

UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

MÁRCIA BÁRBARA PORTELLA BELIAN

**DA RELAÇÃO ÉTICA À JUSTIÇA INSTITUÍDA: TRÊS MOMENTOS DA JUSTIÇA
EM LÉVINAS**

Recife

2015

MÁRCIA BÁRBARA PORTELLA BELIAN

**DA RELAÇÃO ÉTICA À JUSTIÇA INSTITUÍDA: TRÊS MOMENTOS DA JUSTIÇA
EM LÉVINAS**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Pernambuco, sob orientação do Prof. Dr. Thiago Aquino, para obtenção do título de Mestre em Filosofia

Recife

2015

Catalogação na fonte
Bibliotecária Maria do Carmo de Paiva, CRB4-1291

B431d Belian, Márcia Bárbara Portella.
Da relação ética à justiça instituída : três momentos da justiça em Lévinas / Márcia Bárbara Portella Belian. – Recife: O autor, 2015.
102 f. ; 30cm.

Orientador: Prof. Dr. Thiago Aquino. Retangular
Dissertação (mestrado) – Universidade Federal de Pernambuco,
CFCH. Programa de Pós-graduação em Filosofia, 2015.
Inclui referências.

1. Filosofia. 2. Lévinas, Emmanuel, 1906-1995. 3. Subjetividade. 4. Justiça. 5. Estado. I. Aquino, Thiago (Orientador). II. Título.

100 CDD (22.ed.)

UFPE (BCFCH2015-103)

MÁRCIA BÁRBARA PORTELLA BELIAN

**DA RELAÇÃO ÉTICA Á JUSTIÇA INSTITUÍDA: TRÊS MOMENTOS
DA JUSTIÇA EM LEVINAS**

Dissertação de Mestrado em Filosofia **aprovada**, pela Comissão Examinadora formada pelos professores a seguir relacionados para obtenção do título de Mestre em Filosofia, pela Universidade Federal de Pernambuco.

Aprovada em: 07/08/2015

BANCA EXAMINADORA

**Prof. Dr. Thiago André Moura de Aquino (ORIENTADOR)
UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO**

**Prof. Dr. Sandro Márcio Moura de Sena (1º EXAMINADOR)
UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO**

**Prof. Dr. José Tadeu Batista de Souza (2º EXAMINADOR)
UNIVERSIDADE CATÓLICA DE PERNAMBUCO**

RECIFE/2015

RESUMO

Esta dissertação, que trata do tema da justiça em Emmanuel Lévinas, buscou encontrar uma unidade de sentido do conceito de justiça na obra do autor. Para isso, partimos da divisão em três momentos, que podem ser observados em seu pensamento, nos quais a justiça se distribui: “antes” do terceiro, a entrada do terceiro e a ordem da justiça. Por meio desses três momentos, dividimos os três capítulos deste trabalho, chegando a três noções de justiça que se complementam em uma visão mais abrangente do tema: a justiça como relação ética, a justiça como cálculo e a ordem da justiça. O primeiro momento da justiça, a relação ética, é o momento, no qual um direito, ao acolhimento do discurso, é reconhecido no rosto do Outro; o segundo momento da justiça, a partir da entrada do terceiro, é uma atividade consciente, de cálculo, de pesagem, que vai alargar e distribuir o direito original buscando a igualdade; e o terceiro momento que se refere a uma ordem, a totalidade, que pressupõe todo um âmbito de concretude, que deve ser controlado através de um serviço, proporcionando a saída da totalidade e resultando em uma limitação deste âmbito com base em uma legislação capaz de retirar os homens dos determinismos que os envolvem. Concluímos que a unidade de sentido do conceito de justiça em Lévinas se dá através da junção destes três momentos, resultando na distribuição do direito original à palavra por uma atividade consciente e a garantia do mesmo por leis e instituições orientadas pelo rosto e que a separação da subjetividade do Outro, como tese principal do autor, é aquilo que principalmente a justiça defende.

Palavras-chave: Lévinas. Subjetividade. Separação. Justiça. Leis. Estado.

RÉSUMÉ

Cette dissertation, que traite du thème de la justice chez Emmanuel Lévinas, a cherché une unité de sens du concept de justice dans l'oeuvre de l'auteur. Pour cela, nous sommes partis de la division en trois moments, que peuvent être observés dans sa pensée, dans lesquels la justice se distribue: "avant" le tiers, l'entrée du tiers et l'ordre de la justice. Par le moyen de ces trois moments, nous avons divisé les trois chapitres de ce travail, en arrivant à trois notions de justice que se complémentent dans une vision plus recouvrant du thème: la justice comme relation éthique, la justice comme calcul et l'ordre de la justice. Le premier moment de la justice, la relation éthique, c'est le moment, dans lequel un droit, à l'accueil du discours, est reconnu dans le visage de l'Autre; le seconde moment de la justice, à partir de l'entrée du tiers, c'est une activité consciente, de calcul, de pesage, qui évasera et distribuera le droit originel cherchant l'égalité; et le troisième moment qui se réfère à un ordre, la totalité, qui préssupose toute une enceinte de concrétion, qui doit être contrôlée par un service, proportionnant la sortie de la totalité et résultant en une limitation de cette enceinte à base d'une législation capable de retirer les hommes de les déterminismes qui les comprend. Nous avons conclu que l'unité de sens du concept de justice chez Lévinas se donne par la jonction de ces trois moments, aboutissant à la distribution du droit originel à la parole par une activité consciente et la garantie de ce dernier par lois et institutions orientées par le visage et que la séparation de la subjectivité de l'Autre, comme thèse principale de l'auteur, c'est ce que défend principalement la justice.

Mots clés: Lévinas. Subjectivité. Séparation. Justice. Lois. État.

LISTA DE ABREVIATURAS

DEHH	Descobrindo a Existência com Husserl e Heidegger
DL	Difficile Liberté
DOM	De Outro Modo que Ser ou Para Lá da Essência
DVI	De Deus que Vem à Ideia
EN	Entre Nós
HOH	Humanismo do Outro Homem
LC	Liberté et Commandement
NP	Noms Propres
TH	Transcendence et Hauteur
TI	Totalidade e Infinito

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO	8
2	O PRIMEIRO MOMENTO: A JUSTIÇA ANTES DO TERCEIRO	12
2.1	Considerações Iniciais	12
2.2	A Separação	16
2.2.1	A Fruição, o Elemental e o Há (<i>Il y a</i>) – a Relação com a Relação ou a Separação da Totalidade Natural	17
2.2.2	A Habitação, o Trabalho e a Posse ou a Separação do Elemental	20
2.2.3	O Feminino e a Representação ou a Interioridade	21
2.3	O Mesmo e o Outro, a Responsabilidade	23
2.3.1	Infinito e Responsabilidade	23
2.3.2	Linguagem e Justiça	28
2.4	Discurso e Liberdade, Verdade e Justiça	31
2.4.1	Ética e Retórica	31
2.4.2	Verdade e Justiça	32
2.5	Conclusão do Capítulo	36
3	O SEGUNDO MOMENTO: A JUSTIÇA COM A ENTRADA DO TERCEIRO, OU A JUSTIÇA COMO CÁLCULO	39
3.1	O Caminho para a Separação na Sociedade: Eros e Filialidade	43
3.2	A Entrada do Terceiro e a Justiça em <i>De Outro Modo que Ser</i>	47
3.2.1	Análise da seção “ <i>O Argumento</i> ”	47
3.2.2	O Terceiro e a Justiça	55
3.3	Conclusão do Capítulo	63
4	O TERCEIRO MOMENTO: A JUSTIÇA DEPOIS DO TERCEIRO, O INFINITO	66
4.1	Sentido e Liberdade ou Vontade e Comando	70

4.2	Três Possibilidades de Sentido	71
4.2.1	O Sentido do Perdão e Vingança	72
4.2.2	O Sentido da Totalidade, da Razão Impessoal	73
4.2.3	A Possibilidade de Sentido Para-o-Outro: O Infinito	79
4.2.3.1	Os direitos do homem	85
4.2.3.2	O Estado justo	86
4.3	Conclusão do Capítulo	88
5	CONCLUSÃO	92
	REFERÊNCIAS	101

1 INTRODUÇÃO

Este trabalho aborda o tema da justiça em Emmanuel Lévinas. Além da justiça ser um dos temas principais da filosofia, este constitui em si mesmo, com suas diferentes acepções de justiça, um problema interno para a compreensão do pensamento de Lévinas. Este trabalho concentrou-se neste problema interpretativo, buscando fornecer uma definição abrangente do conceito. Para isso, dividimos nossa pesquisa na obra do filósofo no que chamamos aqui de três momentos da justiça, fizemos isso baseados em leituras prévias que deixavam entrever a possibilidade de abordar a obra a partir desta temática com essa estrutura. De fato, ao leremos qualquer das duas obras principais do nosso autor podemos perceber a pertinência de dividir em âmbitos a significação dada a quase qualquer termo que tomarmos por tema.

Como afirma Beckert (2011), há uma divisão entre os intérpretes de Lévinas em relação a se haveria uma continuidade ou uma ruptura em seu pensamento, com destaque às mudanças observadas entre suas duas obras tidas como principais, *Totalidade e Infinito* (2000) e *De Outro Modo que Ser* (2011). Esta divisão termina por se estender para as interpretações sobre o tema da justiça, o que nos levou à necessidade de uma tomada de posição sobre como abordar o pensamento de Lévinas.

O nosso entendimento da obra de Lévinas, e que procuramos fundamentar no decorrer do trabalho, é o de que há uma continuidade entre seus textos. Para isso, baseamo-nos no *Prefácio à Edição Alemã de Totalidade e Infinito*, de 1987, no qual Lévinas declara:

Totalité et Infiniti, essai sur l'extériorité, publicado em 1961, abre um discurso filosófico que *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, saído em 1974, e *De Dieu qui vient à l'idée*, em 1982, prolongam. Certos temas da primeira obra são retomados ou renovados ou retornam, sob outras formas, nos dois últimos; algumas intenções são aí precisadas. Quanto ao teor do discurso aberto há 25 anos e que é um todo, estes temas são variações não contingentes e, sem dúvida, instrutivos, mas que não podem ser considerados na brevidade de um prefácio. Notemos, contudo, dois pontos para evitar mal-entendidos. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* já evita a linguagem ontológica – ou, mais exatamente, eidética – à qual *Totalité et Infiniti* não cessa de recorrer, para evitar que sua análise, ao questionar o *conatus essendi* do ser, dê a impressão de repousar sobre o empirismo de uma psicologia. O estatuto da necessidade desta análise deve, certamente, ser determinado, apesar de sua analogia com o do essencial. Por outro lado, não há diferença terminológica alguma na obra *Totalité et Infiniti* entre misericórdia ou caridade, fonte do direito de outrem que precede o meu, de um lado, e a justiça, por outro, em que o direito de outrem – mas alcançado após investigação e julgamento – se impõe antes do terceiro. A noção ética geral de justiça é evocada nas duas situações indiferentemente (EN, p. 253)¹.

¹ As fontes primárias utilizadas neste trabalho foram citadas por meio de abreviaturas. Para identificação das obras, consultar lista de abreviaturas.

O autor declara nesta passagem a continuidade do seu pensamento, mas salientando as alterações terminológicas e os aprofundamentos recebidos com o decorrer dos anos. A passagem também revela o grande problema que enfrentamos neste trabalho: as diversas utilizações do termo “justiça” ao longo da obra.

Como entendemos, baseados nas próprias palavras de Lévinas, que há uma continuidade em seu pensamento, o objetivo que se impôs para nós foi o de harmonizar as diversas acepções que o termo “justiça” recebe ao longo da obra, formando, deste modo, uma noção geral e abrangente daquilo que Lévinas entende por justiça.

Para harmonizar o que é dito sobre justiça na obra de Lévinas, dividimos, didaticamente, a justiça em três “momentos”: antes do terceiro, com a entrada do terceiro e a instituição da justiça, acreditamos ter encontrado na obra de Lévinas subsídios suficientes para demonstrar estes três momentos.

Entre estes subsídios, destacamos as seguintes passagens em *De Outro Modo que Ser*, que mostram o primeiro momento da justiça, o que demonstra a continuidade entre este livro e *Totalidade e Infinito* no que se refere à significação pretendida pelo autor (apesar da prevalência da justiça em *De Outro Modo que Ser* estar no segundo momento da justiça) e que, portanto, o termo “justiça” não sofreu alteração semântica entre os dois livros:

O subjectivo e o seu Bem não poderiam compreender-se a partir da ontologia. Pelo contrário, a partir da subjectividade do Dizer, a significação do Dito poderá ser interpretada. Será possível mostrar que somente se trata de Dito e de ser porque o Dizer ou a responsabilidade reclamam justiça. Somente desta forma será feita justiça ao ser (DOM, p. 66).

A modificação da sensibilidade em intencionalidade é motivada pela própria significação do sentir enquanto *para-o-outro*. Pode-se mostrar o nascimento latente da justiça na significação, justiça que deve fazer-se consciência síncrona do ser, presente num tema onde se mostra a própria intencionalidade da consciência (DOM, p. 90).

Disparidade na qual nada pode ser pensado como correlação, isto é, como sincronização de uma sucessão temporal cujas perdas seriam recuperáveis. Este equívoco da disparidade é duplicado por uma ambiguidade na qual o contacto da proximidade ganha um sentido dóxico: o contacto faz-se palpação, tacteamento, exploração, procura, saber, de uma nudez tal como o médico a examina, ou tal como a exibe o atleta na saúde. Esta inversão do contacto em consciência e em discurso enunciador e lógico, onde o tema comunicado importa mais que o contacto da comunicação, não é devida ao acaso ou ao sem jeito de um comportamento: ela diz respeito à justiça nascente na própria abnegação diante do próximo (DOM, p. 107-108).

O principal trecho encontrado que justificaria a defesa de uma cisão no pensamento de Lévinas em relação ao tema da justiça, entre TI e DOM, está em *De Deus que vem à Ideia*, em uma entrevista realizada em 1975 e publicada em 1977, que diz o seguinte:

Prof. Dr. H. Heering – Não seria interessante estabelecer aqui uma relação com a segunda questão escrita? “Encontramos o termo ‘justiça’ usado para a relação com outrem e também para a relação com o terceiro. Entretanto, são relações bem distintas no seu pensamento. Não exigiriam uma distinção terminológica?”

E. Lévinas – Não é fácil falar do modo como as coisas foram escritas há 15 anos. Trata-se da aparição do terceiro. Por que há o terceiro? Pergunto-me, às vezes, se não se justifica assim: tornar possível uma responsabilidade des-interessada por outrem exclui a reciprocidade; mas o outro ficaria sem dedicação ao seu outro? É mister um terceiro. Seja como for, na relação com outrem sempre estou em relação com o terceiro. Mas ele é também meu próximo. A partir deste momento, a proximidade torna-se problemática: é preciso comparar, pesar, pensar, é preciso fazer justiça, fonte da teoria. Toda a recuperação das Instituições – e a própria teoria – da filosofia e da fenomenologia – isto é, explicitar o aparecer – se faz, a meu ver, a partir do terceiro. O termo “justiça”, com efeito, situa-se bem melhor lá onde se requer a “equidade” e não minha “subordinação” a outrem. Se é mister a equidade, requer-se a comparação e a igualdade: igualdade entre o que não se compara. Consequentemente, o termo “justiça” aplica-se muito mais à relação com o terceiro do que à relação com outrem. Mas, na realidade, a relação com outrem nunca é só relação com outrem: desde já o terceiro está representado em outrem; na própria aparição do outro o terceiro já está a me olhar. Isto faz com que a relação entre a responsabilidade para com outrem e a justiça seja extremamente estreita. A distinção que o senhor faz é justa, sem deixar de ser verdadeira a proximidade entre estes termos. A linguagem ontológica empregada na obra *Totalidade e infinito* não é uma linguagem definitiva. Nesta obra, a linguagem é ontológica porque, sobretudo, não quer ser psicológica. Na realidade, aí já se trata da busca do que chamo o “além do ser”, a fenda dessa igualdade a si que é sempre o ser – o *Sein* – sejam quais forem as tentativas para separá-lo do presente. Isto vale para o termo “justiça”: é mister fazer a diferença que o senhor assinala (DVI, p. 119).

Entendemos que, neste trecho, Lévinas não chega a renegar a utilização do termo “justiça” no que designamos por “primeiro momento” em *Totalidade e Infinito*, apenas afirma que o termo se aplica muito mais a partir do segundo momento da justiça e que o terceiro já está “representado em outrem”. Ele chega a afirmar que a diferença terminológica entre *Totalidade e Infinito* e *De Outro Modo que Ser* valeria também para o termo “justiça”, mas entendemos que esta alteração terminológica, julgando pelos próprios subsídios apresentados anteriormente e ao longo do trabalho, refere-se à prevalência do termo “justiça” no primeiro momento em *Totalidade e Infinito* e no segundo momento em *De Outro Modo que Ser*.

Como já dissemos, partimos do pressuposto de que há uma continuidade tanto de ideias quanto do termo “justiça” nos dois livros, o que nos conduziu a uma necessidade de harmonizar os três momentos nos quais o termo “justiça” é utilizado em sua obra.

A partir disso, elaboramos o seguinte problema principal: *Já que podemos constatar três momentos de aplicação do termo de “justiça”, que são respectivamente seu emprego na*

descrição da relação ética, na entrada do terceiro e na reflexão sobre as instituições políticas, perguntamos: Qual é a unidade de sentido deste conceito na obra de Lévinas?

Para responder a este problema principal, estabelecemos as seguintes questões secundárias:

- *Qual o primeiro significado de justiça em Lévinas (aquele que surge na relação ética, antes da entrada do terceiro)?*
- *Se há justiça na relação entre eu e outro, por que ela não é reivindicada pelo eu?*
- *Qual o segundo significado de justiça em Lévinas (aquele que se dá a partir da entrada do terceiro)?*
- *Como os dois primeiros momentos da justiça em Lévinas se inter-relacionam para que se dirijam ao mesmo sentido?*
- *Como Lévinas pensa a instituição da justiça?*

Partindo desta problematização, estabelecemos o seguinte objetivo principal: *Percorrer o trajeto que Lévinas faz ao falar da justiça, em seus três momentos, para encontrar uma noção mais completa do termo “justiça” no pensamento do autor.*

Para atingir o objetivo principal, estabelecemos os seguintes objetivos secundários:

Buscar, *no segundo capítulo*, o primeiro momento da justiça no pensamento de Lévinas, ou seu primeiro significado. Para isso, utilizamos o livro *Totalidade e Infinito*, o texto mais notório referente à justiça neste momento, buscando chegar a uma interpretação acerca da ambiguidade apontada pelos estudiosos do autor em relação ao termo “justiça” neste livro. A questão que tivemos que enfrentar foi se o termo “justiça” em *Totalidade e Infinito*, quando aplicado à relação ética, o que prevalece no livro, pode ser entendido como adequado ou se se trata apenas de um uso provisório e impróprio.

