

¹ RICOEUR, Paul. *Outramente*. Leitura do livro ‘Autrement qu’être ou au-delà de l’essence’ de Emmanuel Lévinas. Petrópolis: Vozes, 1999. p. 16-18.

Inspiração sem recordação, mais antiga que qualquer passado, que nunca foi presente. “Respiração profunda até ao fôlego cortado pelo vento da alteridade”².

As interrupções do discurso, encontradas e relatadas na imanência do dito, conservam-se como que nos nós de um fio reatado, rastro de uma diacronia que não entra no presente, recusando-se à simultaneidade.³

É a inspiração do Infinito, interrupção da fala e causa de um desacerto, alento que vem do desalento, do rompimento que não pode ser suprimido.

1.1.2 Justiça e verdade

Se esta reflexão sobre o político em Levinas gira em torno da obra da maturidade, de outro lado, não se pode deixar de considerar aquela que a antecede, a fim de salientar a diferença do enfoque entre ambas. Nesse sentido, não se pode esquecer de que a reflexão sobre a justiça marca profundamente o pensamento levinasiano e deixa forte marca na estrutura de *Totalidade e Infinito*. Nesta obra, justiça é a relação ética assimétrica, sem reciprocidade e sem medida. Ela exprime uma característica da relação ética: implica a renúncia em controlar outrem, em particular, de fazer dele um objeto, de deixar outrem se exprimir a partir de si mesmo. Esta exigência se radicaliza: “A justiça consiste em reconhecer em outrem meu mestre”⁴.

A inteligibilidade da realidade se dá partir do encontro com a alteridade do Outro. Dessa maneira se dá a situação de efetivação da justiça, que não é pensada enquanto tema de uma teoria social. A justiça tem aqui o sentido de “determinação fundamental da realidade”⁵. Se não aparece como questão teorética, tampouco será uma questão existencial. A justiça se dá como questão fundacional⁶, “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”⁷.

O desenvolvimento da noção de justiça por Levinas é inseparável de um trabalho sobre as noções de linguagem e de discurso⁸, pois é vista numa intriga com a verdade. Se a retórica é

² LEVINAS, De outro modo que ser ou para lá da essência, p. 192.

³ LEVINAS, De outro modo que ser ou para lá da essência, p. 183.

⁴ LEVINAS, E. *Totalidade e Infinito*. Ensaio sobre a exterioridade. Lisboa: 70, 2008. p. 59.

⁵ SOUZA, Ricardo Timm de. Justiça, liberdade e alteridade ética: Sobre a questão da radicalidade da justiça desde o pensamento de E. Lévinas. In: OLIVEIRA, N.F.; SOUZA, D.G. *Justiça e política*. Homenagem a Otfried Höffe. Porto Alegre: Edipucrs, 2003. p. 619.

⁶ A expressão não é nossa, mas se encontra em: SOUZA, Justiça, liberdade e alteridade ética, p. 628.

⁷ SOUZA, Justiça, liberdade e alteridade ética, p. 628.

⁸ CALIN, Rodolphe; SEBBAH, François-David. *Le Vocabulaire de Levinas*. Paris: Ellipses, 2011, p. 63.

a arte de capturar os outros por força do discurso, então “a ultrapassagem da retórica e a justiça coincidem”⁹. Nem a captura de outros em um tema objetivo, nem a manifestação do meu poder de enfeitiçar pela fala, mas o reconhecimento inaugural do “senhorio do outro”, de seu privilégio, pelo qual a linguagem é inaugurada, na medida em que desenha a significação da exposição a outrem. A justiça é o verdadeiro discurso; é acolher pelo discurso. O discurso apresenta-se como justiça.¹⁰

Mas “qual é a relação entre a justiça e a verdade?”¹¹ Levinas irá mostrar que a verdade não se separa da inteligibilidade e que conhecer é fazer intervir a noção de justiça. Justificar é retirar o fato de sua condição de obstáculo à espontaneidade. Surge, assim, uma intriga entre liberdade e justiça. A liberdade precisa ser tornada justa. Em *Totalidade e Infinito*, a liberdade¹² será posta em questão¹³ e investida pelo outro¹⁴. Ou seja, será “estruturalmente constituída de moralidade, que lhe é anterior e que legitima o livre exercício da eticidade: no dizer de Levinas, liberdade investida”¹⁵.

Desta maneira, a justiça se mostra como responsável pela inteligibilidade ao mesmo tempo em que justifica uma liberdade aquém de si mesma.¹⁶ A verdade não fundamenta a realidade, nem a justiça, mas a justiça fundamenta a verdade pela inteligibilidade.

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.¹⁷

Tal é a importância da justiça que, nas últimas páginas de *Totalidade e Infinito*, Levinas mostra que o objetivo de sua obra passa pelo resgate da justiça e de sua função na construção de um pensamento da pluralidade:

Contrariamente à tradição espinosista, a ultrapassagem da morte não se produz na universalidade do pensamento, mas na relação pluralista, na bondade do ser para outrem, na justiça.¹⁸

⁹ LEVINAS, Totalidade e Infinito, p. 59.

¹⁰ LEVINAS, Totalidade e Infinito, p. 58.

¹¹ LEVINAS, Totalidade e Infinito, p. 69.

¹² Esse tema será retomado no Capítulo 3.

¹³ LEVINAS, Totalidade e Infinito, p. 69.

¹⁴ LEVINAS, Totalidade e Infinito, p. 71.

¹⁵ SOUZA, Justiça, liberdade e alteridade ética, p. 626.

¹⁶ LEVINAS, Totalidade e Infinito, p. 71.

¹⁷ SOUZA, Justiça, liberdade e alteridade ética, p. 629 (grifos do autor).

¹⁸ LEVINAS, Totalidade e Infinito, p. 283.

Em *De outro modo que ser ou para lá da essência*, a reflexão sobre a justiça tem como mote a entrada do terceiro no palco do dueto ético. Tal entrada apresenta uma contradição: limitar a responsabilidade, que é infinita e que é imediatidate do face a face. O clamor por justiça vem interromper o dueto ético. A justiça entra com a comunidade, com a entrada do terceiro, com a política: juntos-num-lugar, num espaço cavado pela ética. Ainda que a passagem da ética à justiça seja impossível, há uma desmedida ética que deve encontrar medida¹⁹. É necessário pensar isso a partir do não lugar da subjetividade: responsabilidade ética, a utopia do humano.

Em *De outro modo que ser*, a reflexão sobre a justiça será trazida pela entrada do terceiro no palco do dueto ético. O clamor por justiça vem interromper a relação dual. Ainda que a passagem da ética à política seja impossível, há uma desmedida ética que deve encontrar medida. É necessário pensar isso a partir do não lugar da subjetividade. A assimetria ética e a simetria da justiça do terceiro estão implicadas e se chamam mutuamente. Sem responsabilidade ética, a justiça do terceiro seria sem significação. Inversamente, tendo em conta o terceiro, sou obrigado a compartilhar entre os outros.

A justiça se apresenta também de outra forma: ao mesmo tempo em que é a abertura para a reflexão sobre o político, Lévinas ressignifica a posição da justiça na intriga entre verdade e linguagem, reorientando noções como razão e saber. Assim, de tal forma a justiça atua no movimento de de-posição e re-posição da subjetividade que Ricoeur²⁰ considera que a justiça tem um status arquitetônico em *De outro modo que ser ou para lá da essência*. É porque a dimensão da justiça do terceiro, neste discurso filosófico estritamente homogêneo, é o lugar da sociabilidade, da troca e, propriamente, da filosofia.

1.2 O Dito da justiça

1.2.1 Interessamento e afecção

Para reconstruir o Dito da justiça, da forma como ele se apresenta em *De outro modo que ser ou para lá da essência*, será necessário narrar o drama da estruturação ética da subjetividade. O Eu racional e livre, exclusivo e centro do mundo, será destronado. Culpado por tudo e por todos²¹, ele será pensado a partir do não lugar da responsabilidade.

¹⁹ BENSUSSAN, G. *Ética e experiência. A política em Levinas*. Passo Fundo: IFIBE, 2009. p. 24.

²⁰ RICOEUR, Outramente, p. 18-19.

²¹ “No que concerne à relação com outrem, eu sempre volto à minha frase de Dostoievski. É uma frase central dos Irmãos Karamazov: ‘Cada um de nós é culpado diante de todos, por todos e por tudo, e eu mais que os outros.’”

A preocupação por si é uma característica marcante do ser humano. Levinas nomeia interessamento o momento da individualidade subjetiva em plena atividade. É a presença do sujeito na ação. Levinas chama de *conatus*, num resgate do conceito de Espinosa, “a esse esforço para conservar e aumentar o seu ser que constitui a marca de tudo quanto vive”²². O interessamento do ser se mostra nos dramas cotidianos em que os egos inflados se colocam em guerra uns contra os outros. Na guerra se mostra o drama do interessamento da essência. Assim, “a essência é o extremo sincronismo da guerra”²³. O interessamento é um jogo que visa “dinheiro ou fama”²⁴.

A subjetividade é a ex-ceção (*ex-ception*), é “o si-mesmo que rejeita as incorporações da essência (...) que não coincide consigo”²⁵. Levinas busca um caminho que seja diferente daquele trilhado pela filosofia ocidental e não se limita ao sujeito-consciência. Na fruição é que se descobre-se um sujeito que visa algo material para sua própria saciedade. A experiência gustativa se faz sacimento de uma fome. A matéria está em relação com o sujeito muito além da “visada intencional”. O pão, sobre o qual posso refletir, é aquele que mata minha fome, que me é arrancado da boca no para-o-outro. Na saciedade, a matéria “significa a ‘dentada em...’ irredutível à ‘tomada em mãos’”²⁶, pois é matéria absorvida por um “recipiente” e, também, o outro assimilado pelo Eu. Além disso, o pão, para além da imagem, da materialidade, refere-se “sempre já ao sujeito incarnado que o ganhou com o suor do seu rosto”²⁷.

Destarte, Levinas dá à fruição um caráter fundamental na constituição da subjetividade, de maneira que, para ser vulnerabilidade, a sensibilidade é fruição. O pão, para ser arrancado à boca, é abocanhado. E o arrancamento do pão se dá em plena fruição. O sujeito está a olhar o mundo, a fruir dos alimentos e a sofrer de suas feridas, exposto ao mundo: “a sensibilidade recai num contato”²⁸. A imediatez da fruição (e do sofrimento) é alterada pela imediatez do contato. A fruição é o desdobrar-se sobre o sujeito que frui. É singularização. Por meio da fruição e do sofrimento é que o sujeito se descobre de carne e osso. Assim, “a sensibilidade é exposição ao outro”²⁹.

POIRIÉ, François. *Emmanuel Levinas*: ensaio e entrevistas. São Paulo: Perspectiva, 2007. p. 95. De fato, este texto é citado em suas principais obras filosóficas, bem como nos livros de entrevistas (como é o caso desta citação).

²² CHALIER, Catherine. *Levinas*: a utopia do humano. Lisboa: Instituto Piaget, 1996. p. 55.

²³ LEVINAS, De outro modo que ser ou para lá da essência, p. 26.

²⁴ LEVINAS, De outro modo que ser ou para lá da essência, p. 27.

²⁵ LEVINAS, De outro modo que ser ou para lá da essência, p. 30.

²⁶ LEVINAS, De outro modo que ser ou para lá da essência, p. 91.

²⁷ LEVINAS, De outro modo que ser ou para lá da essência, p. 91 (nota 8).

²⁸ LEVINAS, De outro modo que ser ou para lá da essência, p. 93.

²⁹ LEVINAS, De outro modo que ser ou para lá da essência, p. 93.

Na exposição ao outro, a sensibilidade é mais passiva que a passividade da inércia. Levinas a trata como “inversão do *conatus* do *esse*”³⁰. É estar diante do outro sem oferecer desculpas, oferecimento de si sem escusar-se, encontrar-se em situação de vulnerabilidade. Essa exposição não é uma atividade, porque é anarquia: é mais antiga que todo e qualquer presente. Não é iniciativa do sujeito, porque está aquém da liberdade. Passagem importante: o sujeito é observado por quem não se manifesta: “apreensão como obsessão”³¹. Essa afecção do outro, esse contato, não é da ordem do fenômeno; é o passado que nunca foi presente; é pré-original, anárquica.

1.2.2 Psiquismo e inspiração

No arrancamento a si, Levinas vai do sujeito que conhece o mundo pela intuição, que frui o mundo e retorna a si, ao sujeito que não retorna, que não coincide consigo. O si mesmo é pensado aquém da liberdade, na dor da ferida exposta, sem poder recorrer, esquivar-se, psicose. Ao invés de gesta do ser, a noção predominante será maternidade, pois o sujeito alterado em si é gestação do outro no mesmo. O si é o abandono da “identidade que se identifica no Mesmo”³²; é o abandono de qualquer posição, de toda condição.

O humano abordado como um objeto entre outros (...) ganha significações (...) tais como a substituição do um ao outro, o imemorável passado que não atravessou o presente, a posição de si como de-posição do Eu, o menos que nada como unicidade, a diferença em relação ao outro, como não indiferença.³³

A interioridade não é um lugar secreto, mas é a inversão feita pela exterioridade, que “ordena-me pela minha própria voz”³⁴. O infinitamente exterior, cuja distância aumenta infinitamente, se faz voz interior para dar testemunho, fazer signo a Outrem de própria doação de signo³⁵. O contato não é uma experiência feita a partir da apercepção e que possa ser descrita em termos de representação (assim como o sujeito que frui ao morder o pão não é apercepção de si). Não pertence à memória, uma vez que é imemorial. A proximidade, tampouco, pode ser

³⁰ LEVINAS, De outro modo que ser ou para lá da essência, p. 93.

³¹ LEVINAS, De outro modo que ser ou para lá da essência, p. 93.

³² LEVINAS, De outro modo que ser ou para lá da essência, p. 168.

³³ LEVINAS, De outro modo que ser ou para lá da essência, p. 78.

³⁴ LEVINAS, De outro modo que ser ou para lá da essência, p. 162.

³⁵ LEVINAS, De outro modo que ser ou para lá da essência, p. 162. A noção de signo e sua relação com a intriga Dizer-Dito serão retomada no Capítulo 2.

tematizada no sentido mais próprio da fenomenologia. Proximidade, exposição e contato não são conceitos espaço-temporais.

A subjetividade ética é, então, “a passividade absoluta de sentir o outro no mesmo, que se transmuta em ação para o outro e, finalmente, em substituição ao outro”³⁶. Mas ela não representa um retorno à autonomia, porque a passagem do sentir para o agir se dá de forma imediata, sem passar pela consciência. “A ação resulta diretamente da estrita obediência à ordem emitida pelo outro enquanto outro-no-mesmo”³⁷.

O Mesmo sai ao mundo e tenta retornar a si. É impedido porque foi ferido pela passagem de outro, a qual não pode ser recordada, como repete incessantemente Levinas. Ela pertence a uma ordem diacrônica, a um corte no tempo narrado, linear. Ela é sempre anterior, aquém e além. É anárquica. O psiquismo da alma é justamente esse outro em mim; é o um-para-o-outro; é a perturbação da ordem do ser; é a identidade alterada; é a abertura cavada no Eu acusado e tornado um si.

O psiquismo não se enxerta na substância, mas altera a substancialidade da substância.³⁸ Essa alteração é a acusação dessa identidade. Ela despoja o eu de seu imperialismo e o impede de coincidir consigo próprio, colocado contra a parede, para já responder pelo outro, para já responder na minha própria resposta, mas anterior a qualquer decisão que eu pudesse tomar. O psiquismo da alma é o outro em mim, “doença da identidade”³⁹, “a alma é já semente de loucura”⁴⁰.

O psiquismo da alma é o próprio profetismo, de forma que toda a espiritualidade do ser humano é profética.⁴¹ “A animação, o próprio pneuma do psiquismo, a alteridade na identidade, é a identidade de um corpo que se expõe a outro, fazendo-se ‘para o outro’: a possibilidade do *dar*”.⁴² O outro não é tratado com romantismo. Ele é o perseguidor, o que fere, o que me olha e me acusa.⁴³ Acusa, inclusive, de estar atrasado com relação à ordem, a qual eu obedeci antes de escutar.

³⁶ BECKERT. Cristina. Introdução. In: LEVINAS, E. *De outro modo que ser ou para lá da essência*. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2011. p. 16.

³⁷ BECKERT, Introdução, p. 16.

³⁸ LEVINAS, De outro modo que ser ou para lá da essência, p. 161.

³⁹ LEVINAS, De outro modo que ser ou para lá da essência, p. 88.

⁴⁰ LEVINAS, De outro modo que ser ou para lá da essência, p. 88 (nota 4). A loucura retornará na última parte de nosso trabalho.

⁴¹ LEVINAS, De outro modo que ser ou para lá da essência, p. 164.

⁴² LEVINAS, De outro modo que ser ou para lá da essência, p. 88.

⁴³ O autor irá tratar esse tema numa entrevista, para mostrar que o rosto produz certa violência que deverá ser medida pela justiça. Para ele, há violências justas, mas ainda são violências. LEVINAS, E. *Violência do rosto*. São Paulo: Loyola, 2014. p. 25-42.

Inspiração: outro no mesmo. Por detrás da soberania do Eu, a in-condição do sujeito perseguido e único em sua eleição, responsável pelo outro até à substituição, até à expiação pelo próprio perseguidor. A camada mais profunda do psiquismo ou do humano – a subjetividade pré-original, dirá Levinas – que não pode mais pensar-se em termos de consciência, não pode também descrever-se como o Mesmo, mas deve ser pensada como o Outro-no-Mesmo. A subjetividade é então este Mesmo desde sempre já aberto ao Outro.⁴⁴

Inspirado, o psiquismo é diacrônico. O sujeito se torna para-o-outro; ou seja, ganha um sentido além do ser. O psiquismo é animado pela assignação⁴⁵ que o outro me põe. A consciência é destronada. A justiça está entranhada na sensibilidade por conta dessa diacronia do psiquismo. É preciso dar ênfase a esse entranhamento. Na simultaneidade, a justiça o reenvia ao psiquismo “não como tematização, mas como diacronia do mesmo e do *outro* na sensibilidade”⁴⁶.

1.2.3 Proximidade e significação

A sensibilidade é compreendida como exposição do outro a partir da reabilitação da sensação: o psiquismo é já o corpo exposto. Ela provoca a inversão do sujeito em si, a alteração da identidade. A sensação vai, assim, provocar no sujeito uma ruptura a partir da proximidade do próximo e desembocar num Dito. É a partir da proximidade que o ser ganha seu sentido legítimo: ser *com outrem*. A proximidade é a imediatez da responsabilidade pelo outro.⁴⁷

É necessário dizer que proximidade não é um conceito espacial ou geográfico. Ela não pode ser definida como o espaço entre dois pontos, na coexistência entre humanidade e natureza. Ela ganha o sentido espacial quando o terceiro a perturba e exige justiça “na unidade da consciência transcendental”⁴⁸. O sentido absoluto de proximidade supõe a humanidade. O ser humano encontra no espaço determinadas características geométricas e físicas, que se tornam, a partir de uma coexistência absoluta (humanidade, espaço e natureza), “pretensa fonte de atributos significantes”⁴⁹.

Essa coexistência é uma conjunção de todos os pontos envolvidos, chamados numa sincronia sem privilégios, mas sob a tutela do ser humano, que, pela fala, é chamado à justiça.

⁴⁴ ROLLAND. J. Do outro homem. In: LEVINAS, E. *Deus, a morte e o Tempo*. Coimbra: Almedina, 2003. p. 250

⁴⁵ Assignação é palavra não encontrada no dicionário. Utilizamos essa palavra para manter a proximidade com o signo, do qual ela descende. Isso se mostrará importante e será tema de nosso próximo capítulo.

⁴⁶ LEVINAS, De outro modo que ser ou para lá da essência, p. 90 (grifo do autor)

⁴⁷ LEVINAS, De outro modo que ser ou para lá da essência, p. 171.

⁴⁸ LEVINAS, De outro modo que ser ou para lá da essência, p. 99.

⁴⁹ LEVINAS, De outro modo que ser ou para lá da essência, p. 99.

Mas a coexistência deriva de uma significação anárquica da proximidade⁵⁰. A proximidade não é uma iluminação, nem descobrimento de sentido no mundo, nem tomada de consciência ou de atitude. Ela é “inquietação, não-lugar, fora do lugar do repouso, que perturba a calma da não-ubiquidade do ser, que se faz repouso num lugar e, por conseguinte, é sempre proximidade insuficiente, tal como um abraço”⁵¹.

O sujeito da aproximação é aquele de um passado nunca suficientemente presente. A aproximação não é uma atividade livre. Embora a aproximação, assim como a significância que dela brota, seja impossível sem o sujeito, este é pego de surpresa na fraternidade. A aproximação é a própria relação que resiste à tematização. No Dito da tematização, a relação é perdida porque ela sai da passividade de si.⁵²

Não se pode compreender a proximidade como consciência de um próximo, com quem me entreterei ou ajudarei⁵³. Minha liberdade não tem poderes sobre a proximidade. Com a consciência, a proximidade se perde. Na consciência, toda diferença é arrancada. A proximidade não pode se manter na tematização, porque ela é a própria relação que escapa a toda tematização porque ela é anárquica. A história recupera o passado e anula a diferença entre o Mesmo e o Outro. A proximidade se mostra falseada, perde sua ambiguidade: “conjunto quebrado pela diferença entre os termos, onde, no entanto, a diferença é não indiferença”⁵⁴. A proximidade não se fixa em estrutura senão reversível; ela se fixa em estrutura pela exigência da justiça e decai em simples relação.⁵⁵

Levinas insiste na ruptura provocada pela proximidade. O tempo é não sincronizável. Não há simultaneidade dos termos. Não há fusão. A proximidade é contato que não anula a alteridade. No contato, “aquele que toca e aquele que é tocado separam-se, como se o tocado, afastando-se, sempre já do outro, não tivesse nada em *comum* comigo”⁵⁶. No abraço, sou como que arrancado de mim: psicose, loucura. A obsessão pelo outro é o ponto mais forte que a negatividade da consciência. Ela reafirma a diferença até o ponto da não indiferença: “farpa na

⁵⁰ Embora ainda não tenhamos esclarecido este ponto, é possível adiantar que se a justiça fosse o princípio da coexistência, isso caracterizaria representação. Tanto a justiça como a coexistência buscam sua significação na anarquia.

⁵¹ LEVINAS, De outro modo que ser ou para lá da essência, p. 100.

⁵² LEVINAS, De outro modo que ser ou para lá da essência, p. 137.

⁵³ Bensussan apresenta uma bela reflexão sobre a palavra ajudar. Conferir. BENSUSSAN. Ética e experiência, p. 21-32.

⁵⁴ LEVINAS, De outro modo que ser ou para lá da essência, p. 101

⁵⁵ LEVINAS, E. *Autrement qu’être ou au-delà de l’essence*. Paris: Librairie Générale Française, 2016. p. 100: “La proximité ne se fige pas en structure sinon, quand représentée dans l’exigence de justice, réversible, elle retombe en simple relation”. Comparar com a tradução portuguesa: LEVINAS, De outro modo que ser ou para lá da essência, p. 131.

⁵⁶ LEVINAS, De outro modo que ser ou para lá da essência, p. 103.

carne da razão”⁵⁷. É pela obsessão que o sujeito afectado pelo outro não aguarda a reciprocidade da afecção. Esta é a subjetividade do sujeito: o um-para-o-outro que surge aquém de toda reciprocidade, de todo conceito e de toda universalidade.

A proximidade se mantém no Dizer anterior ao Dito. Dizer que se dirige ao outro, mas em presença do terceiro; Dizer que é, então, levado à justiça, presença mesma do terceiro e que está nas origens da ontologia.⁵⁸ A significação que nasce na significância da proximidade é representada “na medida em que um terceiro ladeia o próximo”⁵⁹. “A proximidade não está mais no saber onde essas relações com o próximo mostram-se, mas onde elas já são mostradas na história, no Dito como *épos* e teleologia”⁶⁰. Ela “não entra no mundo comum dos relógios que torna possível os encontros”⁶¹.

Na aproximação, não é possível colocar o próximo dentro de uma forma. A consciência atua na formatação do outro em representação. A intimidade sofrida pelo sujeito é urgente; ela quebra a consciência, impede a adequação. Nesse movimento, há um mandamento vindo de alhures que antecede toda a experiência representável; há um anacronismo na relação do Mesmo com o Outro. Há a significação no rosto, uma responsabilidade da qual não posso escapar. Eu obedeço ao mandamento antes mesmo de ouvi-lo. Sou responsável pelo outro até o esgotamento. Minha obediência até o fim de minhas forças não é suficiente. O sujeito está sempre atrasado em relação à urgência da pobreza de outrem.

O vestígio do rosto não é um fenômeno, ou um quase fenômeno, ou um fenômeno que se foi e deixou uma marca. É vestígio de seu vestígio; é equívoco que não será resolvido; é, sobretudo, um convite à exposição do um ao outro. “Na aproximação do rosto, a carne faz-se verbo, a carícia faz-se – Dizer”⁶². Levinas chama de vestígio (*trace*) a “esta forma de passar inquietando o presente sem se deixar investir pela *apócrifa* da consciência, sulcando com raios a claridade do ostensível.”⁶³

A significação da proximidade não se dá em forma de tematização do rosto do outro. Ela é o próprio sentido da proximidade: o um-para-o-outro. O *para* indica um sentido, uma finalidade, uma teleologia: o outro. Mas essa teleologia é gratuidade total, que rompe o egoísmo, o interessamento. “Proximidade como dizer, contato, sinceridade da exposição; dizer

⁵⁷ LEVINAS, De outro modo que ser ou para lá da essência, p. 101.

⁵⁸ LEVINAS, De outro modo que ser ou para lá da essência, p. 86 (nota 3).

⁵⁹ LEVINAS, De outro modo que ser ou para lá da essência, p. 100.

⁶⁰ LEVINAS, De outro modo que ser ou para lá da essência, p. 100-101.

⁶¹ LEVINAS, De outro modo que ser ou para lá da essência, p. 106.

⁶² LEVINAS, De outro modo que ser ou para lá da essência, p. 111.

⁶³ LEVINAS, De outro modo que ser ou para lá da essência, p. 116.

anterior à linguagem, mas sem o qual nenhuma linguagem, como transmissão de mensagens, seria possível.”⁶⁴

Saber tortuoso, que se produz através da intuição sensível, sensibilidade fazendo-se ideia. Saber que não permanece na passividade do sensível, mas é um dizer em correlação com um dito. Na proximidade, o sujeito recebe de alhures o mandamento de se doar. O Dizer, a exposição a outrem, vem do Infinito e marca o sujeito que se expõe. Vulnerabilidade que não se mostra, mas que significa como um-para-o-outro.

Na filosofia ocidental, sujeito é equivalente a consciência. A consciência não apresenta uma aventura. Tampouco a consciência de si. Pelo contrário, permanecem dentro da *arché*, definida e mantida como certeza. Não há espaço para o perigo, para o temor. Só há claridade. Levinas descreve a subjetividade como proximidade e busca a linguagem anterior à consciência na qual ela desembocará. “Anarquicamente, a proximidade é uma relação com uma singularidade sem a mediação de qualquer princípio, de qualquer idealidade”⁶⁵. A obsessão é irredutível à consciência.

Como presença do terceiro, a justiça é da ordem da sincronia, da relação enquanto comparação e representação. Mas ela já evoca um terceiro. Ela não é desdobramento do dizer. A justiça tem sua significância vinda do ladeamento do outro já no evento do dizer. Assim, o dizer se faz passando-se pela justiça. O terceiro é essa presença que é ausência. A partir da sensibilidade, há a ressignificação da própria fenomenologia, com a intencionalidade vinda da sensibilidade, e a manifestação podendo-se dizer em termos de subjetividade ou em termos de ontologia⁶⁶.

1.2.4 Responsabilidade e substituição

Em *De outro modo que ser ou para lá da essência*, Levinas analisa a proximidade como responsabilidade por outrem. A subjetividade “aparece” como substituição ao outro antes de todo o aparecimento, de toda tematização, antes de todo fenômeno. É na responsabilidade por outrem o “não lugar da subjetividade”⁶⁷.

A responsabilidade ordena-me ao outro, “ao primeiro que aparece, aproxima-me dele, aproxima-o de mim – afasta-se assim tanto do nada como do ser, provocando contra a minha

⁶⁴ LEVINAS, De outro modo que ser ou para lá da essência, p. 37.

⁶⁵ LEVINAS, De outro modo que ser ou para lá da essência, p. 117.

⁶⁶ LEVINAS, De outro modo que ser ou para lá da essência, p. 90.

⁶⁷ LEVINAS, De outro modo que ser ou para lá da essência, p. 32.

vontade esta responsabilidade, isto é, substituindo-me a Outrem, como refém”.⁶⁸ Desta maneira, pode-se pensar que o autor quer produzir uma radicalização ética do trauma da sensibilidade. Para produzir sentido, a responsabilidade irá ao ponto da substituição. O sujeito é cortado e destronado.

A significação – o um-para-o-outro – a relação com a alteridade – foi analisada na presente obra como proximidade, a proximidade foi analisada como responsabilidade por outrem, e a responsabilidade por outrem foi analisada como substituição: na sua subjetividade, no seu próprio porto de substância separada, o sujeito se mostrou como expiação-por-outrem, condição ou incondição de refém.⁶⁹

A perseguição reenvia o eu a si, ao acusativo absoluto, no qual se imputa ao Eu uma falta que ele não cometeu nem quis, e que o desarma de sua liberdade.⁷⁰ Rastro do Infinito, cujo brilho é enigmático. Não é resíduo de uma presença, distinto do aparecer do fenômeno, como equívoco do dizer. Traumatismo an-árquico (*an-archique*) ou inspiração de um pelo outro. A responsabilidade excede o tempo presente. Não está estruturada na liberdade. Ela está num tempo sem começo. A temporalização do tempo é dizer, porque é cortada pela diacronia da transcendência. A subjetividade é o “nó e o desatar”⁷¹.

A responsabilidade é Dizer, é exposição e é significação. A responsabilidade traduz o Infinito fora da essência. Infinidade do infinito: “a dívida cresce à medida que se salda”⁷². A recorrência do si vai no sentido contrário ao da intencionalidade. Assim, a responsabilidade não pode ser vontade altruísta e filantropa, despossuída de egoísmo e cheio de boa vontade. Ela precede a essência.

A impossibilidade de se esquivar da responsabilidade por outrem é puramente ética. Não se trata de uma impossibilidade real ou de uma necessidade ontológica.⁷³ O importante para Levinas é descrever uma responsabilidade que não seja fruto de meu compromisso com o próximo, por afeição, mérito meu, dos meus bons sentimentos, da minha solidariedade.

A responsabilidade antecede a relação do eu consigo mesmo. Comunicar é abrir-se sem esperar reciprocidade e reconhecimento. Contrariamente às correntes contemporâneas sobre a comunicação, em que a fala é a manifestação de si ao outro na verdade, Levinas propõe uma

⁶⁸ LEVINAS, De outro modo que ser ou para lá da essência, p. 33.

⁶⁹ LEVINAS, De outro modo que ser ou para lá da essência, p. 195.

⁷⁰ LEVINAS, De outro modo que ser ou para lá da essência, p. 139.

⁷¹ LEVINAS, De outro modo que ser ou para lá da essência, p. 31.

⁷² LEVINAS, De outro modo que ser ou para lá da essência, p. 33.

⁷³ LEVINAS, De outro modo que ser ou para lá da essência, p. 151 (nota 2).

comunicação que implica a incerteza.⁷⁴ Ele inverte o argumento para dizer que toda boa ação advém de minha responsabilidade anárquica e não de minha liberdade engajada.

O sujeito que recebe o mandamento do Infinito é coagido à ação. Perseguido e sem ter onde se esconder, ele se alista num movimento extremo de ir em socorro de outrem. Ele é eleito, sem ter escapatória. É refém desse movimento que o persegue até o fim. O eu responde à interpelação do Infinito agindo. Sua unicidade não é liberdade absoluta nem decorre da liberdade, mas é responsabilidade radical.

É a unicidade de único eleito sem ser poder. Não está no nominativo, mas no acusativo. A subjetividade é o “Eis-me!”. O Eu é despojamento de si. O Eu é obsessão, que se satisfaz na substituição pelo outro. A substituição está na substancialidade do sujeito.⁷⁵ A substituição não é uma nova essência nem uma universalidade. Não é princípio, mas, “bem pelo contrário, restituir à alma a sua egoidade a qual não suporta qualquer generalização”⁷⁶.

1.2.5 A unicidade do eu e a igualdade entre outros

Levinas pensará, então, a subjetividade fora da universalidade. Seu caminho nos leva ao *para lá da essência*, onde a identidade do sujeito advém de fora dele, numa eleição que é intimação. Essa intimação torna o sujeito único. O Mesmo é o único eleito na responsabilidade anterior a toda decisão. Eis a unicidade do sujeito: “O sujeito é para o outro; o seu ser esvai-se para o outro; o seu ser morre em significação”.⁷⁷

Identidade sem ser, ou a substancialidade alterada: o em-si da subjetividade perseguida é um para-outrem. O si mesmo deve ser pensado fora de qualquer coincidência substancial de si consigo. A alteração da essência é uma ruptura ética. “Essa ruptura da identidade – essa mutação do ser em significação, isto é, substituição – é a subjetividade de sujeito ou a sua sujeição a tudo – a sua susceptibilidade, a sua vulnerabilidade, ou seja, a sua sensibilidade”⁷⁸.

Sofrendo o fardo do outro homem, o eu [*moi*] é apelado à unicidade pela responsabilidade. A super-individuação do eu consiste no fato de ele estar na sua pele sem partilhar o *conatus essendi* de todos os seres que estão em si. Sou em relação a tudo quanto é, porque sou por relação a tudo o que é. O eu, que expia por todo o ser, não é um ente capaz de expiar por todos os outros: o seu em-si [*en-soi*] é uma expiação

⁷⁴ Nos capítulos 2 e 3 da obra que ora nos detemos, Levinas propõe uma discussão sobre a noção de verdade, na qual propõe a verdade como “dar testemunho do Infinito” (LEVINAS, De outro modo que ser ou para lá da essência, p. 136).