No terceiro capítulo, objetivamos compreender a justiça em seu segundo momento, a justiça como cálculo, para isso, utilizamos a Seção IV de *Totalidade e Infinito*, *Para Além do Rosto*, e o livro *De Outro Modo que Ser*, onde Lévinas avança em relação a *Totalidade e Infinito* na questão da justiça no que diz respeito à explicitação da entrada do terceiro. Este segundo capítulo buscou uma harmonização entre os dois textos para um entendimento mais completo do segundo momento da justiça.

No quarto capítulo, buscamos descrever como Lévinas entende a instituição da justiça, a formação de uma ordem justa. Este capítulo envolverá uma gama mais diversificada de textos, como *Liberdade e Comando*, *Totalidade e Infinito*, *De Outro Modo que Ser*, *Entre Nós*, *De Deus que vem à Ideia*, e *Hors Sujet*.

2 O PRIMEIRO MOMENTO: A JUSTIÇA ANTES DO TERCEIRO

Lévinas chega à relação ética, entre Eu e Outro, através da redução fenomenológica². O termo “antes” utilizado no título não deve ser entendido no seu sentido literal, como uma anterioridade cronológica, mas sim, aludindo a esta redução. Trata-se de uma forma de explicar que entendemos ser a mais adequada para o tema em questão. Ao termo “momento” aplica-se o mesmo. O momento em questão, o primeiro momento, é quando o Eu está na relação ética, frente a frente com o Outro, e todo o resto foi desconsiderado por redução fenomenológica. É este primeiro momento, a relação ética, que deve dirigir os dois momentos posteriores, a chegada do terceiro e a instituição da justiça.

2.1 Considerações Iniciais

O conceito de justiça na obra de Emmanuel Lévinas é bastante difícil de ser analisado, primeiro, por ser um conceito que aparece de forma bastante espalhada e salteada, percorrendo toda a obra, mas sem oferecer um aprofundamento adequado em qualquer das partes, o que faz com que, se analisado em apenas uma parte da obra, resulta em um entendimento parcial e incompleto do conceito, e, segundo, por ser um conceito que recebe diversas definições ao longo da obra, mas que parecem não se harmonizar quando contrastadas, o que leva o leitor a, novamente, obter uma visão parcial do conceito de justiça em Lévinas se tomar como guia apenas uma das definições fornecidas.

A principal fonte de confusão no entendimento é a maneira como Lévinas fala de justiça em *Totalidade e Infinito* (2000), livro de 1961. A grande dificuldade para a interpretação é a de que o termo “justiça” é utilizado de forma ambígua, isto é uma unanimidade em todos os autores pesquisados. Esta forma de utilização do termo “justiça”, nesta obra, leva os estudiosos de Lévinas a fornecerem interpretações muitas vezes divergentes sobre o significado desta ambiguidade.

Dividimos as diversas interpretações sobre o tema em dois grandes grupos: O primeiro grupo afirma que Lévinas usa o termo “justiça” na maior parte de *Totalidade e Infinito* de uma maneira um tanto imprópria, que deveríamos, por exemplo, quando se trata da relação ética, substituir o termo “justiça” por responsabilidade. Lévinas designaria por justiça propriamente

² Sobre isso, ver ALVES (2012), também o texto *A Filosofia e o Despertar*, contido no *Entre Nós* (2010) e, no *De Outro Modo que Ser* (2011), o subtópico chamado *A Redução*, do capítulo II.

a “comparação em vista de igualdade” (PIVATTO, 2003). Neste primeiro grupo, destacamos Pivatto (2003), reproduzindo uma passagem deste:

Levinas, na obra *Totalidade e Infinito*, fez uso do termo Justiça, para definir a relação primordial [...]. Mas Justiça faz apelo à equidade, portanto, à comparação em vista de igualdade. Por isso, o termo Justiça, que aparece com frequência nesta Obra, é usado, ao que parece, como equivalente à responsabilidade, sem tomar, em consideração as diferenças que intervêm. Melhor convém o termo Responsabilidade, já que se trata de relação a dois, relação assimétrica não reciprocável. O próprio autor reconhece a ambiguidade da expressão (PIVATTO, 2003, p. 85).

Esta passagem de Pivatto nos remete a uma entrevista com Lévinas, publicada no livro *De Deus que vem à Ideia* (2008), da qual transcrevemos a passagem que nos interessa na introdução deste trabalho. O que devemos destacar é que o entrevistador (Prof. Dr. H. Heering) aponta a ambiguidade do termo “justiça” em *Totalidade e Infinito* e Lévinas a reconhece, procurando desfazê-la com uma explicação sobre a linguagem de *Totalidade e Infinito*. Porém, Lévinas deixa algumas brechas para uma interpretação diversa, primeiro quando afirma que é difícil falar sobre algo escrito há quinze anos, depois quando afirma que a distinção de Heering é justa e que é mister fazer a diferença assinalada.

O segundo grupo que vamos abordar, que, devemos dizer, constitui a grande maioria dos estudiosos que pesquisamos, acham tão justa a distinção de Heering que chegam a fazer tal diferenciação terminológica, afinal, o termo “justiça” foi de fato utilizado em *Totalidade e Infinito* dizendo respeito ao âmbito da relação ética. Neste grupo destacamos Thomas (2004), Critchley (apud THOMAS, 2004) e Madore (2001).

Thomas (2004) faz uma distinção entre “justiça ética” e “justiça econômica”, afirmando que tal distinção pode ser encontrada com clareza em *Totalidade e Infinito* e que há um despertar para a questão da justiça na relação ética, que a questão da justiça emerge na relação ética e convoca para a entrada na ordem universal da justiça. O evento ético acaba por ser traduzido em um momento de cálculo, de julgamento. A interpretação de Thomas de que há dois tipos de justiça em *Totalidade e Infinito* fica clara em seu tópico denominado “*Two Kinds of Justice*” (Dois Tipos de Justiça) (p. 114). Já Critchley (apud THOMAS, 2004), faz uma distinção entre uma noção de justiça “ética” e uma “política” na obra de Lévinas, mas que em *Totalidade e Infinito* apareceria apenas a “justiça ética” e que a noção de rosto seria um “chamado” à justiça. Outro que faz uma diferenciação entre “justiça ética” e “justiça política” é Madore (2001), além de utilizar o termo “justiça infinita” para a “justiça ética”. A “justiça ética” como exigência ética que exige o equilíbrio da responsabilidade absoluta para todos na “justiça política”. Aliás, podemos encontrar o termo “justiça infinita” em *Força de Lei*, de

Derrida (2010), que também nos parece fazer essa diferenciação, inclusive terminológica, através do termo “justiça infinita”. Derrida afirma que esta justiça infinita em Lévinas corresponderia ao termo hebreu “santidade”³, esta justiça seria incalculável, irredutível “porque devida ao outro” (p. 49). Já a outra justiça, a do direito, é a justiça do cálculo e comporta em si uma violência.

Diante destas diferentes interpretações sobre o termo “justiça” em *Totalidade e Infinito*, e justamente devido à importância deste livro em relação ao pensamento de Lévinas, devemos buscar uma interpretação própria sobre o conceito de, ou o termo, justiça em *Totalidade e Infinito*. Entendemos que este livro traz o cerne das motivações da filosofia de Lévinas exatamente pelo seu momento histórico e por ser a primeira “grande obra” do autor, seu primeiro grande manifesto filosófico. Não haveria como investigar a justiça na filosofia de Lévinas simplesmente aceitando algum dos pontos de vista citados ou de algum dos que deixamos de citar para não tornar este texto extenso demais. Esta interpretação própria deve ser buscada no próprio livro *Totalidade e Infinito*, através de uma busca deste primeiro momento onde o termo “justiça” aparece, na relação ética.

As dificuldades em ler e interpretar *Totalidade e Infinito* começam pelo fato de Emmanuel Lévinas, como explica Leora Batnitzky (2007), não apresentar uma argumentação linear, mas mover-se de afirmação em afirmação, sem direcionar o leitor em relação aos rumos de progressão do seu pensamento. Ainda segundo Batnitzky, alguns intérpretes incorporam esta falta de linearidade na apresentação do seu pensamento como parcela importante das suas teses, que suas afirmações sobre ética não se prestam ao tipo de argumentação proposicional. Porém, aquele que interpreta algo tão específico deve partir de algum lugar e seguir alguma espécie de plano previamente traçado. Neste trabalho, o ponto de partida para abordar *Totalidade e Infinito* foi a explicação da estrutura deste livro feita por Leora Batnitzky. Também assumimos a tese de Batnitzky de que a afirmação filosófica principal de Emmanuel Lévinas não é a responsabilidade para com Outrem, mas sim a afirmação da separação do sujeito.

Para Leora Batnitzky, o argumento do livro emerge da própria estrutura do mesmo. Segundo a autora, a primeira seção do livro é diferente das outras três, trazendo o argumento do livro, que será melhor explicitado nas três seções seguintes, como, aliás nos indica o próprio Lévinas no *Prefácio*: “Desejaríamos pelo menos convidá-lo a não se deixar vencer pela aridez de certas veredas, pelo desconforto da primeira secção, cujo carácter preparatório é preciso sublinhar, mas na qual se desenha o horizonte de todas as pesquisas” (TI, p. 17). Ainda de

³ Ou separação, como nos indica Fabri (1997, p. 59): “Em Levinas a separação é sinônimo de “santidade”, isto é, de uma essência sem mistura ou “pureza” que só pode existir num mundo que superou o paganismo”.

acordo com Batnitzky, as quatro partes da primeira seção espelham toda a estrutura do livro, da seguinte forma: A parte A da seção I, intitulada *Metafísica e Transcendência*, descreve os principais argumentos das outras três partes da mesma seção I, B a D, que, por sua vez, descrevem e resumem os principais argumentos das três seções seguintes, II a IV, respectivamente. Além disso, o primeiro subtítulo de cada uma das partes da primeira seção resume os principais argumentos do livro, são eles: *Desejo do invisível, O ateísmo ou a verdade, A liberdadeposta em questão e Separação e absoluto*. Este entendimento foi o nosso ponto de partida para interpretar *Totalidade e Infinito*. A partir deste entendimento da estrutura do livro, o ponto inicial de toda a descrição que se desenvolve em *Totalidade e Infinito*, e que traz todo o cerne da principal afirmação filosófica do livro, a separação do sujeito, seria a Seção II, a partir da qual se desenvolvem as seções III e IV.

Um outro aspecto que Batnitzky salientou e que trouxemos para a nossa interpretação foi o de que o livro busca contrariar as relações costumeiras feitas entre eu e outro, política e ética e totalidade e infinito, afirmado que os últimos termos de cada par citado tornam possíveis os primeiros. Através da prevalência do segundo termo de cada um dos pares, será possível a permanência do sujeito separado.

A separação como afirmação principal de *Totalidade e Infinito* deriva da busca de Batnitzky de superar as três principais linhas de interpretação da filosofia de Lévinas: a que vê Lévinas como um renovador da tradição filosófica judia, a que o enxerga através de termos puramente fenomenológicos e a que o tem como filósofo pós-moderno. A interpretação de Batnitzky vai na direção de que Lévinas é ainda um defensor do projeto filosófico moderno (compreendido dentro do entendimento da autora de que a filosofia pós-moderna elege o cogito como grande vilão)⁴ que busca dotar a filosofia de capacidades sociais e políticas, trazer uma atividade filosófica de propósitos políticos e sociais, uma incumbência religiosa, messiânica, para a filosofia. Contudo, dizer que Lévinas ainda é um defensor do projeto filosófico moderno não significa afirmar que ele endossa todo esse projeto, veremos no decorrer do nosso trabalho pontos em que diverge e a partir dos quais desenvolve seu pensamento, como um suave deslocamento no entendimento do sujeito e as críticas e reformulações sobre a liberdade. Portanto, a partir desta interpretação, entender Lévinas como um pensamento de rejeição do político em favor do não-político, através de um enfoque baseado exclusivamente na ética voltada para as relações interpessoais, seria um grande erro, que termina por diminuir a

⁴ “Este livro apresenta-se, pois, como uma defesa da subjectividade, mas não a captará ao nível do seu protesto puramente egoísta contra a totalidade, nem na sua angústia perante a morte, mas como fundada na ideia do infinito” (TI, p. 13).

abrangência do pensamento levinasiano e o potencial questionador e transformador deste, reduzindo Lévinas a um filósofo moralista.

A partir das considerações de Batnitzky, o livro foi analisado em outra ordem. Começamos pela Seção II, que é o início da exposição do livro, depois partimos para as seções III e IV, que complementam o argumento do livro, para, por fim, nos atermos às partes da Seção I (um espelho das seções II a IV), das conclusões e do prefácio (que avançam em alguns argumentos) mais importantes para o nosso tema. Gostaríamos de complementar a estrutura explicitada por Batnitzky afirmando que o prefácio possui a estrutura Totalidade-Infinito, tratando primeiro da totalidade e, em seguida, do infinito, mostrando o caminho a ser percorrido pelo leitor.

Expusemos nossos resultados através de títulos que indicam os principais conceitos, buscando unificar as definições de justiça em seu primeiro momento para fornecer uma interpretação que nos oriente em relação à problemática da ambiguidade citada anteriormente.

2.2 A Separação

O local de *Totalidade e Infinito* que escolhemos para começar nossa investigação neste livro, como já dissemos anteriormente, foi a Seção II, *Interioridade e Economia*, por entendermos, apoiando-se na interpretação de Batnitzky, que é onde a argumentação do livro de fato começa, pois na Seção I, como espelho de todo o livro, as ideias são todas adiantadas sem maiores explicações. É na Seção II que encontramos o início da argumentação, a descrição do surgimento da subjetividade antes mesmo da exposição sobre a relação ética. A Seção II descreve a separação em relação à totalidade natural e é de grande importância para o nosso tema por dois motivos: primeiro, ela fornece a contraposição de Lévinas em relação à argumentação moderna sobre os direitos e a justiça e, segundo (e mais importante), a separação é aquilo que o pensamento de Lévinas procura defender e o que a justiça visa preservar.

O “santo”, separado, é aquele para quem se dirige as preocupações de Lévinas. A relação entre separação e justiça é estreita, o que pretendemos demonstrar ao longo deste capítulo, e podemos adiantar com o seguinte trecho:

O discurso, pelo simples facto de manter a distância entre mim e Outrem, a separação radical que impede a reconstituição da totalidade e que é pretendida na transcendência, não pode renunciar ao egoísmo da sua existência; mas o próprio facto de se encontrar num discurso consiste em reconhecer a outrem *um direito* sobre o egoísmo e assim em justificar-se (TI, p. 27).

Afirmamos, com o texto acima citado, a relação estreita no pensamento de Lévinas entre separação e justiça, mas, quando o relato da separação tem início, não existe justiça. A justiça começa em um momento específico, um momento de radicalização da separação, e é este ponto que procuramos de início, partindo, didaticamente, do início da exposição de *Totalidade e Infinito*, da fruição.

No tópico A da Seção II, Lévinas faz uma divisão que constituirá a própria divisão entre a Seção II e a Seção III, divisão que consiste em “mostrar a diferença que separa as relações análogas da transcendência e as da própria transcendência” (TI, p. 95). A Seção II, deste modo, destina-se a analisar “as relações que se produzem dentro do Mesmo” (TI, p. 96), enquanto que a Seção III as relações que “conduzem ao Outro” (TI, p. 95). Esmiuçando ainda mais a ideia, a Seção II “descreverá na realidade o intervalo da separação” (TI, p. 96). A narrativa que se delineia a partir do objetivo proposto tem início com a descrição da fruição. A fruição foi nosso ponto exato de partida em nosso estudo da obra de Lévinas.

2.2.1 A Fruição, o Elemental e o Há (*Il y a*) - a Relação com a Relação ou a Separação da Totalidade Natural

Lévinas conceitua fruição como “o ato de se alimentar da sua própria atividade” (TI, p. 97). A metáfora do alimento se coloca desde o início. A ideia básica é a de que as coisas das quais vivemos não são simplesmente utensílios, ferramentas, mas também objetos de prazer. Enquanto o instrumento supõe dependência, *viver de...* mostra uma independência. A questão crucial é mostrar que, no lidar com as coisas, das quais vivemos, na fruição, não se trata simplesmente da atuação da necessidade, mas há uma “alegria” envolvida. “Os conteúdos de que vive a vida nem sempre lhe são indispensáveis para a manutenção desta vida [...] Ou, pelo menos, não são vividos como tais” (TI, p. 96), afirma Lévinas. Há a relação com o objeto, mas também a relação com tal relação, ou seja, aquele que frui, alimenta-se da sua própria atividade. Já neste ponto de partida, Lévinas retira uma consequência importante para o tema da justiça, afirmando que “Os atos da vida não são direitos” (TI, p. 98). O âmbito da fruição é um âmbito do egoísmo. Dizer que os atos da vida não são direitos é fazer uma contraposição à argumentação moderna sobre os direitos e a justiça, em especial o jus naturalismo moderno.

Apesar de Lévinas descrever a fruição como egoísmo, o relato da fruição já traz à tona sua divergência em relação ao *conatus essendi*. A crítica explícita neste ponto vai em direção a Heidegger (“*Sorge* ontológico desta vida” (TI, p. 98)), mas ela se estende muito mais além, atingindo uma grande parte a antropologia filosófica que se desenvolve no interior da filosofia

política, em especial a moderna, cujas afirmações ainda reverberam na filosofia contemporânea. “A vida é uma existência que não precede a sua essência” (TI, p. 98), diz Lévinas, mostrando que parte de um ponto incontestável de ruptura: “Viver é fruir da vida” (TI, p. 100).

A fruição, em vez de ser exercício de ser, realiza a independência, buscando a felicidade, dando origem, desta forma, à subjetividade. Este relato termina por fazer uma alteração no próprio conceito de necessidade, que deixa de ser visto como uma espécie de escravidão e passa a ser visto como objeto da fruição. A necessidade em Lévinas deixa de ser interpretada como falta, ou seja, a necessidade também é fonte de alegria, nos alimentamos da nossa necessidade, podemos ser felizes com nossas necessidades, como melhor explicita a seguinte passagem: “Viver de... é a dependência que se muda em soberania, em felicidade essencialmente egoísta” (TI, p. 100). A necessidade humana transcende o plano fisiológico, permitindo ao homem ser feliz com suas necessidades. Felicidade é realização, não é ausência de sofrimento, também o sofrimento não é ausência de felicidade e nem felicidade é extirpação das necessidades. Porém, o principal ao qual devemos nos ater neste ponto é que a subjetividade se desenvolve ou também se faz da fruição, “A fruição leva a cabo a separação” (TI, p. 101).

Lévinas afirma que a separação não é “um corte no abstrato” (TI, p. 101). A separação é traduzida pela unicidade do Eu. É uma separação do todo, “do todo em que estavam suas raízes” (TI, p. 102), da totalidade. Devemos salientar que a totalidade aqui não deve ser interpretada como aquela que será realizada pela razão posteriormente no pensamento de Lévinas, mas como a totalidade natural, semelhante à abordada pela filosofia da natureza, natureza como totalidade. Antes da separação, há, segundo Lévinas, “a eternidade tranquila da [...] existência seminal ou uterina” (TI, p. 131). Tal ruptura da totalidade “determina a presença do absolutamente outro” (TI, p. 103) e é “solidão por excelência” (TI, p. 103). Este outro com letra minúscula se refere àquilo que não é o Eu. A separação é solidão nesta dimensão, pois a fruição é egoísmo. Trata-se de uma ruptura radical com a totalidade, uma involução por ser uma “retirada para si” (TI, p. 104), como diz Lévinas. O Eu na fruição nem pode ser identificado com a razão nem é capaz de representação, ou seja, de maneira mais direta, o Eu na fruição simplesmente não representa⁵. Aqui, neste ponto, devemos destacar uma afirmação de Lévinas importante para nossa questão da justiça: “O patético do liberalismo, que por um lado tocamos,

⁵ Em *O Eu e a Totalidade* (EN, 2010), de 1954, Lévinas descreve o vivente como um Eu que simplesmente não pensa, como um Eu tomado por uma totalidade, com a qual o vivente confundiria sua particularidade, experimentando, desta forma, a exterioridade como sua própria substância. Ser vivente é ignorar o mundo exterior, experimentar as forças que atravessam o Eu como se integradas à fruição, como parte do alimento, é não se situar em relação a uma exterioridade, não se ver como parte de um todo. A consciência do vivente é “consciência sem consciência” (EN, p. 34), consciência sem problemas, dito de outro modo, é instinto. O vivente é um ser instintivo.

consiste em promover uma pessoa enquanto ela nada mais representa, ou seja, é precisamente um “*si*” (TI, p. 106). Interpretamos a afirmação citada da seguinte forma: por um lado, o pensamento de Lévinas toca o liberalismo moderno, por defender um sujeito separado, singular, por outro, ele diverge profundamente no ponto exato em que o liberalismo concede direitos ao homem: “Os atos da vida não são direitos” (TI, p. 98). O momento em que o homem passa a ter direitos no pensamento de Lévinas é apresentado posteriormente.

Dando prosseguimento à reconstrução da descrição de Lévinas, ele faz uma distinção entre a intencionalidade da fruição e a da representação. A diferença crucial é que a exterioridade não resiste à intencionalidade da representação, mas resiste à da fruição. Na fruição, o Eu opõe-se ao mundo corporalmente. Os atos negadores da exterioridade da intencionalidade da fruição assumem a exterioridade objetiva, numa relação em que o Mesmo determina o outro ao mesmo tempo em que o outro também determina o Mesmo, por exemplo, “impor a um pedaço de ferro [...] determinada forma para fazer dele uma faca” (TI, p. 112). Segundo Lévinas, “O alimento condiciona o próprio pensamento que o pensaria como condição” (TI, p. 113). Desta forma, o mundo na fruição é “condicionamento e anterioridade” (TI, p. 114), o corpo é “a própria mudança de sentido” (TI, p. 114), ou seja, se na representação o sentido é de dentro para fora, o corpo na fruição estabelece também um sentido de fora para dentro, como resistência do outro.

O mundo da fruição não resiste somente por causa de fatores como a dureza dos materiais, mas porque, segundo Lévinas, o meio “tem uma espessura própria” (TI, p. 115). O meio é o que Lévinas denomina de “o elemental”. O elemental é o meio no qual as coisas se desenham. As coisas são móveis, se oferecem à posse, mas o meio pelo qual as coisas chegam ao Eu é essencialmente não-possível. Dizendo de outra maneira, o elemental é o espaço, o ar, a terra, a rua, o caminho, o mar, a luz, a cidade, etc. Pode-se dominar os elementos, através das leis⁶ que os regem, como o navegador domina o mar, mas não os transformar em coisas. O elemental é conteúdo sem forma, o homem não pode contorná-lo, sua própria dimensão é a profundidade. O Eu é sempre interior ao elemento, mergulha no elemento.

Estar no interior de um elemento é algo de um Eu separado, livre “da participação cega e surda num todo” (TI, p. 119), livre da totalidade da qual falamos anteriormente, mas, de acordo com Lévinas, não há neste momento um pensamento voltado para fora⁷. O Eu lida com

⁶ Devemos salientar que as leis que entendemos reger os elementos não devem servir de fundamento às leis dos homens em Lévinas, marcando a diferença entre o pensamento de Lévinas e o pensamento moderno.

⁷ Como vimos anteriormente, na nota 6, em relação ao vivente no texto *O Eu e a Totalidade* (EN, 2010). O vivente não se situa em relação a uma exterioridade. O vivente só passa a se situar em relação a uma exterioridade quando

o elemental através da sensibilidade, “que é a maneira da fruição” (TI, p. 119). O que isto quer dizer é que a sensibilidade descrita por Lévinas não é da ordem do pensamento, e sim da ordem do sentimento, da afectividade. Trata-se de um mundo “insuficiente para o pensamento” (TI, p. 119), de uma sensibilidade “essencialmente ingênuas” (TI, p. 119). A sensibilidade é “o próprio ato da fruição” (p. 120), ela contenta-se com o dado, sem se dirigir, necessariamente, ao caminho da representação.

Todavia, o elemental traz consigo algo que perturba a vivência na fruição do Eu, o paraíso do “cidadão do paraíso” (TI, p. 128), e fará com que este abandone este estágio de inocência: o futuro que ameaça de insegurança a fruição do Eu. Tal insegurança é também da ordem da fruição. A indeterminação do futuro traz a insegurança e instaura uma vivência como divindade mítica do elemento, o que Lévinas chama de *há* (*Il y a*). O *há* é o que Lévinas denomina a “noite [...] que esconde a face do elemento” (TI, p. 126), “noite” mítica, o que Lévinas também denomina por “o nada”. “O prolongamento noturno do elemento é o reino dos deuses míticos” (TI, p. 126), afirma. Através da insegurança do futuro, da preocupação do amanhã e da dimensão mítica do *há* que, consequentemente, abre-se no elemental, a fruição torna-se ameaçada e o Eu vem com o recurso do trabalho e da posse. Porém, tal insegurança não elimina a fruição.

2.2.2 A Habitação, o Trabalho e a Posse ou a Separação do Elemental

Contra o *há*, a dimensão mítica do elemental, “a felicidade da fruição afirma o Eu em sua casa” (TI, p. 127), e o Eu opõe o trabalho à preocupação do amanhã. A casa é para onde o Eu se recolhe e se separa do elemental. O homem passa a vir para o mundo a partir de um domínio privado, ao qual pode retornar a qualquer momento, isto é o que Lévinas chamou de habitação. A habitação dá ao homem a possibilidade de suspender as reações imediatas que o mundo em eterna constância solicita, a plenitude do elemento é quebrada. Aqui já se abre uma libertação da atenção em relação à fruição imediata. Há um rompimento com a existência natural. É na morada que a fruição se transforma em preocupação, o homem ganha uma moratória. A casa, a morada, a habitação, “torna possível o trabalho e a propriedade” (TI, p. 139).

ele é afetado pelo Outro. Em *Humanismo do Outro Homem* (2009), de 1972, podemos observar que o dado, para Lévinas, por si mesmo não significa nada. É preciso um acesso que o ilumine, que é o conjunto do ser, que, por sua vez, só se produz a partir da significação primeira recebida do rosto do Outro, como veremos posteriormente neste capítulo.

A morada não simplesmente acaba com a relação do homem com os elementos. A casa é sempre aberta para o elemento através da porta e da janela. São estas aberturas na casa que tornam possível um olhar que contempla e que domina. Os elementos ficam à disposição do homem. O trabalho surge neste momento, separando as coisas dos elementos, “descobrindo” o mundo, transformando “a natureza em mundo” (TI, p. 139). A habitação garante a interioridade. Pelo trabalho, o homem descobre substâncias duráveis e adquire-as como bens móveis, depositando-as em sua casa, deixando-as de reserva. Desta forma, a casa fundamenta a posse. Porém, é preciso salientar que esta posse não se confunde com a posse na fruição, pois a posse na fruição é fruição. O que se possui na fruição não se guarda, se frui, pertence ao âmbito da fruição, não diferindo desta. Já a posse a partir da morada difere da fruição, é compreensão, é já ontologia. Explicando isto, Lévinas afirma:

A posse a partir da morada distingue-se do conteúdo possuído e da fruição desse conteúdo. Ao captar para possuir, o trabalho suspende no elemento que exalta, mas arrebata o eu que frui, a independência do elemento: o seu ser. A coisa atesta essa tomada ou compreensão – essa ontologia. A posse neutraliza esse ser: a coisa, enquanto ter, é um ente que perdeu o seu ser. Mas assim, por meio dessa suspensão, a posse com-preende o ser do ente e desse modo apenas faz surgir a coisa. A ontologia que capta o ser do ente – a ontologia, relação com as coisas e que manifesta as coisas – é uma tarefa espontânea e preteorética de todo o habitante da terra (TI, p. 141).

É importante observar o que seria ontologia para Lévinas. Trata-se, como ele afirmou, de uma atividade que surge antes mesmo da teoria, tratando-se de uma relação com as coisas, que manifesta as coisas e consiste numa tomada ou compreensão, uma captação para possuir. Esta ontologia é realizada com a mão, que é o órgão de captação, que arranca as coisas do elemento. É através do arrancamento ao elemental, realizado pela mão, separando a apreensão da fruição imediata, que as coisas surgem. Explicando de um modo mais simples, aquilo que é arrancado ao elemental só se torna coisa para o Eu quando o Eu arranca com a mão e guarda na sua casa, para uma fruição não imediata, mas da ordem da preocupação com o futuro. Portanto, o trabalho não é possível para um Eu sem morada. É neste contexto de ontologia pré-teorética que surge a representação, assim como o dinheiro e a economia.

2.2.3 O Feminino e a Representação ou a Interioridade

O recolhimento da casa “refere-se a um acolhimento” (TI, p. 138). A intimidade se produz no interior da casa através do feminino. O feminino aqui não é o gênero feminino, a mulher não se refere ao sexo feminino, mas a Outrem (aqui devemos observar a letra maiúscula,

significando o outro metafísico, e Outrem significa mais especificamente o outro homem) que se revela simultaneamente como rosto e como retirada e ausência. O feminino se refere à ausência, a uma convivência silenciosa que possibilita o desenvolvimento da interioridade. A presença do feminino é “discretamente uma ausência”, “o acolhimento hospitalero por excelência” (TI, p. 138), condição do recolhimento e da interioridade na casa. A alteridade feminina, segundo Lévinas, é a relação inter-humana, “linguagem sem ensino, linguagem silenciosa, entendimento sem palavras, expressão no segredo” (TI, p. 138). A dimensão da interioridade só é possível graças ao feminino. No feminino, a linguagem que se cala, continua a ser possibilidade de relação com Outrem.

Lévinas afirma que a intencionalidade “é um momento necessário do acontecimento da separação em si, [...] que se articula a partir da fruição na permanência e na posse” (TI, p. 108). Segundo ele, a inteligibilidade é “uma adequação total do pensante ao pensado” (TI, p. 108), no sentido de “um domínio exercido pelo pensante sobre o pensado” (TI, p. 108). No objeto, através da inteligibilidade, acaba-se a resistência do ser exterior. Dito de outro modo, pela inteligibilidade, o Eu passa a criar representações de objetos, submetendo o mundo exterior ao sentido que o Eu lhe dá. Pela inteligibilidade, o mundo exterior não tem como oferecer uma resistência no sentido oposto, como acontece na fruição.

É importante salientar que a representação não constitui toda a intencionalidade, mas é apenas um momento privilegiado desta, o que leva Lévinas a definir representação como “uma determinação do Outro pelo mesmo, sem que o Mesmo se determine pelo Outro” (TI, p. 152). Portanto, o acesso ao mundo pela porta e pela janela da casa, que é uma limitação de uma parte do mundo, permite que o Eu funcione como Giges⁸, veja sem ser visto, isto permite que pela recordação cumpra-se a estrutura ontológica que consiste na soberania do pensamento, na representação. Lévinas afirma que a “representação é condicionada” (TI, p. 151), é *a posteriori*. Esta busca faz um movimento de tentar substituir a vida na realidade, com vistas a constituir a realidade, ou poderíamos dizer substituir a realidade por representações. O teórico é essencialmente recordação, mas é uma energia nova, na direção contrária da mera contemplação, “a representação é foco de verdade: o movimento próprio da verdade consiste em que o objeto que se apresenta ao pensante determina o pensante. Mas determina-o sem o tocar, sem pesar sobre ele” (TI, p. 109). Resumindo, representação é o transformar a realidade

⁸ Giges, na *República* (1965 [359b-360e]), é um homem que encontrou um anel de ouro que o deixava invisível quando o engaste do anel era voltado para o interior da mão. Desta forma, ele seduziu a rainha, tramou para matar o rei e obteve o poder. Lévinas utiliza Giges como metáfora em *Totalidade e Infinito* para o Eu que enxerga o mundo como espetáculo.

em conteúdo pensado, em inteligível. O Eu transforma algo no “objeto pedra” arrancando-a com a mão do elemento e colocando em sua casa e, posteriormente, transforma essa pedra em conteúdo mental, inteligível, através da representação.

Aquilo que faz a transição no Eu entre a mera ontologia pré-teorética da posse e a representação é a relação com Outrem, outro humano, que acolhe o Eu na casa. Tal relação é a relação com a presença discreta do feminino na casa, do qual falamos anteriormente. É esta relação que traz o recuo necessário para que o Eu saia da imersão da posse, veja as coisas em si mesmas e possa representá-las para si. Tal recuo é uma posição acima do comprometimento do Eu com o não-eu, com a exterioridade, que se dá na fruição. O rosto de Outrem coloca o Eu em questão e possibilita este recuo, “paralisa a posse” (TI, p. 152), contesta a posse porque aborda de outro ponto que não de fora, aborda de cima.

2.3 O Mesmo e o Outro, a Responsabilidade

2.3.1 Infinito e Responsabilidade

Devemos destacar a seguinte passagem: “O anel de Giges simboliza a separação. Giges joga em dois tabuleiros, evoluindo entre uma presença aos outros e uma ausência, falando aos ‘outros’ e furtando-se à palavra; Giges é a própria condição do homem, a possibilidade da injustiça e do egoísmo radical” (TI, p 155). O anel de Giges simboliza a separação porque a possibilidade de se fechar para a transcendência de Outrem é a própria prova da separação para Lévinas. A qualquer momento o Eu pode fechar as portas e as janelas da casa e não acolher mais ninguém⁹. O fato de Giges jogar em dois tabuleiros significa que ele oscila entre o feminino e a linguagem, entre o furtar-se à palavra e o falar, entre a relação no feminino e a relação ética. A injustiça fica, no trecho acima citado, identificada com o furtar-se à palavra, em contrapartida, a justiça com o falar.

Na Seção III, Lévinas descreve a relação ética, que conduz ao Outro, relação esta, diferente daquela da experiência sensível, que se mantém no Mesmo. Devemos reconstruir aqui a descrição fenomenológica feita por Lévinas da relação ética porque os principais conceitos

⁹ No texto intitulado *Sem Nome* (NP, 2014), Lévinas faz a ressalva de que os homens precisam de muito menos coisas do que dispõem suas civilizações para viver humanamente. Almoço, descanso, sorrisos, decência, direito de fechar a chave do quarto, quadros, amigos, etc., tudo isso é dispensável para o Eu separado, pois este não se alimenta apenas das coisas, se alimenta da relação com as coisas. Tudo do que o Eu separado frui é dispensável para que ele permaneça separado. Inclusive a habitação pode tornar-se gueto, espaço receptáculo, e pode prescindir de chaves. O que é afirmado em *Totalidade e Infinito* é tensionado ainda mais nestas afirmações.

do autor se referem a este evento, inclusive a justiça. Tudo o que é dito posteriormente, conceitos como Desejo Metafísico, responsabilidade, liberdade investida, sentido, ordem e justiça, faz referência a este mesmo evento e são metáforas para explicá-lo. A relação ética é o que conserva a separação iniciada na fruição e, ao mesmo tempo, aprofunda-a e realiza-a por completo. É a partir da relação ética que surge um Eu.

A relação ética, segundo Lévinas, não procede da visão, do tato, de uma comunidade de gênero ou de diferenças qualitativas. Abordagens dos tipos citados exercem poder, dominam os seres. O rosto, pelo contrário, se faz presente em sua recusa de ser conteúdo. O rosto não pode ser compreendido, englobado. Todavia, apesar de não poder ser englobado, o rosto de Outrem não nega completamente o Eu na relação ética. A tentativa de negação completa seria o assassinio. A relação ética acontece através da expressão, da linguagem, do discurso. Pela expressão, o rosto do Outro rompe com o mundo comum do Eu e instaura a diferença absoluta, mantendo os interlocutores independentes na relação. Neste ponto, podemos observar a importância e a posição central da expressão, da linguagem, do discurso, na relação ética. Nela, o Outro permanece transcendente e apresentar o transcendente é a obra formal da linguagem, já que a forma da linguagem é para-o-Outro.

Na relação ética, o Outro pode apresentar-se como tema, mas ele não se funde no tema, ultrapassa-o e ressurge por trás do dito. Falar já solicita Outrem, apela a Outrem. A própria estrutura da linguagem anuncia a inviolabilidade ética do Outro, sua “santidade”, sua separação. Numa totalidade, formada por uma razão impessoal e universal, não haveria necessidade da linguagem. É porque o outro me afeta, como único, como fora de contexto, como aquele que o Mesmo não consegue englobar, que se torna imperativo responder. A linguagem já possui em si mesma a estrutura de “para o Outro”, demonstrando de antemão que este outro é separado.

A relação ética põe em questão o Eu. O Outro na relação ética, seu extravasamento, tem estatuto de infinito. O transbordamento se efetua como uma posição em frente, frente a frente.