⁷⁵ LEVINAS, De outro modo que ser ou para lá da essência, p. 21.

⁷⁶ LEVINAS, De outro modo que ser ou para lá da essência, p. 143.

⁷⁷ LEVINAS, De outro modo que ser ou para lá da essência, p. 73.

⁷⁸ LEVINAS, De outro modo que ser ou para lá da essência, p. 35.

originária anterior à iniciativa da vontade. Como se a unicidade do eu fosse a gravidade do peso do outro sobre mim.⁷⁹

O sujeito enquanto ator da ação é desmascarado e pensado como sujeição: “o Si é um Sub-jectum: ele encontra-se sob o peso do universo – responsável por tudo”⁸⁰. O *outro modo que ser* está já presente na hipóstase do sujeito. O sujeito extravasa o Dito porque é pensado como Dizer. Não é possível seguir os passos do Dizer que inaugura a ruptura e que significa na proximidade. O Dizer extrapola a tematização. Assim, se dá a resistência à ontologização: “o ser que se comprehende na palavra – primeira ou última –, mas é para lá do ser, tematizado ou totalizado, que vai o último Dizer”⁸¹.

Inversão do pensamento ocidental, a identidade do sujeito é desatada por minha exposição ao outro antes que ele apareça e por meu atraso com relação à sua ordem. O sujeito é, segundo Levinas, obcecado-atrasado, num tempo imemorial, que não comporta a consciência nem o contrato ou a liberdade. “É a obsessão pelo outro, meu próximo, acusando-me de um erro que não cometi livremente, o que reconduz o Eu a si aquém da minha identidade, anterior a toda a consciência, e me desnuda absolutamente.”⁸²

Anterior a todo o egoísmo contido no *conatus* do ser, Levinas descobre a criaturalidade, da qual o ser não guarda lembranças. Essa criaturalidade é o si da identidade; é a passividade, oposta ao imperialismo dominador da consciência. Para Levinas, é a passividade que põe a ingenuidade do ego em questão. Ingenuidade porque o ego pensa como independente, como desbravador. Assim, não é o Eu, conceito universal, com base no qual todos os seres humanos se encontram, consciência que reflete, mas sou eu quem tem responsabilidade para com o outro, e não tenho como fugir nem como ser substituído.

Levinas propõe um novo entendimento do voltar-se a si do sujeito. Não mais conhecimento de si, um voltar para a casa seguro para o merecido descanso. É ser perseguido até em sua casa, é perder tudo, é o esvaziar-se de si, até o “Um indeclinável”⁸³. A partir daí, a exposição é sinceridade, veracidade. “O ato de falar é a passividade da passividade”.⁸⁴

A singularidade do sujeito está também aquém da distinção entre universal particular. A essência do acusativo é a queda da matéria no *logos* que ordena as coisas. Então, a matéria ganha significação e se mostra como isto ou como aquilo. A obsessão é uma relação com o fora

⁷⁹ LEVINAS, E. *Deus, a morte e o Tempo*. Coimbra: Almedina, 2003. p. 192.

⁸⁰ LEVINAS, De outro modo que ser ou para lá da essência, p. 131.

⁸¹ LEVINAS, De outro modo que ser ou para lá da essência, p. 38.

⁸² LEVINAS, De outro modo que ser ou para lá da essência, p. 110.

⁸³ LEVINAS, De outro modo que ser ou para lá da essência, p. 110.

⁸⁴ LEVINAS, De outro modo que ser ou para lá da essência, p. 110.

anterior ao fato que abre este fora. “Na obsessão, a acusação da categoria transforma-se num acusativo absoluto no qual se encontra preso o eu da consciência livre: acusação sem fundamento, certamente, anterior a qualquer movimento da vontade, acusação obsessiva e perseguidora”⁸⁵.

O acusativo expulsa o sujeito do ser e o despoja de seu imperialismo. Tal expulsão é a alteração da essência que se inverte numa recorrência na qual a expulsão de si para fora de si é a sua substituição ao outro. A subjetividade é a transferência entre sofrer “*por outrem*” para sofrer “*para outrem*”. “Esta transferência – não interessada, ‘de outro modo que essência’ – é a própria subjetividade”.⁸⁶

Quando vou à essência do sujeito, ao ser do ente que é o eu, encontro o si, a recorrência, a alma, que é o outro no mesmo. Ou seja, não encontro a essência, mas um vestígio do *para lá da essência*. O vestígio não aparece. Retirou-se antes de aparecer e deixou um vestígio de seu vestígio. Dessa maneira, não se caracteriza como fenômeno. Pela passividade mais passiva, o si, eticamente, liberta-se de todo o outro e de si. A proximidade do próximo significa “uma abertura na qual se supera a essência do ser na inspiração”⁸⁷.

A recorrência do Eu em si-mesmo é uma expulsão para fora do ser, aquém (ou além) da consciência e do ser que ela tematiza: em si como em exílio. É o surgimento de uma responsabilidade por outrem anterior a qualquer liberdade e compromisso. Na responsabilidade sou um, sou insubstituível. A recorrência a si não tem que ir aquém de si. A Ipseidade é a identidade sem *arché*. Não se trata da ideia de inconsciente, pois, para o filósofo, o inconsciente ainda é o jogo da consciência⁸⁸, que é a tematização do ser. A recorrência do eu em si é anterior ao tempo, onde a essência se mostra e se torna tema.

A Hetero-afecção despoja o Eu de seu imperialismo e instaura uma nova indeclinabilidade: o si, submetido ao acusativo absoluto, como se essa acusação, que ele sequer tem que assumir, procedesse dele.⁸⁹ É por ser si que o sujeito passa a contar: “a unidade do ser está ligada ao si”⁹⁰. O universo é alvo de minha responsabilidade: “O ser terá um sentido enquanto universo, e a *unidade* do universo estará em mim enquanto sujeito-a-ser”⁹¹

⁸⁵ LEVINAS, De outro modo que ser ou para lá da essência, p. 126.

⁸⁶ LEVINAS, De outro modo que ser ou para lá da essência, p. 127.

⁸⁷ LEVINAS, De outro modo que ser ou para lá da essência, p. 131.

⁸⁸ LEVINAS, De outro modo que ser ou para lá da essência, p. 119 (nota 7).

⁸⁹ LEVINAS, De outro modo que ser ou para lá da essência, p. 137.

⁹⁰ LEVINAS, De outro modo que ser ou para lá da essência, p. 135 (nota 23).

⁹¹ LEVINAS, De outro modo que ser ou para lá da essência, p. 135 (nota 23).

É enquanto morada dos outros, habitação dos outros, que o universo se manifesta. O si traz a unidade da sociedade humana: sou outro com os outros. Dessa forma, como se verá mais à frente, a política não será movida por sujeitos que buscam seus direitos. O Estado será igualitário quando não houver próximos e distantes. O esquecimento de si será a força motriz da política.

1.3 O nascimento do político

Nesta primeira aproximação, mirou-se o Dito da justiça como nascedouro da política no pensamento de Levinas. Cautelosamente, buscou-se recuperar até aqui a construção ética da subjetividade a partir da obra *De outro modo que ser ou para lá da essência*. É necessário lembrar que, no pensamento deste filósofo, não é possível construir uma ponte entre a ética e o político.⁹² Por isso, o nascimento do político tem que ser buscado de outra forma.

O sistema, definido anteriormente como coexistência dos termos, tem sua inteligibilidade a partir da justiça, que mede e pesa. O sistema é compreendido como a sincronia, a partir da intencionalidade e do intelecto⁹³, que são a força motriz da justiça. Se a justiça se estrutura, tem seu fundamento, seu sentido pela significação estruturada como o um-para-o-outro, o *para lá* só tem sentido negativamente, pelo seu sem-sentido.⁹⁴ Assim, a justiça inverte a inteligibilidade do sistema proposta pela tradição da filosofia ocidental.⁹⁵

A intencionalidade recebe da sensação sua força, enquanto o intelecto tem sua seiva na responsabilidade, que atua como a racionalidade da razão. O psiquismo da intencionalidade diz respeito à significância do Dizer, que se faz significação no sistema, no Dito, na língua, a partir da justiça.⁹⁶ “No sistema, a significação diz respeito à definição destes termos uns pelos outros na sincronia da totalidade, sendo o todo como que a finalidade dos elementos. Ela diz respeito ao sistema de línguas a ser falada”⁹⁷.

A coexistência, a comunidade, não é uma reunião de exemplares da mesma espécie: são outros com os quais estou preocupado desde o início.⁹⁸ O um-para-o-outro se inscreve na fraternidade humana, anterior à unidade do gênero humano.⁹⁹ Na coexistência, me encontro

⁹² BENSUSSAN. Ética e experiência, p. 46.

⁹³ LEVINAS, De outro modo que ser ou para lá da essência, p. 172.

⁹⁴ LEVINAS, De outro modo que ser ou para lá da essência, p. 152.

⁹⁵ LEVINAS, De outro modo que ser ou para lá da essência, p. 113.

⁹⁶ LEVINAS, De outro modo que ser ou para lá da essência, p. 88.

⁹⁷ LEVINAS, De outro modo que ser ou para lá da essência, p. 88.

⁹⁸ LEVINAS, De outro modo que ser ou para lá da essência, p. 173.

⁹⁹ LEVINAS, De outro modo que ser ou para lá da essência, p. 179.

anarquicamente acusado, Si, des-situado, sem lugar: vulnerabilidade. É nesse arrancamento do Eu, e sendo outro de si, que posso “fazer-me outro como os outros”¹⁰⁰. Só assim a justiça pode se estabelecer.¹⁰¹

A igualdade é um dado que também pertence à ambiguidade. Minha responsabilidade nunca se esvai. Então, a igualdade de todos é sustentada pela minha desigualdade diante da proximidade do próximo, “pelo excesso dos meus deveres sobre os meus direitos”¹⁰². A passagem da minha responsabilidade Infinita em igualdade se dá em forma de Enigma. O Infinito me comanda enigmaticamente e me faz outro como os outros.

Certamente o Político é secundário e derivado em relação à ética da perseguição, constituindo sempre uma ameaça de traição para ela. Por outro lado, somente a justiça do terceiro pode garantir à ética um espaço em que ela possa mostrar-se. (...) A ética levinasiana supõe a justiça, assim como o Dizer do Infinito supõe o Dito temático pelo qual ele se mostra no próprio gesto de desfazê-lo.¹⁰³

A gênese do político é o espaço da manifestação da ética. Não compreendamos os dois campos de maneira dicotômica. O que se deseja sustentar é que aquilo que Levinas nomeia “ética” significa, pela justiça, na coexistência. Para dar a conhecer o Dito da Justiça, teve-se atenção tanto aos passos dados pelo autor na narrativa do advento do terceiro, quanto à intriga da justiça entre a consciência e a sensibilidade.

1.3.1 Terceiro e diacronia

Justiça não é da ordem da racionalidade técnica. A proximidade não é excluída da construção social e informa a justiça, para evitar que ela se torne “técnica de equilíbrio social”, “legalidade que rege as massas humanas”¹⁰⁴, e que o Estado integre, cristalize a mim e ao próximo. Para tal, o juiz é outro como os outros, interior ao conflito, próximo do meu próximo. Ele está também na intriga. Assim, a lei está “no seio da proximidade”¹⁰⁵. Não estamos no estado hobbesiano: luta de todos contra todos e “o Estado entregue às suas próprias necessidades”¹⁰⁶.

¹⁰⁰ LEVINAS, De outro modo que ser ou para lá da essência, p. 175.

¹⁰¹ LEVINAS, De outro modo que ser ou para lá da essência, p. 175.

¹⁰² LEVINAS, De outro modo que ser ou para lá da essência, p. 174. O tema da limitação da responsabilidade será tratado na última parte deste trabalho.

¹⁰³ SEBBAH, François-David. *Levinas*. São Paulo: Estação Liberdade, 2009. p. 214.

¹⁰⁴ LEVINAS, De outro modo que ser ou para lá da essência, p. 173.

¹⁰⁵ LEVINAS, De outro modo que ser ou para lá da essência, p. 173.

¹⁰⁶ LEVINAS, De outro modo que ser ou para lá da essência, p. 173.

Levinas narra a justiça a partir da entrada do terceiro, no quinto capítulo da obra que aqui estudamos. Há, no entanto, a presença da justiça durante toda a obra, seja como anúncio, seja como parte do encadeamento dos conceitos. Assim, tal é a intriga em que a justiça está entrelaçada que a entrada do terceiro também não pode ser compreendida como um fato empírico. Não é o clímax de uma história que está sendo contada.¹⁰⁷ Da mesma forma como compreendemos o processo de extradição do Eu em si, também a entrada do terceiro é recheada de ambiguidade e enigma.

Tentei fazer essa dedução: a própria justiça nasce da caridade. Podem parecer estranhas quando apresentadas como etapas sucessivas; na realidade, são inseparáveis e simultâneas, salvo se estivermos numa ilha deserta, sem humanidade, sem terceiro.¹⁰⁸

Se, de um lado, Levinas afirma que a entrada do terceiro perturba a responsabilidade¹⁰⁹, de outro não existe um momento em que o terceiro não esteja presente. Já de início, eu me preocupo por todos os outros. Na proximidade do outro, todos os outros obcecaram-me, “e a obsessão grita por justiça, reclama medida e saber, é consciência”¹¹⁰.

O Dito filosófico e a justiça são o avesso e o reto da mesma exigência, assim como o *logos* grego significou, em seu sentido inaugural, a proporcionalidade, a moderação própria de um discurso racional, a proporção harmoniosa, a isonomia entre os seres humanos: justiça e filosofia (ou, aqui, ciência) ainda confundidas em seu torrão natal.¹¹¹

Para Levinas, a consciência nasce da presença do terceiro e tem como fundamento a justiça. A equidade da justiça não consiste apenas em regular a violência ética causada pela desmesura de minha responsabilidade. A equidade é buscada pela justiça, para que a tematização mantenha em si a significação causada pela ruptura, pela diacronia. A diacronia inaugura e anima a sensibilidade. A afecção do Infinito inverte o sujeito afectado em um-paro-outro, a diferença em não indiferença. A sensibilidade se mantém na intencionalidade e adentra a consciência, pensando com justiça a tematização. Inversão fenomenal!¹¹² Na exibição,

107 Afirmamos isso com a consciência de que contrariamos importantes comentadores da obra levinasiana. Por exemplo: “A abordagem do terceiro e da justiça é o clímax de Autrement qu’être”. SEBBAH, Levinas, p.211.

108 LEVINAS, Entre nós, p. 147.

109 LEVINAS, De outro modo que ser ou para lá da essência, p. 171.

110 LEVINAS, De outro modo que ser ou para lá da essência, p. 172.

¹¹¹ SEBBAH, Levinas, p. 211.

¹¹² Judith Butler vai dizer que a subjetividade se forma numa esfera à qual ela dá o nome de pré-ontológica: “o mundo fenomenal das pessoas e coisas só se torna disponível depois que um si-mesmo se formou com efeito de uma invasão primária. Não podemos nos perguntar pelo ‘onde’ e ‘quando’ desta cena primária, pois ela precede e

há anterioridade da justiça: Sujeito afectado antes de sujeito intencional, eleito num passado nunca presente, que mantém sua eleição mesmo na sincronia.

A significação do sentir excita a modificação da sensibilidade em intencionalidade. Dessa significação é que nasce a justiça. Ela se faz consciência “síncrona do ser”. Assim, é na justiça que ocorre a passagem da sensação à “consciência de...”, “como se a consciência pertencesse à simultaneidade do Dito, do tema, do ser”¹¹³. A justiça ocupa no pensamento levinasiano “o papel tão ambíguo de espaço de acolhimento do infinito”¹¹⁴. Na justiça, o psiquismo tematiza-se, mas a consciência mantém-se na significação anárquica.

A descrição fenomenológica deve desconfiar de uma apresentação do psíquico, como se ele constituísse um sistema, um conjunto de especificações ou de variações da consciência de..., esquecendo a justiça onde está simultaneidade é suscitada – justiça que reenvia a um psiquismo –, não certamente como tematização, mas enquanto diacronia do mesmo e do outro na sensibilidade.¹¹⁵

A proximidade como um-para-o-outro é o que está como fundamento, é o que “sus-tenta a sociedade”¹¹⁶. Mas fundamento sem fundamento na substituição com toda a carga que a substituição tem de não ser fundamento de nada. A comunidade começa no momento da entrada do terceiro homem. Neste “momento”, há uma questão para minha responsabilidade, ela levanta problemas. “Ela apela então à comparação, à medida, ao saber, às leis, às instituições – à justiça. Mas à própria equidade da justiça importa englobar a significação que a ditou.”¹¹⁷

1.3.2 Infinito e sincronia

Mesmo a morte, que “torna insensata qualquer preocupação que o Eu desejasse ter relativamente à sua existência e ao seu destino”¹¹⁸, pode ganhar um sentido a partir de nossa responsabilidade. O curso de vida do ser, seu desenrolar, consiste em mostrar a essência na verdade. “A via pela qual o *logos* se eleva desta situação ao conceito do Eu passa pelo

até condiciona as coordenadas espaciotemporais que circunscrevem o domínio ontológico.” BUTLER, J. *Relatar a si mesmo*. Crítica da violência ética. Belo Horizonte: Autêntica editora, 2015. p. 114.

¹¹³ LEVINAS, De outro modo que ser ou para lá da essência, p. 90.

¹¹⁴ SEBBAH, Levinas, p. 212.

¹¹⁵ LEVINAS, De outro modo que ser ou para lá da essência, p. 90.

¹¹⁶ LEVINAS, De outro modo que ser ou para lá da essência, p. 109 (nota 34).

¹¹⁷ LEVINAS, De outro modo que ser ou para lá da essência, p. 109 (nota 34).

¹¹⁸ LEVINAS, De outro modo que ser ou para lá da essência, p. 145.

terceiro”¹¹⁹. Meu próximo é também terceiro com relação a um outro, também ele próximo. Este fato é “o nascimento do pensamento, da consciência e da justiça, e da filosofia”¹²⁰.

Dessa maneira, a consciência é imprescindível, porque aparece como um outro do ser, “um sujeito chamado a recolher a manifestação”¹²¹, subjetividade que nada acrescenta à essência, pois a verdade do verdadeiro não se inscreve em nenhuma propriedade do termo revelado, nem recebe “qualquer ‘caráter imaginário’ que procedesse da consciência que acolhe a apresentação do ser descoberto ou desvelado”¹²².

O saber ocorre, portanto, fora do sistema. O saber pertence à subjetividade que recebe a manifestação. Ela se subordina ao “sentido da objetividade”¹²³. Levinas descobre na objetividade uma relacionalidade, já que não são atributos que se mostram quando a *quididade* dos seres se desvela, mas, justamente, a relação de um atributo com outro. A relatividade, “na qual eles fazem sinal um ao outro”¹²⁴, vem à luz com a *quididade* das coisas. O desvelamento é justamente o reagrupamento em sistema, a inteligibilidade que deixa ver a totalidade. O sistema é “a coexistência ou acordo dos termos diferentes na unidade do tema”¹²⁵. A coexistência não é princípio, mas chegada.

Termos, estruturas e sistema mantêm uma relação de indiferença com o sujeito que observa, ainda que de forma diferente. Os termos não saem à luz fora das relações. Eles permanecem à sombra. As estruturas, as relações entre os termos, aparecem fora do sistema. A estrutura é já uma inteligibilidade, mas os termos não têm significação fora das estruturas. É na relação entre eles que ganham uma “graça”¹²⁶.

Aqui, a subjetividade ainda não intervém, não se coloca na tematização. É “meio-dia sem sombras”¹²⁷. Mas é a partir da inteligibilidade do ser enquanto devir de uma inteligibilidade, na presença de um intervalo que se iniciou na exposição, é a partir daqui que Levinas pensa a subjetividade. O ser segue seu curso: elementos insignificantes se reúnem em estruturas, e estas se reúnem em sistemas, em totalidade. “É nesta medida que a subjetividade intervém, na retenção, na memória e na história, para apressar a reunião, para dar mais oportunidades de acomodação, para reunir os elementos num presente, para re-presentar.”¹²⁸

¹¹⁹ LEVINAS, De outro modo que ser ou para lá da essência, p. 143.

¹²⁰ LEVINAS, De outro modo que ser ou para lá da essência, p. 144.

¹²¹ LEVINAS, De outro modo que ser ou para lá da essência, p. 148.

¹²² LEVINAS, De outro modo que ser ou para lá da essência, p. 147.

¹²³ LEVINAS, De outro modo que ser ou para lá da essência, p. 147.

¹²⁴ LEVINAS, De outro modo que ser ou para lá da essência, p. 148.

¹²⁵ LEVINAS, De outro modo que ser ou para lá da essência, p. 179.

¹²⁶ LEVINAS, De outro modo que ser ou para lá da essência, p. 148.

¹²⁷ LEVINAS, De outro modo que ser ou para lá da essência, p. 149.

¹²⁸ LEVINAS, De outro modo que ser ou para lá da essência, p. 149.

A essência do ser recorre ao sujeito para se manifestar, para aparecer verdadeiramente e, assim, o absorve: o sujeito faz parte do curso do ser. Da mesma maneira, a tentativa de entendimento entre os seres humanos pela fala pode entrar neste curso. Mas essa não é a relação descrita por Levinas como ética: ele a descreve como uma intriga. A responsabilidade é estruturada enquanto um-para-o-outro sem começo, an-árquica. Não cabe nesta relação a correlação sujeito-objeto. A significação não repousa no ser. O que se mostra no Dito já se mostra traído e como contradição.

O um-para-o-outro torna possível a relação e o ponto fora do ser, o ponto de desinteressamento necessário para uma verdade que não se quer pura ideologia. “A bondade está no sujeito, é a própria an-arquia”¹²⁹. Bondade diferente da propensão altruísta por satisfazer, diferente de uma decisão da vontade, bondade sem retorno. Mas se não há propensão altruísta, não há natureza humana para ser boa. Longe da discussão moderna, Levinas se posiciona sobre o humano da seguinte maneira:

Não digo que os seres humanos são santos ou que andam em direção à santidade. Apenas digo que a vocação à santidade é reconhecida por todo ser humano como valor e que esse reconhecimento define o humano. O humano abriu uma fresta no ser imperturbável!¹³⁰

O Infinito não aparece. A ordem é seguida antes de ser ouvida. Em certo sentido, antes de ser dada. O Dizer sem Dito é a Glória do infinito. Ele não é testemunha, aquele que vê. O “Eis-me!” é testemunho: é substituição, é sinal. O testemunho “é exceção à regra do ser, irredutível à representação”.¹³¹ A Glória do Infinito é a identidade anárquica do sujeito desalojado, que não deixa ao eu nenhum refúgio. “A transcendência da revelação tem a ver com o fato de a ‘epifania’ proceder, no Dizer, daquele que a recebe”¹³².

O Infinito escapa na inversão entre heteronomia e autonomia, como na metáfora da inscrição da lei na consciência¹³³. É a inversão que possibilita obedecer à ordem dada antes de a escutar (e antes mesmo de ela ser pronunciada). Ele significa na terceira pessoa, como *ileidade*. O Infinito não me ordena como um tu, mas no próximo como rosto. Ele me ordena sem se expor a mim. O Infinito só tem Glória pela subjetividade.

¹²⁹ LEVINAS, De outro modo que ser ou para lá da essência, p. 153.

¹³⁰ LEVINAS, Violência do rosto, p. 29-30.

¹³¹ LEVINAS, De outro modo que ser ou para lá da essência, p. 161.

¹³² LEVINAS, De outro modo que ser ou para lá da essência, p. 164.

¹³³ LEVINAS, De outro modo que ser ou para lá da essência, p. 163.

É necessário que todos os agentes estejam em cena. Assim, “o rosto torna-se aparecer e epifania”¹³⁴, a expiação pelo outro se mostra no tema.¹³⁵ “A contemporaneidade do múltiplo ata-se em torno da diacronia de dois.”¹³⁶ Pela diacronia, a ética deixa sua marca no político. O sujeito sustenta a política não enquanto ser livre e racional, mas enquanto eleito e responsável. A eleição não dá poderes democráticos, mas o poder do eleito é a responsabilidade, o poder da sabedoria, que recordará às instituições políticas a necessidade da justiça.

1.4 Conclusão

Este capítulo teve por objetivo dar a conhecer o Dito da justiça. Em fidelidade à construção de Levinas em *De outro modo que ser ou para lá da essência*, foi necessário construir uma narrativa. O ponto de partida foi o sujeito, tal como a filosofia ocidental o comprehende: o sujeito como interessamento. Buscou-se, assim, a noção de *conatus essendi* – ou seja, o drama cotidiano pela sobrevivência, o esforço de aumentar o ser que caracteriza tudo o que vive.

A inversão do *conatus* foi feita pelo resgate da sensibilidade marcada pela sensação, descrita como exposição ao outro. Sujeito arrancado de si pelo trauma causado pelo outro, num caminho sem retorno a si. A sensibilidade é fruição sem fenômeno, mais passiva que qualquer passividade, anterior e fonte de toda a generosidade enquanto ato. Anterior a todo *conatus*, o sujeito é marcado por uma proximidade nunca suficientemente próxima.

Proximidade que inverte o Eu, que o tira de seu lugar, porque o acusa. No acusativo, o sujeito é si. A acusação é a eleição que retira a subjetividade num êxodo. O sujeito não retorna ao seu lugar. Num passado anterior a todo passado recordável e que nunca foi presente, o outro se faz próximo. Proximidade não espacial, que marca o sujeito sem que ele possa se recordar, já que não é experiência da proximidade: não é um saber. A sensibilidade se encontra, assim, numa intriga pré-originária, na qual ela significa como um-para-o-outro.

Para que a narrativa do Dito da justiça encontrasse o si da subjetividade em seu caminho sem retorno, foi necessário resgatar a sensibilidade do sujeito enquanto fruição, para descrevê-lo eticamente estruturado. No desinteressamento da essência há a inversão do sujeito em não indiferença. O sujeito é retirado da posição de origem, de iniciativa, de liberdade. Sujeito deposto para ser reposto: culpado por tudo e por todos, exposição até o extremo da substituição.

¹³⁴ LEVINAS, De outro modo que ser ou para lá da essência, p. 168.

¹³⁵ LEVINAS, De outro modo que ser ou para lá da essência, p. 178.

¹³⁶ LEVINAS, De outro modo que ser ou para lá da essência, p. 173.

A temporalidade levinasiana não pode ser compreendida como sequência que é recontada. A diacronia ética estrutura o sujeito e deixa seu vestígio na sincronia do conceito. Dessa forma, não há um presente em que o terceiro não esteja. Ele exige justiça, porque é o momento da sincronia. A justiça advém da diacronia. Ela tem sua fonte na responsabilidade, no amor sem concupiscência. A diacronia anima a sensibilidade e inaugura uma ruptura que inverte o sujeito em para-o-outro. Essa sensibilidade se mantém na intencionalidade e na consciência, que aparece na entrada do terceiro.

O nascimento da política depende dessa concepção de subjetividade marcada pela sensação, porque na sincronia não desaparece o vestígio da diacronia. A razão da inteligibilidade do sistema é compreendida no Dizer, na proximidade, na responsabilidade. Insistir na ideia da subjetividade como arrancamento de si na sensação é já anunciar que isso será desenvolvido no próximo capítulo, quando a justiça e o Dizer entram de cheio como outro polo do político.

Ruptura da narrativa porque é necessário respirar. Assim como a filosofia é recortada pelo ceticismo, o Dito é atravessado pelo Dizer. No drama do signo encontraremos a face da justiça que amarra e tece o fio da linguagem. O político, para Levinas, guarda em si essa força do Dizer de um sujeito que se doa como hemorragia do hemofílico. A inversão do *conatus* do sujeito deixa sua marca na coexistência e no sistema. A igualdade só é possível porque o sujeito significa a partir da proximidade, nasce da fraternidade, é criatura. Igualdade que sustenta a justiça e que será movida pelo esquecimento de si.

2 LINGUAGEM E INSPIRAÇÃO: A JUSTIÇA NA INTRIGA ENTRE DIZER E DITO

No capítulo anterior, a preocupação se centrou em torno da concepção de justiça que atravessa a escritura de Emmanuel Levinas. A entrada do terceiro na relação dual do face a face foi orientada pela narrativa do Dito da justiça. Nesta narrativa, mostra-se que a sensibilidade é alterada em intencionalidade. A alteração é feita a partir da justiça, que ressignifica a descrição fenomenológica. Ela atua na “consciência de...” e suscita a sincronia fundada na diacronia do mesmo e do outro na sensibilidade. Ela pode ser dita em temos tanto de subjetividade quanto de ser.¹

A proposta deste capítulo é adentrar na descrição levinasiana da questão linguística na obra *De outro modo que ser ou para lá da essência*, para encontrar aí o que determinará a novidade do político em função dessa abordagem. Acompanham-se os passos que o autor dá em direção à construção do político a partir do enlace ético, com a especificidade de ir diretamente à novidade oferecida na obra: a “viragem linguística” do autor. Levinas encontra no binômio Dizer-Dito o lugar que procurava para o “outro do ser”. É necessário, para tal, remontar ao estado anterior à correlação entre o Dizer e o Dito.

A fim de situar a questão da justiça no interior da anfibologia do Dizer-Dito, é preciso dizer uma palavra sobre a temporalidade levinasiana.² O tempo da sincronia é o desdobramento da essência. É o Mesmo que marca a escrita: é memória, história contada, registrada.

Com efeito, a linguagem é, por natureza, ontológica, ou seja, a unidade mínima de sentido é o juízo, cuja cópula garante a coesão entre sujeito e predicado, não sendo a linguagem mais do que a manifestação das diversas modalidades de ser reunidas numa essência.³

Mas há também o lapso do tempo, uma compreensão do tempo como sendo cortado, interrompido. Não é uma compreensão negativa: perda da memória, esquecimento ou falha; é anterior ao tempo; é desde sempre; é sem começo: é an-árquico (*an-archique*). O Dizer é anterior num passado que nunca foi presente. No corte do tempo, a diacronia é imemorial, pré-histórica. Pode-se encontrar nela uma significação que está no “*para lá*” do ser que é esquecida pela ontologia.

¹ LEVINAS, De outro modo que ser ou para lá da essência, p. 90.

² Embora sabedor de que para explicitar a visão de tempo trazida por Levinas seria necessário um novo capítulo.

³ BECKERT, Introdução, p. 13.

No evento de ser no Dizer, o terceiro já está presente, ainda que ausente, no sentido de ser um evento anacrônico. Nossa compreensão é a de que Levinas propõe uma nova compreensão da noção de signo, com o objetivo de desfazer a correlação Dizer-Dito: o Dizer que não se esvai no Dito. A anfibologia do Dizer-Dito faz do Dizer um desdobramento interno do Dito: o dito como o substantivo do verbo dizer. Ela cria uma correlação que anula a alteridade do Dizer pela maneira como a identificação opera: ela identifica “B enquanto A”, ou “B é A”. Na identificação, o Mesmo prevalece.

O Dizer deixa seu signo no Dito. Signo que não é apenas o signo linguístico, compreensível, mas é o próprio enigma da comunicação, possibilitado pela comunicação pré-original. Na linguagem cotidiana, há o signo da exposição do eu feito si, cortado pelo Dizer que vem de alhures e que se torna signo da minha doação de signo. A linguagem é proximidade. Advém da vulnerabilidade do eu sempre em atraso. O signo é o próprio “Eis-me！”, que marca a comunicação humana e funda a fraternidade. Traço do Infinito, deixa o vestígio de uma passagem não recuperável no presente. Funda sem fundar, porque é fundamento sem fundamento, sem formalismo “anódino”, paliativo, insignificante.

Se o Dizer deixa seu signo no Dito, a filosofia é chamada a reduzir a traição do Dito e está a serviço do Dizer. A questão da linguagem enlaçada no binômio Dizer-Dito nos levará a um questionamento sobre o próprio estatuto da filosofia: “o filósofo procura e exprime a verdade”⁴. Dessa maneira, a questão sobre a verdade abre a “Exposição” e permanece até o *Autrement Dit* ao final da obra. Para Levinas, a verdade é a exibição do ser; é o processo de ser que, apesar de ser movimento, “imobiliza-se e fixa-se no Dito”⁵.

A filosofia é chamada a reduzir a traição do Dito ao Dizer e buscar o signo do Dizer no Dito. Ela, segundo ensina Levinas, é cortada pelo ceticismo. Acolhido como filho legítimo, o ceticismo é expulso com violência, porque a totalidade não suporta a dúvida, não tolera a diferença e a identifica no Mesmo. O filósofo vai resgatar o ceticismo como inspiração da filosofia, assim como o Dizer corta o Dito e o inspira. Por isso, a filosofia é a sabedoria do amor a serviço do amor.

Nossa proposta se comprehende tendo como base o “Argumento”: “O *de outro modo que ser* enuncia-se num dizer que deve também desdizer-se para assim arrancar o *de outro modo que ser* ao dito onde o *de outro modo que ser* começa a não significar senão um *ser de outro modo*”⁶. Viragem linguística que resulta da reabilitação da sensibilidade, animada pelo outro,

⁴ LEVINAS, De outro modo que ser ou para lá da essência, p. 45.

⁵ LEVINAS, De outro modo que ser ou para lá da essência, p. 45.

⁶ LEVINAS, De outro modo que ser ou para lá da essência, p. 29. Grifos do autor.

corpo que se inverte em signo. O percurso que ora empreendemos partirá da crítica de Derrida à linguagem ontológica de *Totalidade e Infinito* e nos levará à gênese do político como sabedoria da justiça.

2.1 Criticismo e viragem linguística

O que chamamos de viragem linguística tem como fundamento a modificação ocorrida entre *Totalidade e Infinito* e *De outro modo que ser ou para lá da essência*.⁷ Segundo Jacques Rolland, há uma alteração no caminho trilhado entre *Totalidade e Infinito* e *De outro modo que ser ou para lá da essência*. No primeiro, o Eu é compreendido como posição. Já no segundo, com a inversão do Eu em “Si”, temos uma compreensão da subjetividade como refém.⁸ Cristina Beckert resume a questão da seguinte forma:

Os intérpretes de Levinas se dividem quanto à linha de continuidade ou à ruptura que a obra de 1974 representa em relação a *Totalidade e Infinito*. A nosso ver, Levinas não rompe com sua produção anterior, mas aproveita as críticas formuladas por Derrida para aprofundar seu pensamento em dois aspectos fulcrais: a superação do par ser-ente, com a consequente criação de uma nova linguagem capaz de dizer o ético, e a inversão da relação entre subjetividade.⁹

O impactante artigo que Jacques Derrida escreve em 1967, em que traz críticas contundentes ao pensamento levinasiano, é o grande motivador de tal alteração no percurso da subjetividade¹⁰. Para Derrida, em *Totalidade e Infinito* há o predomínio de uma linguagem ainda permeada pela ontologia. Embora Levinas busque mostrar que há uma exterioridade absoluta, infinita, que não é espacial, o tema da exterioridade, presente já no subtítulo do livro, parece se opor à ideia que Levinas defendia em *Da Existência ao Existente e O Tempo e o Outro*. O espaço é o lugar do Mesmo, enquanto a exterioridade diz respeito ao outro. É um não lugar, é uma relação, é respeito.¹¹

Explica Derrida:

⁷ Para se ter uma ideia da mudança, a palavra “rosto” (*visage*) aparece 259 vezes em *Totalidade e Infinito* e 67 vezes em *De outro modo que ser*. Já a palavra “responsabilidade” (*responsabilité*) aparece 37 vezes em *Totalidade e Infinito* e 270 em *De outro modo que ser*. Conferir. HANSEL. Georges. *Politique d'Emmanuel Levinas*. Paris: Éditions du Sandre, 2010. p. 37.

⁸ LEVINAS, Deus, a morte e o Tempo, p. 196 (nota 170).

⁹ BECKERT, Introdução, p. 15.

¹⁰ DERRIDA, J. Violência e Metafísica: ensaio sobre o pensamento de Emmanuel Levinas. In: DERRIDA, J. A *escritura e a Diferença*. São Paulo: Perspectiva, 2011. p. 111-223.

¹¹ DERRIDA, Violência e Metafísica, p. 159.

O fato de precisarmos dizer na linguagem da totalidade o excesso do Infinito sobre a totalidade, de precisarmos dizer o Outro na linguagem do Mesmo, de precisarmos pensar a verdadeira exterioridade como não-exterioridade, isto é, ainda através da estrutura Dentro-Fora e da metáfora espacial, (...) talvez isso signifique que não existe logos filosófico que não deva inicialmente deixar-se expatriar na estrutura Dentro-Fora.¹²

A metáfora seria o surgimento da própria linguagem. Assim, o Infinito não se diz. Uma vez que só podemos nos referir a ele pelo próprio movimento do Mesmo, só podemos designá-lo pela via negativa. A estrutura dentro-fora é a própria linguagem. Permanecemos na estrutura do Ser. Derrida defende que a linguagem não tem uma essência de não violência. Pelo contrário, a própria linguagem reúne o espaço e o Mesmo. Dessa maneira, há uma “violência transcendental”, “ligada à fenomenalidade mesma e à possibilidade da linguagem, situar-se-ia na raiz do sentido e do *logos*, antes mesmo que este venha a determinar-se como retórica, psicagogia, demagogia, etc.”¹³

Em entrevista publicada já em seu período de maturidade, Levinas reconhecerá a crítica ao dizer:

A linguagem ontológica que é empregada em *Totalidade e Infinito* não é absolutamente uma linguagem definitiva. Em *Totalidade e Infinito* a linguagem é ontológica porque ela quer sobretudo não ser psicológica.¹⁴

Derrida comenta esta passagem no discurso de Adeus a Emmanuel Levinas:

Observamos que a questão do terceiro estava não apenas presente, mas foi desenvolvida em *Totalidade e Infinito*. Ficamos um pouco surpresos com a concessão que parece fazer Levinas a um de seus interlocutores. A respeito do terceiro e da justiça, ele parece conceder que *Totalidade e Infinito* não lhes consagrava ainda as análises adequadas.¹⁵

O interlocutor citado na passagem anterior parece ser o próprio Derrida. Ele apresenta a crítica que permite a Levinas rever suas análises. Este é o verdadeiro espírito da filosofia para um pensador da estatura de Levinas, que defende que “a interrogação como atitude original é uma ‘relação’ àquilo que resposta alguma pode conter, àquilo que não pode ser contido; torna-se responsabilidade. Toda resposta comporta um ‘à margem da questão’ e faz apelo a um desdito”.¹⁶

¹² DERRIDA, Violência e Metafísica, p. 160.

¹³ DERRIDA, Violência e Metafísica, p. 178.

¹⁴ LEVINAS, E. *De Deus que vem à ideia*. Petrópolis: Vozes, 2008. p. 119.

¹⁵ DERRIDA, Jacques. *Adeus a Emmanuel Levinas*. São Paulo: Perspectiva, 2008. p. 80.

¹⁶ LEVINAS, De Deus que vem à ideia, p. 124.

Uma explicação possível sobre a resposta de Levinas às críticas de Derrida vem como o apontamento da interrupção do Dizer no Dito. O Dizer, em Levinas, refúgio do subjetivo estruturado a partir do intersubjetivo, não se presta a valores de verdadeiro e falso. Segundo ele, a verdade está no movimento Dito, Desdito e Outramente Dito. Se pensarmos em Totalidade e Infinito como um Dito, Violência e Metafísica de Derrida seria o desdito e De Outro Modo que Ser o outramente dito.¹⁷

Essa citação é corroborada por Morgan, que aponta que Levinas apela ao papel do ceticismo para responder ao criticismo de Derrida, porque ele revela a diacronia absoluta.¹⁸ De fato, em *De outro modo que ser ou para lá da essência*, o autor defenderá que o ceticismo abre na filosofia um espaço de contradição: a afirmação da impossibilidade da filosofia (uma vez que é impossível chegar à verdade) acontece a partir da própria filosofia. Esse espaço aberto, esta ruptura, será ocupado pela justiça.

Acentua-se aqui o fato de a crítica derridiana ter provocado uma inflexão no discurso levinasiano a ponto de impactar a questão da justiça e, concomitantemente, no sentido do Político. Da crítica deriva-se um des-dito, que exigiu de Levinas um redizer de sua filosofia como um *Autrement* Dito. O método levinasiano busca chegar a esse *Autrement*, a partir da interrupção do criticismo, do ceticismo. Significa dizer que a crítica coloca uma questão que pede uma resposta, mas não uma resposta dogmática. Como diz Derrida, “a filosofia pode somente abrir-se à pergunta, nela e por ela. Pode somente deixar-se questionar”¹⁹.

Em *De outro modo que ser ou para lá da essência*, Levinas vai modificar seu estilo e utilizar uma linguagem formada por longos períodos, ausência de verbos, jogos linguísticos, trocadilhos, alusões e repetições “até à exaustão”²⁰, com a pretensão de escapar da ontologia e da gnosiologia. Este é o método enfático, sobre o qual Levinas vai tecer o seguinte comentário:

O termo que uso muito neste momento é “ênfase”. O método transcendental consiste sempre em buscar o fundamento (...). A partir daí, uma ideia é justificada quando ela encontrou seu fundamento, quando se mostrou as condições de sua possibilidade. – Por outro lado, na minha forma de proceder que parte do humano e da aproximação do humano (...) há uma outra maneira de justificação de uma ideia pela outra: passar de uma ideia a seu superlativo, até sua ênfase. Eis que uma nova ideia – de forma alguma implicada na primeira – decorre ou emana da ênfase. A nova ideia encontra-se justificada não sobre a base da primeira, mas por sua sublimação (...). Trato a ênfase como procedimento. Penso encontrar aí a *via eminentiae*. Em todo caso, é a maneira pela qual passo da responsabilidade à substituição. A ênfase significa ao mesmo tempo figura de retórica, excesso da expressão, maneira de se exagerar e maneira de se mostrar. O termo é muito bom, como o termo ‘hipérbole’: há hipérboles em que as

¹⁷ BELIAN, Márcia Bárbara Portella; AQUINO, Thiago André Moura de. A linguagem do Dizer e do Dito em Emmanuel Levinas: Considerações introdutórias a ‘De outro modo que ser’. *Ágora Filosófica*, Recife, v. 15, n. 1, jul./dez. 2015. p. 26 e 27.

¹⁸ MORGAN, Michel L. *Discovering Levinas*. Nova York (EUA): Cambridge University Press, 2007. p. 305.

¹⁹ DERRIDA, Violência e Metafísica, p. 187.

²⁰ BECKERT, Introdução, p. 14.

noções se transmutam. Descrever esta mutação também é fazer fenomenologia. É a exasperação como método de filosofia.²¹

Assim, a linguagem poderia ser alterada sem precisar mudar o objetivo da especulação filosófica. Esta questão da linguagem empregada pelo filósofo franco-lituano se faz presente neste momento de nossa investigação a fim de aprofundar a questão da justiça e da política em Levinas. Apesar de termos o olhar fixo em *De outro modo que ser ou para lá da essência*, nossa abordagem não se restringe a esta obra. Nossas considerações reconhecem o valor do percurso feito pelo autor em seus escritos anteriores, especialmente em *Totalidade e Infinito*.²² Antes, o aprofundamento de seu pensamento na obra *De outro modo que ser ou para lá da essência* permite fazer uma leitura pancrônica (do fim para o início) sobre o sentido da justiça e do político a partir do binômio Dizer-Dito.

2.2 Verdade e ética para além da essência

Neste momento, há que se ter presente algumas afirmações fundamentais do filósofo a respeito da linguagem ética como linguagem originária do *Autrement Dito*. Segundo Levinas, “os tropos da linguagem ética encontram-se ajustados a determinadas estruturas da descrição: ao sentido da aproximação que contrasta com o saber; do rosto que contrasta com o fenômeno”.²³ Desse modo, a “ética é o campo que desenha o paradoxo de um Infinito em relação com o finito que não se desmente nessa mesma relação. A ética é o rompimento da unidade originária da apercepção transcendental – isto é, para lá da experiência”.²⁴

Disso decorre que, segundo a ótica linguística levinasiana, a traição do dito não o torna desnecessário. Pelo contrário: sua importância é vital, pois a traição não é falência: o Dizer não se esgota. “A verdade (...) é progressão, expondo-se em vários momentos e permanecendo problemática em cada um deles”.²⁵ A verdade, o ser que se manifesta, traduziria somente um momento, deixando um passado que nunca foi presente, uma manifestação outra por descrever: a intriga diacrônica entre o Mesmo e o Outro. Este Dizer anterior ao Dito é minha responsabilidade pelo outro; é a resposta anterior à pergunta.

²¹ LEVINAS, De Deus que vem à ideia, p. 126-127.

²² Dessa forma, adota-se aqui a posição defendida por Beckert de que não há uma ruptura no pensamento levinasiano.

²³ LEVINAS, De outro modo que ser ou para lá da essência, p. 137

²⁴ LEVINAS, De outro modo que ser ou para lá da essência, p. 163

²⁵ LEVINAS, De outro modo que ser ou para lá da essência, p. 46.

O um-para-o-outro antecede (está aquém ou para lá) a ontologia: a verdade é a exposição do ser a si mesmo.²⁶ A subjetividade, o “quem observa”, mantém-se correlativa ao ser. “A verdade é reencontro, chamamento, reminiscência, reunião sob a unidade da apercepção.”²⁷ A essência se mostra, pode ser dita e descrita. Mas “a luz que se apresenta na luz mas ressoa para o ‘olho que ouve’ uma ressonância única no seu gênero, ressonância do silêncio”.²⁸ A verdade está na promessa e no amor da sabedoria.²⁹

Em função da aproximação desse *Autrement* Dito da justiça e do político, vale ressaltar que os capítulos 2 e 3 de *De outro modo que ser ou para lá da essência* apresentam um longo diálogo com Husserl, em que atua Levinas na superação dos conceitos husserlianos de *noema* e *noese* e introduz a questão da intriga entre Dizer e Dito. A palavra *intriga* traz a noção de um enredo que envolve os dois lados da questão.

A verdade, onde o ser se expõe a si mesmo, se dá por um movimento subjetivo, que é produzido a partir da intuição sensível. A sensibilidade é orientada (por caminho indiretos e tortuosos³⁰) pela intuição à imagem, que atua como imagem do todo. Assim, o saber que se produz neste movimento subjetivo não é pura passividade, já que a intensão anima a identificação (isto como aquilo). Adivinhação ou invenção³¹, a identificação é nomeada como kerigmática. Ela é proclamação; é “linguagem, enunciado de um dito”³².

A busca pela verdade pressupõe um “entender como”, um “entendimento do sentido”. É a origem da consciência enquanto consciência. É este *a priori* que nomeia o idêntico, enuncia o sentido e proclama qualquer coisa enquanto qualquer coisa. O *kerigma* é um apriorismo do *a priori* e não constitui uma antecipação temporal, nem uma experiência mais sutil ou uma presunção, nem uma forma de imaginação ou de percepção. O *kerigma* se servirá das línguas históricas e do seu sistema de signos.³³

Ser tomado por..., ser entendido ou pretendido ou mantido como isso ou como aquilo, é, para aquilo que aparece, ter um significado. Mas o que aparece não pode aparecer fora do significado. O *aparecer* do fenômeno não se separa do seu *significar*, o qual remete para a intenção proclamatória, *kerigmática*, do pensamento. Todo o fenômeno é discurso ou fragmento de um discurso.³⁴

²⁶ LEVINAS, De outro modo que ser ou para lá da essência, p. 49.

²⁷ LEVINAS, De outro modo que ser ou para lá da essência, p. 50.

²⁸ LEVINAS, De outro modo que ser ou para lá da essência, p. 52.

²⁹ LEVINAS, De outro modo que ser ou para lá da essência, p. 51.

³⁰ LEVINAS, De outro modo que ser ou para lá da essência, p. 81.

³¹ LEVINAS, De outro modo que ser ou para lá da essência, p. 81.

³² LEVINAS, De outro modo que ser ou para lá da essência, p. 81.

³³ LEVINAS, Descobrindo a Existência com Husserl e Heidegger, p. 265-271.

³⁴ LEVINAS, Descobrindo a Existência com Husserl e Heidegger, p. 270 (destaque do autor).

A estrutura mesma do pensamento é a correlação.³⁵ O pensamento é tematização e identificação. O Dito é a atividade mais profunda do saber. Não é frustração nem falta, porque encontra seu lugar no simbolismo. “O Dizer que se absorve no Dito, oferecendo na fábula uma estrutura onde as palavras da língua viva inventariadas nos dicionários – supõe um sistema síncrono para aquele que fala – embora encontre-se aí seus pontos de ligação.”³⁶ A utilização de signos verbais é induzida por uma intencionalidade narradora e tematizante. Tal intencionalidade narradora é a essencial ao pensamento e no processo de tematização.³⁷

Levinas busca, no entanto, um caminho que seja diferente daquele trilhado pela filosofia ocidental e que não se limite ao sujeito-consciência nomeado por ele como “sujeito imperialista”.

A hipótese segundo a qual a relação com o interlocutor seria ainda um saber resume o discurso ao exercício solitário ou impessoal de um pensamento, ao passo que o *kerigma* (...) já é proximidade entre o Eu e o interlocutor e não a nossa participação numa universalidade transparente. Seja qual for a mensagem transmitida pelo discurso, o falar é contato.³⁸

O saber é a priori e simbólico. O simbolismo e a imaginação permitem ao autor extravasar a ideia de um sujeito cuja razão vai ao mundo identificar “isto como aquilo”: “o desvelado excede-se como símbolo disto naquilo”³⁹. Não há acesso à “coisa-mesma”, ao “mundo da experiência dita exterior”.⁴⁰ Assim, a exposição do ser a ele mesmo se dá de maneira dividida, “partição onde a parte vale pelo todo: a parte é imagem do todo”⁴¹. Esse recurso ao símbolo garante que a verdade não seja nem incompleta nem parcial. A imagem vista é que recebe sua determinação. Esse juízo se dá na adivinhação ou invenção, buscando escapar do “limbo da sensibilidade”⁴².

Na imediatez do sensível se dá a vulnerabilidade, exposição à afecção. Aqui não há significação “de refletir o ser”⁴³. Se o contato é ternura e responsabilidade, então a imediatez do sensível não é saber, mas proximidade.⁴⁴ O sensível não pertence ao movimento do conhecimento; não significa no ser. Ele significa nos termos próprios da proximidade: ferida,

³⁵ LEVINAS, Descobrindo a Existência com Husserl e Heidegger, p. 248.

³⁶ LEVINAS, De outro modo que ser ou para lá da essência, p. 82.

³⁷ LEVINAS, Descobrindo a Existência com Husserl e Heidegger, p. 266.

³⁸ LEVINAS, Descobrindo a Existência com Husserl e Heidegger, p. 274.

³⁹ LEVINAS, De outro modo que ser ou para lá da essência, p. 82.

⁴⁰ LEVINAS, De outro modo que ser ou para lá da essência, p. 87.

⁴¹ LEVINAS, De outro modo que ser ou para lá da essência, p. 81.

⁴² LEVINAS, De outro modo que ser ou para lá da essência, p. 81.

⁴³ LEVINAS, De outro modo que ser ou para lá da essência, p. 82.

⁴⁴ LEVINAS, Descobrindo a Existência com Husserl e Heidegger, p. 275.

fruição etc. É na pele que se faz (e não para de se fazer) a mutação do intencional em ético.⁴⁵ A vulnerabilidade é da ordem do Dizer, enquanto a intuição sensível é da ordem do Dito. A ideia que perpassa o sensível na intuição é já a universalização do individual, a redução da diferença. Mas a sensibilidade faz parte da intuição sensível.

O fato de a sensibilidade poder fazer “intuição sensível” e entrar na aventura do conhecimento – não é uma contingência. A significação dominante da sensibilidade, já percebida na vulnerabilidade e que se mostrará na responsabilidade da proximidade, na sua inquietação e na sua insônia, contém a motivação de sua função cognitiva.⁴⁶

Na sensibilidade, a estrutura gnosiológica da significação é secundária. Entretanto, recorda Levinas, no processo de saber a sensibilidade acaba por ser anestesiada. O saber, “descoberta do ser a si mesmo”⁴⁷, é simbólico e marca uma ruptura na imediatez: é uma abstração. Enquanto egoidade do sujeito, a fruição produz como que uma substancialidade no sujeito. Esta, porém, será de imediato “desnuclearizada”. A passividade vai até o ponto em que o eu assume o outro num movimento intencional. É nesse movimento que se produz “a inversão do outro que inspira o mesmo”⁴⁸. Na vulnerabilidade, a “sensibilidade é sentido: pelo outro e para o outro: para outrem”⁴⁹.

O sensível extrapola a interpretação da significação sensível pela “consciência de...”. Na inspiração do Mesmo pelo outro, surge uma responsabilidade, que se estrutura no psiquismo. Temos aí a transcendência da intencionalidade, na qual se reflete a diacronia, rompimento da intencionalidade por uma respiração de alhures.⁵⁰ Assim, a ontologia deixa de ser princípio do pensamento tematizante. A ontologia passa a receber seu sentido “no psiquismo que a consciência tematizante não pode esgotar e que deve ser descrito positivamente”⁵¹. Assim, a significação é sensibilidade. Essa é anterior ao ato de identificar, de modo que o psiquismo da intencionalidade não está no seu poder de tematizar, mas na “abnegação de si plenamente responsável por outro”⁵².

No sistema, a significação diz respeito à definição destes termos uns pelos outros na sincronia da totalidade sendo o todo como que a finalidade dos elementos. Ela diz

⁴⁵ LEVINAS, Descobrindo a Existência com Husserl e Heidegger, p. 275.

⁴⁶ LEVINAS, De outro modo que ser ou para lá da essência, p. 83.

⁴⁷ LEVINAS, De outro modo que ser ou para lá da essência, p. 83. Comparar com: “a verdade consiste na exibição do ser”, p. 45.

⁴⁸ LEVINAS, De outro modo que ser ou para lá da essência, p. 84.

⁴⁹ LEVINAS, De outro modo que ser ou para lá da essência, p. 84.

⁵⁰ LEVINAS, De outro modo que ser ou para lá da essência, p. 86.

⁵¹ LEVINAS, De outro modo que ser ou para lá da essência, p. 87.

⁵² LEVINAS, De outro modo que ser ou para lá da essência, p. 84.

respeito ao sistema da língua prestes a ser falada. Situação sob cuja forma se realiza a sincronia universal, no Dito, ter uma significação é, para um elemento, estar a ponto de desaparecer na referência a outros elementos e, reciprocamente, palavra outros, é serem evocados pelo um. Vemos certamente que o psiquismo pode, desta forma, ter um sentido como qualquer outro termo da língua enunciada, mostrando-se no Dito, na fábula ou no escrito.⁵³

Em suma, segundo a perspectiva levinasiana, o psiquismo da intencionalidade perde seu sentido e se trai quando advém segundo a inteligibilidade do sistema. Mas é equívoco pensar que o psiquismo significa no Dito. A significação da percepção significa pela correlação dos termos e deve ser distinguida da significância do um-para-o-outro. O psiquismo, diferença entre o um e o outro, anima a percepção, a fome e a sensação. Ele significa a não indiferença. A animação do psiquismo é “uma designação (...) do paradoxo irredutível da inteligibilidade”⁵⁴. Queremos chamar a atenção para a designação (*désignation*⁵⁵), que distingue o sujeito de todos os outros por um signo. A significação da percepção e a significância do um-para-o-outro estão em sintonia com a tematização, fora de todo sistema, “em um acordo que não possível senão enquanto harpejo. Ora, isso significa que esse acordo consiste na própria racionalidade da significação pela qual a identidade tautológica – ou o Eu – recebe o ‘outro’ e ganha, por meio dele, o sentido de uma identidade insubstituível ao ‘dar’ ao outro”⁵⁶.

2.3 A Fenomenologia do Dizer

Conforme anunciamos, é necessário remontar ao estado anterior à correlação entre o Dizer e o Dito. Nossa anúncio se torna texto quando recuperamos essa passagem em que o Dizer é traído pelo Dito. Para Levinas, o Dizer não se traduziria num Dito não fosse a linguagem, que entra nesta operação em que o Dito absorve e mata o Dizer. O Dizer iria mais longe. Levinas comprehende que no processo de nomeação há uma dificuldade, porque a coisa ultrapassa o nomeável. Além disso, esse processo não é temporalmente objetivo.⁵⁷

O verbo *ser*, que na filosofia ocidental “diz a fluência do tempo”⁵⁸, reencontra sua função de verbo ao reconhecer que a linguagem não equivale à nomeação sem equívoco. A sensação traz uma excrescência ao verbo *ser*, e se torna como que o seu advérbio.⁵⁹ O jogo da

⁵³ LEVINAS, De outro modo que ser ou para lá da essência, p. 88.

⁵⁴ LEVINAS, De outro modo que ser ou para lá da essência, p. 89.

⁵⁵ Com a utilização desse termo, chama-se a atenção para a centralidade do termo *signe*. Assim como *signature*, *assiguation*, *signification*, *signifier*, dentre outras.

⁵⁶ LEVINAS, De outro modo que ser ou para lá da essência, p. 89.

⁵⁷ LEVINAS, De outro modo que ser ou para lá da essência, p. 55.

⁵⁸ LEVINAS, De outro modo que ser ou para lá da essência, p. 56.

⁵⁹ LEVINAS, De outro modo que ser ou para lá da essência, p. 56.

consciência não esgota a significância do sensível. Os signos da linguagem duplicam os seres e as relações. O Dito é signo de um sentido e é identificação kerigmática no *já dito*.⁶⁰ O *já dito* (*dejá dit*) é uma linguagem anterior às línguas faladas; é uma doxa, um boato (*oui-dire*⁶¹), uma pré-receptividade, que expõe a experiência e a significa.

É também no Dito que se encontra a anfibologia do ser e do ente. “A própria exposição do ser – a sua manifestação – a essência como essência, o ente como ente, são ditos. É somente no Dito, no *épos* do Dizer, que a própria diacronia do tempo se sincroniza em tempo memorável, fazendo-se tema.”⁶² Narrativa, ontologia e Dito são coetâneos. A linguagem como Dito é *kerigmática*, porque proclama isso como aquilo. O “aquilo” é dito. O *kerigma* do dito confere sentido ao idêntico. “É já no nome, por sobre o signo, que se se mostra o *kerigma* imperativo da identificação”.⁶³

O Dito não é uma forma de dizer a intuição ou um acréscimo ao saber que já existia. Ele é a própria atividade do saber em seu sentido mais profundo. E o saber não é simbólico porque deixou a desejar, porque falhou. “A verdade consiste em identificar-se através de novas imagens”.⁶⁴ No saber se articulam a intuição e o sensível, de modo que Levinas, muitas vezes, trata de intuição sensível, na qual o simbolismo é o “*para lá* do sensível que já está na intuição”.⁶⁵ Essa articulação não ocorre, no entanto, de maneira harmônica, porque a intenção atua na “dessensibilização” do individual, para conduzi-lo ao universal.

A abertura ao ser é presidida pelo entendimento, para que a imagem não se imobilize. A imediatez do sensível, exposição à afecção (dor e fruição), se perde na intuição sensível. Essa imediatez não pertence ao movimento do conhecimento. No imediato não aparece uma impossibilidade. Não é simbiose nem fusão, mas há uma diferenciação. A sensibilidade nos apresenta uma ruptura e uma diferença, assim como uma nova relação com a diferença que é ética. A sensibilidade não é ontológica nem gnosiologia, mas seu saber advém da proximidade.

Na história da filosofia, a sensação foi compreendida como o “ato comum daquele que sente e do sentido”⁶⁶, ficando nessa ambiguidade entre a experiência que se faz no tempo e a

⁶⁰ LEVINAS, De outro modo que ser ou para lá da essência, p. 58.

⁶¹ LEVINAS, De outro modo que ser ou para lá da essência, p. 57. No original, as expressões *oui-dire* e *dejá dit* resgatam a intriga entre o dizer e o dito na constituição da linguagem: « Ce surplus situe entre passivité et activité est dans le langage, qui entre dans um *oui-dire*, dans um *dejá dit*, dans une doxa sans lesquels le langage indentifiant, fable, epos où se tient le donné dans son thème. » (LEVINAS. Autrement qu’être ou au-delà de l’essence. p. 62-63).

⁶² LEVINAS, De outro modo que ser ou para lá da essência, p. 59.

⁶³ LEVINAS, De outro modo que ser ou para lá da essência, p. 61.

⁶⁴ LEVINAS, De outro modo que ser ou para lá da essência, p. 81.

⁶⁵ LEVINAS, De outro modo que ser ou para lá da essência, p. 82.

⁶⁶ LEVINAS, De outro modo que ser ou para lá da essência, p. 52.

identidade dos seres e dos acontecimentos. Para Levinas, não há a separação entre o psíquico e o vivido, em que o sujeito vai ao mundo para nomeá-lo, mediante uma junção de tempo, impressão sensível e consciência. Segundo Levinas, a teoria husseriana “não liberta o psiquismo do primado teórico”⁶⁷.

Para libertar o psiquismo, é necessário ir para um lugar que seja anterior à *doxa*, *paradoxal*, assim como surpreender as sensações aquém do Dito, para que elas revelem outra significação⁶⁸,

[...] regressar ao Dizer, que significa antes da essência, antes da identificação – aquém desta anfibologia – que enuncia e tematiza o Dito, mas fazendo significar ao outro – ao próximo – com uma significação a distinguir daquela que têm as palavras no Dito.⁶⁹

A sensibilidade é, então, colocada numa trama com a intencionalidade. A sensação participa do processo de conhecimento como protagonista na passagem da imagem à totalidade. Na significação da sensibilidade surge “um sentido noutro lugar que não na ontologia”⁷⁰. Não obstante desemboque num discurso tematizante, a sensação não significa enquanto saber, mas sua significação se mostra no saber.⁷¹ Dessa maneira, a reabilitação da sensibilidade permite subordinar “a ontologia a esta significação de para lá da essência”.⁷²

Vimos que no psiquismo se estrutura uma responsabilidade por outrem que é a inspiração do Mesmo pelo Outro. Dessa forma, o sensível extrapola a interpretação da significação sensível pela “consciência de...” porque a diacronia reflete-se na transcendência da intencionalidade⁷³, rompimento da intencionalidade por uma respiração de alhures. A sensibilidade é anterior ao ato de identificar, inspiração porque é vulnerabilidade e passividade. A ontologia ganha seu sentido “no psiquismo que consciência tematizante não esgota e que deve ser descrito positivamente”⁷⁴ e é destronada: não é o princípio do pensamento tematizante. Assim, a significação é sensibilidade e o psiquismo da intencionalidade não está no seu poder de tematizar, mas na “abnegação de si plenamente responsável por outro”.⁷⁵

No sistema, a significação diz respeito à definição destes termos uns pelos outros na sincronia da totalidade sendo o todo como que a finalidade dos elementos. Ela diz

⁶⁷ LEVINAS, De outro modo que ser ou para lá da essência, p. 52.

⁶⁸ LEVINAS, De outro modo que ser ou para lá da essência, p. 56.

⁶⁹ LEVINAS, De outro modo que ser ou para lá da essência, p. 66.

⁷⁰ LEVINAS, De outro modo que ser ou para lá da essência, p. 83.

⁷¹ LEVINAS, De outro modo que ser ou para lá da essência, p. 85.

⁷² LEVINAS, De outro modo que ser ou para lá da essência, p. 83.

⁷³ LEVINAS, De outro modo que ser ou para lá da essência, p. 86.

⁷⁴ LEVINAS, De outro modo que ser ou para lá da essência, p. 87.

⁷⁵ LEVINAS, De outro modo que ser ou para lá da essência, p. 84.

respeito ao sistema da língua prestes a ser falada. Situação sob cuja forma se realiza a sincronia universal, no Dito, ter uma significação é, para um elemento, estar a ponto de desaparecer na referência a outros elementos e, reciprocamente, palavra outros, é serem evocados pelo um. Vemos certamente que o psiquismo pode, desta forma, ter um sentido como qualquer outro termo da língua enunciada, mostrando-se no Dito, na fábula ou no escrito.⁷⁶

O psiquismo da intencionalidade perde seu sentido e se trai quando aparece segundo a inteligibilidade do sistema. Mas é equívoco pensar que o psiquismo significa no Dito. O psiquismo, diferença entre o um e o outro, significa a não indiferença. O psiquismo animado por outro, inspirado, se torna passividade e vulnerabilidade, que “remonta à maternidade que a sensibilidade significa”⁷⁷.

O psiquismo libertado pela sensibilidade provoca uma intencionalidade alterada, animada. O sujeito é identidade ofertada, “corpo que se expõe ao outro”⁷⁸. Segundo Levinas, a partir dessa ‘incarnação’, é possível compreender a “‘transcendência’ da intencionalidade”⁷⁹: o para-o-outro do psiquismo. É a identidade habitada, o outro em mim, a alteridade na identidade – propriamente, a maternidade, que “diz respeito à significância do Dizer e da incarnação, à diacronia”⁸⁰.

A imediatez da sensação é o comprazimento da subjetividade; é a “facilidade de fruir mais imediato que o beber, o qual mergulha nas profundezas do elemento, na sua frescura incomparável”⁸¹. Surge, portanto, uma nova proposta de relação entre intencionalidade e sensibilidade. Para aprofundar essa ideia, Levinas retorna à ideia de psiquismo, cujo *eidos* “comanda o *eidos* da sensibilidade”⁸², e que representa uma abertura na identidade do sujeito.

O filósofo indica uma intencionalidade dependente da significação, retirada desse psiquismo prévio. Assim, a intencionalidade se faz “simultânea com o tema que ela visa”⁸³, “na sincronia da totalidade”⁸⁴, segundo a inteligibilidade do sistema. É a própria significação que motiva a modificação da sensibilidade em intencionalidade. O psiquismo perde seu caráter de para-o-outro e passa a buscar equidade. Vira neutro numa serenidade. Aqui, aparece a justiça, justamente a partir da significação, que “deve fazer-se consciência síncrona do ser” e que

⁷⁶ LEVINAS, De outro modo que ser ou para lá da essência, p. 88.

⁷⁷ LEVINAS, De outro modo que ser ou para lá da essência, p. 90.

⁷⁸ LEVINAS, De outro modo que ser ou para lá da essência, p. 88.

⁷⁹ LEVINAS, De outro modo que ser ou para lá da essência, p. 88 (nota 5).

⁸⁰ LEVINAS, De outro modo que ser ou para lá da essência, p. 88.

⁸¹ LEVINAS, De outro modo que ser ou para lá da essência, p. 84.

⁸² LEVINAS, De outro modo que ser ou para lá da essência, p. 87.

⁸³ LEVINAS, De outro modo que ser ou para lá da essência, p. 87.

⁸⁴ LEVINAS, De outro modo que ser ou para lá da essência, p. 87.

“reenvia a um psiquismo –, não certamente enquanto tematização, mas enquanto diacronia do mesmo e do *outro* na sensibilidade”⁸⁵.

Na articulação entre sensibilidade e intuição, aparece a possibilidade da significação do sensível: a proximidade. O Dizer é

[...] a primeira “atividade” [no sensível] que detém isso como aquilo; mas esta atividade de detenção e de juízo, de tematização e de teoria, surge no Dizer enquanto puro “para Outrem”, pura doação de signo – puro “fazer-se signo” – pura expressão de si – pura sinceridade – pura passividade.⁸⁶

A primeira atividade do Dizer é pura doação de signo a Outrem, é linguagem pré-original, anterior ao Dito, que enuncia um Dito. O Dizer é proximidade, é a significância da significação. A justiça está como que plasmada. Está sendo gestada no Dizer, porque ele é da ordem dessa sensação que é dar-se no signo.