O roteiro da descrição fenomenológica feita por Lévinas a respeito do infinito parte de um Eu ainda finito, com pensamento finito e pensamento do finito. O infinito surge para o Eu através da relação ética. A estrutura utilizada na descrição é a mesma do argumento cartesiano da marca impressa: Se um ser finito pode pensar em um ser infinito, é porque esta ideia de infinito não surgiu dele, mas foi colocada nele. O infinito não surge do finito. O ser finito precisa receber a ideia de infinito de um ser infinito. A ideia do infinito é “colocada no ser separado

pelo infinito” (TI, p. 176)¹⁰, que é o Outro. Na relação ética, através do discurso, o Eu não consegue englobar o Outro, então, como na estrutura do argumento da marca, a ideia do infinito é colocada, ou produzida, em seu pensamento desde a exterioridade. Algo que não pode ser englobado pelo finito é, para ele, infinito. A partir da relação ética, o Eu passa a ter pensamento do infinito através do transbordamento do seu pensamento finito pelo conteúdo infinito trazido pelo Outro, que ele apreende sem ser chocado. A partir disso, o Eu continua finito, mas, para o Eu, o Outro passa a ser infinito. A ideia do infinito é melhor descrita como Desejo do Infinito despertado pela relação com o Rosto de uma alteridade radical, a expressão manifestada pelo encontro é já palavra de acolhimento: Eis-me aqui. O Infinito “produz-se concretamente sob a aparência de uma relação com o rosto” (TI, p. 175) e é a ideia do infinito que mantém a exterioridade, a transcendência, do Outro. É importante salientar que tudo isto não se articula como um raciocínio, mas como a epifania do rosto. O desejo metafísico “desenvolve a sua *energia* [a partir] da visão do rosto ou da ideia do infinito” (TI, p. 175). O acolhimento do rosto é o ultrapassamento da capacidade do pensamento finito com o conteúdo infinito trazido pela relação com o Outro que o Eu apreende sem ser chocado.

Na epifania do rosto, o rosto recusa-se à posse, aos poderes do Eu. Há a ocorrência, na relação ética, de uma mutação do sensível, através da abertura de uma nova dimensão. O sensível ainda captável se transforma em resistência total à apreensão. O rosto deixa de ser coisa entre as outras coisas e introduz no mundo a expressão, convidando o Eu, e seu poder, a uma relação sem paralelo. A nova dimensão “abre-se na aparência sensível do rosto” (TI, p. 177). A expressão produz uma abertura permanente dos contornos da forma do rosto. Tal abertura permanente é aprisionada numa caricatura, que faz a forma do rosto “explodir”. O rosto neste limite da caricatura que é produzida no frente a frente oferece-se ainda em um determinado sentido aos poderes do Eu: o poder do Eu já não pode apanhar, apropriar-se, mas pode matar. No frente a frente, a “negação” do dado sensível do rosto na caricatura através da apropriação é sempre parcial, restando o assassínio como negação total. Matar é a renúncia absoluta à compreensão. Pelo assassínio, pela morte do corpo físico, Outrem se apaga, sem ser compreendido.

A oposição que o Outro faz ao Eu na relação ética não é da ordem da luta. Na contextura do mundo, Outrem é quase nada. Esta oposição se dá pela transcendência, pela

¹⁰ Para Descartes (1996), o infinito enquanto ideia já é de antemão posta por Deus nas mentes dos homens, enquanto que o infinito tratado aqui fala de uma produção expressa no rosto de uma alteridade radical em meio à relação ética.

imprevisibilidade da sua reação. O infinito da transcendência de Outrem é o seu rosto, que “é a expressão original, é a primeira palavra: ‘não cometerás assassinio’” (TI, p. 178).

Tal impossibilidade de matar não tem apenas significação negativa, mas também uma positiva, um condicionamento positivo: a paralisação dos poderes do Eu, a resistência ética, através da nudez, da miséria e da fome. A compreensão pelo Eu desta miséria, nudez e fome instaura a proximidade do Outro. Esta é a essência original da expressão e do discurso. “Na expressão, um ser apresenta-se a si mesmo” (TI, p. 178), dá testemunho de si próprio, afirma Lévinas. Manifestar-se na expressão é assistir, no sentido de dar assistência, à sua própria manifestação, um apelo, envolvimento a partir da miséria, imposição para além da forma. “Manifestar-se assistindo à sua manifestação equivale a invocar o interlocutor e a expor-se à sua resposta e à sua pergunta” (TI, p. 179). A imposição do Outro através da expressão não limita o Eu, promove a liberdade do Eu, suscitando sua bondade. Desta forma, abre-se a ordem da responsabilidade, ordem na qual “a liberdade é inelutavelmente invocada de modo que o peso irremissível do ser faz surgir a minha liberdade” (TI, p. 179). A essência ética da linguagem é a ligação entre expressão e responsabilidade. Não há como sair do discurso pelo silêncio. O rosto abre o discurso original e a primeira palavra deste discurso é obrigação, responsabilidade, obrigação de entrar no discurso. O discurso é anterior ao conhecimento como desvelamento do ser. O plano ético é anterior ao plano ontológico.

Lévinas afirma:

O acontecimento próprio da expressão consiste em dar testemunho de si, garantindo esse testemunho. A atestação de si só é possível como rosto, isto é, como palavra. Produz o começo da inteligibilidade, a própria inicialidade, o principado, a soberania real, que comanda incondicionalmente. O princípio só é possível como ordem (TI, p. 180).

A questão é que a linguagem como troca de ideias já supõe o rosto. No mundo do Eu egoísta, da anarquia da vontade, através da relação ética, surge um princípio, que só é possível como ordem, ordem que vem do Outro e que produz o começo da inteligibilidade. Esta ordem inicial produz efeitos coordenadores, dos quais a expressão é anterior. “A expressão precede os efeitos coordenadores visíveis a um terceiro” (TI, p. 180), afirma Lévinas, dizendo também que “a linguagem só é possível quando a palavra renuncia precisamente à função de ato e quando volta à sua essência de expressão” (TI, p. 180).

Para procurar a verdade, antes já há uma relação com o rosto. A linguagem como signos verbais é posterior à palavra de honra original. O discurso é paz, é, por excelência, não-

violência¹¹. A resistência oferecida pelo rosto do Outro não nega o Eu. A resistência do rosto do Outro não fere a liberdade do Eu, chama o Eu à liberdade e à responsabilidade. A linguagem mantém a pluralidade, é “o primeiro ensino racional, a condição de todo o ensino” (TI, p 182). A relação ética retira a tranquilidade de uma liberdade segura de si própria e a coloca em questão. O Eu sente sua liberdade egoísta como arbitrária, culpada e tímida e tem esta culpabilidade elevada à responsabilidade. A relação ética põe fim à contingência, que é instituída pelo egoísmo, colocando fim na violência e instaurando a Razão¹². O Outro é o primeiro ensinamento, a ideia do infinito. “Pensar é ter a ideia do infinito ou ser ensinado” (TI, p. 182), afirma Lévinas. O Outro é o Mestre.

A linguagem, como relação ética, não como troca de signos verbais, condiciona o pensamento, dando-lhe sua primeira significação no rosto do Outro, referindo-se ao infinito do Outro. O discurso destrói o conceito de imanência pela ideia do infinito. Segundo Lévinas, não é o signo que torna a significação possível, mas o contrário. A primeira significação, que é a ideia do infinito colocada no Eu através do rosto do Outro, é o que tornou possível o signo. Esta primeira significação é a apresentação do sentido. Lévinas afirma: “*o ser da significação consiste em pôr em questão numa relação ética a própria liberdade constituinte*” (TI, p. 185). O sentido referido é o rosto de Outrem e qualquer recurso à palavra já se faz no frente a frente e supõe a primeira significação, que é sociedade e obrigação. Neste ponto, devemos destacar um parágrafo que é um resumo das principais teses tratadas na Seção III e já discutidas anteriormente:

Se [...] a razão vive na linguagem, se na oposição do frente a frente brilha a racionalidade primeira, se o primeiro inteligível, a primeira significação, é o infinito da inteligência que se apresenta (ou seja, que me fala) no rosto; se a razão se define pela significação, em vez de a significação se definir pelas impessoais estruturas da razão, se a sociedade precede o aparecimento das estruturas impessoais, se a universalidade reina como a presença da humanidade nos olhos que me observam, se enfim, se recordar que esse olhar apela para a minha responsabilidade e consagra a minha liberdade enquanto responsabilidade e dom de si, o pluralismo da sociedade não poderia desaparecer na elevação à razão. Seria a sua condição. Não é o impessoal em mim que a Razão instauraria, mas um Eu-mesmo capaz de sociedade, surgido na

¹¹ Em *Difícil Liberdade* (1976), no primeiro texto, *Ética e Espírito*, da primeira seção, *Para além do patético (Au-delà du pathétique)*, Lévinas fala sobre a relação entre discurso e paz, afirmando que “O fato banal da conversa pára [...] a ordem da violência” (DL, p. 19, tradução nossa). Mesmo distinguindo o discurso original, com sua vocação para a paz, por um lado e, por outro, a violência do ser que uma linguagem pode comportar, ou se quisermos adiantar, o Dizer e o Dito, Lévinas parece assinalar que em meio a significações já instituídas (situação que se faz posteriormente à chegada do terceiro, que trataremos melhor mais adiante), o sentido pacífico da primeira expressão se conserva e anima o diálogo entre as pessoas em sociedade já estruturada.

¹² Aqui, a razão aparece no discurso levinasiano em meio à relação Eu e Outro, isolada pela *epoché*; no capítulo seguinte, veremos que, embora ancoradas na relação pré-original, consciência e razão surgem motivadas pela entrada do terceiro.

fruição, como separado, mas cuja separação foi também necessária para que o infinito – e a sua finitude realiza-se como o “em frente” – possa ser (TI, p. 187).

Sem dúvidas este é um dos parágrafos mais importantes de *Totalidade e Infinito*. Nele estão as principais teses que Lévinas levanta a respeito da relação entre ética, liberdade investida e razão. Esta é uma síntese da argumentação de Lévinas na Seção III que tentamos aqui reconstruir.

2.3.2 Linguagem e Justiça

Em seguida, após ter firmado tais teses, Lévinas desenvolve a relação entre linguagem e objetividade no tópico 5 da Seção III, onde o tema se une às teses da Seção II. Neste sentido, Lévinas escreve: “Um mundo significativo é um mundo em que há Outrem pelo qual o mundo da minha fruição se torna tema com uma significação” (TI, p. 187). O mundo da fruição não é um mundo de significados, a ideia do infinito é a significação primeira que inicia um mundo significativo, que é para o Outro¹³. Na fruição as coisas não possuem significação racional, apenas a significação do simples uso. As coisas passam a adquirir significação racional para o Eu quando um Outro passa a estar associado às relações do Eu junto a estas coisas. Coloca-se o nome em algo para Outrem, o sentido é o Outro, e o próprio ato de designar, de colocar o nome em algo modifica a relação do Eu de fruição e de posse com as coisas, estas passam a ser colocadas na perspectiva de outrem. Os signos, os nomes, tornam as coisas passíveis de serem oferecidas a outrem, separadas do uso do Eu, alienáveis, exteriores. Sobre isso, Lévinas afirma: “A objetividade resulta da linguagem que permite pôr em causa a posse” (TI, p. 187). A coisa entra na esfera do outro através do tema. “Tematizar é oferecer o mundo a Outrem pela palavra” (TI, p. 187). A objetividade é correlativa da relação ética, produz-se na própria ação da linguagem. Pela objetivação, designando as coisas, o Eu “se liberta das coisas possuídas como se sobrevoasse a sua própria existência, como se estivesse dela separado, como se a existência que ostenta não lhe tivesse sido completamente atribuída” (TI, p. 188). A objetividade descola o Eu da sua própria existência, colocando-se “à distância” do seu próprio ser, mesmo em relação ao distanciamento da casa pelo qual ele ainda está no ser” (TI, p. 188), explica Lévinas, salientando que o distanciamento que a casa permite em relação ao elemental não é suficiente

¹³ No texto *O Eu e a Totalidade* (LEVINAS, 2010), em contraposição ao vivente, Lévinas trata do pensante. Segundo ele, o pensamento começa quando o Eu toma consciência de sua própria particularidade, passando a conceber a exterioridade “para além da sua natureza de vivente” (EN, p. 35). O pensante é aquele que toma consciência de si e da exterioridade, que se torna metafísica. O mundo exterior existe para o pensante, ele se situa em relação à totalidade, mas se mantém separado dela, não é absorvido.

para retirar o homem de sua própria existência. Este sobrevoo sobre seu próprio ser vem apenas com a objetividade instaurada pela relação ética e é este sobrevoo que retira o homem da natureza, fazendo o Eu ganhar distância de si mesmo. O Eu passa a não ser completamente, passa a ser “ainda não”, e este “ainda não”, designa o tempo. A distância em relação a si é tempo. Contudo, o “ainda não” não é um “menor ser”, é afastamento “do ser e da morte como inesgotável futuro do infinito” (TI, p. 188). Neste ponto, Lévinas faz uma observação importante:

O sujeito sobrevoa a sua existência ao designar o que possui ao outro, ao falar. Mas é do acolhimento do infinito do Outro – que ele recebe a liberdade em relação a si que tal desapossamento exige. Recebe-a finalmente do Desejo, que não vem de uma falta ou de uma limitação, mas de um excedente da ideia do Infinito (TI, p. 188).

O Eu sobrevoa a sua própria existência quando fala, mas recebe a liberdade para fazer este sobrevoo quando acolhe o discurso, recebendo-a através do Desejo, que vem de um excedente da ideia de Infinito.

Então Lévinas avança afirmando que o conhecimento objetivo é “constituir o meu pensamento de tal maneira que ele contenha já uma referência ao pensamento dos outros. O que eu comunico constitui-se pois, desde logo, em função dos outros” (TI, p. 188). Quando o Eu fala, não transmite ao Outro o que é objetivo para si, apenas pela comunicação é que aquilo que é transmitido se torna objetivo.

Feita esta ressalva, voltamo-nos à afirmação de que “a relação do Mesmo e do Outro [...] é a linguagem” (TI, p. 27). A partir daí, podemos observar que o discurso, a linguagem, assume um papel central no pensamento de Lévinas: entre o Mesmo e o Outro está o discurso. O discurso mantém a separação radical, impedindo a reconstituição da totalidade. Estar em discurso é justificar-se, é reconhecer a Outrem um direito. Como afirma Lévinas, “o próprio fato de se encontrar num discurso consiste em reconhecer a outrem *um direito* sobre o egoísmo e assim em justificar-se” (TI, p. 27, grifo do autor). Na relação ética, no discurso, já está presente o reconhecimento de um direito. Ela é, como havíamos dito anteriormente, o ponto inicial da justiça, antes mesmo que haja consciência da justiça. Todo o evento da relação ética descrito anteriormente é o evento mesmo da justiça, por ser a preservação e a própria realização da separação. A metáfora do reconhecimento de um direito de outrem sobre o egoísmo significa que a relação ética interrompe o movimento da subjetividade ingênua, posteriormente, esta interrupção será reconhecida pela consciência como o direito do Outro ao rosto, ao discurso.

A essência do discurso é a apologia do Eu a Outrem. É a partir desta relação pelo discurso que Lévinas conceitua religião: “Propomos que se chame religião ao laço que se estabelece entre o Mesmo e o Outro, sem constituir uma totalidade” (TI, p. 28). Também é a partir desta relação que se dá o conceito de ética: “Chama-se ética a esta impugnação da minha espontaneidade pela presença de Outrem” (TI, p. 31). Esta definição de ética está estreitamente ligada com a noção de liberdade justificada, investida. A espontaneidade referida na citação é a da liberdade não justificada, a subordinação da justiça à liberdade, a liberdade moderna. Ricardo Timm de Souza enfatiza, a nosso ver corretamente, que se trata de uma crítica à noção moderna de liberdade:

Um dos pontos principais que caracterizam o rompimento claro de Lévinas com relação à filosofia do *Aufklärung* consiste no tratamento da questão da *justiça* a partir da crítica da liberdade burguesa no contexto mais amplo da referida crítica da Totalidade. A liberdade é geralmente compreendida como expressão das energias de totalização; a obra levinasiana em seu conjunto pode também ser compreendida como uma *acentuação permanente da fundamentalidade da justiça em oposição à visão da liberdade burguesa* (TIMM DE SOUZA, 1999, p. 37).

A liberdade da forma que a modernidade a entende, para Lévinas, é egoísmo, espontaneidade, exercê-la conduz à formação de uma totalidade. A modernidade, de uma forma geral, derivou a justiça da liberdade. Lévinas inverteu a fórmula, afirmando que a liberdade é que deriva da justiça, que, antes da justiça, não há uma liberdade de fato, mas egoísmo e espontaneidade, forças de totalização que anulariam a própria liberdade ingênua. A liberdade começa de fato quando ela é investida pelo Outro. Isso significa que só há liberdade quando o outro é levado em consideração, quando ele bloqueia a espontaneidade, esse próprio bloquear da espontaneidade, investidura, justificação, da liberdade, é justiça. Portanto, o primado da liberdade, tal como a modernidade a afirma, opõe-se à justiça. A subordinação da liberdade à justiça significa a subordinação da ontologia à ética. Resta dizer que a liberdade ingênua da fruição, considerada injustificada no discurso levinasiano, não deve ser entendida como uma disposição que se faz num momento objetivamente anterior, para depois se remodelar; na realidade, o que há é a pressuposição básica feita por parte do autor de que, para que o engenho humano se faça, é necessário se relacionar não só com a necessidade (que é aqui relativizada), mas também, e principalmente, com a transcendência possibilitada pela relação com o rosto, desse entrelaçamento é que se poderia, por exemplo, explicar a construção de uma casa, mas a casa é o local do desenvolvimento de uma interioridade, condição para a constituição do entrelaçamento apontado. Ficamos assim numa circularidade que só pode ser, se não resolvida, ao menos explicada pela diacronia e simultaneidade quebradas no discurso para poder

comunicar. A apresentação da liberdade fruitiva como ponto de partida da exposição tem como função clarificar o intervalo da separação, o que parece ser um pressuposto racional para a relação com uma alteridade não englobável.