A subjetividade é significação, porque ela é pensada como o um-para-o-outro da sensibilidade. Ela significa antes de se mostrar no Dito. A significação em Levinas não é pensada como teorização, mas como o para-o-outro. A significância da significação não é pré-original por ser mais original que a origem, mas porque a diacronia da sensibilidade não se reúne no presente da representação, não é da ordem do saber, é pré-ontológico, é maternidade.⁸⁷ A significação do Dizer vai “para lá” do Dito. Na estrutura do Dito se mostram as entidades idênticas (ou os entes)⁸⁸.

Desse modo, não é o Dizer que apresenta a essência e os entes. Ele significa de outro modo.

O Dizer da responsabilidade é a única forma pela qual o um, que não se dissimula em si, mas que se desnuda na recorrência, substituindo-se aquém da sua identidade, a outrem, não se multiplica nesta relação, mas nela acusa a sua unidade.⁸⁹

O Dizer tem uma significação própria, que não é ontológica nem ôntica. Ele tematiza-se na essência que aparece, correndo o risco de ser absorvido no Dito, no momento em que esse se formula. Levinas insiste que há uma inversão da intencionalidade: o Dizer é aproximar-se do próximo, é responder por outrem, é responsabilidade pelas livres iniciativas do outro, “passividade mais passiva que toda a receptividade onde reside, para os filósofos, o supremo

⁸⁵ LEVINAS, De outro modo que ser ou para lá da essência, p. 90.

⁸⁶ LEVINAS, De outro modo que ser ou para lá da essência, p. 82.

⁸⁷ LEVINAS, De outro modo que ser ou para lá da essência, p. 96.

⁸⁸ LEVINAS, De outro modo que ser ou para lá da essência, p. 60.

⁸⁹ LEVINAS, De outro modo que ser ou para lá da essência, p. 154.

modelo da passividade do sujeito, (...) a de-posição do sujeito que permanece unicidade insubstituível e como subjetividade do sujeito”⁹⁰, “a passividade (...) descreve-se através dos termos éticos, acusação, perseguição, responsabilidade pelos outros”⁹¹.

Para romper com a correlação Dizer-Dito, foi necessário recorrer à fenomenologia que escava o tempo e recupera a diacronia que significa na linguagem. Este regresso ao Dizer é “a redução fenomenológica onde se descreve o indescritível”⁹². A fenomenologia do Dizer apresenta o sujeito como si, como passividade da passividade, vulnerabilidade e exposição ao outro. O Dizer é testemunho da relação traumática com uma alteridade que o acusa. Nosso próximo passo é reabilitar a justiça em função do Dizer, da sensibilidade e do protagonismo na construção do saber.

2.4 A semiótica da justiça a partir da sensação

Levinas rompe com o pensamento da correlação entre Dizer e Dito ao propor que “a intriga do Dizer que é absorvida no Dito não se esgota nessa absorção”⁹³. O Dito traduz o Dizer (pelo abuso da linguagem) e o trai. O Dito conserva, entretanto, um rastro da intriga do Dizer, pois o Dizer significa sem se deter num Dito. O Dizer e o Dito não se confundem numa anfibologia. O Dizer nunca se trai no Dito, “num processo em que cada um remete para o outro, sem que alguma vez o dizer se esgote no dito”⁹⁴. Isso se explica pelo paradoxo saber do Dizer enquanto sensação. O Dito é da ordem da *doxa*, enquanto o Dizer é da ordem da *para-doxa*.

No Dizer, o sujeito aproxima-se do próximo ex-primindo-se, no sentido literal do termo, expulsando-se para fora de qualquer lugar, deixando de *habitar*, deixando de pisar qualquer solo. O dizer descobre, para lá da nudez, o que pode haver de dissimulação sob a exposição de uma pele posta a nu. Ele é a própria *respiração* desta pele antes de qualquer intenção. (...) O sujeito do *Dizer* não dá sinal (*signe*), ele faz-se signo (*signe*), afasta-se em fidelidade.⁹⁵

Tal expressão, que Levinas diz “expressão”, é uma “de-posição”; é a nudez de uma vulnerabilidade. Nada tem de tematização. É exposição à violência sem colocar defesas. Ao ser expulso de sua terra, o sujeito não se converte em posição; ele é passividade absoluta. Não há protagonismo fora da eleição. O sujeito não é autor do Dizer. O Eu posto em si não diz alguma

⁹⁰ LEVINAS, De outro modo que ser ou para lá da essência, p. 68.

⁹¹ LEVINAS, De outro modo que ser ou para lá da essência, p. 137.

⁹² LEVINAS, De outro modo que ser ou para lá da essência, p. 74.

⁹³ LEVINAS, De outro modo que ser ou para lá da essência, p. 67.

⁹⁴ BECKERT, Introdução, p. 15.

⁹⁵ LEVINAS, De outro modo que ser ou para lá da essência, p. 69 (itálico do autor, grifo nosso).

coisa, mas se entrega na sinceridade de uma passividade. Sinceridade que não é a comunicação de um Dito, que se entrega sem nada dizer de Dito.

Dizer que diz o próprio dizer, sem o tematizar, mas que ainda o expõe. Dizer assim, é fazer sinal desta mesma significância da exposição; é expor a exposição, em vez de nela subsistir como num ato de expor; é esgotar-se ao expor-se, é fazer sinal fazendo-se sinal sem repousar na sua própria figura de sinal. (...) Fazer sinal deste modo, a ponto de se tornar signo. (...) Enquanto sinal feito a outrem, e já signo dessa doação de signo, enquanto pura significação, a proximidade não é confusão com outrem.⁹⁶

Note-se que a versão portuguesa do texto levinasiano traduz *signe* por “sinal” e “signo”. A tradução espanhola manteve a palavra “signo” para todas as aparições de *signe*. Assim, *faire signe*, que em português foi traduzido por “fazer sinal”, tornou- se “*hacer signo*”, mas também “*convertir en signo*” e “*constituir signo*”. Assim, a passagem “*Signe fait à Autrui et déjà signe de cette donation de signe...*”⁹⁷ foi traduzida em espanhol por: “*Signo hecho al Otro y ya signo de esta donación del signo...*”⁹⁸. Já em português, preferiu-se manter duas palavras diferentes. Assim temos: “Enquanto sinal feito a Outrem, e já signo desta doação de signo...”⁹⁹.

A sutileza da modificação da tradução portuguesa poderia nos distrair de um ponto importante da reflexão levinasiana, porque não estaríamos atentos a construção de uma semiótica. Sobre essa noção de signo como doação de sentido pré-original e pré-ontológica, Levinas reconstrói a ideia de sistema, de coexistência, de fraternidade. É na ressignificação da ontologia – para sermos mais exatos no termo utilizado – que aparecerá a missão da filosofia: reduzir a traição do Dito ao signo, que significa como “equívoco insuperável”¹⁰⁰.

Dizer é exposição ao outro; é comunicação “enquanto condição de toda comunicação”¹⁰¹. O Dizer realiza a abertura da comunicação; é doação pura, sem conteúdo: ele diz o próprio Dizer. No trauma da relação com o outro, o sujeito se doa numa responsabilidade infinita. Fazer sinal ao outro é fazer signo da sua própria doação de signo. Esse signo é anterior a qualquer comunicação. É condição de toda comunicação. Inaugura a coexistência e a funda na fraternidade. Na simplicidade de um “bom-dia!” há o reconhecimento de uma dívida¹⁰², há

⁹⁶ LEVINAS, De outro modo que ser ou para lá da essência, p. 158. Conferir. o texto em francês: LEVINAS, Emmanuel. *Autrement qu’être ou au-delà de l’essence*. Paris: Librairie Générale Française, 2016. p. 223.

⁹⁷ Tradução francesa: LEVINAS, Emmanuel. *Autrement qu’être ou au-delà de l’essence*. Paris: Librairie Générale Française, 2016. p. 223.

⁹⁸ Tradução espanhola: LEVINAS, Emmanuel. *De otro modo que ser o más allá de la esencia*. Salamanca: Ediciones Sigueme, 2013. p. 219.

⁹⁹ LEVINAS, De outro modo que ser ou para lá da essência, p. 158, mas que aparece similar em p. 159 ss.

¹⁰⁰ LEVINAS, De outro modo que ser ou para lá da essência, p. 183.

¹⁰¹ LEVINAS, De outro modo que ser ou para lá da essência, p. 69.

¹⁰² LEVINAS, De outro modo que ser ou para lá da essência, p. 159.

o signo de uma responsabilidade sempre em atraso, há o vestígio de uma passagem, há o testemunho da Glória do Infinito.

Já em *Descobrindo a existência com Husserl e Heidegger* (1964), a ideia de gênero humano está fundada na linguagem anterior ao “piscar de olhos”, porque a linguagem é a possibilidade de entrar em relação independente do sistema de signos. A fraternidade é linguagem original.¹⁰³ Em *Totalidade e infinito*, Levinas já chamava a atenção para a noção de *signo*, colocando-a no centro da reflexão a respeito da justiça e da verdade ao dizer:

O signo não significa o significante como significa o significado. O significado nunca é presença completa; sempre signo por seu turno, não se apresenta numa reta franqueza. O significante, aquele que emite o sinal, está *de frente*, apesar da mediação do sinal, sem se propor como tema.¹⁰⁴

Em *De outro modo que ser ou para lá da essência*, na esteira da “inversão da relação entre subjetividade e alteridade”¹⁰⁵, a noção de signo é alterada, passando a ser signo do sujeito enquanto testemunho da Glória do Infinito. Já que Dizer é fazer signo da exposição, é expor a exposição, e Dizer é expor-me (é para-o-outro), então Dizer é fazer-*me* signo: eis o testemunho.¹⁰⁶

O sujeito dá testemunho da Glória do Infinito ao se doar, ao fazer-se signo de sua exposição irresoluta. O Eu, ao se expor ao próximo, dá-se em testemunho de uma marca que recebe. O sujeito não é a testemunha: aquele que viu a exposição, que pode testemunhar a respeito da exposição. O testemunho “não tematiza aquilo sobre o qual ele dá testemunho e cuja verdade não é a verdade de representação, não é evidência”¹⁰⁷. O signo dado pelo Eu no “Eis-me!” é testemunho do Infinito. E é pela voz do “Eis-me!” que a Glória do Infinito se glorifica. O testemunho é exceção à regra do ser. Desse modo, o Infinito não aparece a quem dele dá testemunho. A Glória do Infinito só se glorifica pela significação do um-para-o-outro, como sinceridade¹⁰⁸: eis a intriga entre ética e linguagem.

Sensação é sentir designando-se. A relação é da ordem da proximidade; é assignação ao outro. A assignação retira o sujeito da biografia e o faz “Eis-me!”. A linguagem já é

¹⁰³ LEVINAS, Descobrindo a Existência com Husserl e Heidegger, p. 283-284.

¹⁰⁴ LEVINAS, Totalidade e Infinito, p. 82.

¹⁰⁵ BECKERT, Introdução, p. 15.

¹⁰⁶ Na tradução portuguesa, embora *témoignage* seja majoritariamente traduzida como “testemunho”, em alguns momentos aparece como “testemunha”: “O dizer ou a sinceridade não é um dar hiperbólico, sem o qual o Infinito, do qual é *testemunha*, só seria obtido por extração, a qual, além disso, pressupõe o infinito”. (LEVINAS, De outro modo que ser ou para lá da essência, p. 159, nota 8).

¹⁰⁷ LEVINAS, De outro modo que ser ou para lá da essência, p. 161.

¹⁰⁸ LEVINAS, De outro modo que ser ou para lá da essência, p. 166.

proximidade, e não sistema de signos. O signo não é mediação. O signo é, ele mesmo, a doação de signo da vulnerabilidade. É um esvaziamento do qual o sujeito não é ator. A imediatez do sensível não se reduz a um papel gnosiológico. Assim, não é da ordem da ontologia. A ontologia ganha um significado a partir da significação da significância. A sensibilidade garante a justificação do signo do esvaziamento de si. A razão da justiça é, então, o para-o-outro a partir do signo doado.¹⁰⁹

Para que a exposição do si não se inverta em posição, como um último resíduo de substância na subjetividade, é necessário pensar uma exposição que seja “como a hemorragia do hemofílico”¹¹⁰, até esgotar-se, a ponto de se fazer signo, de se tornar signo, sem qualquer tomada de atitude, sem nenhuma posição, sem nenhuma substancialidade, “fazendo sinal a outrem desta mesma doação de signo, ou seja, desta responsabilidade: ‘Eis-me!’”¹¹¹. Significação incessante: dar signo ao outro, dar-se no signo ao outro, dar signo dessa doação de signo. É doar-se até o final e fazer-se doação da doação. Assim, o Dizer não é absorvido num Dito, mas abre uma abertura que permanece aberta.

Como o Dizer não diz um Dito, o Dito trai o Dizer, alienando-o. Não há Dito que se iguale ao Dizer, que o simbolize, que transcreva o Dizer. Mas é necessário dizer: “na noite, não é possível fazer signo sem equívoco”¹¹². A sinceridade desfaz a alienação que transforma o Dizer em “belas palavras”, mas que esvazia a significação em tema. O Dizer desdiz “tudo o que vem alterar a nudez do signo”¹¹³. Ao mesmo tempo, é necessário dizer algo, e todo uso da palavra (de qualquer civilização, de todo sistema de línguas) é marcado pelo vestígio da significância da proximidade e do signo dessa doação de signo.¹¹⁴

O signo não é meramente um elemento da linguística. A linguística preceitua que todos os signos estão arranjados em vista da coerência, para dar lógica à frase e à linguagem, para, em última instância, sustentar a vida em comum. Na semiótica levinasiana, o que sustenta a vida em comum é a doação do sujeito enquanto testemunho da Glória do Infinito. A sociabilidade é sustentada pela minha responsabilidade infinita. Nela há um vestígio da minha exposição anárquica, da incarnaçāo, de minha identidade alterada, de minha doação. O signo marca a ressignificação da razão.

¹⁰⁹ LEVINAS, De outro modo que ser ou para lá da essência, p. 180.

¹¹⁰ LEVINAS, De outro modo que ser ou para lá da essência, p. 117.

¹¹¹ LEVINAS, De outro modo que ser ou para lá da essência, p. 160.

¹¹² LEVINAS, De outro modo que ser ou para lá da essência, p. 158 (nota 7).

¹¹³ LEVINAS, De outro modo que ser ou para lá da essência, p. 158 (nota 7).

¹¹⁴ LEVINAS, De outro modo que ser ou para lá da essência, p. 158 (nota 6).

A justiça, que mede e pesa, recebe sua racionalidade da Glória do Infinito. Ela traz a diacronia para a sincronia e instaura a “razão da inteligibilidade do sistema”¹¹⁵. Mas essa construção acontece de maneira enigmática e na ambiguidade. Pensar a ambiguidade é a principal tarefa a que a filosofia se direciona. Na intriga da proximidade encontramos a racionalidade da razão, anterior a toda posição do sujeito.

2.5 Do Dizer como palavra à narração da anarquia: a ontologia dita *outramente*

A intriga entre a ética e a linguagem quebra a correlação entre o Dizer e o Dito, indicando o “de outro modo que ser”, o “para lá da essência”. Na sincronia, o terceiro exige a tematização: “é necessário dizer do que se trata”¹¹⁶. Assim, pela justiça, a significação se deixa traír pelo logos kerigmático, para que surja o dito. Toda a linguagem passa a ser inspirada, profética, porque comporta o insuflar do Dizer. O Dizer entra, através do Dito, num sistema de palavras e do qual esse sistema deriva. O testemunho significa através da ambiguidade de todo dito: nos signos da linguagem, o signo da doação de signo se passa.

A tematização é inevitável para que a significação se mostre. O Infinito não é um ente do qual se possa buscar o ser. Ele não se manifesta, não se coloca diante de uma fenomenalidade. Não é Infinito como algo que está além do finito. Não é o invisível, que está aqui e não se percebe. “A transcendência do Infinito é um intervalo irreversível relativamente ao presente, como o de um passado que nunca foi presente.”¹¹⁷ O Infinito não se mostra porque a transcendência interrompe sua manifestação: “sua voz deve calar-se a partir do momento em que se escuta a sua mensagem”.¹¹⁸

O Dizer desdiz toda correlação. A transcendência se faz ser-no-mundo pela ambiguidade. A Glória do Infinito significa através do enigma: “no seio da informação comunicada a Outrem significa também o sinal que lhe é feito desta doação de sinal”¹¹⁹. O caminho é o vestígio de sinceridade que as palavras comportam, que elas buscam no testemunho do Dizer. “sofisma no qual começa a filosofia”¹²⁰.

Antes de se colocar ao serviço da vida como troca de informações através de um sistema linguístico, o Dizer é testemunho, Dizer sem dito, sinal dado a Outrem. Sinal

¹¹⁵ LEVINAS, De outro modo que ser ou para lá da essência, p. 172.

¹¹⁶ LEVINAS, De outro modo que ser ou para lá da essência, p. 158 (nota 7).

¹¹⁷ LEVINAS, De outro modo que ser ou para lá da essência, p. 168.

¹¹⁸ LEVINAS, De outro modo que ser ou para lá da essência, p. 167.

¹¹⁹ LEVINAS, De outro modo que ser ou para lá da essência, p. 167.

¹²⁰ LEVINAS, De outro modo que ser ou para lá da essência, p. 167.

de quê? De cumplicidade? De uma cumplicidade para nada, de uma fraternidade, de uma proximidade que só é possível como abertura de si, como imprudente exposição ao outro, passividade sem reserva, até a substituição e, por conseguinte, exposição da exposição, precisamente Dizer, Dizer que nada diz, que significa, Dizer que, enquanto responsabilidade, é a própria significação, o um-para-o-outro, subjetividade do sujeito que se faz sinal, mas que erradamente se tornaria pelo enunciado balbuciante de uma palavra, porque ele dá testemunho da Glória do Infinito.¹²¹

A alteridade do outro, inapreensível à tematização, apela ao eleito, ao insubstituível e único responsável. Ela acusa o Eu e o reconduz à in-condição do si. Nessa acusação, há uma defecção da identidade num para-o-outro, que garante a passividade do sujeito na exposição ao outro. Essa defecção é a inversão do ser em signo: a essência passa a “significar antes de ser: desinteressamento da essência”¹²². O signo exposto é doação e não exibição. O Dizer é essa exposição sem posição do sujeito, passividade da passividade. No “Eis-me!”, o sujeito está no acusativo, sem ação, anterior a qualquer compromisso. Ambivalência do sujeito: a identidade de eleito é defecção da identidade, sem substancialidade, fora do ser.

Levinas, assim, traça o caminho do Dizer, que advém do Infinito, do qual dá testemunho, este dizer que “pertence à própria Glória da qual dá testemunho (...) ao ponto precisamente do dizer que chega até mim ser minha própria palavra”¹²³. O Dizer vem de alhures e significa na subjetividade. Ele se torna minha própria palavra: “significação do Infinito (...) articulação da economia divina”¹²⁴. Na subjetividade, o Dizer significa a transcendência (o Infinito), o de outro modo que ser e o desinteressamento da essência¹²⁵.

O enigma do Infinito, na alteridade do outro, me “des-substantiva” numa acusação infinita. O Dizer advém do Infinito e significa, enigmaticamente, na minha exposição, na minha responsabilidade infinita, na proximidade do próximo que me acusa e elege, de maneira que tal Dizer se torna palavra da minha boca. Essa significação é signo doado que se torna signo de toda a doação de signo, que possibilita toda comunicação e é o fio em que toda linguagem é tecida.

Desse modo, toda a linguagem procede do Dizer pré-original e antecede toda comunicação e toda civilização. Todo o uso da palavra está marcado, porque guarda o vestígio dessa doação de signo. Quando essa palavra se torna Dito, o Infinito já escapou, a ponto de meu grito transparecer uma “subjetividade enferma”, mas já responsável pelo outro, já significação,

¹²¹ LEVINAS, De outro modo que ser ou para lá da essência, p. 166.

¹²² LEVINAS, De outro modo que ser ou para lá da essência, p. 168.

¹²³ LEVINAS, De outro modo que ser ou para lá da essência, p. 165.

¹²⁴ LEVINAS, De outro modo que ser ou para lá da essência, p. 168.

¹²⁵ LEVINAS, De outro modo que ser ou para lá da essência, p. 168.

já se fazendo signo na doação de signo. No Dito, já na ordem do Ser, ainda testemunho da Glória do Infinito, “um excedente de sentido do qual a consciência, por si só, seria incapaz”.¹²⁶

Ser, a partir da aproximação, é ser *com outrem* para o terceiro ou contra o terceiro; com outrem e o terceiro contra si. Na justiça, contra uma filosofia que não vê para lá do ser, reduzindo, por abuso de linguagem, o Dizer ao Dito e todo o sentido ao interessamento, a Razão, à qual atribuímos a virtude de interromper a violência – para atingir a ordem da paz –, supõe o desinteressamento, a passividade ou a paciência. Neste desinteressamento – quando, responsabilidade pelo outro, ele é também responsabilidade pelo terceiro – desenham-se a justiça que compara, reúne e pensa, a sincronia do ser e da paz.¹²⁷

Emmanuel Levinas hospeda uma ontologia dita *outramente*: o ser ganha seu sentido legítimo a partir da proximidade.¹²⁸ A justiça bebe da anarquia e faz com que o que se mostra no Dito se deixe desdizer pela diferença, “significando, como o um-para-o-outro, de mim ao outro, indo a própria ostensão da diferença – diacronicamente – do Dito ao Desdito”¹²⁹. A razão da justiça é filha da significação da diacronia. A justiça pertence ao Dito atravessado pelo Dizer.

A justiça ocupa um lugar central neste *Autrement* Dito da ontologia. Com base em uma semiótica alterada, podemos pensar a linguagem sendo construída de forma enigmática. Na linguagem se entrelaçam a simultaneidade de sentido e a diacronia da significação da Glória do Infinito como um-para-o-outro. Justiça é “a entrada da diacronia da proximidade, da significância do Dizer na sincronia do Dito (...) necessária interrupção do Infinito que se fixa em estrutura, comunidade e totalidade”.¹³⁰ É importante recordar que a justiça é da ordem da diacronia, porquanto é dizer, signo por onde passa o Infinito e símbolo porquanto unifica os que se juntam num lugar como únicos. A justiça ocupa um duplo estatuto, graças ao terceiro como próximo do próximo.

A justiça enquanto unidade de sentido atua com razão, mantendo a diacronia como vestígio. A linguagem é tecida pela significação e mantém em si a interrupção do Dizer, a doação de signo da subjetividade. Dentro do signo linguístico, há o signo que é o Dizer, que se faz signo para o outro. O Dizer do Infinito em mim significa como para-o-outro: psiquismo como outro-no-mesmo, inspiração e profetismo. O Dizer se torna palavra da minha boca, exposição sem fim, hemorragia do hemofílico. O Dizer-signo mantém seu vestígio no Dito,

¹²⁶ LEVINAS, De outro modo que ser ou para lá da essência, p. 167.

¹²⁷ LEVINAS, De outro modo que ser ou para lá da essência, p. 37.

¹²⁸ LEVINAS, De outro modo que ser ou para lá da essência, p. 37.

¹²⁹ LEVINAS, De outro modo que ser ou para lá da essência, p. 170.

¹³⁰ LEVINAS, De outro modo que ser ou para lá da essência, p. 174.

vestígio como testemunho, como Glória do Infinito. O equívoco indecifrável que tece a linguagem significa desse modo.¹³¹

A linguagem excederia os limites do pensamento, sugerindo, deixando subentender, sem nunca fazer entender – implicação de um sentido diferente daquele que corresponde ao signo da simultaneidade do sistema ou da definição lógica do conceito.¹³²

Essa virtude só se expõe nas linguagens poética e profética. Assim, a linguagem já é ceticismo, porque mantém em si um equívoco que é insuperável. A linguagem lógica não consegue remendar esse rasgão.¹³³ O texto lógico tenta escapar de sua inspiração pelo Dizer ao profanar o indizível. No entanto, o discurso capta no Dito o indizível que o filósofo tenta reduzir.¹³⁴ Se o Dito é o ser, é porque foi exigido pelo terceiro. Devemos cuidar dessa exigência (política, judicial, social). Por isso, a intriga Dizer-Dito-desdizer (para ser, então, redito) repete na ordem do discurso e da temporalidade o nó da proximidade e da justiça, da ética e da política.

2.6 A filosofia e o ceticismo a serviço da justiça

O título da obra em que este trabalho foca dá margem a equívocos. O termo *Autrement* tem sido traduzido de maneiras muito diferentes.¹³⁵ Levinas o utiliza para romper com a linguagem ontológica pelo caminho da estruturação ética do sujeito. Quer dizer, o Eu é retirado de posição por uma significação que está fora do ser, uma significação anárquica. Comandado por esta ruptura, o sujeito desposto é exposto como para-o-outro.

Desse modo, para romper com a plasticidade da anfibologia do ser e do ente, Levinas resgata a intriga entre o Dizer e o Dito. A correlação entre o Dizer e o Dito é instaurada pela tematização. O Dito trai o Dizer ao expor o inefável. De toda forma, Levinas recupera a anarquia dessa exposição: na traição do dito escapa uma novidade. O signo dado ao outro costura a linguagem e deixa um vestígio: a linguagem é proximidade, mas é falar e nada dizer de tema.

¹³¹ LEVINAS, Autrement qu’être ou au-delà de l’essence, p. 263: “Ainsi, signifie l’équivoque indémaillable que tisse langage”. Na tradução portuguesa: “É deste modo que significa o equívoco inextrincável tecido pela linguagem”. LEVINAS, De outro modo que ser ou para lá da essência, p. 182.

¹³² LEVINAS, De outro modo que ser ou para lá da essência, p. 182.

¹³³ LEVINAS, De outro modo que ser ou para lá da essência, p. 183.

¹³⁴ LEVINAS, De outro modo que ser ou para lá da essência, p. 46 (nota 2).

¹³⁵ Pergantino S. Pivatto faz uma advertência quanto à tradução de *Autrement* para o português. Ele prefere o neologismo “Outramente” a “De outro modo”, ou “Diferentemente”, etc., “para preservar o que é específico e nuclear nesta expressão”. Estamos atentos a está questão, embora tenhamos usado *Autrement*, “De outro modo” e “Outramente” de maneira livre. Conferir: PIVATTO, P.S. Advertência. In: RICOEUR, Paul. *Outramente. Leitura do livro ‘Autrement qu’être ou au-delà de l’essence’ de Emmanuel Levinas*. Petrópolis: Vozes, 1999. p. 5-6.

Igualmente, o Dito mantém o vestígio da retirada do Dizer. Dessa forma, a linguagem é costurada pela justiça, numa enigmática relação entre a sincronia do juízo e a anarquia da significação. Com a entrada do terceiro, minha relação deixa de ser unicamente com o outro e passo a me preocupar também com o próximo do outro. O terceiro reclama justiça e inaugura o tempo da sincronia e da consciência.

Para atingir seu propósito – qual seja, “narrar a anarquia e a não-finalidade do sujeito onde se passaria o Infinito”¹³⁶ – Levinas tem que recorrer à tematização, ao uso do verbo *ser*, ao uso da linguagem sistemática. Se assim não fosse, seu discurso não seria filosofia. A reviravolta de Levinas está em não retornar à ontologia pura e simplesmente. O retorno se dá “de outro modo”. A “ontologia” levinasiana¹³⁷ é alterada. Está in-formada por uma razão cortada pelo vestígio do Infinito. A consciência procede da significação, que é o Dizer, o um-para-o-outro.

Se no Dito tudo se mostra e há algo na própria diferença que escapa à reunião (“sem que o outro, o próximo, se absorva no tema em que se mostra”¹³⁸), então o Dito se dá numa traição “que a filosofia é chamada a reduzir”¹³⁹. O abuso de linguagem envolve a referência de toda significação à essência. A indiscrição do Dito trai o sentido da filosofia em sua ânsia de mostrar ‘tudo’. No dicionário, abuso significa aquilo que é excessivo ou injusto.¹⁴⁰ É essa injustiça, esse abuso que “justifica a própria proximidade na qual o Infinito se passa”¹⁴¹.

Em vista da ambivalência do “*autrement qu'être*”, um discurso filosófico que é capaz de traduzir a anarquia do infinito, deveria ser construído não como um desenrolar linear mas como um discurso em vários tempos que, se fazendo sucessivamente afirmação e retirada, Dito e Desdito, alternadamente tradução e traição, seria provocado na situação extrema de um sentido ambivalente ou de um pensamento diacrônico.¹⁴²

¹³⁶ LEVINAS, De outro modo que ser ou para lá da essência, p. 170.

¹³⁷ Com a liberdade de assim poder dizer apesar da polêmica sobre o assunto. Polêmica sobre a qual não nos deteremos por conta do objetivo de nosso texto. Caso o fizéssemos, outro capítulo teria que ser aberto. Fica a indicação para uma pesquisa posterior.

¹³⁸ LEVINAS, De outro modo que ser ou para lá da essência, p. 171.

¹³⁹ LEVINAS, De outro modo que ser ou para lá da essência, p. 170.

¹⁴⁰ REY, Alain. *Abus* (verbete). In” _____. *Dictionnaires Le Robert* (micro poche). Paris: *Le Robert*, 2013. p.7.

¹⁴¹ LEVINAS, De outro modo que ser ou para lá da essência, p. 170.

¹⁴² FERON, Etienne. *De l'idée de transcendance à la question du langage*. L’itinéraire philosophique de Levinas. Grenoble : Editions Jérôme Millon, 1992. p. 221: “Eu égard à l’ambivalence de l’« Autrement qu’être », un discours philosophique qui soit capable de traduire l’anarchie de l’infini devrait être construit non pas selon un déroulement linéaire mais comme un discours en plusieurs temps qui, se faisant successivement affirmation et retrait, Dit e Dédit, tour à tour traduction et trahison, se tiendrait dans la situation extrême d’un sens ambivalent ou d’une pensée diachronique.”

O Dito sofre a ruptura de uma novidade que escapa ao tema. O Dito é Desdito pelo Desdizer. Para salvaguardar a ambivalência desse movimento, Levinas recupera a vocação crítica da filosofia em seu ponto maior. O ceticismo afirma a invalidez da filosofia por meio da própria filosofia. Nenhuma afirmativa é verdadeira, já que a verdade não é possível. Mas se não há verdade, é verdadeira a afirmação de que não há verdade? O ceticismo afirma a impossibilidade do enunciado através do enunciado e retorna sempre como filho legítimo da filosofia.

A implicação da subjetividade na proximidade pela qual a proximidade é inevitavelmente aproximação – implicação que traduz a diacronia da significação – não deixa de se fazer síncrona no Dito. (...) O Dito onde tudo se mostra é a *origem* e o *fim* da filosofia. Mas esquecemos, deste modo, o pré-originário onde se articula a significação. Esquecemos a extra-ordinária possibilidade de um enunciado cético, invertendo-se em filho legítimo do Espírito, após cada uma das refutações que o expulsa da casa paterna, contestando a verdade num enunciado pretensamente verdadeiro – pensamento uno, mas não pensamento ao mesmo tempo.¹⁴³

Entra em questão a própria filosofia, que para o autor sempre nos leva “à ontologia, à intelecção do ser do ente, à intelecção da essência”¹⁴⁴. Com isso, uma filosofia de ‘outro modo’ ainda assim é filosofia e necessita do dito filosófico. “O renascimento periódico do ceticismo e a sua força invencível (...) faz lembrar o estilhaçamento da unidade da apercepção transcendental, sem o qual de outro modo que ser não seria possível.”¹⁴⁵ O discurso levinasiano não está condenado, exilado da tradição.¹⁴⁶

O ceticismo ocupa um lugar de destaque dentro da ontologia levinasiana, porque trata-se de uma recusa de sincronizar o Dizer no Dito que nega o Dizer. Para Levinas, é “como se o ceticismo fosse sensível à diferença entre a minha exposição – sem reservas – ao outro, que é o Dizer, e a exposição ou o enunciado no Dito, no seu equilíbrio e na sua justiça”¹⁴⁷. O ceticismo estabelece um intervalo entre o Dizer e o Dito. Enuncia à filosofia a ruptura causada pelo Dizer no tempo sincronizável, a força invencível do terceiro. Mas a história da filosofia ocidental foi a refutação do ceticismo no discurso absorvido no Dito e no Ser, na ontologia, hermético a toda transcendência. Se o ceticismo é a ruptura, a filosofia se incumbia de recomeçar de onde foi interrompida.

¹⁴³ LEVINAS, De outro modo que ser ou para lá da essência, p. 103 (nota 19) (grifo do autor).

¹⁴⁴ LEVINAS, De outro modo que ser ou para lá da essência, p. 46.

¹⁴⁵ LEVINAS, De outro modo que ser ou para lá da essência, p. 184.

¹⁴⁶ LEVINAS, De outro modo que ser ou para lá da essência, p. 170. O próprio autor levanta a questão da coerência de seu discurso e de seu pertencimento à tradição filosófica

¹⁴⁷ LEVINAS, De outro modo que ser ou para lá da essência, p. 181.