2.4 Discurso e Liberdade, Verdade e Justiça

2.4.1 Ética e Retórica

Em relação à palavra, ao discurso, Lévinas faz uma distinção entre ética e retórica, esta última é associada à injustiça. A retórica não está ausente de nenhum discurso, mas “Nem todo o discurso é relação com a exterioridade” (TI, p. 57), afirma Lévinas. O discurso retórico é o discurso que resiste ao discurso, que não aborda o mestre, mas apela para a pedagogia, a demagogia e a psicagogia, “usa de manha com o seu próximo” (TI, p. 57), aborda o Outro de viés, solicitando o sim do Outro. Propaganda, lisonja, diplomacia, etc., são exemplos de discurso retórico. Retórica é violência, exercida sobre a liberdade do Outro, corrompendo a sua liberdade. “É por isso que ela é a violência por excelência, entendida como injustiça” (TI, p. 57). Em outras palavras, a retórica não acolhe o discurso do Outro, mas procura dirigir o Outro em direção a seus propósitos, indo no sentido contrário do frente a frente, que é acolhimento do discurso do Outro. Aqui, Lévinas faz a conceituação mais direta de termo que encontramos em *Totalidade e Infinito*, a qual transcrevemos: “*Chamamos justiça ao acolhimento de frente, no discurso*” (TI, p. 58). E prossegue: “Se a verdade surge na *experiência* absoluta em que o ser brilhe com a sua própria luz, a verdade só se produz no verdadeiro discurso ou na justiça” (TI, p. 58). Mais à frente, faz uma articulação entre justiça, injustiça, verdade, retórica e sociedade:

A sociedade não decorre da contemplação do verdadeiro, a relação com outrem nosso mestre torna possível a verdade. A verdade liga-se assim à relação social, que é justiça. A justiça consiste em reconhecer em outrem o meu mestre. A igualdade entre pessoas nada significa por si mesma. Tem um sentido econômico e supõe o dinheiro e assenta já na justiça – que, bem ordenada, começa por outrem. É o reconhecimento do seu privilégio de outrem, e da sua autoridade, acesso a outrem fora da retórica que é manha, domínio e exploração. E, nesse sentido, ultrapassagem da retórica e justiça coincidem (TI, p. 58-59).

O trecho articula muitas ideias. Devemos ir por partes. Lévinas primeiro nos diz que a verdade decorre da relação com Outrem como nosso mestre e não de uma contemplação da verdade, o que significa dizer que a verdade se liga necessariamente à relação ética, com o Outro, o mestre. A palavra “mestre” diz respeito ao fato de que o Outro levinasiano causa uma

interrupção e uma alteração no mundo do Eu, fazendo com que este não retorne a si, através desta alteração Lévinas descreve a relação ética como uma relação de ensino. Relação social, relação ética, acolhimento do discurso, é justiça. Dizer que a justiça consiste em reconhecer em Outrem o Mestre é dizer justiça é acolhimento do discurso. A justiça é o que subjaz à igualdade, consciência, que vem posteriormente, ordenando-a em direção ao privilégio de outrem. Falar em igualdade é falar em justiça, mas já em um âmbito econômico. A igualdade através da retórica nada significa e é injustiça.

2.4.2 Verdade e Justiça

Já tratamos um pouco da justificação da liberdade em Lévinas, mas devemos nos estender mais no assunto devido à importância do tópico C da Seção I, denominado *Verdade e Justiça*. Este tópico é talvez o mais referido pelos estudiosos de Lévinas em relação ao tema da justiça em *Totalidade e Infinito*.

Antes de tudo, devemos destacar a estrutura do tópico, que se divide em três subtópicos: 1. *A liberdade posta em questão*, no qual Lévinas faz uma crítica ao que ele chama “primado da liberdade”; 2. *A investidura da liberdade ou a crítica*, no qual Lévinas sintetiza suas ideias sobre liberdade investida; e 3. *A verdade supõe a justiça*, onde Lévinas defende a tese de que só há verdade quando há justiça.

No subtópico 1, *A liberdade posta em questão*, Lévinas afirma que “o Desejo da exterioridade pareceu-nos mover-se não no conhecimento objetivo, mas no Discurso, o qual, por sua vez, se apresentou como justiça, na retidão do acolhimento feito ao rosto” (TI, p. 69). A questão é sobre a relação entre verdade e justiça. Esta relação é explicada logo no início: Verdade não se separa da inteligibilidade. Conhecer é compreender e também justificar, “fazendo intervir, por analogia com a ordem moral, a noção de justiça” (TI, p. 69). Esta analogia traz à tona o questionamento da espontaneidade. Afirmar que aquilo que põe obstáculo à espontaneidade é algo injusto é dizer que a liberdade não se põe em questão, que a espontaneidade é a própria norma, um obstáculo à nossa espontaneidade não é necessariamente injusto. Aliás, Lévinas diz justamente o contrário: “justificar a liberdade não é demonstrá-la, mas torná-la justa” (TI, p. 70). O pressuposto antropológico do egoísmo é a liberdade que se justifica em si mesma. Para Lévinas, a liberdade só se justifica a partir do Outro, porque só faria sentido falar em liberdade se em relação ao Outro, o que mostra que a relação com o Outro é anterior à liberdade e a justifica.

A crítica mais uma vez é ao pensamento ocidental, mais especificamente europeu, segundo o qual, Lévinas nos diz que “subordina a indignidade ao fracasso” (TI, p. 70), subordinando a generosidade moral ao pensamento objetivo. O problema é que a espontaneidade da liberdade não se põe em questão. A única coisa que coloca esta espontaneidade em questão é o choque com a própria liberdade, o que dá origem à teoria. Deste choque entre liberdades, que Lévinas denomina fracasso, surge a necessidade “de pôr um travão à violência e de introduzir ordem nas relações humanas” (TI, p. 70). Este é o cerne da argumentação moderna: a liberdade é absoluta, mas esta deve harmonizar-se com todas as outras liberdades e esta harmonização se dá por meio da teoria política. Sobre isso, Lévinas afirma:

A teoria política tira a justiça do valor incontestado da espontaneidade, da qual é preciso assegurar, pelo conhecimento do mundo, o mais completo exercício, harmonizando a minha liberdade com a liberdade dos outros (TI, p. 70).

Contra esta argumentação, o discurso levinasiano vai no sentido de buscar uma justificação da liberdade. No choque entre liberdades do qual falamos anteriormente, não há algo como uma liberdade absoluta e uma harmonização posterior, há uma revelação¹⁴. Mesmo que a liberdade do Eu seja tão poderosa que o Outro não possa resistir a tal poder, há a revelação de uma resistência através da interrupção e basta esta revelação de uma resistência para colocar em questão a liberdade absoluta, “o direito singelo dos meus poderes” (TI, p. 71). Quando a liberdade se sente arbitrária e violenta, começa a moral, ao mesmo tempo começa a procura do inteligível. A busca deste inteligível vai em um sentido oposto, não do Eu expandindo o seu ser, ou de um *conatus* de ampliação, mas do Eu buscando não esmagar a resistência, o direito, do Outro. O inteligível surge para resolver uma equação de “estruturas muito complexas” (TI, p. 71), que Lévinas assim descreve:

A sua existência justificada é o fato primeiro, o sinônimo da própria perfeição. E se o outro pode bloquear-me a bloquear a minha liberdade, é porque eu próprio posso no fim de contas sentir-me como o Outro do Outro (TI, p. 70).

O outro pode bloquear o bloqueio que eu faço sobre minha liberdade. Neste bloqueio realizado pelo outro, ele investe o Eu de sua liberdade. Porém, uma grande complexidade envolvendo o Outro do Outro, o terceiro, junto com a capacidade de se substituir ao Outro, pelo Eu, assim como ao Outro do Outro (terceiro), leva a uma inteligibilidade para equacionar a

¹⁴ Revelação significa que a verdade é expressa na relação ética antes que o Eu a procure.

própria investidura da liberdade; dito de outro modo, a primeira liberdade descrita como fruitiva e ingênua é bloqueada pelo Outro e sua primazia, ela se torna investida, condicionada pela responsabilidade infinita, o terceiro quebra esse sentido único da responsabilidade do Eu duplicando o discurso, exigindo o cálculo que resolva o equívoco, neste sentido, desbloqueia a liberdade do Eu em relação ao Outro, mas o Eu, em virtude da conservação da responsabilidade original, ao se substituir ao Outro e agora também ao terceiro, ganha inteligibilidade e regula a partir desta a sua própria liberdade. A questão da entrada do terceiro será abordada mais detalhadamente no próximo capítulo. No tópico 2, Lévinas avança afirmando: “O saber, cuja essência é crítica, não pode reduzir-se ao conhecimento objetivo; conduz para Outrem. Acolher Outrem é pôr a minha liberdade em questão” (TI, p. 72). Outro trecho deste tópico merece ser destacado:

O acolhimento de outrem é *ipso facto* a consciência da minha injustiça – a vergonha que a liberdade sente de si própria. Se a filosofia consiste em saber de uma maneira crítica, ou seja, em procurar um fundamento para a sua liberdade, para a justificar, ela começa com a consciência moral em que o Outro se apresenta como Outrem e em que o movimento da tematização se inverte. Mas esta inversão não equivale a “conhecer-se” como visado por outrem; mas submeter-se a uma exigência, a uma moralidade (TI, p. 73).

A inversão de sentido da qual falamos anteriormente, do Eu expandindo o seu ser para o Eu buscando não esmagar a resistência, o direito, do Outro, é a inversão de moralidade e conhecimento. A moralidade deixa de depender do conhecimento, que fica submetido às exigências da moralidade, que é a exigência de Outrem. Desta forma se dá a inversão do movimento do conhecimento. O conhecimento, desta forma, não serve à fruição e à posse, mas a Outrem. O saber passa, dentro do pensamento levinasiano, a ser um acolhimento de Outrem. Segundo ele: “A essência da razão não consiste em assegurar ao homem um fundamento e poderes, mas em pô-lo em questão e em convidá-lo à justiça” (TI, p. 75).

O conhecimento em seu sentido moderno condena o homem, segundo Lévinas, a apenas uma participação na ordem racional que se estabelece. Esta participação torna a linguagem irrigária. O que está em questão no pensamento de Lévinas é a busca de uma ruptura desta participação, mas de forma que se mantenha uma dependência em relação a uma exterioridade, mas que a independência em relação à totalidade não seja quebrada. Dependência que não acaba a independência. Lévinas define a criatura: “A unidade da liberdade espontânea que atua retamente diante dela e da crítica em que a liberdade é capaz de se pôr em causa e, desse modo, de se avantajar” (TI, p. 75). A criação desemboca em um ser que recebe uma revelação e se coloca em questão. A criação é a criação de um ser moral.

Esta inversão do sentido do saber leva ao desafio de “mostrar como é que, partindo do saber identificado com a tematização, a verdade do saber reconduz à relação com outrem, isto é, à justiça” (TI, p. 76). Nesta citação podemos ver a identificação da justiça com a relação ética. O referido desafio leva ao tópico 3, *A verdade supõe a justiça*.

Neste tópico, Lévinas descreve a liberdade espontânea do Eu como uma eventualidade do ser separado. Esta liberdade estaria aquém da justiça, pela solidão do Eu separado, para quem Lévinas usa o exemplo de Giges. Para Lévinas, o acontecimento original da significação é a expressão, pois receber o dado é já o receber como ensinado. Na anarquia do eu separado, o princípio é dado pela expressão, pela palavra. O ser falante garante a sua aparição ao Eu separado, assiste à sua própria manifestação, essa é a origem da significação, a quebra da anarquia dos fatos, tornando o mundo objeto, atravessando “a tela do fenômeno” (TI, p. 85) e estabelecendo uma associação. Sobre isto, Lévinas escreve:

Associação cuja estrutura citaremos, estrutura que, como deixamos prever, só pode ser moral, de modo que a verdade se funda na minha relação com o Outro, ou na justiça. Pôr a palavra na origem da verdade é abandonar o desvelamento que supõe a solidão da visão – como tarefa primeira da verdade (TI, p. 85).

Neste trecho podemos ver que a verdade pressupõe a justiça e mais uma identificação de Lévinas entre justiça e relação ética. A verdade pressupõe a justiça porque a relação ética é o que possibilita a verdade, “o primeiro ensinamento do docente é a sua própria presença de docente, a partir do qual vem a representação” (TI, p. 86). A representação se dá em relação, o mundo do Eu sem a relação com o Outro é como o mundo de Giges. Apenas o docente ultrapassa a consciência do Eu, pois toda a exterioridade, sem o docente que assiste à sua própria presença, é assumida pelo pensamento do Eu. Sem o docente, que é juiz, tudo é assumido livremente no pensamento, nada ultrapassa. “*Nada, a não ser o juiz que julga a própria liberdade do pensamento*” (TI, p. 86). O Mestre, o docente, através da palavra, dá um sentido aos fenômenos, mas não pode ser tornado conhecimento objetivo pelo Eu, o Mestre está em sociedade com o Eu. Desta forma, a verdade é exercício soberano da liberdade.

Nas conclusões de *Totalidade e Infinito*, devemos destacar o que é de maior importância para o nosso tema da justiça. A primeira coisa a ser destacada é que a exterioridade é verdadeira no frente a frente, estabelecendo-se a partir do Eu, que é um ponto “separado da exterioridade tão radicalmente que se aguente por si próprio” (TI, p. 270). Qualquer outra relação que não a do frente a frente, do face a face, não atinge o campo da verdade. Isto significa dizer que o

campo da verdade é “necessariamente subjetivo” (p. 270). O humano é o Eu separado e é no rosto que ele se apresenta. A verdade do ser está neste campo subjetivo do face a face, que permite à exterioridade “exprimir-se, toda ela mandamento e autoridade: toda ela superioridade” (TI, p. 271). A verdade do ser é a exterioridade de Outrem, que chega de fora. É o frente a frente que torna o pluralismo da sociedade possível. Tal exterioridade é a “resistência da multiplicidade social à lógica que totaliza o múltiplo” (TI, p. 272). A separação, mantida pelo face a face, na relação social, assegura todo o excedente que resiste à totalização, é o excedente que garante a multiplicidade sobre o Uno. No face a face, o Eu é apologia, “discurso de justificação perante Outrem” (TI, p. 273), discurso capaz de justificar a liberdade do Eu, tirando o Eu da “posição privilegiada do sujeito” (TI, p. 273), assim como da “posição da coisa definida pelo seu lugar no sistema” (TI, p. 273), que são duas faces da totalidade. Lévinas chama a linguagem produzida no frente a frente de ensino, através dele, a verdade se produz de maneira diversa a de uma obra do Eu. Transcrevemos a seguinte passagem:

Na conjuntura da criação, o eu é para mim sem ser *causa sui*. A vontade do eu afirma-se infinita (isto é, livre) e limitada, enquanto subordinada. Os seus limites não se devem à vizinhança do outro que, transcendente, não a *define*. Os vários *eus* não constituem totalidade. Não existe plano privilegiado em que os *eus* possam apanhar-se no mesmo princípio. Estamos perante uma anarquia essencial à multiplicidade. Ela existe de tal maneira que, à falta de plano comum à totalidade que se temia em procurar para lhe referir a multiplicidade, nunca se saberá que vontade, no jogo livre das vontades, puxa os cordelinhos do jogo; nunca se saberá quem troça de quem. Mas um princípio atravessa toda essa vertigem e todo este estremecimento, quando o rosto se apresenta e reclama justiça (TI, p. 274).

Na anarquia da multiplicidade, um princípio vai se impor: a justiça reclamada pelo rosto. “Denominamos tal apresentação do ser exterior que não encontra no nosso mundo nenhuma referência – rosto. E descrevemos a relação com o rosto que se apresenta na palavra, como desejo – bondade e justiça” (TI, p. 276), afirma Lévinas.

Lévinas termina por conceituar justiça da seguinte forma: “A justiça é um direito à palavra” e “A justiça [...] consiste em tornar de novo possível a expressão em que, na não-reciprocidade, a pessoa se apresenta única” (TI, p. 278).

2.5 Conclusão do Capítulo

Neste capítulo, partimos da Seção II de *Totalidade e Infinito*, da fruição, para descrevermos a separação. A separação da totalidade natural é o ponto da partida da exposição que vai resultar no Eu, no humano. Fruição, habitação, casa, trabalho, relação no feminino, são

as etapas percorridas na separação. A relação com o feminino na casa é o que vai permitir a separação junto com a relação ética. A separação é uma condição da justiça, logo, todas as condições da separação também são condições da justiça. Só há justiça porque há separação e a justiça vem justamente para manter e aprofundar a separação, a santidade do Outro.

O ponto inicial do discurso levinasiano sobre a justiça é a relação ética, que é a própria justiça no seu primeiro momento. Tudo se refere à relação ética. Estamos falando do próprio evento em que o Eu tenta compreender o rosto do Outro enquanto a forma deste rosto “explode” a compreensão, impedindo-a e fazendo com que o Eu saia de si mesmo e não retorne a si. Descrevemos este evento porque todos os conceitos mais importantes da obra de Lévinas remetem a este mesmo evento, são metáforas para descrevê-lo: Desejo Metafísico, Responsabilidade, justificação da liberdade, sentido, ordem, justiça, etc. Veremos no capítulo seguinte que os conceitos de Lévinas são desenvolvidos por metáforas, pois o que está sendo realizado é a tentativa de dizer o indizível, o que não pode ser resgatado pela consciência. Não haveria como formar conceitos em sentido estrito, com uma significação fixa, já que o Outro é aquilo que justamente escapa à compreensão.

A justiça começa com a relação ética e é a própria relação ética neste primeiro momento. Dizemos que ela começa com a relação ética no sentido de que antes da relação ética não há justiça, também que sem a relação ética não há justiça. A justiça é a relação ética, mas que se desdobra em dois outros momentos para preservar a relação ética. As definições de justiça em *Totalidade e Infinito*, explícitas ou implícitas, descrevem-na como discurso, direito ao discurso, acolhimento do discurso, responsabilidade, justificação da liberdade, direito reconhecido no rosto do Outro, mandamento ou lei recebidos do rosto do Outro, mandamento do “Não matarás”, etc.

Podemos também dizer que a justiça é a preservação e aprofundamento da separação, que se dá por meio do discurso.

Quando, para o Eu, o rosto do Outro “explode” a sua forma, interrompendo a totalização, e o Eu fica “preso” na sua tentativa de compreender o Outro, pois seu modo de ser é a compreensão, a transformação do Outro no Mesmo, sem nunca conseguir, isto é responsabilidade, acolhimento do discurso, Desejo Metafísico, liberdade investida, ordem, sentido, justiça. Tudo em Lévinas remete a este evento e por ele é orientado. A relação ética, assim como todas as nomenclaturas acima, é o primeiro momento da justiça, é justiça, só que apenas para o Outro. Entendemos que, na perspectiva de Lévinas, a orientação não se dá como na metafísica tradicional, na qual um fundamento vem de fora, de um mundo nos bastidores ou através de uma estrutura previamente dada, mas de um sentido que se fixa no interior mesmo

da anarquia, estabelecendo-se como um princípio (ou uma pré-origem), orientando todos os outros aspectos do que vem a se desenvolver ou se mostrar. O acolhimento do discurso é este sentido que se fixa, primeiro momento da justiça, orientando a justiça em momentos posteriores.

A injustiça fica por conta de tudo aquilo que não seja o discurso, a palavra de honra original, o “eis-me aqui”, a relação ética, a responsabilidade, como a relação no feminino, a retórica e o assassinato. Uma noção mais abrangente da injustiça é que esta é totalização, em outras palavras, desfazimento da separação.

Diante da ambiguidade da justiça em *Totalidade e Infinito* e dos dois grupos de interpretação que apresentamos no início, nossa interpretação se adéqua, com pouquíssimas diferenças, como vimos, ao segundo grupo, de Thomas (2004), Critchley (apud THOMAS, 2004) e Madore (2001). A diferença é basicamente terminológica: dividimos, ao longo deste trabalho, o que vai ser explicitado ao longo do segundo e terceiro, a justiça não em tipos, como o faz Thomas, mas em momentos, pois achamos que a divisão em três momentos cabe melhor para explicar a justiça no pensamento de Lévinas, ressaltando sempre que se trata de três momentos de uma mesma justiça.

3 O SEGUNDO MOMENTO: A JUSTIÇA COM A ENTRADA DO TERCEIRO, OU A JUSTIÇA COMO CÁLCULO

Este capítulo objetiva expor o segundo momento ou dimensão da justiça em Emmanuel Lévinas: a justiça como cálculo. Para realizarmos isto, dividimos o capítulo em duas partes, que tratam da passagem da relação ética (termo mais utilizado em *Totalidade e Infinito*, ou proximidade, como dito em *De Outro Modo que Ser*), da relação entre dois, para a exposição da consideração do terceiro, que é a representação da sociedade ou da humanidade como um todo. A primeira parte diz respeito à Seção IV de *Totalidade e Infinito*, que relata como, por meio do *Eros*, relação entre dois, um terceiro surge como sujeito separado, capaz de se inserir numa sociedade permanecendo separado. A segunda parte é o tratamento que a entrada do terceiro e a justiça recebem em *De Outro Modo que Ser*, mostrando como a relação ética ou proximidade se alteram quando o terceiro passa a ser levado em consideração. A parte referente à entrada do terceiro e à justiça em *De Outro Modo* (Da p. 171 até o final do Capítulo V) é um avanço que Lévinas realiza em seu pensamento em relação a *Totalidade e Infinito*, explicitando a passagem do primeiro ao segundo momento da justiça e fazendo prevalecer o segundo momento, o cálculo da justiça com vistas à igualdade, em *De Outro Modo que Ser*.

Antes de expor as duas partes deste capítulo, é necessário fazer uma introdução a *De Outro Modo que Ser* para nos situarmos em relação à mudança de linguagem que Lévinas realiza neste livro em relação a *Totalidade e Infinito*, pois, neste texto posterior, grande parte dos conceitos anteriores de Lévinas passam por uma alteração no sentido de evitar a linguagem ontológica¹⁵. Segundo o próprio Lévinas, no *Prefácio à Edição Alemã de Totalidade e Infinito*:

Autrement qu' être ou au-delà de l' essence já evita a linguagem ontológica – ou, mais exatamente, eidética – à qual *Totalité et Infini* não cessa de recorrer, para evitar que sua análise, ao questionar o *conatus essendi* do ser, dê a impressão de repousar sobre o empirismo de uma psicologia (EN, p. 252).

Já em *De Deus que vem à Ideia*, encontramos a seguinte passagem: “A linguagem ontológica empregada na obra *Totalidade e Infinito* não é uma linguagem definitiva. Nesta obra, a linguagem é ontológica porque, sobretudo, não quer ser psicológica” (DVI, p. 119).

¹⁵ Geralmente, quando os comentadores se referem à linguagem ontológica, estão falando de um discurso que busca ser mais rigoroso que o da linguagem cotidiana, objetivando dizer o ser das coisas. Posteriormente, veremos que, para Lévinas, toda linguagem falada e escrita já é ontológica. Quanto ao que chamamos “conceitos” de Lévinas, estes não funcionam como os conceitos da ontologia tradicional, que buscam afirmar o ser das coisas trazendo uma fixidez que seria necessária ao conhecimento. Os conceitos de Lévinas são formados por metáforas. Posteriormente, veremos que Lévinas não almejaria uma fixidez de seus conceitos por buscar dizer não o ser, mas o outro do que o ser.

Entendemos que a escolha pela linguagem ontológica feita por Lévinas tinha como objetivo assinalar seu pensamento como filosófico, situado em meio à fenomenologia, também mostrar que ele seguiu determinados procedimentos que segundo ele mesmo “quase técnicas, implementados quase espontaneamente por aqueles que foram formados mesmo que parcialmente, pela obra husserliana” (DEHH, p.135). O seguinte parágrafo, de certa forma, resume o posicionamento de Lévinas em relação à fenomenologia e à filosofia:

A filosofia não se tornou uma ciência rigorosa, prosseguida por uma equipa de investigadores, conduzindo a resultados definitivos. Muito provavelmente, a filosofia recusa-se a este modo de vida espiritual. Mas algumas de suas esperanças husserlianás encontram-se realizadas. A *fenomenologia une os filósofos*, sem que isso se processe da forma como o kantismo unia os kantianos ou o espinosismo os espinosistas. Os fenomenólogos não se ligam a teses formalmente enunciadas por Husserl, não se consagram exclusivamente à exegese ou à história dos seus escritos. Há uma certa forma de proceder que os aproxima. Mais do que aderir a um certo número de proposições fixas, eles concordam em abordar as questões de uma certa forma (DEHH, p.135)¹⁶.

Porém, Lévinas não recorreu à linguagem ontológica fazendo uma ontologia nos moldes tradicionais, e sim uma metáfora, que abarca as linguagens ontológica, fenomenológica e religiosa, simbolizando um entrecruzamento entre os pensamentos grego, moderno e judaico. Segundo Pintor-Ramos (2011), a linguagem imperativa da ética, junto com a linguagem filosófica, seria, para Lévinas, o tropo mais adequado para se aproximar da experiência do outro, além da linguagem de Lévinas também fazer um tropo do profetismo escatológico bíblico.

Geralmente assume-se que o que desencadeou a mudança de linguagem de *Totalidade e Infinito* para *De Outro Modo que Ser* foram as críticas recebidas da parte de Jacques Derrida em *Violência e Metafísica* (1967; 1989), de que Lévinas ainda faria um ontologismo. Na terceira parte do texto de Derrida, intitulada *Diferença e Escatologia*, são levantadas algumas questões sobre a linguagem, algumas críticas são contundentes, deixando a argumentação contida em *Totalidade e Infinito* em uma situação difícil. Citando alguns exemplos, segundo Derrida, Lévinas termina por recorrer em *Totalidade e Infinito* a categorias que antes havia recusado, usando a conceitualidade tradicional para destruí-la. O exemplo que Derrida nos oferece é o conceito de “exterioridade”, que havia sido abandonado por referir-se à espacialidade, mas ao qual Lévinas retorna, inclusive no título do livro em questão: *Ensaio sobre a exterioridade*.

¹⁶ Mais sobre como Lévinas entende a forma de proceder da fenomenologia no texto *Reflexões sobre a “Técnica Fenomenológica”*, publicado originalmente em 1959, apenas dois anos antes de *Totalidade e Infinito*, e contido no livro *Descobrindo a Existência com Husserl e Heidegger*.

Para Derrida, usando a palavra “exterioridade”, Lévinas busca mostrar que a “verdadeira” exterioridade não possui conotação espacial, mas, continuando a crítica, o excesso do infinito é dito na linguagem da totalidade, não há como fugir disto, a metáfora é congênita ao *logos*, ela é o próprio nascimento da linguagem, que, por sua vez, é a filosofia, e esta última apenas pode falar, dizer a metáfora, que é sempre pensada no horizonte do Ser. Não é descartando as palavras que se escapa da luz, toda a linguagem já cai na luz do Ser. Simplificando, a crítica direta que entendemos aqui é a de que não haveria como falar de algo que já não pertencesse ao âmbito do Ser¹⁷.

Uma segunda crítica de Derrida a Lévinas que podemos mencionar é a de que todo discurso seria violento por reter nele o espaço e o Mesmo, fazendo com que a afirmação de Lévinas de que apenas o discurso pode ser justo, que a não-violência seria a essência do discurso, supostamente caia por terra. Derrida sugere que a não-violência seria o telos do discurso e não a sua essência, um telos que seria não-discurso, a paz como um silêncio, um “para além da palavra”, um horizonte silencioso da palavra. O discurso daria início à guerra, que, por sua vez, só se encerraria com o fim do discurso. A linguagem, deste modo, só poderia tender à justiça praticando a guerra, usando da violência contra a violência, numa economia da violência que visa evitar a pior violência, que é, justamente, a do silêncio. O filósofo é aquele que escreve envolto em uma guerra da luz, a qual só poderia escapar através da pior violência, a do silêncio¹⁸.

¹⁷ Transcrevemos a passagem de Derrida: “Pela mesma época, Lévinas havia abandonado o conceito de *exterioridade*. Este fazia referência à unidade clarificada do espaço que neutralizava a alteridade radical: relação com o Outro, relação dos Instantes uns com os outros, relação com a morte, etc., que não são relações de um Dentro com um Fora. ‘A relação com o outro é uma relação com um Mistério. É sua exterioridade, ou melhor sua alteridade, pois a exterioridade é uma propriedade do espaço e faz voltar o sujeito a si mesmo através da luz, o que constitui inteiramente seu ser’ [...] *Totalidade e infinito*, subtitulado *Ensaio sobre a exterioridade*, não só usa com abundância a noção de exterioridade. Lévinas pretende ademais mostrar assim que a *verdadeira* exterioridade não é espacial, que há uma exterioridade absoluta, infinita – a do Outro – que não é espacial, pois o espaço é o lugar do Mesmo. O que quer dizer que o Lugar é sempre lugar do Mesmo. Por que tem que seguir servindo-se da palavra ‘exterioridade’ [...] para significar uma relação não-espacial? [...] Que tenha que dizer na linguagem da totalidade o *excesso* do infinito sobre a totalidade, que tenha que dizer o Outro na linguagem do Mesmo [...]: tudo isto significa, quiçá, que não há logos filosófico que não deva em *primeiro termo* deixar-se expatriar na estrutura Dentro-Fora. Esta deportação fora de seu lugar até o Lugar, até a localidade espacial, esta *metáfora* seria congênita de tal logos. Antes de ser um procedimento retórico na linguagem, a metáfora seria o surgimento da linguagem mesma. E a filosofia não é mais que essa linguagem; não pode outra coisa, no melhor dos casos, e em um sentido insólito da expressão, que *o falar*, dizer a metáfora *mesma*, e isto consiste em *pensá-la* no horizonte silencioso da não-metáfora: o Ser” (DERRIDA, 1989, p. 150-151, tradução nossa).

¹⁸ Também reproduzimos este trecho: “Se, como diz Lévinas, só o discurso pode ser justo (e não o contato intuitivo) e se, por outra parte, todo discurso retém essencialmente o espaço e o Mesmo nele, não significa isto que o discurso é originalmente violento? E que a guerra habita o logos filosófico, unicamente dentro do qual, sem embargo, pode declarar-se a paz? A distinção entre discurso e violência seria sempre um horizonte inacessível. A não-violência seria o telos e não a essência do discurso. Dir-se-á, quiçá, que algo assim como o discurso tem sua essência em seu telos e a presença de seu presente em seu porvir. Certo, mas com a condição de que seu porvir e seu telos sejam não-discurso: a paz como um *certo* silêncio, um certo mais além da palavra, uma certa possibilidade, um certo horizonte silencioso da palavra. E o telos teve sempre a forma da presença, mesmo que

Em *De Outro Modo que Ser*, Lévinas faz uma depuração do seu pensamento e da sua linguagem, para torná-los mais voláteis, retirando-os da firmeza do ser. Como a linguagem é, por natureza, ontológica, Lévinas se utiliza do seu método enfático para buscar a linguagem apropriada para dizer além do ser. O método enfático utiliza-se de ênfases e repetições até a exaustão (BECKERT, 2011). Assim Lévinas descreve seu método:

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 [...] 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 noções se transmudam. Descrever esta mutação também é fazer fenomenologia. É a exasperação como método de filosofia (DVI, p. 126-127).

Deste modo, entre muitas alterações por meio da ênfase, a responsabilidade torna-se substituição; a relação ética torna-se proximidade; o outro torna-se outro do que o ser, de outro modo que ser, para lá do ser; a submissão torna-se condição de refém; a expressão, o discurso e a palavra original tornam-se o Dizer.

Além do método enfático, Lévinas se utiliza de longos períodos, evitando verbos, num estilo mais exortativo do que argumentativo, fazendo jogos linguísticos e trocadilhos, sem fio condutor e buscando outra lógica (BECKERT, 2011).

Segundo Beckert (2011), os intérpretes de Lévinas se dividem entre a continuidade ou a ruptura entre *Totalidade e Infinito* e *De Outro Modo que Ser*. Nossa entendimento é que há uma continuidade entre os dois livros, que os dois livros apresentam a mesma ideia, mas com

fosse uma presença futura. Só há guerra depois da abertura do discurso, e a guerra só se extingue com o final do discurso. A paz, como o silêncio, é a vocação de uma linguagem chamada fora de si por si. Mas como o silêncio *finito* é também o elemento da violência, a linguagem não pode jamais senão tender infinitamente até a justiça reconhecendo e praticando a guerra em si mesma. Violência contra violência. *Economia* de violência. Economia que não pode reduzir-se ao que Lévinas aponta sob esta palavra. Se a luz é o elemento da violência, há que bater-se contra a luz com outra certa luz para evitar a pior violência, a do silêncio e a da noite que precede ou reprime o discurso. Esta *vigilância* é uma violência escolhida como a violência menor por uma filosofia que leva a sério a história, ou seja, a finitude; filosofia que se sabe *histórica* de parte a parte (em um sentido que não tolera nem a totalidade finita, nem a infinitude positiva) e que se sabe, como o diz, em outro sentido, Lévinas, *economia*. Mas, uma vez mais, uma economia que para ser história não pode estar *em seu terreno* nem na totalidade finita, que Lévinas chama o Mesmo, nem na presença positiva do Infinito. A palavra é sem dúvida a primeira derrota da violência, mas, paradoxalmente, esta não existia antes da possibilidade da palavra. O filósofo (o homem) deve falar e escrever nesta guerra da luz na qual se sabe já desde sempre envolto, e da qual se sabe que não poderia escapar senão renegando o discurso, ou seja, cometendo a pior violência (DERRIDA, 1989, p. 156-158).

uma linguagem diferente e com pontos de partida diferentes. *De Outro Modo que Ser* avança em relação a *Totalidade e Infinito* na questão da entrada do terceiro e da justiça, para dar conta da ordem do Dito, além de deixar de fora alguns temas de *Totalidade e Infinito*, como a Seção IV, da qual iremos tratar neste capítulo.

A estrutura de *De Outro Modo que Ser* é semelhante à de *Totalidade e Infinito*, com a primeira parte espelhando o resto do livro. No caso de *De Outro Modo que Ser*, o *Argumento* (capítulo I) espelha a *Exposição* (capítulos II a V). Segundo Paul Ricoeur, em *Outramente* (2008), “tudo está dito no texto denominado *Argumento*”. Ricoeur desenvolve o seu texto intitulado *Outramente* estudando basicamente “*O Argumento*” e, posteriormente, a parte referente à temática do *Terceiro* e da *Justiça*, pois considera que esta “pode ser vista como um avanço, na medida em que ela faz emergir um *dito* novo suscitado pelo *Dizer* de outramente que *dito*” (p. 18). Quando tratarmos de *De Outro Modo que Ser*, utilizaremos uma estrutura semelhante à de Ricoeur, com uma exposição do *Argumento* para nos situarmos na nova linguagem de *De Outro Modo* e um estudo sobre o terceiro e a justiça, trazendo o segundo momento da justiça: a justiça como cálculo. Contudo, devemos ainda fazer um desvio e começar o estudo do segundo momento da justiça pela Seção IV de *Totalidade e Infinito*, por este ter sido escrito anteriormente a *De Outro Modo que Ser*. Em seguida, passaremos ao estudo do *Argumento* de *De Outro Modo que Ser*, onde voltaremos a tratar da resposta de Lévinas a Derrida.

3.1 O Caminho para a Separação na Sociedade: Eros e Filialidade

Começamos nosso estudo do segundo momento da justiça pela Seção IV de *Totalidade e Infinito*, denominada *Para Além do Rosto*. Antes de começarmos a reconstruir a argumentação de Lévinas na seção, devemos expor o objetivo que ele mesmo coloca para a mesma:

Precisamos, pois, de apontar um plano que ao mesmo tempo suponha e transcendia a epifania de Outrem no rosto; plano em que o eu se estende para além da morte e se desliga também do seu retorno a si. Semelhante plano é o do amor e da fecundidade, em que a subjetividade se põe em função desses movimentos (TI, p. 231).

Podemos explicar o objetivo da Seção IV dizendo que, nesta seção, Lévinas vai mostrar como o sujeito separado vai constituir uma família e se incluir numa sociedade de homens e ainda se manter separado, ou seja, sujeito, sem ser absorvido numa totalidade. A família é o que faz a subjetividade aceitar renunciar por si própria a si, sem ser por meio da violência exterior.

É a família que permite o Eu transcender a epifania de Outrem no rosto, em direção à universalidade da sociedade.

Porém, antes de iniciarmos esta reconstrução, precisamos atentar para algumas afirmações que Lévinas faz no início da seção que são importantes para o nosso trabalho. Afirma ele:

[...] a relação entre Mim e o Outro começa na *desigualdade* de termos [...]. Desigualdade que não aparece ao terceiro que nos contraria. Significa precisamente a ausência de um terceiro capaz de abraçar-me a mim e ao Outro, de maneira que a multiplicidade original é constatada no próprio frente a frente que a constitui. [...] A desigualdade *está* na impossibilidade do ponto de vista exterior, que seria o único a poder aboli-la. A relação que se estabelece – relação de ensino, de domínio, de transitividade – é linguagem e só se produz no falante que, consequentemente, *faz frente* ele próprio (TI, p. 229).