Filosofia é chamada ao pensamento pela justiça, para pensar a ambivalência e reduzir a traição: no momento em que o Dito traduz o inefável (o Infinito), ele já se afastou deixando seu vestígio, o qual não é rastro de qualquer presença, mas de sua glória. A filosofia é serva do Dizer. A justiça convida a filosofia a pensar a ambivalência da dia-cronia do Dizer na sincronia do Dito, “a diferença do um e do outro como o um-para-o-outro, como não indiferença pelo outro”¹⁴⁸. Servir a justiça é a vocação da filosofia, porque ela tematiza a diferença e reduz o tematizado à diferença.¹⁴⁹

É necessário recordar que o discurso lógico, embora tente, não consegue se comprometer com esse movimento. Quando escrito, o Dizer se torna Dito, mas não se fecha em si. Os livros “interrompem-se, apelam para outros livros, e interpretam-se, em suma, num dizer distinto do dito”¹⁵⁰. Levinas recupera, assim, o movimento interpretativo que gera a tradição. A filosofia não se dá na totalidade, mas na proximidade, onde um autor faz menção ao outro e uma noção clama por outra.

Dessa forma, a filosofia se mantém serva da justiça ao construir um discurso que pense a diferença sem se fechar na totalidade. O ceticismo garante essa vocação filosófica crítica porque recusa a sincronia. O Dito surge da proximidade e é entrecortado pelo movimento da tradição. Com a questão colocada pelo terceiro, a justiça recorre à razão para que nada seja retirado da responsabilidade. A ontologia é compreendida a partir da justiça que julga com razão.

2.7 A sabedoria da justiça a serviço da ética

Ao final de ‘*De outro modo que o ser ou para lá da essência*’, Levinas aponta dois caminhos que a filosofia ocidental teria tomado ao apresentar a subjetividade como “Eu consciente, conhecedor e agente”¹⁵¹. O primeiro seria o da sabedoria estoica, da resignação e da sublimação. O último busca um corte no tempo pelo instante do prazer, no estilo epicurista¹⁵². Todas os dois caminhos apresentam-se como formas de escapar ao sem sentido da morte, que é o caminho da essência¹⁵³, mas mostram-se falsos porque permanecem no

¹⁴⁸ LEVINAS, De outro modo que ser ou para lá da essência, p. 174.

¹⁴⁹ LEVINAS, De outro modo que ser ou para lá da essência, p. 178.

¹⁵⁰ LEVINAS, De outro modo que ser ou para lá da essência, p. 184.

¹⁵¹ LEVINAS, De outro modo que ser ou para lá da essência, p. 188

¹⁵² LEVINAS, De outro modo que ser ou para lá da essência, p. 188.

¹⁵³ LEVINAS, De outro modo que ser ou para lá da essência, p. 187.

interior da essência: “à angústia da morte junta-se o horror da fatalidade, do incessante tumulto do há (*il y a*) – horrível eternidade no fundo da essência”¹⁵⁴.

Enquanto Eu que tematiza e reúne a essência e rememora o passado tornado presente, o sujeito se encontra, ele mesmo, mergulhado na essência. Mas esse mergulho não traz uma harmonia. O sujeito cai “na ambiguidade do sentido e do sem sentido, transformando-se o sentido em sem-sentido”.¹⁵⁵ Levinas quebra a ideia de um Eu transcendental arrancado ao ser, para retomar a ideia de uma subjetividade que é “*sub-jectum*”: “sujeição a tudo, enquanto suportar tudo e um suportar o todo”¹⁵⁶. Levinas revela uma quebra da substancialidade da identidade, que ele nomeia de “defecção”. Essa é a “inversão do ser em sinal (*signe*)”¹⁵⁷. No âmbito da identidade, o autor instala o para-o-outro, como “aquilo que a exposição pode desenhar como *essência* – iteração da exposição – expressão – sinceridade – Dizer”¹⁵⁸.

A subversão da noção de essência e de identidade permite ao filósofo descrever uma ambivalência: a essência que significa (que se faz signo) antes de ser. É o próprio desinteressamento da essência. Ao mesmo tempo, esse “movimento”, essa “ação”, o significar, não procede de nenhum compromisso livre. Por isso, ele não é uma atividade do sujeito. No peso suportado, a subjetividade se esvai em sensibilidade: o Si, “puro ponto sensível, desinteressamento ou subversão da essência”¹⁵⁹.

Se surgem termos éticos no nosso discurso, antes daqueles de liberdade e de não liberdade, é porque, antes da bipolaridade do bem e do mal apresentados à escolha, o sujeito está comprometido com o Bem, na própria passividade do suportar.¹⁶⁰

A diferença é “uma não coincidência, uma arritmia no tempo, uma diacronia refratária à tematização”¹⁶¹. Na proximidade, essa diferença se inverte em não indiferença, em minha responsabilidade. A proximidade significa uma razão anterior à tematização da significação por um sujeito pensante. Razão pré-original, an-árquica, sem início no sujeito. Razão como o um-para-o-outro.¹⁶² “O vestígio onde se ordena o rosto não se reduz ao signo: o signo e a sua relação com o significado são síncronos no tema.”¹⁶³

¹⁵⁴ LEVINAS, De outro modo que ser ou para lá da essência, p. 188.

¹⁵⁵ LEVINAS, De outro modo que ser ou para lá da essência, p. 177.

¹⁵⁶ LEVINAS, De outro modo que ser ou para lá da essência, p. 177.

¹⁵⁷ LEVINAS, De outro modo que ser ou para lá da essência, p. 168.

¹⁵⁸ LEVINAS, De outro modo que ser ou para lá da essência, p. 168.

¹⁵⁹ LEVINAS, De outro modo que ser ou para lá da essência, p. 178.

¹⁶⁰ LEVINAS, De outro modo que ser ou para lá da essência, p. 139.

¹⁶¹ LEVINAS, De outro modo que ser ou para lá da essência, p. 179.

¹⁶² LEVINAS, De outro modo que ser ou para lá da essência, p. 180.

¹⁶³ LEVINAS, De outro modo que ser ou para lá da essência, p. 137.

A consciência surge com a presença do terceiro. Mas não há um momento em que o terceiro não esteja. O terceiro coloca uma questão à justiça, porque nada é retirado da responsabilidade. Contudo, não é o terceiro que faz a justiça brotar: a fonte da justiça é a proximidade. A justiça pertence à anarquia, ela é da ordem da dia-cronia. O terceiro interrompe minha responsabilidade, interrupção permanente e não empírica, origem do aparecer, da tematização, da ontologia, da sincronia, do dito. O político em Levinas é pensado a partir da interrupção.

Então, não é sem importância saber se o Estado e a Filosofia têm seu fundamento no egoísmo e na razão.¹⁶⁴ O pensamento levinasiano em *De outro modo que ser ou para lá da essência* constrói um reflexão sobre a filosofia e a política tendo como fundamento a responsabilidade. A sabedoria do amor é “a racionalidade da razão”, é o motor da tematização. A justiça tem a função de manter a anarquia da proximidade na sincronia do Dito, uma vez que “o ser, a Totalidade, o Estado, a política, as técnicas, o trabalho, estão a cada momento em posição de ter o seu centro de gravitação em si, a contarem por conta própria”¹⁶⁵.

Para Levinas, a filosofia é a “sabedoria do amor ao serviço do amor”¹⁶⁶. Daqui, podemos pensar toda essa ambivalência para a qual ele nos direciona. Enquanto sabedoria, a filosofia é a razão que foi despertada pela sensação. O amor é essa relação do sujeito com o diferente, na qual o sujeito não elimina o diferente, mas é alterado pela diferença, na qual o Infinito se passa. Enquanto responsabilidade infinita, o amor significa como ruptura do interessamento da essência. Sabedoria do Eu já fora de si, alterado e refém, suportando o mundo. A sabedoria do amor tematiza a diferença sem eliminá-la, porque recorre à anarquia.

Estar a serviço do amor implica constante busca por uma sociedade que seja fundada na justiça, e não na guerra de todos contra todos. A sabedoria do amor não é um fim em si, mas está a serviço da justiça. A preocupação pela justiça é o espírito da sociedade.¹⁶⁷ A filosofia, enquanto dito, surge pela exigência da justiça. A filosofia ganha com Levinas uma missão: ela está a serviço da ética. A filosofia conserva, pelo discurso, a estruturação ética do sujeito e se torna “consciência da ruptura da consciência”¹⁶⁸. Assim como o saber, a filosofia é dito. Mas não é animada pela razão instrumental, e sim pela obsessão, pela proximidade, pela exposição, pela significação, pelo Dizer.

¹⁶⁴ LEVINAS, De outro modo que ser ou para lá da essência, p. 174.

¹⁶⁵ LEVINAS, De outro modo que ser ou para lá da essência, p. 173.

¹⁶⁶ LEVINAS, De outro modo que ser ou para lá da essência, p. 176.

¹⁶⁷ LEVINAS, De outro modo que ser ou para lá da essência, p. 174.

¹⁶⁸ LEVINAS, De outro modo que ser ou para lá da essência, p. 178.

A partir do resgate do ceticismo, Levinas mantém a ambiguidade na relação da filosofia com a política. “Num movimento alternante, a filosofia justifica e critica as leis do Ser e da Cidade e encontra a significação que consiste em separar o um e o outro do um-para-o-outro absoluto”¹⁶⁹. É com o olhar para a política enquanto juntos-num-lugar que a filosofia tenta reduzir a traição da tematização do Dizer ao ser traduzido num Dito, mas Dizer que significa na diferença como não indiferença pelo outro.¹⁷⁰

A filosofia mede com justiça e saber minha responsabilidade diante do terceiro. Levinas coloca a justiça como destinação da ontologia, quase como uma arché. Se o sujeito é para-o-outro (*pour l'autre*), “tudo se mostra e se diz no ser para a justiça”¹⁷¹ (*pour la justice*). A justiça exige a fenomenalidade significada pela significação. Não é um produto da razão, nem é por ela exigida. Traz a marca, o vestígio do Infinito no testemunho do sujeito que se torna signo na sua doação. A filosofia, serva da justiça, serve à ética ao recuperar sua significação na sincronia do tema.

2.8 Conclusão

Neste capítulo, para apresentar a novidade do político em *De outro modo que ser ou para lá da essência*, nossa atenção esteve voltada para a questão linguística. O sentido da justiça emerge do interior do equívoco do Dizer e do Dito. Com o advento do terceiro, ela ganha dupla cidadania, em virtude da conaturalidade com a ética e a política. Para tanto, foi necessário recuar ao estado anterior à tradução do Dizer no Dito e descobrir a ressignificação que Levinas faz da noção de signo.

Quando se depara com a diferença, o Eu *conhecedor*, intencional, atua na identificação de “B enquanto A”, ou “B é A”. Desta maneira, exclui-se a diferença. O “para lá” da essência não significa reunião nem desvelamento. Levinas traz uma proposta que difere da abertura ao mundo na identificação. O sujeito é apresentado numa estruturação ética no *para lá* da essência. Ao sair do conceito de Eu, o sujeito é ordenado por outrem e se torna para-o-outro. O resgate da sensibilidade nos mostrou que a subjetividade se oferece ao sofrimento antes de se estabelecer no ser.

Sair do conceito permitiu a Levinas mostrar o sujeito além do *Conatus essendi*. A indiferença em relação à essência é ordenada como não indiferença por Outrem. Aquém e além

¹⁶⁹ LEVINAS, De outro modo que ser ou para lá da essência, p. 178.

¹⁷⁰ LEVINAS, De outro modo que ser ou para lá da essência, p. 176.

¹⁷¹ LEVINAS, De outro modo que ser ou para lá da essência, p. 177.

da consciência, o sujeito se expõe e se doa ao outro. Exposição que nada expõe de tema, mas onde o sujeito se esvai como hemorragia do hemofílico. O sujeito se expõe num Dizer que é signo de sua própria doação de signo. O sujeito significa como Glória do Infinito.

O sujeito é passividade mais passiva que toda passividade. Sou ordenado por um Dizer que advém do Infinito. O Infinito não se deixa reunir porque se mantem sempre no enigma da ambivalência: ele se retira antes de se mostrar, mas deixa um vestígio. O Dizer que chega até mim se torna minha própria palavra, mas sem que eu me torne posição. O sujeito é designado. Ele é assignação de uma doação irrestrita, que necessita de ser justificada. O sujeito deposto de seu lugar será reposto como obsessão até a substituição.

A linguagem é tecida pela justiça a partir do signo da doação de signo do um-para-o-outro. Na vulnerabilidade do sujeito, em sua entrega de corpo inteiro, a linguagem é costurada. Assim, o sistema de comunicação se torna possível pela deposição do Eu em si. Toda a comunicação se faz possível pela fala do sujeito que não se apresenta, mas se doa no “Eis-me!”. A palavra traz em si uma marca indelével, vestígio que não pode ser seguido, traço de uma ausência que nunca foi presença.

O terceiro entra em cena interrompendo o dueto ético. A justiça recorre à razão para dar conta do apelo do terceiro. Ela se faz consciência, sincronia e se torna Dito. Acordo possível porque a justiça se faz consciência que bebe da fonte da responsabilidade; consciência destronada e recolocada; consciência de um corpo doado, carne entregue ao outro; consciência de carne e osso; consciência que é desinteressamento e entrada do terceiro; consciência que tem como fundamento a justiça. O que dá crédito à tematização é a anarquia

O Dizer se deixa traer no Dito para que o signo signifique na coexistência. Traído no Dito, o Dizer se retira, deixando o signo de sua presença. Ele retorna como desdizer do Dito, como crítica ao texto escrito e como possibilidade de reinterpretação. O Dizer, que se dirige ao outro na presença do terceiro, é levado à justiça, origem da ontologia, da sociedade e do direito. A justiça carrega o signo da doação de signo na tematização, no Dito que trai o Dizer. Já no psiquismo, animado pela passagem profética do Infinito, a justiça atua. A justiça é o para-o-outro. A sensibilidade garante a justificação.

A política nasce, portanto, desse movimento que vai do um ao outro e se faz signo em presença de um terceiro. Ela é fundada na responsabilidade e é orientada pela justiça. As instituições que garantem o Estado devem ser constantemente levadas à justiça, com risco de se tornarem ponto de gravidade. O sujeito não está a serviço do sistema. Ele não se absorve no Dito porque é responsável pelo outro. A responsabilidade sustenta a política e gera a

fraternidade. Sou com-os-outros porque sou deposto. No harpejo em que acontece o acordo entre a significação da percepção e a significância do um-para-o-outro, o eu se torna si.

No próximo capítulo 3, o foco será o *Autrement* Dito da política, que se estrutura a partir das figuras da justiça. A obra levinasiana, enquanto crítica à filosofia ocidental, constrói uma reflexão sobre o político fundamentada na ressignificação dos motes da *Revolução Francesa*: liberdade, igualdade e fraternidade. Para apresentar o *Autrement* Dito da política, recorre-se às figuras da justiça que surgem desse processo de ressignificação. A partir do advento do terceiro, a justiça deve dar conta da coexistência enquanto fundada no amor.

O sujeito encontrará seu lugar a partir da defecção de sua identidade. Como eleito e feito si, ele se torna outro com os outros, sem perder a responsabilidade. A coexistência é, então, possibilitada pela minha desigualdade diante de todos. Em um Estado em que todos são iguais, é o esquecimento de si que move a justiça. E, ainda, como si, passo a contar para minha responsabilidade como outro.

O Dizer que nada manifesta de Dito, mas que expõe o sujeito eleito para o amor constrói a linguagem pensada como proximidade. A fraternidade tem como fundamento a proximidade do outro como meu irmão, que significa na coexistência. Enquanto iguais, comparecemos todos diante do tribunal da justiça. A fraternidade, anterior à abstração de gênero humano, está construída no signo de minha doação. A partir da justiça, a consciência se torna livre para assumir seu compromisso. A luta pelo direito do outro ser humano é o que move a política.

3 AUTREMMENT DITO DO POLÍTICO A PARTIR DAS FIGURAS DA JUSTIÇA

Se tivéssemos em mãos apenas as páginas iniciais da obra *De outro modo que ser ou para lá da essência*¹, anteriores ao índice, nas quais Emmanuel Levinas faz memória dos milhões de mortos pelo antisemitismo, dentre eles os seis milhões de judeus, e cita o profeta Ezequiel, o talmudista Rachi e o filósofo Blaise Pascal, já poderíamos vislumbrar um pensamento político em sua obra.

A dedicação da obra à memória da proximidade dos judeus assassinados já anuncia que o esforço filosófico de Levinas é perpassado pelo horror nazista. De fato, sua obra é notadamente marcada pelo trauma e se posiciona na inversão do trauma em responsabilidade pelo outro, inclusive quando o outro é o perseguidor, o algoz, o carrasco. As citações já permitem antecipar a construção da obra levinasiana em alguns pontos: crítica à filosofia europeia e retorno à sabedoria profética: “É necessário levar o *logos* dos filósofos até o limite da ruptura”².

Para tal, Levinas construirá uma obra crítica à ontologia, sobretudo pensada a partir da Alemanha de Hegel, Husserl e Heidegger. O horror nazista não é uma consequência da obra de um ou outro pensador nem pode ser localizada em um conceito ou em um movimento filosófico específico. A própria ontologia é marcada pela dominação. A razão ocidental identifica o outro com o mesmo e destrói a diferença. A ética será a ruptura de uma diferença nunca totalizável, que inverte a diferença em não indiferença.

O sujeito não será compreendido a partir da busca de seu ‘lugar ao sol’³, mas de sua eleição como responsável pelo outro, de cujo sangue lhe será pedido contas, como salienta o profeta Ezequiel. Na ruptura do Infinito, o sujeito é eleito numa proximidade mais próxima que qualquer espacialidade, e o faz para-o-outro. Tal responsabilidade marca sua liberdade, inaugura a fraternidade e provoca a igualdade a partir da superioridade dos seus deveres sobre seus direitos.

Em *Totalidade e Infinito*, Levinas descreve a relação ética em ruptura em relação à política quando esta é pensada como guerra. Se a política decorre da retórica, ela não se compromete com a verdade. Mas a violência só pode atingir um outro ser humano, que não é qualquer ser humano, mas outrem, visto que há a presença de um rosto. A justiça, como

¹ LEVINAS, De outro modo que ser ou para lá da essência, p. 5-7.

² SEBBAH, Levinas, p. 27.

³ LEVINAS, De outro modo que ser ou para lá da essência, p. 7, ao citar Blaise Pascal: “‘Este é meu lugar ao sol.’ Eis o começo e a imagem da usurpação de toda a terra”.

mostrado no capítulo anterior, já possibilitava um entrelaçamento da relação com o rosto e a intelecção do real, embora mantivesse o sujeito enquanto posição. Assim, a política é paz, uma vez que encontra seu sentido na justiça em intriga com a ética.

Em *De outro modo que ser ou para lá da essência*, em vista da política, Levinas ressignifica, critica e repropõe outra figura da justiça, para ressignificar os três motes da *Revolução Francesa*. As noções de liberdade, igualdade e fraternidade – a língua materna do pensamento liberal francês – serão pensadas a partir do destronamento do sujeito político, livre e racional.

Constatar-se-á de passagem que o velho tríptico republicano se entende comumente, desde sempre ou quase, como um díptico. A fraternidade, imposta pelos revolucionários franceses, foi rapidamente esquecida nas altercações da liberdade e igualdade. No horizonte das democracias, ela permanece uma palavra tão bela e vazia.⁴

Assim, Levinas vai resgatar a noção de fraternidade, esquecida no horizonte das democracias modernas e contemporâneas. A partir da fraternidade, como primeiro elemento da política, as figuras da justiça buscaram responder ao *Autrement* dito do político. Como visto, a justiça pertence ao Dizer e tem sua fonte na proximidade, mas aparece na questão colocada pelo terceiro. O terceiro, no paradoxo de sua presença ausente, faz surgir a questão da igualdade, que brota da fraternidade, e não da questão de gênero humano. Dessa maneira, os direitos não serão pensados a partir da dignidade humana, mas como direitos do outro homem pelo qual sou responsável, porque eleito. Direitos do outro, que me impõem um “dever,” uma obrigação antes de pensar nos meus direitos.

A política não será compreendida como a pluralidade de indivíduos únicos que deliberam em condição de igualdade. Levinas não espera nenhuma justiça do diálogo entre pares. Pelo menos não a justiça como ele a comprehende.⁵ O político está carregado de toda construção que a fratura do Infinito causou no sujeito e não deixará de carregar toda a gravidade da eleição, da diacronia e da utopia. As figuras da justiça visarão discutir elementos em que a reflexão sobre o político deságua a partir dessa ressignificação da justiça.

A recolocação do signo (ressignificação) como signo dado ao outro da minha doação de signo será construtora de uma compreensão de sociedade, marcada pela anarquia e pela inversão do sujeito em para-o-outro. Assim, essa semiótica levinasiana reconstrói a visão de ontologia e

⁴ BENSUSSAN, Ética e experiência, p. 34.

⁵ ENAUDEAU, Corinne. Levinas et Arendt: L’Autre sens du monde. In: BURGGRAEVE, R. et al. *Levinas Autrement*. Louvain-Paris: Peeters, 2012. p. 126.

de filosofia, sobre as quais o político emerge. A justiça busca, pela filosofia, reduzir a traição do Dito, em vista de resgatar o signo presente na linguagem.⁶

Parte-se aqui do problema da violência e da importância que essa temática tem como ponto de partida da reflexão levinasiana, para perceber que a preocupação com o hitlerismo está na gênese da reflexão filosófica e, mais propriamente, na percepção da política do pensador franco-lituano. Depois, abordam-se às figuras que servem de mote à Revolução Francesa, que serão envolvidas pela semiótica da justiça, compreendido a partir de nossa reflexão no capítulo 2.

Dessa maneira, mantém-se o objetivo de ter os olhos fixos em *De outro modo que ser ou para lá da essência*. Recorrer-se, todavia, a outros elementos da obra levinasiana para auxiliar nossa reflexão. O propósito é compreender como o dito filosófico levinasiano se constrói numa filosofia política consistente. Como lembra Sebbah⁷, o sinal de um grande pensamento é o fato de falar sobre o que vivemos agora, com a preocupação com o que nos diz respeito, e não uma pertinência qualquer ao efêmero da moda.

3.1 Ontologia e violência

A obra *Difficile Liberté* é encerrada com um texto autobiográfico, escrito em 1963, cujo título é *Signature*. A palavra *assinatura* assume um significado especial na escrita de Levinas. Trata-se de referir-se ao “si”, sem colocar ênfase na identidade. O título traz em si a doação de signo, que marca a declaração. O sujeito que assina é, ao mesmo tempo, assignado por outrem. Assignação da qual dá testemunho em sua assinatura. Na assinatura, o sujeito se declara acusado e retirado de si e se faz signo, a ponto de não responder com uma apresentação de si, mas apresentando-se como “Eis-me!”. Em sua unicidade de único eleito, o sujeito declara que “este inventário contrastante é uma biografia. Toda ela perpassada pelo pressentimento e pela lembrança do horror nazista”.⁸

⁶ Para Sebbah, os comentários sobre a questão do político em Levinas seguem, basicamente, dois caminhos. O primeiro, classificado por ele como “tudo-é-ética”, traz um diagnóstico de uma elipse que denuncia uma incapacidade de lidar com o político. Ao lado deste, há um segundo caminho, que coloca a justiça como pedra angular da filosofia levinasiana: o político é a encarnação da exigência de justiça na organização das sociedades humanas. Conferir. SEBBAH, Levinas, p. 204-206.

⁷ SEBBAH, Levinas, p. 35.

⁸ LEVINAS, E. *Difficile liberté: Essais sur le judaïsme*. Paris: Albin Michel, 1976. p. 406: “cet inventaire disparate est une biographie. Elle est dominée par le pressentiment et le souvenir de l’horreur nazie.”

Não se trata de afirmar que a obra de Levinas se reduz a uma reação ao horror nazista, uma meditação a respeito desse horror.⁹ O totalitarismo não foi antecedido pelo idealismo ou preparado por Nietzsche ou Hegel. Não há um pensamento determinista na obra levinasiana. A Shoah não é consequência da filosofia alemã. A preocupação em relação ao pensamento heideggeriano terá sido a seguinte: “Que aspecto essencial não foi pensado por ele a ponto de torná-lo compatível e articulável com o mal?”¹⁰.

Eu redigi, durante esses anos antes da guerra, textos filosóficos que não tinham nenhuma temática especialmente judaica, mas que procediam provavelmente daquilo que o judaico assinala ou sugere em relação ao humano. (...) Desconfiança em relação ao ser, que, sob uma outra forma, se prolongou naquilo que eu pude fazer depois dessa data, em uma época em que havia, por completo, o pressentimento do hitlerismo iminente por todos os lados. Minha vida teria se passado entre o hitlerismo pressentido e o hitlerismo se recusando a todo esquecimento?¹¹

Este trabalho se propõe a buscar a política neste entretempo: pressentimento e recusa ao esquecimento do hitlerismo. Busca-se nesta parte seguir o caminho trilhado pelo filósofo de Kaunas, para não apenas resgatar a relação entre ontologia e violência dentro da proposta nazista, como também mostrar que tal relação é repleta de ambiguidade, marca da filosofia levinasiana.¹² Ao denunciar os perigos da filosofia hitlerista em 1934, no artigo *Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme*, o jovem autor alerta que a saída não pode ser feita pelo espírito, mas pela sensibilidade, por meio do encadeamento ao corpo.

Posteriormente, em *Totalidade e Infinito*, o autor vai radicalizar o problema da violência. Não apenas o hitlerismo, mas também a ontologia ocidental é um pensamento da totalidade. Dessa maneira, é necessário se opor a ela com base em uma filosofia que não aprisione nem o Eu e tampouco o Infinito. Já nesta obra, a política será resgatada pela justiça, a ponto de mesmo a violência só poder ser exercida ao outro no rosto.

O resgate a esses dois pontos ajudará a construir a reflexão sobre a política a partir das obras da maturidade, levando-se em consideração seu desenvolvimento intelectual. É importante frisar, novamente, que a leitura que embasa este trabalho não é histórica, mas pancrônica: o final ilumina o início. Assim, as descobertas feitas em *De outro modo que ser ou*

⁹ SEBBAH, Levinas, p. 24.

¹⁰ SEBBAH, Levinas, p. 38.

¹¹ POIRIÉ. Emmanuel Levinas, p. 73. O

¹² Morgan propõe que Levinas inclui Hitler, Auschwitz e o Nazismo como parte (ou característica) de um grande fenômeno, que inclui o horror do século XX antes, durante e depois do Holocausto. Para tal, ele percorre o discurso de Levinas sobre este “grande fenômeno” e, depois, foca na Holocausto em particular. Conferir: MORGAN, Michel L. Responding to atrocity in the Twentieth Century. In: _____. *The Cambridge Introduction to Emmanuel Levinas*. Nova York (EUA): Cambridge University Press, 2011, p. 278-290.

para lá da essência, que apareceram na construção dos capítulos anteriores, conduzem a leitura das obras de outros períodos.

3.1.1 Hitlerismo e encadeamento

Em 30 de janeiro de 1933, Adolf Hitler foi indicado chanceler da Alemanha e deu início à construção da Alemanha Nazista. Ele se torna chefe de estado (Führer und Reichskanzler – Líder e Chanceler) em 2 de agosto de 1934. Em novembro de 1934, a revista *Esprit* publicou uma análise filosófica profunda sobre um evento extremamente recente, *Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme*¹³, a qual indica o engajamento do jovem Levinas, então com 28 anos, nas questões de seu tempo, sobretudo uma questão “espantosamente perigosa”¹⁴.

Levinas defendia que o hitlerismo colocava em questão os princípios da civilização europeia, por apoiar-se em uma filosofia antagônica não apenas ao liberalismo, mas também ao cristianismo, judaísmo e marxismo. Para mostrar isso, o filósofo analisou as figuras da liberdade presentes na consciência europeia, para comprovar como o hitlerismo “reavivou a nostalgia secreta da alma alemã”¹⁵.

Como ponto de partida, Levinas considerava que o espírito de liberdade não se esgota na ideia de liberdade política, mas “de um sentimento de liberdade absoluta do ser humano frente ao mundo e às possibilidades que pedem sua ação”¹⁶. A história traz uma limitação absoluta porque o tempo é irreparável. Todo evento escapa para sempre ao poder humano. Assim, “a verdadeira liberdade, o verdadeiro começo, exigiria um verdadeiro presente, que, sempre no momento culminante de um destino, a recomece eternamente”¹⁷.

De maneira distinta, judaísmo e cristianismo apresentam essa possibilidade de “verdadeira liberdade”. Levinas escreveu muitos textos nos quais faz análises duras sobre o cristianismo. Mesmo assim, ele sempre refutou reduzir a diferença entre judaísmo e cristianismo a oposições simplistas.¹⁸ Nesse momento, em face ao hitlerismo, o judaísmo era

¹³ Para conferir a edição da revista: <https://esprit.presse.fr/tous-les-numeros/237> Acesso: 10/02/2018

¹⁴ _____. *Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme*. *Esprit*, Paris, n. 26, p. 199-208, nov. 1934. Disponível em: <https://esprit.presse.fr/article/levinas-emmanuel/quelques-reflexions-sur-la-philosophie-de-l-hitlerisme-32136>. Acesso em: 02 fev. 2018. p. 199. (todas as citações deste texto são traduções nossas).

¹⁵ LEVINAS, *Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme*, p. 199.

¹⁶ LEVINAS, *Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme*, p. 200.

¹⁷ LEVINAS, *Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme*, p. 200.

¹⁸ Sobre o tema, pode-se conferir HANSEL, G. Emmanuel Levinas e le christianisme. *Cahiers du judaïsme*, n. 13, 2003.

como uma possibilidade de começo a partir da compreensão de perdão¹⁹, no qual o ser humano encontra uma forma de apagar o passado e o tempo perde sua irreversibilidade.

No cristianismo, a ideia de pecado revela o sentimento de impotência do ser humano em relação ao tempo. Todavia, a história não é uma maldição porque há um “drama místico”. A cruz liberta e a eucaristia abre um novo tempo, em que a libertação se realiza todos os dias e a salvação é a superação da contradição de um passado sempre subordinado ao presente. O ser humano pode “rescindir o contrato” e “retomar a nudez dos primeiros dias da criação”. O cristianismo promove, dessa forma, a ideia de liberdade, cujo ápice é a dignidade radicalmente igual de todos, para além da diferença de situações empíricas, tais como, condições materiais ou sociais, presente na noção de alma.²⁰ Segundo Levinas, essa noção cristã expressa “o fundo último do indivíduo” através de uma “liberdade infinita diante de toda atadura”²¹.

O liberalismo, terceira figura da consciência europeia, nasce do iluminismo francês do século XVIII que legou à humanidade a democracia e os direitos humanos. Ao invés da libertação pela graça, ele anuncia a noção de “liberdade soberana da razão”, a autonomia, que submete a matéria física, psicológica e social e escapa à brutalidade da história. Levinas afirma:

Todo o pensamento filosófico e político dos tempos modernos tende a situar o espírito humano em um plano superior ao real, criando um abismo entre o ser humano e o mundo. (...) Substitui o mundo cego do senso comum pelo mundo reconstruído pela filosofia idealista, banhada de razão e submetida à razão.²²

O marxismo, segundo Levinas, contesta pela primeira vez na história a transcendência do sujeito humano, como a ideologia iluminista mostra: “O espírito se vê atormentado pelas necessidades materiais”.²³ A moral e a autonomia da razão são construções que mascaram a verdadeira realidade: a luta de classes pela apropriação dos bens e dos meios de produção, “a oposição fundamental entre as civilizações burguesa e proletária”²⁴. Embora o marxismo se apresente como antagonista ao liberalismo e ao cristianismo, Levinas defenderá que ele não constitui um desafio radical para a soberania do espírito, base incontestável da sociedade ocidental. Isso porque a consciência individual conserva a possibilidade de superar a alienação

¹⁹ LEVINAS, *Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme*, p. 200. É importante lembrar que seus estudos talmúdicos estavam em fase de iniciação.

²⁰ LEVINAS, *Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme*, p. 201.

²¹ LEVINAS, *Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme*, p. 202.

²² LEVINAS, *Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme*, p. 202.

²³ LEVINAS, *Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme*, p. 202.

²⁴ LEVINAS, *Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme*, p. 203.

pela tomada de consciência de seus condicionamentos e, assim, libertar-se do fatalismo que carrega.²⁵

A sociedade europeia mantém decididamente a ideia de liberdade do ser humano em suas diversas figuras: liberdade moral, liberdade pela graça, liberdade pela razão e liberdade social. Para transformar a noção europeia de ser humano, seria necessário inverter a forma de pensar a experiência de nosso corpo, tradicionalmente interpretada como sustentar o corpo como um objeto material.²⁶ O corpo aparece como um empecilho à liberdade do espírito desde Sócrates, e esta ideia nutriu tanto o cristianismo como o liberalismo moderno, embora o materialismo tenha confundido o Eu com o corpo e renegado o espírito.²⁷

Para julgar o hitlerismo, Levinas propõe uma nova visão, ou um novo ‘sentimento’, que vai além da visão “materialista popular” ou dualista: “O biológico, com toda fatalidade que implica, se converte em algo mais que um objeto da vida espiritual, se converte em seu coração”²⁸. As questões hereditárias e genéticas, o passado “ao qual o corpo serve de enigmático veículo”²⁹, não são problemas para um sujeito soberanamente livre: o Eu é constituído por esses problemas e a essência do ser humano está neste encadeamento entre o espírito e o biológico.³⁰

Ser verdadeiramente si-mesmo, não é retomar seu voo acima das contingências, sempre estranho à liberdade do Eu; é, pelo contrário, tomar consciência do encadeamento original inelutável, única a nosso corpo; é, sobretudo, aceitar este encadeamento. Deste modo, toda estrutura social que anuncie uma emancipação (*affranchissement*) a respeito do corpo e que não o engaje, torna-se suspeita como uma negação, como uma traição.³¹

Nada pode alterar nosso sentimento original de identidade, que consiste neste encadeamento: “Separar o espírito das formas concretas com as que se encontra de entrada comprometido é traír a originalidade de um sentimento do qual nos convém começar”³². Na nova concepção de ser humano, o biológico ocupa o espaço central.

Não pode haver uma estrutura social sem pensar o corpo “que anuncie a libertação do corpo e que não o comprometa”.³³ Não existe sociedade fundada em vontades livres. Enquanto

²⁵ LEVINAS, *Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme*, p. 203.

²⁶ LEVINAS, *Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme*, p. 203.

²⁷ LEVINAS, *Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme*, p. 204.

²⁸ LEVINAS, *Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme*, p. 205.

²⁹ LEVINAS, *Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme*, p. 205.

³⁰ LEVINAS, *Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme*, p. 206.

³¹ LEVINAS, *Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme*, p. 206.

³² LEVINAS, *Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme*, p. 206.

³³ LEVINAS, *Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme*, p. 206.

se compromete com sua liberdade, o ser humano não se compromete com nenhuma verdade: o poder de dúvida se transforma em falta de convicção.

As formas da sociedade fundada no acordo das vontades livres não resultarão apenas frágeis e inconsistentes, mas falsas e mentirosas. A assimilação dos espíritos perde a grandeza do triunfo do espírito sobre o corpo. Se converte melhor em obra de falsários. Uma sociedade com fundamento na consanguinidade segue imediatamente dessa concretização do espírito. E então, se a raça não existe, é necessário inventá-la.³⁴

O ideal de liberdade política apresentado pelo liberalismo francês incorre, necessariamente, no debate de ideia, na tentativa de convencer os outros sobre a universalidade de determinada ideia – ou seja, sua verdade.³⁵ Já o ideal racista não se apresenta para o ser humano como uma ideia que ele possa aceitar por livre decisão de sua vontade. Ele se apresenta através de uma ligação de sangue e renúncia, portanto, à liberdade.

O hitlerismo vai destruir a ideia de base do humanismo ocidental com base na ideia de raça, uma espécie de radicalização biológica do materialismo. A mística biológica que funda o hitlerismo exige o racismo. A mentira deste pensamento é apresentar-se como a libertação do ser humano e incluir a expansão como propagação da ideia. Mas não é possível alguém se converter a este ideal. Há apenas guerra, a destruição do diferente. O hitlerismo não é uma modalidade da sociedade europeia, nem mesmo uma modalidade da sociedade humana.

Talvez tenhamos conseguido mostrar que o racismo não se opõe somente a este ou aquele ponto particular da cultura cristã e liberal. Não é este ou aquele dogma da democracia, do parlamentarismo, do regime ditatorial ou da política religiosa que está em causa. É a humanidade mesma do ser humano.³⁶

Assim, para Levinas, em 1934, o ser humano se definia pela liberdade, mas num encadeamento, comportando nessa noção concepções muito distintas e que se mostraram em sua reflexão posterior. A sensibilidade já se apresenta numa intriga com a razão. O corpo não enclausura o espírito nem pela genética nem pela dor. A possibilidade de liberdade é justamente pela libertação do corpo.

O pensamento racista, apesar de se opor à consciência europeia, propõe-se a resolver um problema de tal consciência: a liberdade. Não o resolve porque decorre de uma mentira. Mas isso não é afirmar a verdade da consciência. Para libertar o sujeito, é necessário criticar sua liberdade, mas também escavá-la, ir além dela mesma. Para tal, recorrerá ao pensamento

³⁴ LEVINAS, *Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme*, p. 206.

³⁵ LEVINAS, *Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme*, p. 206.

³⁶ LEVINAS, *Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme*, p. 208.

diacrônico, que bebe da sabedoria profética do judaísmo. Quase sessenta anos mais tarde, ao retomar o texto de 1934, Levinas resume:

Devemos nos perguntar se o liberalismo é suficiente para a dignidade autêntica do sujeito humano. O sujeito atende à condição humana depois de assumir a responsabilidade pelo outro homem na eleição que o eleva a este grau? Eleição vinda de deus – ou de Deus – que o observa no rosto do outro homem, seu próximo, lugar original da Revelação.³⁷

3.1.2 A ontologia da guerra e a metafísica do Rosto

O hitlerismo e suas brutais consequências exercearam um peso enorme no pensamento levinasiano, de maneira que já em sua maturidade intelectual, ele confessa: “Ainda hoje, eu me digo que Auschwitz foi cometido pela civilização do idealismo transcendental. Mas Hitler, ele próprio, se encontrará em Nietzsche...”³⁸

Era, pois, necessário identificar o que tornava possível esse encontro do Nazismo com a filosofia e desconstruir a filosofia ocidental desde dentro. “Filosofia do Neutro”, segundo Levinas, que aparece na reflexão sobre o ser do ente em Heidegger e na razão impessoal de Hegel. Em *Totalidade e Infinito*, ele propõe um percurso para libertar o Eu da situação em que os filósofos o relegaram, chegando ao ponto de ser engolido pela razão.³⁹ Para tal, ele constrói um pensamento que “designa o Outro em seu rosto como mais importante que tudo, como mais importante que o Todo – mostrando que a crítica do ser em sua Totalidade e a prova ética de Outrem constituem uma só e mesma história”⁴⁰.

Levinas institui a ética como filosofia primeira, o quer dizer que “é somente a partir da atitude ética que o aparecer significa”⁴¹. De modo análogo, a guerra é a razão primeira da política, já que a política é “a arte de prever e de ganhar por todos os meios a guerra”.⁴² Dessa maneira, a política opõe-se à moral. A guerra não é uma contingência, um lamentável acidente ou uma doença que deve ser tratada. A guerra é um “exercício da razão” que não pode se reduzir a um absurdo.

Não se trata de uma simples situação empírica num conjunto de causas e efeitos. A guerra apresenta um estatuto ontológico: revela uma face do ser. Os indivíduos perdem seu

³⁷ Carta endereçada ao professor Davidson, publicada no *Critical Inquiry*, vol. 17, número 1, 1990, e retomada em *Cahier de l’Herne*, 1991.

³⁸ POIRIÉ. Emmanuel Levinas, p. 74.

³⁹ LEVINAS, *Totalidade e infinito*, p. 278.

⁴⁰ SEBBAH, Levinas, p. 26.

⁴¹ SEBBAH, Levinas, p. 72.

⁴² LEVINAS, *Totalidade e infinito*, p. 9.

sentido de indivíduos para ganhá-lo no “último ato”. Assumem um sentido enquanto personagem de uma totalidade e se tornam invisíveis fora dela.⁴³ Não há saída, nem mesmo com o fim da guerra. A identidade perdida dos seres alienados não se encontra com a “paz dos impérios”. Assim, faz-se necessária “uma relação originária e original com o ser.”⁴⁴

À maneira clássica, a ordem política se caracteriza por uma ambivalência. De um lado, ela transcende certa animalidade, que é condição para a liberdade. É inútil imaginar garantir a liberdade sem instituições, direito e Estado. Não se constrói a estrutura política com bons sentimentos. Inversamente, a ordem política ignora o ser humano como pessoa única. A universalidade da ordem política conhece somente cidadãos no seu anonimato. Seja como for, a ordem política não é a relação ética. Todo o sentido da instituição política, bem ao contrário, está em permitir a expansão das liberdades e de sua competição através de uma limitação que as preservará da destruição recíproca.

A grande meditação sobre a liberdade feita por Hegel permite compreender que a boavontade, por si mesma, não é uma liberdade verdadeira, enquanto não dispõe de meios para se realizar. (...) A liberdade não se realiza fora das instituições sociais e políticas, que lhe abrem o acesso com o ar fresco necessário ao seu desabrochar, à sua respiração e mesmo, talvez, à sua geração espontânea.⁴⁵

A ordem política não é a da relação com o Infinito aberto pela revelação do outro; é a ordem de uma totalidade na qual as pessoas como tal desaparecem em função da abstração do Estado. Contra a tirania do universal e do impessoal há a afirmação do homem em sua singularidade irredutível e exterior à totalidade.⁴⁶ Levinas não protesta contra o totalitarismo do Estado em nome do sujeito que se rebela contra uma lei que o atinge. Em *Totalidade e infinito*, a subjetividade será compreendida como *desejo*.⁴⁷

Em contrapartida, o pluralismo pode se manter sem ser englobado, apesar de a multiplicidade numérica ficar sem defesa contra a totalidade, que une o diverso, num olhar panorâmico. Pluralismo pensado a partir da separação, que torna possível a relação ética e, esta o existir múltiplo.⁴⁸ A separação impede uma reflexão totalizante. Isso não é, todavia, posto como negatividade, porque não representa uma limitação do sujeito, uma incapacidade. “Tal impossibilidade tem a ver com o excedente da epifania do Outro que me domina da sua

⁴³ LEVINAS, Totalidade e infinito, p. 10.

⁴⁴ LEVINAS, Totalidade e infinito, p. 10.

⁴⁵ LEVINAS, Totalidade e infinito, p. 219.

⁴⁶ LEVINAS, Totalidade e infinito, p. 220.

⁴⁷ LEVINAS, Totalidade e infinito, p. 285. Reconhecemos que o tema da subjetividade em *Totalidade e Infinito* mereceria um desenvolvimento mais aprofundado, que não será possível neste estudo.

⁴⁸ LEVINAS, Totalidade e infinito, p. 199.

altura”⁴⁹. Assim, longe de impossibilitar o pluralismo, a separação o fundamenta e “deixa (os temos) em comércio e em guerra”⁵⁰.

A forma original dessa multiplicidade não se produz, no entanto, nem como guerra, nem como comércio. Guerra e comércio pressupõem o rosto e a transcendência do ser que aparece no rosto. A guerra não decorre do fato empírico da multiplicidade dos seres que se limitam sob o pretexto de que, por a presença de um limitar inevitavelmente a presença do outro, a violência coincidiria com essa limitação. A limitação não é por si mesma violência. A limitação só se concebe numa totalidade em que as partes se definem reciprocamente.⁵¹

Assim, tem-se a identidade dos termos assegurada no pluralismo. A paz não é alcançada pelo fim da violência, da oposição lógica entre um e outro. Os seres que são capazes de guerra, transcendem a totalidade por conta da transcendência do antagonista, ao visar “uma presença que vem sempre doutro lado, um ser que aparece num rosto”.⁵² Na diferença entre a ordem política e a pluralidade há a inversão da questão inicial da ontologia. Dessa maneira, mesmo a guerra supõe a metafísica, como ele a comprehende em *Totalidade e Infinito*.

3.2 Fraternidade e Linguagem

Na primeira parte deste capítulo, mostrou-se como Levinas anunciava, no contexto de *Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme*, uma mudança no registro sobre a liberdade e a igualdade, para insistir que a fraternidade é que traz a novidade para sair do ciclo de guerra e violência. A fraternidade, esquecida pelo liberalismo francês, foge à violência pelo encadeamento do sujeito ao seu corto, e não pelo Espírito. Para compreender melhor esse ponto, retoma-se uma reflexão fundamental para o filósofo franco-lituano: a fraternidade é linguagem e traz uma linguagem.

- A linguagem que busca ser direta e nomeia os acontecimentos carece de retidão. Os acontecimentos o convidam à prudência e ao compromisso. O engajamento aglomera os homens, sem que eles o saibam, em partidos. Seu discurso se transforma em política. A linguagem dos compromissos é uma linguagem cifrada.

- Quem pode falar com claridade sobre a atualidade? Quem abre seu coração quando fala sobre os seres humanos? Quem lhes mostra seu rosto?

⁴⁹ LEVINAS, Totalidade e infinito, p. 200.

⁵⁰ LEVINAS, Totalidade e infinito, p. 200.

⁵¹ LEVINAS, Totalidade e infinito, p. 201. Vale lembrar a frase que aparece como que perdida no início de *Autrement qu'estre*: “O comércio vale mais do que a guerra” (LEVINAS, De outro modo que ser ou para lá da essência, p. 27)

⁵² LEVINAS, Totalidade e infinito, p. 201.

- Aquele que se expressa por “substância”, “acidente”, “sujeito”, “objeto” e outras abstrações... (De uma conversa surpresa no metrô)⁵³

A viragem linguística consiste em compreender, como explicitado no capítulo 2, a linguagem a partir da sensação, que é viragem da sensibilidade. A proximidade do próximo, o primeiro a chegar, não é simples coexistência, mas é inquietude. Há uma transferência de algo entre o eu e o outro e entre o outro e o eu que não é mera comunicação de algum conteúdo. É contato e explica uma cumplicidade e uma aliança anterior a todo kerigma, a toda identificação e a toda tematização: Dizer do contato que é uma carícia.⁵⁴

O Dizer do contato comunica o próprio fato de dizer, sem conteúdo, mas invoca a fraternidade “que é entendimento sem objeto nem escolha e que, essência da proximidade, é condição de toda circulação de mensagens”⁵⁵. Esse dizer é signo dado de um ao outro, signo da proximidade pela proximidade. A intencionalidade *kerigmática* é secundária na estrutura original do discurso, porque a linguagem é a possibilidade de entrar em relação, independente do sistema de línguas.⁵⁶

A aproximação do próximo é o evento prévio à linguagem. A proximidade se dá como enigma porque é o contrário de fenômeno. A epifania do rosto se constitui em proximidade no Não-Lugar (u-topia) do vestígio⁵⁷, numa diacronia que enlouquece o sujeito.⁵⁸ Com isso, Levinas conclui que a fraternidade é essência da linguagem original e encontrará a universalidade a partir das singularidades absolutas.⁵⁹

Não é um saber sobre a essência da singularidade, não é o conhecimento da singularidade como essência que precede o piscar de olho da cumplicidade. A linguagem do gênero e da espécie, a noção de gênero humano retornará os seus direitos logo após. É na fraternidade – ou na linguagem – que esse gênero se funda.⁶⁰

Na proximidade, o Eu se dá ao outro como signo, “numa fome, gloriosa do seu desejo insaciável, um contato de amor e de responsabilidade”⁶¹. Linguagem e fraternidade se equivalem, nascem juntas porque o Eu se dá na “responsabilidade por Outrem e, logo,

⁵³ LEVINAS, Difficile liberté, p. 403. A tradução é nossa. Utilizamos como auxílio a tradução espanhola de Juan Haidar: LEVINAS, E. Difícil libertad. Madri: Caparrós Editores, 2004. Fizemos uso também da tradução não publicada de Nilo Ribeiro Junior.

⁵⁴ LEVINAS, Descobrindo a existência com Heidegger e Husserl, p. 282.

⁵⁵ LEVINAS, Descobrindo a existência com Heidegger e Husserl, p. 283.

⁵⁶ LEVINAS, Descobrindo a existência com Heidegger e Husserl, p. 282-283.

⁵⁷ LEVINAS, Descobrindo a existência com Heidegger e Husserl, p. 282.

⁵⁸ LEVINAS, Descobrindo a existência com Heidegger e Husserl, p. 249.

⁵⁹ LEVINAS, Descobrindo a existência com Heidegger e Husserl, p. 283.

⁶⁰ LEVINAS, Descobrindo a existência com Heidegger e Husserl, p. 285.

⁶¹ LEVINAS, Descobrindo a existência com Heidegger e Husserl, p. 281.

responsabilidade por aquilo que não cometi – pela dor e erro dos outros”⁶². A linguagem original, signo que diz uma cumplicidade para nada: “a primeira palavra não diz mais que o próprio dizer, antes de qualquer ser e de qualquer pensamento onde o ser se mira e reflete”⁶³.

A troca de mensagens, as línguas dos povos e a linguagem da tematização, do Dito, pressupõe este evento ético da comunicação.⁶⁴ De maneira oculta, o pensamento e a comunicação surgem, pela justiça, da linguagem enquanto fraternidade. Dessa maneira, “toda relação social, como uma derivada, remonta à apresentação do Outro ao Mesmo, sem qualquer intermediário de imagem ou de sinal, unicamente pela expressão do rosto”⁶⁵.

O juntos-num-lugar, a sociedade humana, não é, de início, uma multiplicidade de seres semelhantes, uma “luta dos egoísmos que desemboca na cidade humana”⁶⁶, como se apresenta no mito das pedras lançadas por Deucalião. A origem da fraternidade é a responsabilidade.⁶⁷ A comunidade humana é instaurada pela linguagem e é afirmada no parentesco para além dos vínculos sanguíneos. A fraternidade assenta uma proximidade de irmãos remetidos a um mesmo pai. Não quer Levinas cair num conceito teológico de corrente de uma causalidade, como o argumento ontológico. A fraternidade remete à criaturalidade.

Virtude teologal da república, a fraternidade escapa assim ao jurídico-político da mesma forma que a caridade no antigo direito canônico. Ela faz parte, mais uma vez, do impensado da filosofia política, de sintoma da não-originalidade da universal inter-hospitalidade pressuposta por esta última. Ela mantém o lugar, na política, de uma impolítica que a pré-estruturaria.⁶⁸

O um-para-o-outro está inscrito na fraternidade humana e guarda uma relação de anterioridade com toda a relação de gênero ou biológica.⁶⁹ Levinas funda na linguagem – ou seja, na fraternidade – a noção de gênero humano.⁷⁰ É pela responsabilidade mais antiga que qualquer liberdade que se dá a situação da coexistência. Assim, Levinas vai estruturar o sujeito como *um-guardião-do-seu-irmão*.⁷¹

A verdadeira fraternidade é a fraternidade pelo fato de que o outro me concerne, é na medida em que ele é estrangeiro que ele é meu irmão. Você só comprehende a fraternidade declarando-a não biológica. Caim não é o irmão de Abel! A verdadeira

⁶² LEVINAS, Descobrindo a existência com Heidegger e Husserl, p. 284.

⁶³ LEVINAS, Descobrindo a existência com Heidegger e Husserl, p. 288.

⁶⁴ LEVINAS, Descobrindo a existência com Heidegger e Husserl, p. 288.

⁶⁵ LEVINAS, Totalidade e infinito, p. 191.

⁶⁶ LEVINAS, Totalidade e infinito, p. 192.

⁶⁷ LEVINAS, Totalidade e infinito, p. 191.

⁶⁸ BENSUSSAN, Ética e experiência, p. 34-35.

⁶⁹ LEVINAS, De outro modo que ser ou para lá da essência, p. 173.

⁷⁰ LEVINAS, Descobrindo a existência com Heidegger e Husserl, p. 284.

⁷¹ LEVINAS, De outro modo que ser ou para lá da essência, p. 179.

‘fraternidade’ deve fundar-se após o escândalo dessa morte, que é uma morte de estrangeiro.⁷²

A constituição da política se dá na u-topia, na proximidade do próximo que se apresenta como enigma. A loucura da diacronia inverte a forma como o pensamento ocidental pensou a pluralidade. As relações humanas descansam na paz do sujeito-refém, obcecado pelo outro. A originalidade das relações humanas, dessa maneira, não está nem na guerra nem no comércio que “pressupõem o rosto e a transcendência do ser que aparece no rosto”⁷³. Originalidade mais original que a origem, o trauma da proximidade inaugura a fraternidade num passado que nunca foi presente.

3. 2.1 Política e utopia

A vereadora Marielle Franco foi assassinada no Rio de Janeiro após denunciar a violência policial. De 2013 a 2016 (último dado disponível), o total de autos de resistência – quando o policial mata supostamente em legítima defesa – passou de 51 para 117. Em 2016, o 41º Batalhão da Polícia Militar de Irajá foi recordista no estado do Rio de Janeiro em ocorrências do tipo. O crime aconteceu após a vereadora denunciar a violência em Irajá, via internet.⁷⁴

Todo assassinato é um crime bárbaro e inaceitável. Mas o que torna a morte da vereadora diferente das outras milhares de mortes que aconteceram no Brasil é o fato de ela ser parlamentar e representar uma possibilidade de renovação da política nacional. Seu assassinato é uma tentativa de intimidar a possibilidade de transformação institucional. Na vida pública, diante do terceiro que extrapola a relação intersubjetiva, a justiça se mostra fecundando o Dito da justiça na política.

Marielle encarnava todos os valores democratizantes. Ela era mulher, negra, oriunda de comunidades pobres e homossexual. Seu mandato focava o combate ao racismo e à violência de gênero e a defesa de minorias, apesar de representar uma parcela da população que, em geral, é tratada com descaso pelo Poder Público. Mas não se trata meramente de representar, porque

⁷² POIRIÉ. Emmanuel Levinas, p. 102.

⁷³ LEVINAS, Totalidade e infinito, p. 201.

⁷⁴ Conferir: https://www1.folha.uol.com.br/cotidiano/2018/04/assassinato-de-marielle-completa-1-mes-com-autores-desconhecidos.shtml?utm_source=newsletter&utm_medium=email&utm_campaign=newsfolha Acesso em 14 de abril de 2018.

Conferir também: https://www.em.com.br/app/noticia/politica/2018/03/16/interna_politica,944566/batalhao-alvo-de-denuncia-de-marielle-franco-e-o-que-mais-mata-no-esta.shtml Acesso em 14 de abril de 2018.

ela foi eleita majoritariamente por outra parcela da população: a classe média da zona sul carioca.⁷⁵ Neste caso, tem-se uma saída à democracia representativa, em que o eleito não se preocupa em defender apenas os interesses daqueles que o elegeram. Marielle surge como uma voz que agrega força para os que não tem força.

A vida humana pensada a partir do *conatus* revela uma subjetividade que busca sua sobrevivência, que luta por suas necessidades, que está envolvida no ser, interessado. Pensar uma pluralidade a partir desta subjetividade só seria possível se a política fosse a limitação do interesse do sujeito. A coletividade, de alguma forma, seria uma diminuição de nossas potencialidades ou, na melhor das hipóteses, um mal necessário. Quando nos deparamos com figuras como Marielle Franco, temos a obrigação de extrapolar essa compreensão.

O que possibilita ao ser humano desinteressar-se de si mesmo a ponto de viver sua vida como luta pelos direitos dos outros, como doação e oblação? O que move o sujeito a denunciar um ato injusto que não fere sua própria carne, mas a carne de seus irmãos, de tal forma a se tornar refém desses irmãos cuja vida é dilacerada? Qual é a origem desse sofrimento inútil, que derrama o sangue inocente em nome de uma política assaltada por interesses escusos?

Certo dia, em Louvain, após uma conferência sobre essas ideias, fui conduzido a uma casa de estudantes sul-americanos, quase todos padres, mas sobretudo preocupados com a situação na América do Sul. Falaram-me do que lá se passava, como de uma suprema provação da humanidade. Interrogavam-me, não sem ironia: onde, concretamente, teria eu encontrado o Mesmo preocupado com o Outro a ponto de sofrer uma fissão? Respondi: pelo menos aqui. Aqui, neste grupo de estudantes, de intelectuais que poderiam muito bem ocupar-se de sua perfeição interior e que, no entanto, não tinham outros temas de conversa além da crise das massas da América Latina. Não eram eles reféns? Essa utopia da consciência apresentava-se historicamente realizada na sala em que me encontrava. Que a história seja concernida por utopias da consciência como essas, é o que penso seriamente.⁷⁶

Encontra-se em Levinas uma reflexão do político como u-topia. Assim como na sabedoria bíblica, na voz de Marielle ressoa o Infinito. Ela se encontra de maneira não fenomênica com a diacronia da responsabilidade pelo outro, seu irmão, que morre em Acari, fruto do genocídio do povo negro. Refém e exposta ao sofrimento do outro, sua vida se doa até o fim. Em sua doação se passa a Glória do Infinito, doação que se torna doação de signo e signo

⁷⁵ Marielle Franco foi a quinta vereadora mais bem votada do município do Rio de Janeiro. Ela foi eleita com 46502 votos. Na 16^a zona eleitoral da cidade do Rio de Janeiro, que corresponde aos bairros do Cosme Velho e das Laranjeiras, foi onde Marielle recebeu mais votos: 2.237. A 4^a zona eleitoral, dos bairros do Botafogo e de Humaitá, foi a segunda que mais contribuiu para eleição da vereadora: contou com 1.926 votos. Nas duas zonas eleitorais que recebem votos dos eleitores do Complexo da Maré (160^a e 161^a), onde a vereadora nasceu e vivia, ela recebeu 2.147 votos. Conferir: <https://www1.folha.uol.com.br/cotidiano/2018/03/marielle-franco-foi-mais-votada-em-bairros-nobres-do-rio-de-janeiro.shtml>. Acesso em 14 de abril de 2018.

⁷⁶ LEVINAS, De Deus que vem à ideia, p. 118.

de sua doação de signo. Este signo se encontra na intriga que tece o sistema de línguas prestes a serem faladas.

O outro se aproxima e cava um espaço. A proximidade de outrem só é possível como responsabilidade por outrem. Outrem inaugura um espaço novo. “É por Outro que a novidade significa, no ser, o *de outro modo que ser*”.⁷⁷ Esta é a u-topia: “transcender-se, sair de sua casa ao ponto de sair de si”, “a inspiração até o fim, até à expiração”⁷⁸. Na “utopia das consciências”, a política ganha um estatuto por ver-se atravessada pelo testemunho do sujeito em sua substituição ao outro. Política que tem em si o sangue dos profetas, num sofrimento por nada, oblação da vida na passividade e na obediência. Política da escuta mais do que do discurso. Ou discurso da voz dos mártires que entrecorta o interesse.

Contra uma filosofia que destrói a alteridade e motiva a política pela guerra, Levinas inaugura uma sabedoria política enraizada na fraternidade. A realidade será pensada a partir do outro estrangeiro.

A verdadeira fraternidade é a fraternidade pelo fato de que o outro me concerne, é na medida em que ele é estrangeiro que ele é meu irmão. Você só comprehende a fraternidade declarando-a não biológica. Caim não é o irmão de Abel! A verdadeira fraternidade deve fundar-se após o escândalo dessa morte, que é uma morte de estrangeiro.⁷⁹

O estrangeiro é o pobre, morador das periferias da grande cidade, cujos direitos são ceifados e cujo trabalho é explorado em condições cada vez mais precárias. O estrangeiro é a mulher negra, vítima majoritária da violência doméstica. O estrangeiro é o jovem que não tem acesso à escolarização digna. O estrangeiro é o migrante que sai da terra natal em busca de condições mais favoráveis, e que agrega o movimento de favelização dos grandes centros. “Estrangeiridade diferente”⁸⁰, estrangeiros da cidade, mas sobre os quais essa mesma cidade se ergue.

O estrangeiro que reclama justiça é único em sua dor. Essa unicidade marca a política, porque seu clamor marca o sujeito e se torna obsessão. A fraternidade, nessa obsessão, sinaliza e possibilita a construção do político. A diacronia corta a sincronia. Nesse político do não-lugar, a doação traz uma denúncia: o amor foi esquecido, o dito traiu o dizer. O amor deve se tornar em condições de vida digna para cada ser humano.

⁷⁷ LEVINAS, De outro modo que ser ou para lá da essência, p. 193.

⁷⁸ LEVINAS, De outro modo que ser ou para lá da essência, p. 193.

⁷⁹ POIRIÉ. Emmanuel Levinas, p. 102-103.

⁸⁰ POIRIÉ. Emmanuel Levinas, p. 102.

3.3 Eleição e liberdade

Para resgatar a subjetividade do lugar imperialista ao qual ela foi lançada pela filosofia ocidental, Levinas concedeu a ela um novo estatuto, a partir da sensibilidade. Em *Totalidade e Infinito*, o autor se compromete numa defesa da subjetividade fundada na ideia do infinito, escapando à compreensão puramente egoísta contra a totalidade e à sua angústia perante a morte.⁸¹

Para concluir tal empreitada, cabe insistir que em nossa reflexão sobre a ontologia da guerra, mostramos que Levinas resgata a presença do rosto do oponente. A guerra coloca em questão a liberdade, uma vez que supõe a alteridade. “A noção de liberdade finita impõe-se portanto à reflexão”.⁸² A partir dessa nuança, buscaremos mostrar que o engajamento levinasiano almeja libertar a liberdade da subjetividade a partir da noção de eleição, e não será o de resgatar o sujeito enquanto liberdade.

Assim, comprehende-se que a filosofia da liberdade de Levinas parte da diacronia, já que “filosofar é remontar aquém da liberdade”⁸³. A diacronia que enlouquece o sujeito será resgatada, para dar ao sujeito o seu lugar: sujeito eleito responsável por todos. Lugar que não é posição, mas deposição. Eleição anterior à questão, que encontrará o sujeito antes de sua tomada de consciência.⁸⁴

3.3.1 Alienação e economia

A libertação da liberdade tem muitos matizes na obra do filósofo de Kaunas. Mostrou-se no início deste capítulo que a reflexão sobre o hitlerismo partiu das visões sobre a liberdade que compõe a “consciência” europeia. Aparece, de maneira ainda incipiente, a suspeita sobre a liberdade imposta sobretudo pelo marxismo. O jovem Levinas reconhecia a teoria marxista como uma filosofia crítica ao pensamento ocidental da liberdade pura, que traz à reflexão filosófica o tema das necessidades materiais.⁸⁵

⁸¹ LEVINAS, Totalidade e infinito, p. 13.

⁸² LEVINAS, Totalidade e infinito, p. 202.

⁸³ LEVINAS, Totalidade e infinito, p. 71.

⁸⁴ Incumbe ressaltar que este trabalho não poderia explorar todos os meandros do pensamento levinasiano acerca da liberdade, porque seu objetivo é realçar a liberdade como uma figura do político, e não construir uma “teoria” da liberdade. Para um trabalho esmiuçado seria necessária uma pesquisa à parte.

⁸⁵ LEVINAS, Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme p. 202-203.

O marxismo traz uma noção de liberdade que deve ser tomada como ponto de partida. Ele promove o ser humano em sua tomada de consciência de sua alienação para poder modificar o mundo. Além disso, Levinas se serviu de outros pontos da reflexão marxiana. Em entrevista publicada em 1982, ao ser questionado sobre a relação entre o marxismo e a filosofia levinasiana, o autor respondeu:

No marxismo (...) há o reconhecimento do outro. De certo, consiste em dizer: o outro, nós o podemos salvar se reclamar o que lhe é devido, por ele mesmo. O marxismo convida a humanidade a reclamar o que é do meu dever dar-lhe.⁸⁶

Na mesma entrevista, Levinas ressaltou ainda, o messianismo presente na teoria de Marx ao propor tornar o poder político inútil, uma vez que “virá o dia em que a cozinheira poderá dirigir o Estado”⁸⁷. Inútil no sentido mais propriamente levinasiano: desinteressado. O grande êxito do marxismo foi, portanto, construir uma reflexão política que tomasse o Outro a sério. Levinas reconhece que não há distinção entre o sujeito e os outros, mas que isso em nada desmerece as denúncias que Marx promoveu.

No artigo *O Eu e a Totalidade*⁸⁸, de 1954, Levinas esboça a passagem da ética à política a partir do terceiro. Ele critica a política fundada na totalidade de “eus”, em que a liberdade se mostra sob o aspecto de uma vontade subtraída⁸⁹, uma vontade alienada, que “encontra-se à mercê de uma vontade estranha”⁹⁰. A liberdade da vontade se encontra refém do querer dos outros. O sujeito livre tem sua vida, seu existir, resumido em produzir obras sem vontade, porque não terá acesso a tais obrar: o autor não se reconhece na obra colocada em outro contexto.

Há uma “alienação ontológica” da vontade atravessada por um destino maior do que ela, e no qual ela recai. Um ente não domina a significação de seu ser. O sujeito encontra-se numa situação de limitação de sua vontade sem perceber que recaiu num destino atrás de um sentido que lhe é estranho. Levinas descreve, assim, um sistema econômico que produz a injustiça, condição da totalidade: “A injustiça, pela qual o Eu vive numa totalidade, é sempre econômica”.⁹¹

⁸⁶ LEVINAS, Entre nós, p. 163.

⁸⁷ LEVINAS, Entre nós, p. 163.

⁸⁸ LEVINAS, Entre nós, p. 34-65.

⁸⁹ LEVINAS, Entre nós, p. 52.

⁹⁰ LEVINAS, Entre nós, p. 53.

⁹¹ LEVINAS, Entre nós, p. 55.

Para ele, a injustiça é a alienação do trabalho do ser humano. Num resgate da reflexão marxiana, Levinas comprehende o trabalho como construtor de mundo e apresentador de seu autor.⁹² Dessa maneira, o poder sobre os outros, a economia, ou a dominação de uma vontade sobre a outra, se instaura pela arma ou pelo ouro⁹³ e se manifesta na sociedade enquanto totalidade de liberdades. É na traição que se apresenta a relação entre liberdades. Traição que é a ambiguidade da vontade: “Ao mesmo tempo ser e ter: ser que se possui, exterior a sua posse, mas afundado nela e traindo-se por ela”⁹⁴.

Numa transação econômica, uma liberdade age sobre outra liberdade e utiliza o dinheiro para corromper. O dinheiro oferece um poder e se oferece como meio termo de um comércio em que é o próprio ser humano quem é vendido ou comprado.⁹⁵ O dinheiro enquanto salário é o “elemento abstrato em que se realiza a generalização do que não tem conceito, a equação do que não tem quantidade”⁹⁶. O dinheiro traz uma ambiguidade: ao mesmo tempo em que engloba o sujeito numa totalidade, supõe a pessoa, que, assim, permanece inalienável.

Nessa ambiguidade, o dinheiro possibilita a interrupção da história por uma nova justiça. Ao mesmo tempo em que pode comprar o ser humano, como denunciado pelos profetas pelos comunistas, pode salvar o ser humano. “A justiça que pode salvá-lo não pode renegar a forma superior da economia – ou seja, da totalidade humana – em que aparece a quantificação do ser humano, a medida comum entre homens, da qual o dinheiro fornece a *categoría*”⁹⁷. Justiça que requer quantificação do ser humano, que pode reparar o mal sem cair no perdão sem fim ou na vingança. A justiça é a quebra do determinismo. Para romper com a injustiça, é necessário resgatar o mais profundo da economia: a relação com o outro ser humano.

De *Le temps et l'autre* (*O tempo e o outro*), de 1948, extrai-se uma profunda e bela reflexão sobre a relação entre sensibilidade e trabalho.