A desigualdade da relação ética não aparece ao terceiro, significando precisamente a ausência deste terceiro. A multiplicidade original é constatada na própria relação ética, entre Mim e Outro, que é linguagem. Dar o mundo a outro ou justificar sua liberdade perante o outro é o que estabelece uma ordem comum dentro dessa multiplicidade original. Ou seja, não é um terceiro, que vem de fora, que estabelece a ordem. O que está fora enxerga igualdade. É na relação ética que o Eu percebe a multiplicidade original e percebe qual deve ser a ordem dentro desta multiplicidade: o bloqueio e a justificação da liberdade do Eu pelo rosto do Outro, ou seja, a ordem da multiplicidade original, é a justiça. A defesa desta ordem não é pelo Eu por si, mas pelo Eu em apelo a Outrem.

A argumentação começa pelo amor, que não é o acolhimento de Outrem, mas está ligado a este. É o amor que vai permitir a transcendência ir mais longe do que a linguagem. Amor, segundo Lévinas, é fruição do transcendente, uma relação com outrem que se torna necessidade. No amor, Outrem aparece como objeto de necessidade, mas permanece alteridade. Esta relação se liga com a que mostramos anteriormente como feminilidade ou a relação com o feminino. Trata-se da relação no eros, que se desenvolve por meio da carícia, que é sensibilidade, mas que transcende o plano sensível. A carícia “consiste em não se apoderar de nada, em solicitar o que se afasta incessantemente da sua forma para um futuro [...] em solicitar o que se escapa como se *ainda não fosse*. A carícia procura, rebusca” (TI, p. 236). A relação no eros é uma relação com o Feminino como “Eterno Feminino” e se estende como noite ao lado da noite do *há* (*Il y a*), como a noite do “escondido, do clandestino, do misterioso” (TI, p. 237). O “dizer” no eros é equívoco, equívoco do silêncio, joga “entre a palavra e a renúncia à palavra” (TI, p. 239), é uma expressão que exprime a renúncia à expressão.

Na relação ética, o rosto faz ver a sua força e o seu direito. No eros, a feminidade chama à piedade. Porém, a relação no eros supõe o rosto. Nela, o rosto já foi captado. É importante salientar a anterioridade da relação ética, pois o eros supõe o rosto, é expressão que perdeu a expressão. O rosto precisa ter sido antes captado para que haja eros e a justiça está na relação ética e não no eros. O eros supõe o rosto e vai para além do rosto. A relação no eros possui uma referência negativa ao social, apesar de parecer associal. A questão é que esta relação é, segundo Lévinas:

[...] fundamentalmente refratária à universalização, é exatamente o contrário da relação social. Exclui o terceiro, [...] solidão a dois, sociedade fechada, o não-público por excelência. O feminino é o Outro, refratário à sociedade, membro de uma sociedade a dois, de uma sociedade íntima, de uma sociedade sem linguagem (TI, p. 243).

Porém, apesar de refratária à relação social, a relação do eros faz o sujeito sair da posição do Eu heroico e viril e encontrar-se como o si de outro e não apenas de si mesmo. Este âmbito refratário à sociedade mantém a separação, senão o sujeito simplesmente dissolver-se-ia na totalidade. Este si passa a ressurgir sem cessar, passa a ser infinito. Este ressurgir sem cessar retira o Eu da velhice, do destino irreversível, que deriva da produção da origem, fazendo o sujeito parar de retornar a si mesmo, fazendo o seu futuro não recair mais sobre um passado, mas ser futuro absoluto.

Este futuro absoluto é realizado através do filho. Na fecundidade, a busca incessante do eros descobre o filho. O filho é estranho ao Eu, mas ao mesmo tempo é “eu” para o Eu. O filho nem é obra, nem propriedade. A relação com o filho não se esgota na posse, pois o filho, como estranho ao Eu, não sucumbe aos poderes. Lévinas descreve a fecundidade da seguinte forma:

Ao mesmo tempo meu e não-meu, uma possibilidade de mim mesmo, mas também possibilidade do Outro, da Amada – o meu futuro não entra na essência lógica do possível. À relação com um tal futuro, irredutível ao poder sobre possíveis, chamamos nós fecundidade” (TI, p. 246).

O ser infinito, o que está sempre a recomeçar, cujo futuro é absoluto, “produz-se sob o aspecto da fecundidade” (TI, p. 246). A questão é que este sujeito produzido sob o aspecto da fecundidade não pode simplesmente dispensar a subjetividade, pois apenas como subjetividade poderia recomeçar. Na fecundidade, o Eu se torna jovem. Tornar-se jovem não significa uma vida eterna, mas a não-produção da velhice. Lévinas descreve a juventude da seguinte forma: “Infinitamente ser significa produzir-se sob a aparência de um eu que está sempre na origem,

mas que não encontra entraves à renovação da sua substância” (TI, p. 246-247). Uma consequência importante da fecundidade é descrita por Lévinas no seguinte trecho:

O intersubjectivo, obtido através da noção de fecundidade, abre um plano em que, ao mesmo tempo, o eu se despoja do seu egoísmo trágico, voltando a si, e, no entanto, não se dissolve pura e simplesmente no coletivo. A fecundidade atesta uma unidade que não se opõe à multiplicidade, mas a gera, no sentido preciso do termo (TI, p. 252).

Vimos que a feminidade desempenha um papel crucial na formação da subjetividade. Podemos agora observar que a fecundidade permite que o Eu seja uma unidade que não se opõe à multiplicidade. Há uma transfiguração do Eu que passa a possuir sua identidade não por sua iniciativa de poder, mas pela passividade do amor recebido. O Eu, de iniciativa, passa a ser iniciação constante a um mistério, o si de si próprio junto com o si de outro. O Eu passa por um enterneecimento, uma efeminação, ou seja, recebe em si a dimensão do feminino.

Contra o modelo do herói trágico, que é descrito por Lévinas como puro egoísmo, pura realização, que alça voos de sobre-humano, mas é acometido pelo destino trágico, aqui é colocado o modelo do sujeito separado que não se opõe à multiplicidade, mas também que não simplesmente se dissolve no coletivo. E a família é o plano de gestação desse sujeito, o plano do erótico analisado como fecundidade. Um sujeito procurado por Lévinas “fora da consciência e do poder” (TI, p. 255), um sujeito mantido na transcendência à qual ele parece incompatível.

É nesse contexto que surge a igualdade e a fraternidade. O eros paterno dá a unicidade do filho, que é único para si por ser único para o seu pai. Há uma eleição do filho pelo pai. Porém, quem é eleito é eleito entre iguais, o que origina a igualdade. A paternidade é futuro inumerável, o filho é único entre irmãos, o que dá origem à fraternidade, que é a simultaneidade entre eleição e igualdade. Vale citar o seguinte trecho:

A relação com o rosto na fraternidade, em que outrem aparece por sua vez como solidário de todos os outros, constitui a ordem social, a referência de todo o diálogo ao terceiro pela qual o *Nós* – ou o grupo – engloba a oposição do frente a frente, faz desaguar o erótico na vida social [...], que engloba a estrutura da própria família. Mas o erótico e a família que o articula asseguram a essa vida, em que o eu não desaparece, mas é prometido e chamado à bondade, o tempo infinito do triunfo, sem o qual a bondade seria subjetividade e loucura (TI, p. 259).

A partir deste trecho, interpretamos que o terceiro é uma referência à ordem social orientada pela relação ética, que só é possível pelo desaguar do erótico na vida social pela estrutura da família. A relação do eros faz o homem ultrapassar a relação ética e constituir a família, que, por sua vez, possibilita uma ordem social fraternal através do desembocar da igualdade e da fraternidade no *Nós*. É pela família que se realiza a conjuntura em que o Eu

permanece separado na igualdade e na fraternidade. É também pela família, pela filialidade que o tempo se torna infinito e a consciência messiânica. O tempo infinito é crucial para tirar o homem do presente e jogá-lo para o futuro, retirando-o, assim, do *conatus essendi* e o fazendo se preocupar com o futuro da humanidade. Sobre o futuro de um tempo infinito, Lévinas afirma:

O sonho de uma eternidade feliz, que subsiste no homem ao lado da felicidade, não é uma simples aberração. A verdade exige simultaneamente um tempo infinito e um tempo que ela poderá selar – um tempo acabado. O acabamento do tempo não é a morte, mas o tempo messiânico em que o perpétuo se transforma em eterno. O triunfo messiânico é o triunfo puro. Está premunido contra a desforra do mal, cujo retorno o tempo infinito não impede. A eternidade será uma nova estrutura do tempo ou uma vigilância extrema da consciência messiânica? – O problema ultrapassa o âmbito deste livro (TI, p. 265).

3.2 A Entrada do Terceiro e a Justiça em *De Outro Modo que Ser*

3.2.1 Análise da seção “*O Argumento*”

A seção “*O Argumento*” traz, de forma sucinta, os principais argumentos do livro. Alguns temas parecem responder às críticas de Derrida (1967; 1989), como a transcendência como “outro do que o ser” e a ênfase no binômio Dizer e Dito. Sugerimos que a principal resposta de Lévinas, que fica implícita no livro, já que ele não cita Derrida expressamente, é a de que Derrida não teria percebido a ambiguidade que existe nos termos “discurso”, “linguagem” e “palavra” em *Totalidade e Infinito* (2000). Tais termos teriam dois significados neste livro: acolhimento do discurso e palavra falada. Esta ambiguidade é resolvida em *De Outro Modo que Ser* (2011) com o binômio Dizer, acolhimento do discurso, relação ética, e Dito, palavra falada, consciência; binômio que, aliás, já podemos encontrar, de maneira menos pronunciada, em *Totalidade e Infinito*. A principal indicação de que Lévinas pretendeu responder a Derrida com o binômio Dizer e Dito é um texto chamado *Jacques Derrida Tout Autrement*, publicado originalmente na revista *L'Arc*, número 54, em 1973 (um ano antes de *De Outro Modo que Ser*) e que encontramos no *Noms Propres* (2014), onde Lévinas, de fato, responde a Derrida já apontando o binômio Dizer e Dito¹⁹.

¹⁹ “O que resta construído depois da des-construção é, certamente, a arquitetura severa do discurso que desconstrói e que emprega no presente o verbo ser nas proposições predicativas. Discurso no curso do qual, em pleno abalamento das bases da verdade, contra a evidência do presente vivido que parece oferecer um último refúgio à presença, Derrida tem ainda a força de pronunciar: <<está certo?>>, como se nada pudesse estar em segurança naquele momento e como se segurança ou insegurança devessem ainda importar. [...] Poder-se-ia estar tentado de puxar o argumento deste recurso à linguagem logocêntrica contra esta linguagem mesma, para contestar a des-construção produzida. Via muitas vezes seguida pela refutação do ceticismo, mas onde, primeiramente derrotado e pisado aos pés, o ceticismo se revelava para voltar como filho legítimo da filosofia. [...] Mas seguindo

Uma explicação possível sobre a resposta de Lévinas às críticas de Derrida vem como o apontamento da interrupção do Dizer no Dito. O Dizer, em Lévinas, 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. A crítica de Derrida se encaixaria na tese de Lévinas de que o Dizer na filosofia se mostra no ceticismo, que viria com Derrida, e na refutação do ceticismo, papel que seria do *De Outro Modo que Ser*. É para chegar a este outramente dito que serve o método enfático, trazendo novas ideias para falar da mesma coisa. Não haveria como a linguagem de *De Outro Modo que Ser* deixar de ser ontológica, já que, para Lévinas, qualquer linguagem falada ou escrita, ou até mesmo o que se passa em nossa consciência, é ontologia. Ele assume que toda a linguagem do Dito está já no âmbito do ser, o Dizer é a interrupção, portanto, não haveria como *De Outro Modo que Ser* deixar de fazer uma metáfora e de fato “atingir” o de outro modo que ser, já que o outro do que o ser só chega à consciência como interrupção, sem qualquer conteúdo representacional. A interrupção é o único ponto de contato entre o outro do que o ser e a consciência, o ser. É este ponto de contato que justifica a pertinência de se tentar falar do outro do que o ser e a possibilidade de se falar deste. Contudo, o dito sobre o outro do que o ser é sempre uma traição, uma reversão do sentido para-o-Outro, um modo de falar impróprio. A questão é que não se pode falar o que é o outro do que o ser, mas, já que sabemos qual é o evento que traz o outro do que o ser à nossa consciência, é possível remeter a esse “mistério” falando do próprio evento de contato com o outro do que o ser, que é a relação ética, e é isso que Lévinas faz, descreve a relação ética, utilizando-se de metáforas que, supostamente, fariam o “esforço” de falar o outro do que o ser por meio da relação que o ser estabelece com este. Com isso, *De Outro Modo que Ser* faz uma nova metáfora derivada do método enfático, basta, para exemplificarmos isto, citarmos termos centrais como “proximidade”, “substituição” e “Dizer”. Também há, como já havíamos afirmado, uma tentativa de evitar o verbo ser e a procura de outra lógica, essas duas partes também são metáforas por si mesmas, pois não se

esta via se arriscaria passar ao lado da significação que comporta esta inconsequência mesma. Se passaria ao lado da não simultaneidade incompreensível do Dito e do Dizer, ao lado do deslocamento de sua correlação; deslocamento mínimo, mas tão largo para que ali se trague o discurso cético sem se estrangular pela contradição entre o que significa seu *dito* e o que significa o fato mesmo de enunciar um *dito*. [...] A verdade das verdades não seria então terminável em um instante, nem em uma síntese onde se cessa o pretendido movimento da dialética. Ela está no Dito e no Desdito e no Outramente dito [...] Que a linguagem seja transplantada sobre a diferença a mais invisível do tempo, que seu dizer seja deslocado de seu dito, que a correlação não seja rigorosa, (rompendo já a unidade da apercepção e, por consequência, já as possibilidades da experiência), situa certamente a linguagem à parte de todo o empírico que se esgota em presença e em falta de presença. É preciso certamente um dia reencontrar, a partir do Dizer e de sua própria significação, sua correlação com o Dito – e esta não é impossível” (NP, p. 89-93, tradução nossa).

sairia da luz do ser evitando o verbo ser, nem procurando outra lógica, pois toda lógica já pertence ao âmbito do ser. Contudo, esta nova metáfora parece querer indicar que o problema de *Totalidade e Infinito* não estaria em sua linguagem, já que é possível falar da mesma coisa e do mesmo evento através de outra linguagem, em outras palavras, não se derrubaria as teses de *Totalidade e Infinito* pela análise da linguagem utilizada, pois outra linguagem serviria para dizer as mesmas teses. Vamos agora à construção feita no *Argumento* por Lévinas em de *De Outro Modo que Ser*.

Lévinas começa o livro dizendo que transcender significa passar ao outro do que o ser, ao para lá da essência, ao de outro modo que ser. O outro do que o ser é a ênfase do Outro. Em *Totalidade e Infinito*, a ligação que percebemos entre o Outro e o outro homem é praticamente imediata. Já o termo “outro do que o ser” procura escapar da referência ao ser afastando-se um pouco da referência ao outro homem.

O outro do que o ser seria o oposto do ser, o qual, segundo Lévinas, Platão teria deixado de tratar no *Sofista*, mas que teria tratado na *República* (com a ideia de Bem para além do ser). “Passar” não é ir ao nada, o outro do que o ser não é o nada. Não existe oposição entre o ser e o nada. A negatividade que procura rejeitar o ser desenvolve com ele uma dialética especulativa que pertence ainda ao âmbito do ser. O há (*il y a*) preenche de imediato o vazio desta negatividade e o ser termina por dominar o não-ser. Isto significa dizer que a consciência nunca é invadida pelo nada, o há (*il y a*), uma dimensão mítica, como trabalhado em *Totalidade e Infinito*, imediatamente ocupa o vazio que a negatividade tenta formar, fazendo o não-ser já fazer referência e pertencer ainda ao âmbito do ser. A consciência só pode sair do âmbito do ser através do contato com o outro do que o ser. O ser estabelece uma comunidade de destino entre os incomparáveis, colocando-os em conjunção por analogia, conjuntura esta que termina por ser sublinhada quando se tenta dissolvê-la, quando se nega o ser, como já foi dito, o há imediatamente ocupa o vazio deixado.

Para Lévinas, não é em ser ou não-ser que se encontra a questão da transcendência, mas em uma diferença para além destes, que é o outro do que o ser. Transcender é “passar” ao outro do que o ser. Esta diferença também não é um mundo oculto, como uma cidade celeste. Na transcendência, não se passa para um outro mundo que está nos bastidores, nem se imerge em uma totalidade por um processo consciente de negação da individuação, mas, através da modalidade da Iléidade, um modo de ambiguidade, tem-se, como explica Thomas (2004), a dissolução das margens da individuação ao mesmo tempo em que o Eu único é afirmado. O outro do que o ser é a transcendência em relação ao ser, a interrupção realizada pelo que não é o Eu.

Essência é persistência no ser, interessamento, que não é apenas refutar a negatividade, mas é também *conatus*. O *conatus* é o modo positivo do interessamento. O pensamento de uma guerra, sincronismo extremo das essências, de todos contra todos se funda nesta persistência no ser. Na modernidade, a razão foi utilizada para frear o choque imediato entre os seres, o que Lévinas denomina paz fundada na razão. Por meio do cálculo, da paciência, da mediação, da política, a guerra foi substituída pelo comércio e pela troca, sincronia do interessamento. A promessa de compensação futura é o que mantém o *conatus* paciente, mas é o que termina por gerar rumores sobre a ausência de fundamentos divinos vindos do céu para os homens (morte de Deus), porque, mesmo que se coloque as compensações em um futuro distante, o mau estabelecimento ou a deturpação do compromisso, invertendo a relação recompensa e castigo para as virtudes e vícios, respectivamente, valida os referidos rumores. A paz na razão termina, segundo o autor, sucumbindo aos interesses. Isto significa que o ser não se limita apenas à consciência, como insistência do *il y a*, mas possui um lado concreto, o *conatus*. Este é o fundamento da guerra, cujo caminho para a resolução não viria da razão.

Lévinas diz que o ponto é saber se o que separa a essência na paz da essência da guerra é o outro do que o ser, o para lá da essência. Esta frase adianta muita coisa, mas já se pode vislumbrar que a essência na guerra tem uma intrínseca relação com o ser e seu lado concreto, o *conatus*, e que o outro do que o ser vai ser o ponto fundamental para a essência na paz. A base da procura pela resposta desta questão, de acordo com Lévinas, e base de sustentação do argumento do livro, é o binômio Dizer e Dito, que já aparecem em *Totalidade e Infinito*, mas de forma muito discreta. Em *De Outro Modo que Ser*, o Dizer e o Dito são conceitos centrais e emolduram todas as ideias.