No concreto da necessidade o espaço que nos separa de nós mesmos é algo que sempre deve ser conquistado. É necessário transpô-lo, é necessário agarrar o objeto, quer dizer, é necessário trabalhar com mãos. Nesse sentido, “quem não trabalha não come é uma proposição analítica. Os instrumentos e a fabricação dos instrumentos perseguem o ideal quimérico da supressão das distâncias. O que chama a atenção na perspectiva aberta pelo instrumento moderno (a máquina) é mais a função de suprimir o trabalho do que a função de instrumento que Heidegger havia considerado de maneira exclusiva. Ora, no trabalho, isto é, no esforço, na sua dureza e na sua dor, o sujeito reencontra o peso da existência implicada em sua própria liberdade de

⁹² LEVINAS, Entre nós, p. 54.

⁹³ LEVINAS, Entre nós, p. 54.

⁹⁴ LEVINAS, Entre nós, p. 54.

⁹⁵ LEVINAS, Entre nós, p. 63-64.

⁹⁶ LEVINAS, Entre nós, p. 64.

⁹⁷ LEVINAS, Entre nós, p. 65 (Grifo do autor).

existente. O sofrimento e a dor, eis os fenômenos aos quais se reduz em último lugar a solidão do existente.⁹⁸

No prefácio feito em 1979, ele afirma que os temas de *O Tempo e o Outro* devem ser lidos com base no espírito daqueles anos de abertura, embora as teses mais tarde se revelassem “inseparáveis de problemas mais complexos e mais antigos, e que exigiriam uma expressão menos improvisada e sobretudo um pensamento diferente”⁹⁹. Com isso, deseja-se mostrar que tais problemas só encontrarão um ponto de desenvolvimento com o resgate da diacronia. A viragem da sensação encontra-se com a reflexão sobre a liberdade e dará a ela um novo enfoque.

3.3.2 Consciência moral e infinito

No resgate da liberdade aqui empreendendo, o primeiro passo foi mostrar que Levinas recupera a tradição marxista enquanto ferida do sujeito livre. Em *Totalidade e Infinito*, onde as concepções marxistas conservam toda a sua força, mesmo numa perspectiva diferente¹⁰⁰, o sujeito se mostra como ‘consciência do fracasso (da espontaneidade)’¹⁰¹, ferido pela denúncia de um complô: a subjetividade não é senhora de si por questões que são anteriores à própria liberdade. O sujeito se sabe limitado.

Além da consciência do fracasso, há a consciência moral do fracasso, que “precede a consideração do todo e não supõe a sublimação do eu no universal”¹⁰². Levinas retoma elementos já trabalhados, e dá um passo além. A liberdade “se descobre na consciência da vergonha, se esconde na própria vergonha”, deseja outrem e não o encara como um obstáculo. 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.¹⁰³

Assim, em face do outro, a liberdade não se comprehende mais no registro de poder e não poder, mas de justiça e injustiça. Minha liberdade se descobre como possivelmente injusta e ainda mais como essencialmente injusta por sua expansão. A fundamentação da verdade,

⁹⁸ LEVINAS, E. *Le Temps et l'Autre*. Paris: Fata Morgana, 1979. p. 11.

⁹⁹ LEVINAS, Le Temps et l'Autre, p. 26.

¹⁰⁰ LEVINAS, Totalidade e infinito, p. 130.

¹⁰¹ LEVINAS, Totalidade e infinito, p. 70.

¹⁰² LEVINAS, Totalidade e infinito, p. 70.

¹⁰³ LEVINAS, Totalidade e infinito, p. 71.

segundo Levinas, está nessa busca por justiça. A consciência moral começa por colocar a liberdade em questão, e não uma meditação teórica qualquer. O imperativo moral não viola a razão nem é por ela produzido, sendo aqui chamada de “razão prática”.

Em *Totalidade e Infinito*, a liberdade não se descobre somente como injusta. Ela se encontra investida de responsabilidade e de obrigações. O outro está nu de determinações. Essa nudez lógica encontra sua concretude na nudez do rosto, ela mesma prolongada por seu corpo com o pudor que a acompanha. A transcendência de outro com relação ao mundo encontra sua figura na condição do estrangeiro com sua miséria e sua falta de assistência. O Infinito, noção da razão, torna-se o Infinito encontrado com outro, torna-se uma fonte de obrigação.

A transcendência do rosto é, ao mesmo tempo, a sua ausência do mundo em que entra [*son absence de ce monde où il entre*], a expatriação de um ser, a sua condição de estrangeiro [*étranger*], de despojado ou de proletário. A estranheza [*étrangeté*] que é liberdade é também estranheza-miséria. A liberdade apresenta-se como o Outro; no Mesmo que, por seu turno, é sempre o autóctone do ser, sempre privilegiado na sua morada. O outro, o livre, é também o estranho [*étranger*]. A nudez de seu rosto prolonga-se na nudez do corpo que tem frio e que tem vergonha da sua nudez.¹⁰⁴

Outrem se revela na pessoa daquele que está realmente nu, na do estrangeiro sem assistência, do pobre, da viúva e do órfão. A sabedoria que a filosofia produz a partir da crítica só é possível porque bebe de fontes proféticas, que têm sua raiz na proximidade. O apelo dos profetas, prolongado pelas exigências dos talmudistas, torna-se filosofia primeira, a ponto de se transcrever em direção ao Infinito das obrigações a seu respeito. A dimensão do pensamento judaico apela à anterioridade da liberdade do sujeito, de maneira a termos um mandamento do qual ele não pode se esquivar.

O autor cita o Rabi Yochanan, que diz que “Deixar homens sem comida – é uma falta que nenhuma circunstância atenua; a ela não se aplica a distinção entre voluntário e não voluntário”¹⁰⁵. Assim, o outro “tem o semblante do pobre, do estrangeiro, da viúva e do órfão e, ao mesmo tempo, do senhor chamado a bloquear e a justificar minha liberdade”¹⁰⁶.

A extensão das obrigações para com os homens não tem limites. Uma vez mais, lembremos a palavra do rabino lituano Israel Salanter: “As necessidades materiais do meu próximo são necessidades espirituais para mim”.¹⁰⁷

¹⁰⁴ LEVINAS, Totalidade e infinito, p. 62.

¹⁰⁵ LEVINAS, Totalidade e infinito, p. 179.

¹⁰⁶ LEVINAS, Totalidade e infinito, p. 229: *du maître appelé à investir et à justifier ma liberté*.

¹⁰⁷ LEVINAS, E. *Do sagrado ao santo*. Cinco novas interpretações talmúdicas. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001. p. 24.

Levinas não apenas coloca minha liberdade em questão. Ele não apenas ele me investe de uma responsabilidade infinita, mas no exercício dessa responsabilidade eu sou insubstituível: “Outrem impõe-se como uma exigência que domina a liberdade e como mais original do que tudo o que se passa em mim”. Não posso poder sobre o outro. Sem desfazer-se na totalidade do Mesmo, numa ordem universal, o Eu vai ser pensado como “ateu e criado” e buscando um “saber como acolhimento de Outrem”¹⁰⁸.

Assim, deve se compreender a noção de eleição de Israel, povo eleito por e para uma obrigação adicional. Dessa maneira, paradoxalmente, a eleição de Israel é o inverso da ideia de racismo.

A ideia de um povo eleito não deve ser interpretada como orgulho. Não significa a consciência de direitos excepcionais, mas de deveres excepcionais. É a prerrogativa da consciência moral. Esta consciência se sabe o centro do mundo e para ela o mundo não é homogêneo: eu sou sempre o único que pode responder ao chamado, sou insubstituível para assumir responsabilidades. A eleição é um excedente de obrigações pelo qual se professa o ‘Eu [Je]’ da consciência moral.¹⁰⁹

Nota-se a articulação que em *Totalidade e Infinito* se realiza. A heteronomia do outro não se opõe à minha liberdade. Ao contrário, desperta nela o desejo pelo outro e a cobre de vergonha de si. Assim, a liberdade é capaz de se colocar em questão e de ir aquém de si. A retidão da liberdade só é possível graças à sua criaturalidade: “O milagre da criação consiste em criar um ser moral”¹¹⁰.

Isso posto, a liberdade adquire a responsabilidade pelo verdadeiro. A consciência tem como condição a consciência moral e o desejo, plantado e escavado em mim pelo outro. Na consciência moral, minha liberdade é posta em questão. Não tem a última palavra. O outro aparece a mim como o Mestre, como um Vós, e não como um tu. Mestre que entra em sociedade comigo e que é capaz de bloquear minha liberdade, mas que permite o exercício soberano da minha liberdade: a verdade.¹¹¹ A racionalidade da razão não é imperialista, mas convida o ser humano à justiça.

A vontade é livre de assumir a responsabilidade no sentido que quiser, mas não tem a liberdade de rejeitar essa mesma responsabilidade, de ignorar o mundo palpável em que o rosto de outrem a introduziu. No acolhimento do rosto, a vontade abre-se à razão.¹¹²

¹⁰⁸ LEVINAS, Totalidade e infinito, p. 74.

¹⁰⁹ LEVINAS, Difficile liberté, p. 247 (e LEVINAS, Difícil libertad, p. 221).

¹¹⁰ LEVINAS, Totalidade e infinito, p. 75.

¹¹¹ LEVINAS, Totalidade e infinito, p. 86-87.

¹¹² LEVINAS, Totalidade e infinito, p. 196.

Assim como visto em *De outro modo que ser ou para lá da essência*, a presença do rosto não é empírica. Na presença do rosto, toda a humanidade nos observa. Por isso, a relação com outrem é não apenas o pôr em questão a minha liberdade. O apelo que vem do Outro e se torna ordem me chama à responsabilidade.¹¹³ Dessa maneira, a liberdade não é uma condenação, como para o existentialismo, mas traz a possibilidade de escapar do arbitrário¹¹⁴ e de romper o determinismo da guerra e da matéria¹¹⁵. A liberdade é livre do imperialismo do Mesmo¹¹⁶ e anima a libertação da subjetividade de si¹¹⁷.

Em *Totalidade e Infinito*, o autor fundamenta a multiplicidade na separação, com termos “parcialmente independentes e parcialmente em relação”¹¹⁸. Não se trata de pensar uma parte livre e outra parte não livre, como se uma parte fosse *causa sui* e a outra parte fosse submetida a causas exteriores. A guerra, reitera-se, requer o rosto de outrem. Para tal, o filósofo recuperará à questão da finitude violenta imposta pela morte e definirá o tempo como adiamento.

O domínio que a violência tem sobre esse ser – a mortalidade desse ser – é o fato original. A própria liberdade não é mais que o adiamento pelo tempo. Não se trata de uma liberdade finita em que se verificaría uma singular mistura de atividade e passividade, mas de uma liberdade originalmente nula, proporcionada na morte ao outro, mas onde o tempo surge como um repouso: a vontade livre é mais necessidade distendida e adiada que finita.¹¹⁹

Em *De outro modo que ser ou para lá da essência*, obra que orientou a construção deste estudo desde o início e que aqui permanece como ponto de compreensão da obra levinasiana, a questão da liberdade finita reaparece, mas com uma nuança: o extremo da impossibilidade de ser substituído em minha unicidade de eleito se encontra na constituição da subjetividade como substituição ao outro.

O conceito de Eu [*moi*] só poderia corresponder-me na medida em que ele pode significar a responsabilidade que me incumbe como insubstituível, ou seja, na minha fuga para fora do conceito, a qual não é a ingenuidade ou a cegueira do não-pensamento, por quanto, positivamente, é a responsabilidade pelo meu próximo.¹²⁰

¹¹³ LEVINAS, Totalidade e infinito, p. 190-191.

¹¹⁴ LEVINAS, Totalidade e infinito, p. 71.

¹¹⁵ LEVINAS, De outro modo que ser ou para lá da essência, p. 29.

¹¹⁶ LEVINAS, Totalidade e infinito, p. 73.

¹¹⁷ LEVINAS, De outro modo que ser ou para lá da essência, p. 191.

¹¹⁸ LEVINAS, Totalidade e infinito, p. 202.

¹¹⁹ LEVINAS, Totalidade e infinito, p. 203.

¹²⁰ LEVINAS, De outro modo que ser ou para lá da essência, p. 142.

Para “resolver o problema” de uma limitação da liberdade do querer¹²¹, Levinas passa a tratar a liberdade a partir da substituição. A liberdade finita não é a liberdade infinita operando num espaço limitado (finito).¹²² Nem a liberdade do jogo, nem a liberdade da posse, mas um modo de liberdade que rompe a essência: a substituição liberta o sujeito. A liberdade que é a gratuidade, “sem rastos nem lembranças, de um puro perdão”¹²³.

Explica Chalier:

A noção de subjetividade como refém, estudada no seu desenho formal, é uma inversão da noção de sujeito caracterizado pela posição, e que podemos chamar de Eu [*Moi*]. O Eu posiciona-se no ou diante do mundo, e uma tal posição é presença do Eu a si-mesmo. O sujeito como Eu é o que se sustém, se possui, o que é senhor de si mesmo, tal como do universo. Este sujeito é consequentemente começo, como se estivesse antes de tudo. Assegura o universo como se dele fosse o começo. Embora chegue tarde, é como se estivesse antes de tudo: pela história, pode saber o que existiu antes de si. mas, começo, ele é também acabamento: o fim da história é possessão plena de si por si, presença plena a si.¹²⁴

A posição do sujeito não está no *conatus*. O eu posto está deposto. A unicidade do sujeito não se encontra nem na razão nem na liberdade. É, propriamente, o fato de que existe uma exigência que se dirige unicamente a mim. O Eu expia por todo o ser, sentindo sobre si toda a gravidade do peso do outro.¹²⁵ Levinas submete a liberdade à bondade e às exigências da justiça. O Bem me elege antes que eu possa escolhê-lo:

Mas a subjetividade que não tem tempo de escolher o Bem e que, por conseguinte, é penetrada inadvertidamente por seus raios, o que desenha a estrutura formal da não-liberdade, a subjetividade vê resgatar, excepcionalmente, esta não-liberdade pela bondade do Bem. A exceção é única. E se ninguém é bom voluntariamente, ninguém é escravo do Bem.¹²⁶

Sou assignado pelo bem.¹²⁷ A bondade do Bem resgata e liberta a liberdade da subjetividade e compromete o eu com o Bem. Assim, “a ética infiltra-se em mim antes da liberdade”¹²⁸. O que importa a Levinas não é afirmar a conceitualização e a posição do Eu, mas sua unicidade. Segundo Jacques Rolland, “esta recusa da singularidade é uma maneira de

¹²¹ LEVINAS, De outro modo que ser ou para lá da essência, p. 140.

¹²² LEVINAS, De outro modo que ser ou para lá da essência, p. 141.

¹²³ LEVINAS, De outro modo que ser ou para lá da essência, p. 142.

¹²⁴ LEVINAS, Deus, a morte e o tempo, p. 197.

¹²⁵ LEVINAS, Deus, a morte e o tempo, p. 192.

¹²⁶ LEVINAS, De outro modo que ser ou para lá da essência, p. 32.

¹²⁷ LEVINAS, De outro modo que ser ou para lá da essência, p. 139.

¹²⁸ LEVINAS, Deus, a morte e o tempo, p. 192.

ignorar Hegel, insistindo assim na particularidade, à qual Hegel denega toda a legitimidade. É, dito noutras termos, uma maneira de ser rosenzweigiano”¹²⁹. Assim:

Na sua posição ética, o eu é distinto tanto do cidadão proveniente da Cidade, como o indivíduo que precede, no seu egoísmo natural, toda ordem, mas da qual a filosofia política, desde Hobbes, procura tirar – ou consegue tirar – a ordem social ou política da cidade.¹³⁰

A noção de um eu livre é pensada em conjunto com a impossibilidade de me furtar ao apelo do próximo.¹³¹ A incondição de refém é uma modalidade fundamental da liberdade. A liberdade limitada se mostra como heteronomia, ou seja, inspiração, o outro em mim, o para-o-outro, que é provocada em mim pela sensibilidade em forma de vulnerabilidade. Tal liberdade não pode ser interpretada como complexo de culpa nem como natureza humana. A consciência, fruto da justiça e que buscará a igualdade, encontra-se fissurada. A inspiração não é alienação, não é escravidão. Ela é, propriamente, libertação da liberdade. Assim, limitada por outrem, ela continua liberdade.

Esta liberdade finita, que ontologicamente não tem sentido, é ruptura da *ilacerável essência do ser*. Como tal, a responsabilidade finita liberta o sujeito do aborrecimento, liberta-o da morna tautologia e da monotonia da essência, ou desembaraça-o do encadeamento em que o eu sufoca sob si-mesmo.¹³²

A liberdade esquece o sujeito e o prende na tautologia da essência. A eleição tira o sujeito do esquecimento, mas dá a condição para a liberdade do sujeito. A subjetividade é resgatada do limbo, mas dá a ele uma condição singular: ele é responsável. A eleição dá ao sujeito uma condição singular de o único eleito. Na linha da eleição de Israel, não é status, mas dá ao sujeito o estatuto de eleito no amor e para o amor. Refém do amor, o sujeito se torna outro, porque partido em si. O sujeito é eleito, culpado e inspirado na ação. A liberdade é libertada para o amor. Não é refém do poder, mas é poderosa no amor.

¹²⁹ LEVINAS, Deus, a morte e o tempo, p. 197 (nota 171).

¹³⁰ LEVINAS, Entre nós, p. 141.

¹³¹ Conferir. NODARI, Paulo César. Liberdade e proximidade. In: SOUZA, R. T.; OLIVEIRA, N. F. *Fenomenologia hoje III: Bioética, Biotecnologia e Biopolítica*. Porto Alegre: Edipucrs, 2008. O autor defenderá a tese de que “não é possível compreender liberdade e proximidade, segundo Levinas, senão profundamente interligadas”, porque a liberdade é acolhimento antes de ser consciência moral (p. 540).

¹³² LEVINAS, Deus, a morte e o tempo, p. 194-195.

3.3.3 Justiça e responsabilidade outramente ditas

A política em Levinas se configura como outramente dita. A igualdade, a liberdade e a fraternidade estiveram no horizonte do autor, mas ganhavam novo significado a partir da significação do signo dado a outrem. As figuras da política dependem desses outramente ditos. Assim, por exemplo, a liberdade aparece como uma nova figura do político, e não liberdade como tal.

O tema “limitação da responsabilidade” aparece em todas as reflexões levinasianas sobre a entrada do terceiro e a necessidade da justiça. A importância dessa limitação está na inauguração da ordem política na sincronia do tema. Na política, o eu importa. Aparentemente, a limitação da responsabilidade libertaria a liberdade e estabeleceria a igualdade. A resolução para a questão da liberdade finita poderia inaugurar o sujeito político, livre e consciente, racional: eu em posição. Mas tal “solução” não se enquadra no pensamento levinasiano.

A igualdade e a liberdade serão pensadas outramente, uma vez que retomar a liberdade e a igualdade seria um retrocesso para todo o desenvolvimento da filosofia da diacronia. Precisaremos nos ater a algumas minúcias de seu pensamento para não retornarmos à ontologia e perdermos o esforço do autor em seu objetivo. Segundo Chalier, Levinas provoca uma dissociação dos termos cidadão e *liberdade*: “Levinas pensa a cidadania no seu primeiro elo com as ideias de fraternidade e de igualdade”¹³³. Já a liberdade, como estamos desenvolvendo, é vista com suspeita por Levinas, uma vez que ela está sempre “disposta a conceder ao eu prioridade em todas as coisas”¹³⁴.

A distância que separa felicidade e desejo, separa política e religião. A política tende ao reconhecimento recíproco, isto é, à igualdade; assegura a felicidade. E a lei política completa e consagra a luta pelo reconhecimento. A religião é Desejo e, de modo nenhum, luta pelo reconhecimento. É o excedente possível numa sociedade de iguais, o da gloriosa humildade, da responsabilidade e do sacrifício, condição da própria igualdade.¹³⁵

Assim, a igualdade não será inaugurada na garantia de direitos ao Eu. A assimetria ética não pode ser superada pela reciprocidade política. Para que o Eu e o Outro sejam iguais, é necessário recuperar a deposição do sujeito. O Eu exposto se torna signo de sua exposição, obsessão pelo outro. A justiça resgata esse signo e tece a linguagem. O signo da doação de signo

¹³³ CHALIER, Levinas: a utopia do humano, p. 140.

¹³⁴ CHALIER, Levinas: a utopia do humano, p. 141.

¹³⁵ LEVINAS, Totalidade e infinito, p. 51.

é inauguração da comunicação. A linguagem é tecida por esse signo e se torna fraternidade. O Dito trai esse signo, mas guarda sua significação enigmática.

Dessa maneira, a obsessão não é “de nenhuma maneira”¹³⁶ degradada pela justiça. Ao contrário, a justiça conserva no Dito a obsessão como linguagem, como espírito da sociedade. A obsessão se inverte em poder: “O Eu é o ponto que contém a gravidade do mundo, aquilo que no ser desfaz a obra do ser, imperturbável e sem isenção”¹³⁷.

Para Chalier, a entrada do terceiro se torna necessária para a construção de uma ordem política: nunca estou sozinho com outrem. Surge, assim, a questão da prioridade, da necessidade de comparar e de julgar, e de colocar a questão pela igualdade entre as pessoas.

Assim, é necessário

[...] traçar limites à responsabilidade infinita por outrem, uma vez que é necessário ter em contar todos os outros, resistir a um para salvar o outro, escolher entre eles e considerá-los iguais. Isso significa que a responsabilidade infinita ou o amor por outrem deve escutar o apelo à sabedoria e à medida de sob pena de se tornar injusta. É essa ‘sabedoria do amor’ que, para Levinas, preside ao nascimento da ordem política.¹³⁸

Alguns comentadores franceses valorizam o fato de que a responsabilidade aparece como limitadora da responsabilidade, em que o terceiro me liberta da absolutidade da perseguição por outrem.¹³⁹ A justiça, dessa forma, permite arrancar o “eu” do confinamento em si mesmo, “obcecado por outrem, até a sufocação”.¹⁴⁰ No entanto, a partir do comentário de Chalier, é possível concluir que a limitação da responsabilidade não é movimento do egoísmo do sujeito que se preocupa consigo. Ela se dá na direção do outro do outro. Como defende Levinas, a sociedade só acontece quando não há distinção entre próximos e distantes.¹⁴¹

A questão colocada pelo terceiro não alivia o fardo do sujeito. Ele precisa medir para atender aos outros. Tudo se comprehende a partir da proximidade. E a justiça é a fonte da consciência. Ele precisa medir para atender aos outros. A responsabilidade limita minha

¹³⁶ LEVINAS, De outro modo que ser ou para lá da essência, p. 173: “en aucune façon la justice n'est une dégradation de l'obsession” (p. 248). Preferimos seguir a tradução espanhola (p. 239) na citação, uma vez que a tradução Portuguesa optou por: “A justiça não é de todo uma degradação da obsessão”. Existe uma distância importante a ser considerada entre “de nenhuma maneira é” e “não é de todo”. Se o que move a justiça é o esquecimento de si, nos parece mais correto interpretar que a justiça não é, de nenhuma maneira, uma degradação da obsessão. Mas o eu pode ser chamado ao cuidado de si pela responsabilidade, o que é outra questão.

¹³⁷ LEVINAS, Descobrindo a existência com Heidegger e Husserl, p. 285.

¹³⁸ CHALIER, Levinas: a utopia do humano, p. 134.

¹³⁹ CALIN; SEBBAH, Le Vocabulaire de Levinas, p. 64.

¹⁴⁰ SEBBAH, Levinas, p. 214.

¹⁴¹ LEVINAS, De outro modo que ser ou para lá da essência, p. 173.

responsabilidade pelo outro, mas por conta do terceiro, e não para me “libertar” de minha responsabilidade. Essa passagem é impossível de ser descrita, ela é da ordem do Infinito. “A passagem de Deus é precisamente a inversão do sujeito incomparável em membro da sociedade”¹⁴².

A responsabilidade ilimitada pode ser esquecida. O eu pode ser chamado a preocupar-se consigo. Aqui, a consciência é puro egoísmo, que não é nem a primeira nem a última palavra sobre o ser humano. Mesmo assim, jaz dentro de mim (si) a impossibilidade de escapar para além do esquecimento: “nascimento de um sentido na obtusidade do ser”.¹⁴³

A proximidade orienta, portanto, a igualdade do sujeito. Como Glória do Infinito, o sujeito se torna si. Feito refém, a passividade da passividade não se inverte em decisão. A unicidade do sujeito não é “consciência que se identifica a si mesmo”¹⁴⁴. Outro com os outros, o sujeito conta como outro. Assim, sou chamado a preocupar-me comigo em função da responsabilidade.¹⁴⁵ A justiça atua na “inversão do sujeito incomparável em membro da sociedade”¹⁴⁶. As relações sociais ganham sentido a partir da proximidade. A justiça dá um novo estatuto à ontologia.

Quando se torna Dito, ao se manifestar, minha responsabilidade se limita. Em *De Deus que vem à Ideia*, em um texto de 1977, há uma reflexão que nos orientou neste ponto. Questionado sobre se o mandamento bíblico ‘Ama ter próximo como a ti mesmo’ não designaria uma experiência de identidade entre o eu e o outro, Levinas responde:

O que se toma por uma interpretação infinita da letra da Escritura é simplesmente uma leitura que considera como contexto do versículo o conjunto do livro. Não bastam dois ou três versículos que precedem ou seguem o versículo a ser comentado! Para a hermenêutica absoluta de um versículo é mister o conjunto do livro! Ora, no conjunto do livro há sempre uma prioridade do outro em relação a mim. Esta é a contribuição bíblica no seu conjunto. Responderia à sua questão da seguinte maneira: “Ama teu próximo; tudo isto é tu mesmo; esta obra é tu mesmo; este amor é tu mesmo”.¹⁴⁷

Dessa maneira, percebe-se que o que guia a obra levinasiana é a prioridade do outro. O sujeito será chamado a se responsabilizar consigo porque ele foi feito outro-com-os-outros. Não é retorno a si, conatus, egoísmo ou interesse. A limitação de minha responsabilidade se dá na direção de todos os outros, com o eu incluído neste “todos os outros”. A igualdade se dá na

142 LEVINAS, De outro modo que ser ou para lá da essência, p. 173.

143 LEVINAS, De outro modo que ser ou para lá da essência, p. 145.

144 LEVINAS, Descobrindo a existência com Heidegger e Husserl, p. 285.

145 Conferir. LEVINAS, De outro modo que ser ou para lá da essência, p. 144 e LEVINAS, Deus, a morte e o tempo, p. 198.

146 LEVINAS, De outro modo que ser ou para lá da essência, p. 173.

147 LEVINAS, De Deus que vem à ideia, p. 129.

ordem inversa. Eu conto como outro, e não como Eu. A egoidade do eu é “esse evento incessante de substituição”¹⁴⁸.

Mesmo em sociedade, mesmo com a limitação de minha responsabilidade, “jaz” em mim essa preocupação, essa condição de refém, que dá origem à fraternidade. Na justiça, a diacronia da proximidade deixa seu vestígio enigmático na sincronia do Dito. Mais que isso, a obsessão é condição para a fraternidade e espírito da sociedade. A proximidade, que significa de maneira indecifrável na linguagem, deixa sua marca na consciência, pela justiça que a constitui.

A justiça pertence ao Dito, mas atravessado pelo Dizer. É no Dizer que está a razão da inteligibilidade do sistema. “É deste modo que significa o equívoco indecifrável que tecê linguagem”.¹⁴⁹ A linguagem é tecida pela significação, alimenta em si a interrupção do Dizer, a doação de signo da subjetividade, é o próprio nascimento da sabedoria da justiça. A sincronia é cortada por um passado imemorial que ele nomeia de diacronia, que “originariamente, e de modo profundamente anti-husserliano, faz com que passado e futuro não tenha a sua origem num presente”¹⁵⁰. A diacronia enlouquece o sujeito que é o ponto de gravidade do sistema.

Desejamos ter seguido com fidelidade a proposta levinasiana e, a partir do retomada da sensibilidade enquanto sensação, resgatar a subjetividade do limbo a que foi relegada pela filosofia europeia. Para fundar o sistema político, o sujeito guarda em si a responsabilidade à qual ele foi eleito. A “utopia das consciências” será descrita numa política que guarda uma tensão: amor que foi esquecido grita nas vozes mudas, e se faz ouvir em ouvidos surdos. Sociedade em constante modificação, aguardando um tempo que deixa vestígios de sua partida.

3.3.4 Cálculo e repressão: há violência em nome da justiça?

A relação ética não se torna política. A entrada do terceiro interrompe essa relação, para clamar pela justiça. Assim, o Estado é pensado a partir da justiça, da comparação dos incomparáveis, e a partir da minha responsabilidade pelo outro até ao ponto da substituição. Para pensar a justiça, entra em cena todo o aparato do Estado, com juízes e instituições. Passamos a “viver num mundo de cidadão e não só na ordem do face a face”¹⁵¹

¹⁴⁸ LEVINAS, Descobrindo a existência com Heidegger e Husserl, p. 285-286.

¹⁴⁹ LEVINAS, Autrement qu’être ou au-delà de l’essence, p. 263. “Ainsi, signifie l’équivoque indémaillable que tisse langage”. A tradução utilizada na citação é nossa. Comparar com: “É deste modo que significa o equívoco inextrincável tecido pela linguagem.” (LEVINAS, De outro modo que ser ou para lá da essência, p. 183).

¹⁵⁰ LEVINAS, Deus, a morte e o tempo, p. 193 (nota 162, comentário de Jacques Rolland).

¹⁵¹ LEVINAS, Entre nós, p. 145.

O mundo dos cidadãos não é a multiplicidade dos seres que se limitam. Ainda assim, a política permanece como campo de negociação. A busca pela justiça pode trazer a violência: o Dito trai o Dizer.

Há no Estado uma parte de violência que, todavia, pode comportar a justiça. Isto não quer dizer que não é necessário evitá-la, à medida do possível; tudo o que a substitui na vida entre os Estados, tudo o que pode deixar a negociação, para a palavra, é absolutamente essencial, mas não se pode dizer que não haja nenhuma violência que seja legítima.¹⁵²

Na economia, ao contrário de minha responsabilidade, os recursos são limitados. No cálculo, alguém pode ficar desamparado. Assim, a primeira violência é conduzida pelo para-o-outro e contestada pelo terceiro: contestação da contestação. Há a necessidade de uma partilha.¹⁵³

De outro lado, a busca pela isonomia poderia levar ao legalismo da letra morta. O Estado, exigido pela justiça na busca da verdade, deve ser sempre mantido diante da justiça que o gerou. Caso contrário, corre-se o risco da violência da administração: “é pensar que se pode dispensar a caridade – e a intervenção necessária à caridade – e instaurar por meio de leis, para sempre, o que só um ato de misericórdia e de amor pode trazer a cada vez”¹⁵⁴.

Em *De outro modo que ser ou para lá da essência*, Levinas aponta outra violência: o discurso coerente que tenta expulsar a crítica. A linguagem é tecida pela significação do equívoco indecifrável do Dizer traduzido pelo Dito. O Dizer subverte a essência porque não é compreendido no conjunto. Ele se esvai do tema que foi compreendido no Dito.¹⁵⁵ Levinas segue o texto com a pergunta: “O discurso coerente que se absorve no Dito – não deverá ele sua coerência ao Estado que exclui, pela violência, o discurso subversivo?”¹⁵⁶

O interlocutor que não se prostra diante da lógica é ameaçado com a prisão ou com o asilo, ou submete-se ao prestígio do senhor e à medicação do médico: violência, ou razão de Estado, ou aproximação, garantem ao racionalismo da lógica uma universalidade, e à lei, a sua matéria submetida.¹⁵⁷

A lógica não tem condições de costurar um texto cuja linguagem foi tecida por uma significação indecifrável. Desse modo, cabe ao Estado e à medicina, associados à filosofia,

¹⁵² LEVINAS, Entre nós, p. 146.

¹⁵³ POIRIÉ, Emmanuel Levinas, p. 88.

¹⁵⁴ POIRIÉ, Emmanuel Levinas, p. 89

¹⁵⁵ LEVINAS, De outro modo que ser ou para lá da essência, p. 182-183.

¹⁵⁶ LEVINAS, De outro modo que ser ou para lá da essência, p. 183.

¹⁵⁷ LEVINAS, De outro modo que ser ou para lá da essência, p. 183.

superar a ruptura do discurso. O sentido do discurso é dado pelas violências ‘justas’ (repressão e medicação), através da figura da “justiça repressiva”, que se mantém no limite da injustiça possível. O Estado transforma razão e saber em força e eficácia e exclui a loucura: “Ele não desata nós, corta-os”¹⁵⁸. É na violência que o ceticismo é refutado e excluído.

A interrupção não reata o discurso, mas o mantém repleto de nós: “A linguagem é já ceticismo”¹⁵⁹. Quando se torna livro, ainda assim se mantém na ruptura, não se deixa totalizar: os livros “interrompem-se, apelam a outros livros, interpretam-se, em suma, num dizer distinto do dito”¹⁶⁰. O signo dado ao outro permanece significando na letra e não a deixa morrer, mas o Dizer permanece cortando a tematização, chamando o Eu e o expondo em si em não indiferença. “Todo o discurso, mesmo dito interiormente, encontra-se na proximidade e não abarca a totalidade”¹⁶¹

Para Dussel, é necessário manter uma atitude vigilante diante da ambiguidade da nova totalidade, já que quando se totaliza autorreferencialmente se transformará no Estado que exclui o discurso subversivo pela violência, ou seja, vai excluir a política crítica. À política como vigência da injustiça numa totalidade autocentrada, Dussel opõe uma política crítica e sempre criadora e inovadora¹⁶², e “é porque a novidade vem de outrem que há significação e transcendência na novidade”¹⁶³.

3.4 Conclusão

A filosofia política se estrutura a partir da autonomia do campo político, da racionalidade dos sujeitos políticos, tendo em vista uma origem (o contrato) e um fim (uma teleologia). Deste modo, não há filosofia política levinasiana, mas há uma proposta muita mais radical: “a radicalidade do frágil se deixa talvez determinar uma abertura levinasiana a um pensamento da política”, mas há uma impossibilidade de se deduzir uma política a partir da ética.¹⁶⁴

158 LEVINAS, De outro modo que ser ou para lá da essência, p. 183. Caberia aqui uma proximidade com Michel Foucault. Levinas o cita em DEHH 249 para lançar a expressão “diacronia que enlouquece”. Damos sinal de nossa atenção e interesse ao tema, mas ficamos restritos a este comentário para garantir a coerência de nosso discurso.

159 LEVINAS, De outro modo que ser ou para lá da essência, p. 183.

160 LEVINAS, De outro modo que ser ou para lá da essência, p. 183.

161 LEVINAS, De outro modo que ser ou para lá da essência, p. 186.

162 DUSSEL, Enrique. Lo político en Levinas. Hacia una filosofía política crítica. Signos filosóficos, Cidade do México, n. 9, p. 111-132, jan./jul. 2003. p. 130-131.

163 LEVINAS, De outro modo que ser ou para lá da essência, p. 193.

164 BENSUSSAN, Ética e experiência, p. 47-48.

Ao final deste trabalho, respiramos o ar profético que exala do pensamento de Emmanuel Levinas. Ao longo dos textos lidos, um profundo sentido de esperança sobressai e nos contagia. A construção da reflexão do filósofo de Kaunas sobre o político nos toca profundamente porque fala da atualidade e do cotidiano ressignificados a partir da intriga entre o Rosto e o Terceiro. A crítica à filosofia europeia abre espaço para outros ventos proféticos.

Não podemos resumir o político em Levinas a partir de uma teoria política. Não há um modelo ao qual o real deverá ser comparado, ou uma teleologia que deverá ser buscada, ou uma distopia, que denunciaria a política como o único caminho para fugir ao caos. A partir da profecia e da esperança, nosso autor constrói um pensamento sobre o político que se alimenta da sabedoria da justiça.

Se fosse uma teoria, correríamos o risco de aprisionar o pensamento. A sabedoria da justiça é filha da ruptura e carrega a ruptura até o estremecimento do *logos* grego. Profecia e esperança se unem numa sabedoria do movimento, que acolhe a ruptura, a ponto de poder ser rompido. Sabedoria da novidade porque acolhedor da diferença que o diferente traz. E o diferente se diferencia pela ruptura do Mesmo, em sua significação como diferença. Sabedoria da utopia porque em marcha, sem retorno ao lar e sem ponto de chegada.

A política está em constante construção. Está sempre numa escuta messiânica, atenta ao sinal (ou ao signo?) dos tempos. Está sempre atenta ao próximo, e ao próximo do próximo, e a todos os outros, sem que haja próximos e distantes. Ao mesmo tempo em que pensa um ‘sistema político’, Levinas dá margem a sua desconstrução. O olhar cético é sempre convocado para denunciar profeticamente a usurpação do poder e a exploração do pobre.

O Estado aparece com uma dupla função: zelar pelo estrangeiro, pelo órfão e pela viúva; e criar meios para que os outros cidadãos sejam atendidos. Em sua busca de coerência e de isonomia, o Estado não pode ser deixado a si mesmo. A lei, em sua frieza e dureza, requer o amor e a misericórdia. Para a construção de um sistema político, é necessário justiça. Ela exige e funda o Estado e produz uma redução do estatuto do Outro de único à condição de cidadão.

A justiça não pode, em momento nenhum, abandonar a origem do direito, que é justamente a unicidade do Outro, com o risco de recair no determinismo dos poderes.¹⁶⁵ A justiça aguarda as vozes que trazem o testemunho anárquico dos profetas, que relembram ao Estado e a suas instituições que o cidadão dissimula um rosto humano.

Anacronismo que faz sorrir! Mas as vozes proféticas significam provavelmente a possibilidade de imprevisíveis bondades de que ainda é capaz o Eu, na sua unicidade

165 LEVINAS, Entre nós, p. 248.

anterior a todo gênero ou libertado de todo gênero. Elas são audíveis, às vezes, nos gritos que sobem dos interstícios da política e que, independentemente das instâncias oficiais, defendem os ‘direitos do homem’; as vezes nos cantos dos poetas; às vezes simplesmente na imprensa e nos lugares públicos dos Estados liberais, onde a liberdade de expressão tem grau de primeira liberdade e onde a justiça é sempre revisão da justiça e espera de uma justiça melhor.¹⁶⁶

Dessa maneira, Levinas não apenas dá margem para pensar um sistema político, ele fundamenta a política a partir da diacronia. A fraternidade é anterior à necessidade de justiça. Vivemos juntos não por necessidade, mas porque somos marcados por uma criaturalidade. A doação de signo do sujeito é o nascimento da possibilidade de comunicação entre os seres humanos. Somos irmãos, e por isso há o Estado.

A partir da fraternidade, o sujeito, feito si num para-o-outro, vai encontrar seu lugar como *um-guardião-do-seu-irmão*. A fraternidade como espírito da sociedade nos conduz ao pensamento sobre a responsabilidade. É a defesa do direito do outro que conduz a luta política. Estado sempre acusado de injustiça, de renegar o amor que o gerou. Essa é a marca do humanismo judeu, como nos lembra Levinas nesta leitura talmúdica:

Sublinhemos ainda um detalhe da situação em que se acha a Mishna aqui, característica do humanismo judeu: o homem cujos direitos devem ser defendidos é, em primeiro lugar, o outro homem, não é inicialmente o eu. Não é o conceito de ‘homem’ que está na base desse humanismo, é o outro.¹⁶⁷

Em artigo publicado em 1986, já no seu período da maturidade, Levinas afirmava que o direito original do outro humano, o direito à sua unicidade, “conduz ao Estado liberal”¹⁶⁸. Já nas entrevistas a François Poirié, com publicação de 1987, salienta a necessidade de partilhar e, assim, limitar a caridade inicial, de onde a justiça nasceu, faz nascer também o ideal da objetividade e da ordem social.¹⁶⁹ Assim, ele considera a justiça:

Solução dessa contradição interna no Estado liberal que, por trás de toda justiça estabelecida como regime, prevê a justiça mais justa, e deixa também um lugar ao indivíduo e – ao lado e após o respeito da justiça – aos recursos de caridade e de misericórdia de cada um. A justiça não se apresenta definitiva em um Estado liberal.¹⁷⁰

O Estado liberal se apresenta, assim, como a melhor forma de manter os direitos dos cidadãos, como o sistema político mais adequado para a vida numa comunidade fraterna por

¹⁶⁶ LEVINAS, Entre nós, p. 248-249.

¹⁶⁷ LEVINAS, Do sagrado ao santo, p. 21.

¹⁶⁸ LEVINAS, Entre nós, p. 247.

¹⁶⁹ POIRIÉ, Emmanuel Levinas, p. 88.

¹⁷⁰ POIRIÉ, Emmanuel Levinas, p. 88-89.

mostrar que a justiça do Estado pode sempre ser mais justa, ou seja, pode ser um Estado em constante transformação, em devir, em função da liberdade de expressão.

A expressão não pode ser reduzida a um direito. Todo nosso esforço para recuperar a linguagem como proximidade, como doação, como signo doador, como exposição e vulnerabilidade se encontra também como expressão. A orientação da política ao Outro não é apenas garantia de subsistência para o pobre, mas é a subsistência do próprio Estado. A respiração da totalidade criada a partir da justiça aparecerá justamente da voz dos excluídos.

O pensamento levinasiano coloca as noções clássicas da política também em movimento. Não podemos pensar a democracia como política de alguns que representam a grande maioria. A democracia é construída a partir da aliança entre quem detém o poder simbólico e os possuidores do poder financeiro. Democracia representativa que se vende na troca de favores e só representa a “guerra de consciência tranquila”¹⁷¹.

A mídia anuncia ao cidadão que o poder de mudar o rumo do país está em suas mãos, por meio do voto. Renasce a ideia de tomada de consciência, sem levar em conta que a própria representação do pobre já é violência. Refém de um Estado que usurpa os direitos mais básicos descritos na Constituição, o cidadão pobre se vê moralmente culpado por sua própria miséria.

A democracia levinasiana não bebe da representação, mas a denuncia. Ela encontra sua raiz na substituição. Se não é possível que todos governem, o poder é invertido em responsabilidade. Política da utopia, em que o Estado poderia ser conduzido pela cozinheira¹⁷², a novidade inspiradora transcende os cálculos econômicos e se volta ao estrangeiro.

Na sincronia, o cálculo busca uma forma isonômica de garantir ao outro seu direito. A totalização corre sempre o risco de perpetuar “a guerra a que foi chamada a fazer desaparecer, para consagrar, na boa consciência a guerra e suas virtudes”¹⁷³. O sujeito corre o risco de decair no egoísmo, e o Estado, numa luta de todos contra todos. Mas a sincronia da totalização não mata a diacronia. Por caminhos enigmáticos, ela ressurge.

As instituições do direito, garantidoras da justiça, ganham nova significação. No cálculo operado pela sabedoria da justiça, jaz a profecia do signo de doação. A linguagem guarda esse sinal; é construída neste enigma e desconcerta a fala. A justiça tem sua origem na diacronia e guarda em si a esperança. Messianismo de uma política porvir, cortada pela poesia, que permanece no movimento da diacronia enlouquecedora. O que a noção de fraternidade tem a ganhar com o vento próspero da sororidade? O feminismo traz para o pensamento filosófico

¹⁷¹ LEVINAS, De outro modo que ser ou para lá da essência, p. 173.

¹⁷² LEVINAS, Entre nós, p. 163.

¹⁷³ LEVINAS, De outro modo que ser ou para lá da essência, p. 180.

uma novidade: o fim da violência. Ao recusar os papéis a que foram historicamente destinadas, as mulheres denunciam violências que eram consideradas virtudes pela boa consciência. Ceticismo feminista que surge na busca de mais direitos para todas. Ceticismo afastado pela violência da sociedade patriarcal, estabelecido em leis e na linguagem, mas que penetra na política e deixa sua marca.

Pensar a política a partir da proximidade e o sujeito como eleito para a substituição provoca um estranhamento se comparado ao pensamento político ocidental. Mas o esfacelamento deste pensamento, a partir de todas as críticas que surgem cotidianamente na filosofia política, nos faz desejar buscar novos rumos. Levinas nos propõe um caminho sem final, levado pela novidade e pela diferença que significam a partir do Outro: o pobre, o estrangeiro, o órfão e a viúva, mas também a mulher negra, os migrantes e refugiados, os transexuais etc.

O Outro se coloca no palco da política e coloca sujeito como refém, deposto de sua liberdade inicial. Sujeito à flor da pele, restituído em seu poder ao ser feito um-para-o-outro. Obsessão que não tem fim, que só será limitada porque o sujeito se torna outro quando é feito cidadão na fraternidade. Cidadania enquanto luta por direitos para todos, que é construção da sociedade desejada pela sabedoria da justiça. Desejo que é a política do amor. Luta que se faz no engajamento dos corpos dos trabalhadores. Amor e luta se unem numa relação repleta de ambivalência.

CONCLUSÃO

Este trabalho propôs-se a adentrar nos entrelaçados caminhos de Emmanuel Levinas na construção de seu pensamento sobre o político, destacando a intriga entre o pensamento ético e o político, a partir da obra *De outro modo que ser ou para lá da essência*. A pesquisa guiou-se por esta obra, que traz uma importante reformulação da linguagem do autor, em sua busca por uma transmissão que não fosse marcada pela ontologia, para dar a conhecer a passagem do Dizer ao Dito.

Essa passagem se dá numa construção que detém uma lógica própria e que faz uso de um estilo literário que exagera e carrega o vocabulário até o extremo, com cortes temporais e a utilização de repetições quase cíclicas. Muitas palavras que pertencem à tradição filosófica são ressignificadas, ou grafadas em contextos e formas inesperados. No livro estudado, o sujeito ganha uma estrutura ética pré-ontológica, a partir da viragem da sensibilidade.

Na visão levinasiana, a ética perpassa uma relação assimétrica, em que o Eu é responsável pelo Outro. Na constituição do político, o sujeito responsável é colocado em questão pelo terceiro: o próximo do próximo. É necessário recorrer à justiça para que a subjetividade responsável se responsabilize também pelo terceiro. É necessário também comparar o outro e o terceiro. Para a justiça, surge a questão da instauração da sociedade, sob a bandeira da equidade.

O tema “Holocausto” é central para Levinas. O sofrimento do povo judeu se mostra paradigma do sofrimento humano gratuito. O autor encontrará a raiz da guerra no interessamento do sujeito, pois ela mostra a luta dos egoísmos. O Nazismo representa o fracasso da razão, refletindo uma ameaça que está sempre diante de nós. Ao mesmo tempo em que denuncia o sujeito, o filósofo resgata o fato de que a guerra supõe uma alteridade. Assim, o político será pensado a partir da desconstrução do interessamento.

A gênese do político no pensamento ético de Levinas se mostra na intriga entre linguagem e proximidade, expressa pelo binômio Dizer-Dito. A partir da retomada desse binômico, o filósofo recuperada a noção de linguagem inspirada pelo Dizer, que é, em síntese, a exposição do si ao outro. A compreensão do político se dá na viragem linguística, porque o signo do Dizer permanece no Dito e, assim, tece a linguagem num vestígio que não pode ser seguido nem apagado.

Este trabalho está estruturado a partir dos dois polos do binômio, porque eles não podem ser compreendidos separadamente, uma vez que engendram o nascimento da socialidade. De

um lado, buscou-se revelar a narrativa do Dito da justiça; e, de outro, em atenção à reformulação linguística, recorreu-se à para-doxal narrativa do *Autrement* Dito, encontrando-se a semiótica levinasiana, em que se recupera a noção de signo.

Para dar a conhecer o Dito da justiça sem trair a obra levinasiana, foi necessário estabelecer uma estratégia capaz de captar seu pensamento em seu ponto de maior gravidade: a sensibilidade. Construiu-se, assim, uma narrativa em que as noções vão se sucedendo como em um balé. Dançando no palco filosófico, elas se comunicam e extravasam seu conteúdo, passando de um a outro, com a finalidade de estabelecer conexões precisas dentro da estrutura do autor.

O ponto de partida do primeiro capítulo foi o sujeito transcendental, o sujeito preso ao processo ao qual Levinas nomeia “interessamento”. Na tradição ocidental da filosofia, o sujeito é compreendido enquanto *conatus essendi*, ou seja, o drama cotidiano pela sobrevivência, o esforço de aumentar o ser que caracteriza tudo o que vive. Da subjetividade como posição, Levinas irá perpassar o arrancamento do sujeito pelo trauma do outro.

A eleição do sujeito como único responsável implica uma acusação que retira o sujeito do êxodo. Sujeito fora de si, sem caminho de volta ao lar. Abraão a caminho, sem retorno a Ur. Fruição sem fenômeno, mais passiva que a passividade, marcada pela sensação. A sensibilidade resgata uma subjetividade que inverte o *conatus* em para-o-outro. A proximidade inverte o Eu. O outro se faz próximo em um tempo que nunca foi presente e anterior a toda recordação.

Para significar como para-o-outro, a sensibilidade encontra-se numa intriga pré-originária. Ela não constitui um saber nem se mostra como experiência. Na narrativa do Dito da justiça, Levinas resgata a sensibilidade do sujeito enquanto fruição, para descrevê-lo como desinteressamento da essência. O sujeito é deposto de seu lugar para ser reposto como não indiferença. Ele é retirado da posição de origem, de iniciativa, de liberdade, e é culpado por tudo e por todos: exposição até a substituição.

O Eu é estruturado eticamente pela diacronia que deixa seu vestígio na sincronia do conceito. A justiça advém dessa diacronia e tem sua fonte na responsabilidade. A diacronia anima a sensibilidade que inverte o sujeito. Quando da entrada do terceiro, a sensibilidade é resgatada pela justiça e permanece na intencionalidade e na consciência. Esse resgate da sensibilidade marcada pela sensação sem fenômeno garante que o vestígio da sincronia não术apareça na sincronia. Assim, a inteligibilidade do sistema é animada por uma razão que encontra seu fundamento na responsabilidade, na proximidade; enfim, no Dizer. O nascimento do político depende dessa concepção de subjetividade. O político guarda a força do Dizer de

um sujeito que se doa como hemorragia do hemofílico. A inversão do *conatus* do sujeito deixa sua marca na coexistência e no sistema. É necessário lembrar que não há um presente em que o terceiro não esteja presente.

O terceiro, em sua entrada não fenomênica, exige a justiça que funda a sincronia. A novidade da política em *De outro modo que ser ou para lá da essência* não está na entrada do terceiro, mas na dupla cidadania que a justiça adquire com o advento do terceiro. Com sua fonte na diacronia, ela pertence à ética, mas a partir do terceiro ela conduz a inteligibilidade do sistema e pertence também à política.

Para encontrar o sentido da justiça, esta pesquisa passou, no segundo momento, a essa passagem, que se dá em forma de intriga, do Dizer ao Dito. Para tanto, optou-se por deter na questão linguística, recuando ao estado anterior à tradução do Dizer no Dito. No drama do signo, encontrou-se a face da justiça que amarra e tece o fio da linguagem.

O sujeito apresentado na estruturação ética no *para lá* da essência é ordenado por outrem e se torna para-o-outro. O resgate da sensibilidade mostrou que a subjetividade se oferece ao sofrimento antes de se estabelecer no ser. Sair do conceito de Eu permitiu a Levinas mostrar o sujeito aquém do *conatus essendi*. A indiferença em relação à essência é ordenada como não indiferença por Outrem.

O sujeito se doa ao outro numa exposição que nada expõe de tema. O sujeito se expõe num Dizer que é signo de sua própria doação de signo. Ele significa como Glória do Infinito. O infinito não se deixa reunir, porque se mantém sempre no enigma da ambivalência: ele se retira antes de se mostrar, mas deixa um vestígio. O Dizer que chega até a mim se torna minha própria palavra, mas sem que eu me torne posição. A linguagem é tecida pela justiça a partir do signo da doação de signo do um-para-o-outro.

O sistema de comunicação se torna possível pela deposição do Eu em si, num Dizer que nada fala, que nada se apresenta, exceto seu “Eis-me!”. Na linguagem, há um traço de uma ausência que nunca foi presença. Para cumprir a exigência do terceiro, a justiça apela à razão e se faz consciência, sincronia e dito. Levinas vai pensar a consciência como desinteressamento a partir da entrada do terceiro. Por conta da justiça, a tematização tem sua raiz na anarquia.

O Dizer se deixa traer no Dito para que seu signo signifique na coexistência. Ao se retirar, o Dizer deixa o signo de sua presença. Ao ser levado à justiça, o Dizer é a fonte da ontologia, da sociedade e do Direito. Ele retorna como desdizer do Dito, como crítica ao texto escrito e como possibilidade de reinterpretação. Irá retomar como o ceticismo. Filho da

filosofia. É sempre expulso pela violência. A linguagem lógica não comporta a diferença nem o rumor da diacronia que enlouquece.

A gênese da política está nesse movimento do Eu ao outro e se faz signo em presença de um terceiro. A justiça recupera o signo da doação de signo na tematização, no Dito que trai o Dizer. A responsabilidade sustenta a política e gera a fraternidade. As instituições visam garantir que o Estado não se totalize. Para que não se tornem ponto de gravidade, elas devem sempre ser levadas à justiça.

O sujeito reencontrará seu lugar no “Eis-me!”. Eleito responsável pelo outro, ele não se absorve no Dito. Não está a serviço do sistema nem busca “lugar ao sol”. O sujeito é si, e por isso é feito com-os-outros: torna-se outro como os outros, sem perder a responsabilidade. O Eu permanece desigual, mas, porque é responsável por todos, pode se preocupar consigo. Em um Estado em que todos são iguais, é o esquecimento de si que move a justiça.

A partir do advento do terceiro, a justiça é vigilante da coexistência enquanto fundada no amor. A novidade do pensamento levinasiano para a política é: ela traz consigo uma “teoria do signo”. Levinas quer salvaguardar que o signo não visa a algo do mundo, mas sustenta que tanto na linguística como no discurso o signo já é mais do que dar signo, mas se dar no signo e se tornar signo dessa doação de signo. A viragem semiótica permite que a sensação arranke o Eu de sua posição e se faça outro com os outros pela justiça.

Para cumprir o objetivo deste estudo, o terceiro momento focou na reflexão sobre as figuras da justiça num *Autrement* Dito do político. Liberdade, igualdade e fraternidade, os motes da *Revolução Francesa*, são relidos por Levinas a partir da nova justiça. A fraternidade fundamenta a reflexão que será feita pelo político e bebe da noção de linguagem, pensada como proximidade. O filósofo não pensará o contrato social enraizado no egoísmo, mas a convivência social se dá a partir da fraternidade.

O Dizer expõe o sujeito eleito ao amor sem nada tematizar. A justiça atua na construção da linguagem pensada como proximidade. A política não é a reunião de pessoas do mesmo gênero, mas tem como fundamento a fraternidade, possibilitada pela proximidade do Outro como meu irmão. A consciência é libertada pela justiça para assumir seu compromisso e pode lutar pelo direito do Outro. Estamos todos, iguais como outros, diante do tribunal da justiça.

Assim, a liberdade e a igualdade não são pensadas como garantias do sujeito, mas atuam em função da fraternidade. Não é a limitação do sujeito, mas o engajamento do eleito na construção social. O sujeito tem sua posição de responsável e é livre para assumir seu compromisso. É pela justiça que o sujeito ocupa seu lugar. Ela atua no psiquismo animado,

resgatando a diacronia da sensação na intencionalidade. Tal tematização guarda o vestígio do Infinito.

O Estado deve defender o estrangeiro, o órfão e a viúva. Ao mesmo tempo, necessita criar meios para que os outros cidadãos tenham acesso a seus direitos. Ele não pode ser deixado a si mesmo, nem a lei pode ser lida como letra morta. O amor e a misericórdia são necessários. Para a construção de um sistema político, é necessário justiça. Ela exige e funda o Estado. A origem do direito é a unicidade do Outro, elevado à condição de cidadão.

Na reflexão sobre o político, aparece a influência do pensamento judaico. Sem decair num pensamento religioso, o profetismo rompe a totalidade do Estado e abre espaço para novos ares: interstícios da política, onde se defendem os direitos do outro humano. Levinas mostra que tal defesa aparece fora das instâncias oficiais, nos cantos dos poetas e, até, na imprensa e nos lugares públicos dos Estados liberais. As vozes proféticas significam o imprevisível da bondade de que o Eu é capaz em sua unicidade.

A justiça enquanto revisão da justiça, à espera de uma justiça melhor. A política está em constante porvir, numa escuta às denúncias dos profetas que exigem a justiça aos pobres deste mundo: ao próximo, ao próximo do próximo e a todos os outros, sem que haja próximos e distantes. O ceticismo e o criticismo percorrem a política, como desdizer do Dito que necessita sempre ser redito. A justiça recolhe o testemunho anárquico dos profetas de que o cidadão não é um número, mas um rosto humano.

No político, o sujeito eleito e exposto como para-o-outro encontra sua vocação de *guardião-do-seu-irmão*. A fraternidade é o espírito da sociedade, que transparece na linguagem, simples como um “bom-dia”. É a defesa do direito do outro que conduz a luta política. Nesse espírito, o Estado deve buscar sempre uma justiça cada vez mais justa, a fim de cumprir sua função, e não se tornar o ponto mais importante da vida social. A justiça mais justa visa defender o direito do outro homem.

Não há uma forma de Estado que apresente a justiça de forma definitiva. O autor dá margem para que critiquemos a democracia da maneira como ela é pensada na maior parte dos países. Motivados pela defesa de seus próprios interesses, os eleitores votam em representantes de seu egoísmo. O cálculo operado na sincronia busca uma forma isonômica de garantir ao outro seu direito. A totalização do Estado traz a possibilidade de se inverter em injustiça. O sujeito corre o risco de decair no egoísmo; e o Estado, numa luta de todos contra todos.

Assim, é preciso sempre criar oportunidades institucionais para que aqueles que passam despercebidos sejam ouvidos. Mesmo que não haja caminho institucional para tal, a sabedoria

profética do filósofo mostra que nesse sistema haverá vozes céticas que se levantarão contra as injustiças do Estado. A democracia levinasiana denuncia a representação, pois encontra sua raiz na substituição. O poder do sujeito é revertido em responsabilidade.

Todavia, a sincronia da totalização não mata a diacronia. Ela reaparece por caminhos enigmáticos. No cálculo operado pela sabedoria da justiça jaz a profecia do signo de doação. O direito guarda esse sinal. Ele é constituído nesse enigma. A justiça é a guardiã da esperança. A política do porvir acolhe o movimento da diacronia enlouquecedora. A novidade surge de campos que nunca foram explorados e denuncia a perpetuação de desigualdades.

Espera-se que esta pesquisa possa colaborar com outros pesquisadores que se interessam por Levinas, pela relação entre ética e política e pela filosofia política. A atualidade do tema é tamanha que o autor desta pesquisa sente-se movido a trazer questões atuais para o texto acadêmico. O Brasil passa por uma profunda crise democrática, causada pelo ensurdecimento das instituições do Estado e pela concentração de poder em mãos pouco interessadas no bem público. Se esta reflexão puder trazer esperança para a luta por mais direitos para o povo pobre, ela já terá cumprido seu objetivo.

REFERÊNCIAS

BATISTA, João Bosco. O tema do outro e da justiça em Emmanuel Lévinas. In: CARVALHO, José Maurício de. *Problemas e teorias da ética contemporânea*. Porto Alegre: Edipucrs, 2004. p.253-269.

BELIAN, Márcia Bárbara Portella; AQUINO, Thiago André Moura de. A linguagem do Dizer e do Dito em Emmanuel Levinas: Considerações introdutórias a ‘De outro modo que ser’. *Ágora Filosófica*, Recife, v. 15, n. 1, p.18-33, jul./dez. 2015.

BENSUSSAN, Gérard. *Ética e experiência: a política em Levinas*. Passo Fundo: IFIBE, 2009.

BUTLER, Judith. *Relatar a si mesmo*. Crítica da violência ética. Belo Horizonte: Autêntica editora, 2015.

CALIN, Rodolphe; SEBBAH, François-David. *Le Vocabulaire de Levinas*. Paris: Ellipses, 2011.

CARRARA, Ozanan Vicente. *Levinas: do sujeito ético ao sujeito político. Elementos para pensar a política outramente*. Aparecida (SP): Ideias e letras, 2010.

COHEN-LEVINAS, D.; SCHNELL, A. *Relire ‘Autrement qu’être ou au-delà de l’essence’ d’Emmanuel Levinas*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 2016.

CHALIER, Catherine. *Levinas: a utopia do humano*. Lisboa: Instituto Piaget, 1996.

DEKENS, Olivier. *Politique de l’autre homme. Lévinas et la fonction politique de la philosophie*. Paris: Editions Ellipses, 2003.

DERRIDA, Jacques. *Adeus a Emmanuel Levinas*. São Paulo: Perspectiva, 2008.

_____. Violência e Metafísica: ensaio sobre o pensamento de Emmanuel Lévinas. In: _____. *A escritura e a Diferença*. São Paulo: Perspectiva, 2011. p. 111-223.

DUSSEL, Enrique. Lo político en Levinas. Hacia una filosofía política crítica. *Signos filosóficos*, Cidade do México, n. 9, p. 111-132, jan./jul. 2003.

ENAUDEAU, Corinne. Levinas et Arendt: L'Autre sens du monde. In: BURGGRAEVE, R. *et al.* *Levinas Autrement*. Louvain-Paris: Peeters, 2012. p. 125-143.

FABRI, Marcelo. *Desencantando a ontologia*: subjetividade e sentido ético em Levinas. Porto Alegre: Edipucrs, 1997.

_____. *Fenomenologia e cultura*. Husserl, Levinas e a motivação ética do pensar. Porto Alegre: Edipucrs, 2007.

FACULDADE JESUÍTA DE FILOSOFIA E TEOLOGIA. Serviço de Orientação Metodológica. *Orientações para elaboração de trabalhos científicos*: tutorial para uso do Word. Belo Horizonte, 2018. v. 3. Disponível em: <<http://www.faculdadejesuita.faje.edu.br/tutoriais-542/tutoriais-542>>. Acesso em: 29 mai. 2018.

FERON, Etienne. *De l'idée de transcendance à la question du langage*. L'itinéraire philosophique de Levinas. Grenoble : Editions Jérôme Million, 1992.

HANSEL, Georges. *Politique d'Emmanuel Levinas*. Paris: Éditions du Sandre, 2010.

LEVINAS, Emmanuel. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. Paris: Librairie Générale Française, 2016. [_____. *De outro modo que ser ou para lá da essência*. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2011.] [_____. *De otro modo que ser o más allá de la esencia*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2013.]

_____. *De Deus que vem à Ideia*. Petrópolis: Vozes, 2008.

_____. *Descobrindo a Existência com Husserl e Heidegger*. Lisboa: Instituto Piaget, 1997.

_____. Deus, a morte e o tempo. Coimbra: Almedina, 2003.

_____. *Difficile liberté*: Essais sur le judaïsme. Paris: Albin Michel, 1976.

_____. *Do sagrado ao santo*. Cinco novas interpretações talmúdicas. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.

_____. *Entre nós*. Ensaios sobre a alteridade. Petrópolis: Vozes, 2005.

_____. *Ética e Infinito*: Diálogos com Philippe Nemo. Lisboa: 70, 1982.

_____. *Le Temps et l'Autre*. Paris: Fata Morgana, 1979.

_____. Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme. *Esprit*, Paris, n. 26, p. 199-208, nov. 1934. Disponível em: <https://esprit.presse.fr/article/levinas-emmanuel/quelques-reflexions-sur-la-philosophie-de-l-hitlerisme-32136> Acesso em: 02 fev. 2018.

_____. *Totalidade e Infinito*. Ensaio sobre a exterioridade. Lisboa: 70, 2008.

_____. *Violência do rosto*. São Paulo: Loyola, 2014.

MARTINS, Rogério Jolins; LEPARGNEUR, Hubert. *Introdução a Levinas*. Pensar a ética no século XXI. São Paulo: Paulus, 2014.

MELO, Nelio Vieira de. A ética da alteridade em Emmanuel Levinas. Porto Alegre: Edipucrs, 2003.

MORGAN, Michel L. *Discovering Levinas*. Nova York (EUA): Cambridge University Press, 2007.

_____. *The Cambridge introduction to Emmanuel Levinas*. Nova York (EUA): Cambridge University Press, 2011.

PIVATTO, P. S. Ética da Alteridade. In: OLIVEIRA, M. A. (Org.), *Correntes fundamentais da ética contemporânea*. Petrópolis: Vozes, 2000.

POIRÉ, François. *Emmanuel Levinas*: ensaio e entrevistas. São Paulo: Perspectiva, 2007.
RIBEIRO, Luciane Martins. *Subjetividade e o outro*. Ética da responsabilidade em Emmanuel Levinas. Aparecida: Ideias e letras, 2015.

RIBEIRO JUNIOR, Nilo. Emmanuel Levinas: o pensador da ética como filosofia da alteridade. In: CARDOSO, Delmar. *Pensadores do século XX*. São Paulo: Paulus: Loyola, 2012.

_____. *Sabedoria da paz*. Ética e teo-lógica em Emmanuel Lévinas. São Paulo: Loyola, 2008.

_____. *Sabedoria de amar*: a ética no itinerário de Emmanuel Lévinas. São Paulo: Loyola, 2005

RICOEUR, Paul. *Outramente*. Leitura do livro ‘Autrement qu’être ou au-delà de l’essence’ de Emmanuel Lévinas. Petrópolis: Vozes, 1999.

SANTOS, Luciano. *O sujeito encarnado*. A sensibilidade como paradigma ético em Emmanuel Levinas. Ijuí: Editora Unijuí, 2009.

SAYÃO, Sandro Cozza. Entre o Dizer e o Dito: sobre a precariedade e a finitude de nosso saber em Emmanuel Levinas. *Conjectura*, Caxias do Sul, v. 16, n. 1, p. 98-119, jan./abr. 2011.
SEBBAH, François-David. *Lévinas*. São Paulo: Estação Liberdade, 2009.

SOUZA, R. T.; FARIAS, A.B.; FABRI, M. *Alteridade e ética*. Obra comemorativa dos 100 anos de Emmanuel Levinas. Porto Alegre: Edipucrs, 2008.

SOUZA, R. T.; OLIVEIRA, N. F. *Fenomenologia hoje II*: significado e linguagem. Porto Alegre: Edipucrs, 2002.

SOUZA, R. T.; OLIVEIRA, N. F. *Fenomenologia hoje III*: Bioética, Biotecnologia e Biopolítica. Porto Alegre: Edipucrs, 2008.

SOUZA, Ricardo Timm de. Justiça, Liberdade e Alteridade Ética: Sobre a questão da radicalidade da justiça desde o pensamento de E. Levinas. In: OLIVEIRA, N.F.; SOUZA, D.G. *Justiça e Política*. Homenagem a Otfried Höffe. Porto Alegre: Edipucrs, 2003. p.619-634.

SOUZA, Ricardo Timm de. *Sentido e alteridade*. Dez ensaios sobre o pensamento de Emmanuel Levinas. Porto Alegre: Edipucrs, 2000.

SOUZA, Ricardo Timm de. *Sujeito, ética e história*. Lévinas, o traumatismo Infinito e a crítica da filosofia ocidental. Porto Alegre: Edipucrs, 1999.

SUSIN et al. *Ética em diálogo*. Lévinas e o pensamento contemporâneo: questões e interfaces. Porto Alegre: Edipucrs, 2003.

VAZQUEZ MORO, Ulpiano. *El discurso sobre Dios em la obra de Emmanuel Levinas*. Madrid: UPCM, 1982.

_____. A teologia interrompida: para uma interpretação de Emmanuel Levinas (I). *Perspectiva Teológica*. Belo Horizonte, v. 32, p. 51-73, 1982.

_____. A teologia interrompida: para uma interpretação de Emmanuel Levinas (II) *Perspectiva Teológica*. Belo Horizonte, v. 37, p. 365-383, 1983.