Ainda no Argumento, Lévinas fala da influência do Dito sobre o Dizer, que é o encerramento que o ser realiza sobre o outro do que o ser. O Dito é o ser, o conhecimento do ser, a ontologia, a essência, identificada aqui como interessamento, persistência no ser, consciência, e não é um mero jogo verbal²⁰. Já o Dizer não é, de forma alguma, um jogo. O

²⁰ No capítulo anterior, vimos que em *Totalidade e Infinito* Lévinas afirma que a ontologia é a transformação do Outro no Mesmo. No capítulo II de *De Outro Modo que Ser*, esta transformação é explicada com base no Dito. A consciência realiza a temporalização do tempo, reunindo, pela retenção e pela memória, um conjunto de representações, o âmbito do ser, no qual as coisas recebem uma essência e um significado, são nomeadas e ganham uma identidade. Um sistema de signos é formado, duplicando os seres e as relações, assim como a temporalização é realizada por meio do verbo. A palavra passa a designar “isto enquanto aquilo”, mostrando os entes como unidades idênticas, sendo nomeação, denominação, consagração. O Dito fixa, é ontologia. A linguagem do Dito é linguagem ontológica, que fixa as essências e funciona pela lógica formal, é um código. Encontramos o seguinte resumo sobre isto: “A linguagem como Dito pode conceber-se pois como um sistema de nomes que identifica entidades e, assim sendo, como um sistema de signos que duplicam os entes designando as substâncias, os acontecimentos e as relações através de substantivos ou por outras partes do discurso derivadas dos substantivos, designando identidades – em suma, *designando*. Mas – e com o mesmo direito – a linguagem

Dizer é “pré-original”, proximidade, um para o outro, significância da significação, responsabilidade, desinteressamento, substituição, anterior aos signos verbais e aos sistemas linguísticos. Em *Totalidade e Infinito*, o Dizer corresponderia à própria relação ética, o acolhimento discurso, do rosto, do Outro, e o Dito a chamada relação no Mesmo, ontologia. Em *De Outro Modo que Ser*, a palavra mais utilizada para a relação ética é proximidade. Para entendermos a “pré-originalidade” do Dizer, devemos ter em mente que o *arché* em Lévinas refere-se à arquia da enunciação, ao dito. A pré-originalidade do Dizer não é, em Lévinas, um recurso à anterioridade no sentido ôntico-ontológico, mas sim à proximidade ética imemorável, diacrônica e irrecuperável de um lapso refratário a qualquer sincronização, como nos diz Ricoeur:

Continuemos o trabalho do desdizer. Sem deixar ainda o campo linguístico-ontológico, [...] olhemos atentamente, em primeiro lugar, para o prefixo *pré-* de ‘pré-original’. A querela com as teorias linguísticas que fazem do Dizer um anexo do dito enseja a ocasião de um uso da noção de origem com o qual é mister também romper. A teoria dos atos de discurso e dos performativos e, mesmo mais genericamente, uma linguística da frase como a de Benveniste, sugerem uma posição do sujeito falante, do locutor, como exercendo *ato* de dizer, como fazendo uso da palavra, portanto, como tomada de iniciativa de discurso. Ora, tal iniciativa leva a fazer do sujeito falante a origem do seu Dizer. Nada disso interessa a Lévinas, na medida em que na ‘aproximação’ a iniciativa vem principalmente do outro, de outrem. [...] Seja como for, encontramos aí, não importa o preço, a razão da introdução no discurso do *pré-* de ‘pré-original’. Este, por sua vez, carreia o *an...* de ‘an-arquia’. A an-arquia do Dizer ético subtrai-se à *arché*, à arquia da enunciação, reduzida a uma simples excrescência do dito apofântico. Mas o prefixo *pré-* não significa anterioridade temporal? [...] Lévinas investe a fundo aqui o tema da *proximidade* no sentido ético contra o da *anterioridade*, no sentido ôntico-ontológico. [...] o passado enquanto memorável, isto é, tornado representável pela memória e pela história, depende do tematizável. Daí a qualificação, não somente de pré-original, mas de pré-memorável do Dizer, em ruptura de sincronização. Aqui o prefixo *pré-* alcança o prefixo *dia-* se ‘dia-crônico’ (‘a diacronia, refratária a toda sincronização’). Mas, é preciso considerar que esta anterioridade de um *passado* pré-original e an-árquico não se inscreve por si mesma no tempo sincronizável da memória e da história. É neste sentido que ele é imemorial (RICOEUR, 2008, p. 24-28).

De acordo com Lévinas, em relação ao Dizer, o Dito se assemelha a um jogo. O Dizer torna-se Dito através de uma linguagem que é um sistema linguístico, tema, ontologia, que traduz e ilumina tudo para nós, mas trai o Dizer, subordinando-o ao tema, causando uma reversão no sentido do para-o-outro, mas esta traição, esta reversão de sentido, precisa ser

concebe-se como verbo na proposição predicativa onde as substâncias se desfazem em modos de ser, em modos de temporalização, mas onde a linguagem não duplica o ser dos entes, onde ela expõe a ressonância silenciosa da essência” (DOM, p. 61). O objetivo de Lévinas na distinção entre o Dizer e o Dito é afirmar que a linguagem não se resume a um código, a um jogo operacional formado por representações, signos e lógica, esta é apenas a parte referente ao Dito.

realizada para que a manifestação do de outro modo que ser possa ser expressa, colocada em palavras.

O Dito significa no Dizer, mas o Dizer mostra-se no Dito. Para isso, o Dizer entra na lógica do Dito, mas sem se esgotar nesta lógica, que já supõe o Dizer, a essência não exclui a responsabilidade, que permanece com a essência, o Dito não faz desaparecer o Dizer, como escreve Lévinas:

O fato de a ex-cepção se mostrar e se tornar verdade no dito não é um pretexto suficiente para erigir em absoluto a peripécia apofântica do Dizer – servil ou angélica.

Peripécia servil ou angélica, ou seja –, mesmo que sublime –, unicamente mediadora. Porque a tematização onde a essência do ser se traduz diante de nós, pois a teoria e o pensamento, seus contemporâneos, não provam uma qualquer falência do Dizer. Eles são motivados pela vocação pré-original do Dizer, pela própria responsabilidade (DOM, p. 28).

O Dizer se mostrar e tornar-se verdade no Dito não significa que ele se torne apenas mediador. O Dito é mediador, mas quando o Dizer se torna Dito, o Dizer não se faz pura mediação. A essência do ser, a teoria, o pensamento, são motivados pelo Dizer, pela responsabilidade, que permanece no Dito. Toda essa exposição quer, em suma, afirmar que a consciência humana e tudo o que esta produz, tudo isto representado pelo termo “Dito”, surge em função da responsabilidade com o Outro, do contato com o outro do que o ser, relação ética representada pelo termo “Dizer”²¹.

Lévinas considera a traição do Dizer realizada pelo Dito um problema metodológico de como reduzir a traição. Para ele, a filosofia tem a tarefa de dizer o Dizer, ou seja, o indizível. O Dizer é indizível por não poder ser recobrado pela consciência. A traição se realiza porque sempre que se enuncia um dito há a inversão do sentido da responsabilidade. O sentido para-o-Outro é a fidelidade (DOM, p. 47), o sentido contrário é traição. Como o Dizer, no Dito, recebe a forma da lógica formal, o Dizer deve ser dito através de uma união de dizer e desdizer, um dizer que se desdiz. Fazer isto é jogar o Dizer, o outro do que o ser, no ser e no não-ser. Esta seria a tarefa da filosofia, dizer o que não pode ser dito. Devido a isto, Lévinas coloca a seguinte

²¹ À primeira vista, pode-se entender que a significação do Dizer no Dito é semelhante à distinção entre o que significa o dito, entendido como conteúdo do discurso, e o fato de enunciá-lo. O Dizer no Dito é algo como o impulso de falar, o querer dizer algo a alguém, o fato de voltar-se a outrem para fazê-lo, algo como a motivação da ação de dirigir-se ao outro. Mas o Dizer em sua significação ou dimensão ética, como pura passividade, acolhimento do discurso pré-original, não surge de uma motivação como numa vontade, mas é Desejo despertado na proximidade do um ao outro. Nisto temos a humanidade levinasiana, a impossibilidade ética de passar ao lado do outro. Também, em alusão ao movimento da filosofia ao longo da história, o Dizer ético é, segundo Lévinas, “A verdade das verdades [...] Ela está no Dito e no Desdito e no Outramente Dito [...]” (NP, 2014, p. 90-91, tradução nossa).

solução “Devemos limitar-nos à situação extrema de um pensamento diacrônico” (DOM, p. 29), que cometaria a traição, mas deixando sempre espaço para que o Dizer ressurja. Na filosofia, o ceticismo é o espaço de ressurgimento do Dizer, a diacronia secreta que sempre retorna à história da filosofia para romper o Dito. Em toda a argumentação sobre o Dizer e o Dito, é possível vislumbrar um diálogo com Derrida. Sugerimos que o que Derrida afirmou sobre o discurso corresponderia ao Dito, à sincronia, à colocação na luz, mas o contato com outro do que o ser se dá por meio do Dizer, da diacronia. A filosofia diria o que não pode ser dito através de um dizer que se desdiz, o que é cumprido pelo binômio ceticismo-refutação do ceticismo. Lévinas entende que buscar, através da filosofia, o fechamento, a conclusão, do discurso seria uma visão “ainda otimista” da filosofia. Para ele, o único fim possível da filosofia é a sua interrupção:

[...] é necessário que o filósofo apague a marca dos seus próprios passos e, sem cessar, as marcas do apagamento das marcas, numa inevitável insistência metodológica. [...] a filosofia suscita um drama entre filósofos e um movimento intersubjetivo que não se assemelha ao diálogo dos membros de uma mesma equipa em ciência, nem mesmo ao diálogo platônico [...] organiza-se como história da filosofia onde entram sempre novos interlocutores que têm que redizer, mas onde os antigos retornam a palavra, para responderem às interpretações que aqueles suscitam (DOM, p. 41).

A essência produz uma ordem, isto é seu próprio destino, mas o anúncio do de outro modo que ser desfaz a ordem produzida por ela. O ser – a essência, a ontologia, o Dito –, já tende à ordem por si mesmo, já o Dizer que irrompe, a responsabilidade, é o que desfaz a ordem e não permite que ela se fixe. De acordo com Lévinas, não é a liberdade que desfaz a ordem produzida pela essência, mas o de outro modo que ser, que é a subjetividade ou a humanidade, “o *si-mesmo* que rejeita as incorporações da essência” (DOM, p. 30), a minha unicidade não coincide consigo própria.

Segundo Lévinas, o outro do que o ser não está fora do tempo, comandando o tempo a partir de uma ordem eterna, o tempo é essência, mostraçāo desta, “recuperação de todas as distâncias: pela retenção, pela memória e pela história, onde tudo se apresenta ou se representa” (DOM, p. 31). É necessário indicar “um lapso de tempo sem retorno, uma diacronia refratária a toda a sincronização, uma diacronia transcendente” (DOM, p. 31), na temporalização do tempo, que significa o outro do que o ser ou para lá da essência, passado pré-original, anárquico, não-representável. É preciso esclarecer o sentido deste lapso de tempo, passado pré-original, não o trazendo à representação, ao presente, fazendo uma relação ontológica, mas mantendo-o em seu passado pré-original, estranho à representação. Isto se faz pensando a temporalização do tempo como Dizer, que tem um poder de equívocação, equívoco ou enigma que é

modalidade da transcendência, que escapa ao Dito, à essência, significando para lá “segundo uma significação que hesita entre este para lá e o retorno ao épos da essência” (DOM, p. 31). O equívoco ou enigma do Dizer é a subjetividade, que diz o enigma do Dizer através de um caso concreto, a responsabilidade, na qual se produz uma relação com o passado não recuperável. A responsabilidade é ilimitada e situa-se num passado pré-original, fora da liberdade e da decisão. A subjetividade é um não-lugar que se situa na responsabilidade.

Aquele que responde não está tematizando o diacrônico, que escapa e não pode ser retido, recordado, reconstruído historicamente, contido ou compreendido. “O não-presente é aqui invisível, separado (santo), e por isso não-origem, anárquico” (DOM, p. 32). Pela sua bondade, o diacrônico não pode ser tematizado, o Bem não pode ser representado, nem depende da liberdade, que é investida pelo Bem, “ninguém é bom voluntariamente” (DOM, p. 32). A impossibilidade de tematização do diacrônico é a de que ele não vem à consciência, não podendo ser retido por esta nem recuperado pela memória. A linguagem sempre expõe o ser, o que vem à consciência, e o diacrônico é justamente aquilo que foge à consciência. O diacrônico é imemorial, irrepresentável, invisível, incomensurável como presente, recusa à conjunção, não totalizável, Infinito. A negatividade do diacrônico torna-se positividade na responsabilidade. Na responsabilidade ocorre a ordenação a outrem, a substituição, a condição de refém, a significação, o sentido, isto não passa pela escolha. A subjetividade é um sujeito que sofre, que está sujeito, que é traumatizado. A resposta do responsável, ordenação ao rosto do outro, dá-se antes da consciência, antes da liberdade. É como se o invisível deixasse um rastro, o rosto, “enigma, ou ex-cepção do rosto, juiz e parte” (DOM, p. 33). É este rastro na cognição, que é interrupção do Dito, enigma, que torna possível, utilizando-se de metáforas, trazer o diacrônico para o âmbito do Dito. Mesmo sem entendimento, consciência ou liberdade, o responsável dá a sua resposta, ordenação ao rosto do outro. A responsabilidade, em sua positividade, causa uma inversão na ordem do interessamento, as dívidas se multiplicam à medida em que são assumidas. A subjetividade, por um lado, rompe a essência, como ordem no sentido Infinito, antes da consciência, mas, por outro, traz o Infinito à consciência, como enigma, equívoco, Dizer. O rastro do outro do que o ser se desenha e se apaga no rosto, mostrando-se ambigamente, como equívoco. Por isso, o Infinito, ou o de outro modo que ser, não pode ser encontrado como se deixasse resíduos. Do rosto, ele desvia, desvio chamado por Lévinas de “Ileidade”, um neologismo que deriva do pronome “*il*” e que significa que o outro, ao invés de ser um “tu”, é um “ele”, que diz respeito sem entrar em conjunção, não podendo relacionar-se pela consciência, nem ser designado por um tema. Elizabeth Thomas (2004) fala da Ileidade (ou, mas de acordo com o português, Eleidade) como uma significação ética, uma nomeação

do modo no qual o sujeito está em relação com o outro do que o ser, ou o Infinito. Ileidade seria diacronia, aquilo que excede, outro lado, para além, ambiguidade do enigma, exposição do sujeito ao Infinito que dissolve a individuação realizada pela consciência, aquilo que expele a subjetividade para fora do ser. É o rastro da Ileidade, que surge à consciência como enigma, como interrupção do próprio movimento da consciência que tendia para a cristalização do Dito, que traz à própria consciência a ideia de um outro do que o ser, que não pode ser retido ou recuperado pela memória.

Segundo Lévinas, o paradoxo da responsabilidade é estar obrigado sem que a obrigação comece em quem está obrigado. A responsabilidade não está na consciência, é anterior a ela, respondendo à ordem que vem não se sabe de onde, antes mesmo que a ordem seja dada. A subjetividade nota o Infinito não pela ordem, mas por desfazer a essência, substituindo-se ao outro, um-para-o-outro, reabsorvendo-se na significação, que, por sua vez, precede a essência. A significação é substituição, subjetividade, Dizer, desinteressamento, separação, proximidade.

A subjetividade, a humanidade, deve ser pensada como terceiro excluído, para além do ser e do não-ser. O terceiro excluído é o outro do que o ser, de outro modo que ser, não-lugar, e todas as nomenclaturas como subjetividade, humanidade, substituição, significação, desinteressamento, anterioridade à essência, para lá da essência, falam dele. O de outro modo que ser rompe a essência, é ética, e é dito pelo Dizer, antes do Dito. A ruptura da essência é subjetividade, suscetibilidade, vulnerabilidade, sensibilidade. A subjetividade é uma “passividade mais passiva que toda a passividade” (DOM, p. 36). Passar ao de outro modo que ser é passividade, sensibilidade levada ao limite. A significância da significação é substituição, sensibilidade. “A substituição no extremo do ser, culmina no Dizer” (DOM, p. 36), Dizer que continua passividade, onde não há vontade, apenas eleição. A ordem do Bem é anterior ao ser.

Nas categorias ontológicas, segundo Lévinas, a noção de outro é pensada como um obstáculo à inteligibilidade, à liberdade ou à perfeição ou como termo colaborador, como o escravo ou o Deus caridoso, mas a proximidade do outro, do outro do que o ser, não é pensada por categorias ontológicas. A proximidade não deixa de ser diminuição da distância em relação a uma exterioridade, que, em Lévinas, é o outro do que o ser, a alteridade, mas aqui é assinalada pela proximidade do próximo, pela socialidade. “Proximidade como dizer, contacto, sinceridade da exposição; dizer anterior à linguagem, mas sem o qual nenhuma linguagem, como transmissão de mensagens, seria possível” (DOM, p 37). O pensamento de Lévinas não é um pensamento de repúdio ao ser, como uma decadência. É a partir da proximidade que temos o sentido legítimo do ser.

3.2.2 O Terceiro e a Justiça

Este sentido legítimo do ser é o que é trabalhado no quinto capítulo de *De Outro Modo que Ser*. Segundo Elizabeth Thomas (2004), o capítulo cinco trabalha a relação entre subjetividade, ser e infinito.

Ainda no “*Argumento*”, Lévinas tece algumas considerações que resumem o que é tratado no quinto capítulo. Este resumo diz que a via que leva à tematização e à consciência surge na proximidade, no contato com o outro do que o ser. Todavia, a motivação desta tomada de consciência é a entrada do terceiro, “terceiro ao lado do próximo aproximado; o terceiro é também ele aproximado; a relação entre o próximo e o terceiro não pode me ser indiferente, a mim, que me aproximo. É necessária uma justiça entre os incomparáveis” (DOM, p. 37). Pela chegada do terceiro, pela necessidade da justiça, surge a consciência. A justiça realizará a comparação dos incomparáveis – reunião, sinopse, contemporaneidade, tematização, pensamento, história e escritura – o ser, que deve ser compreendido a partir do de outro modo que ser. Devemos salientar aqui que esta comparação dos incomparáveis vem no sentido de fazer a distribuição equitativa do direito ao discurso, que é apenas para o Outro no primeiro momento da justiça, quando apenas dois são levados em consideração. Esta comparação é sempre feita com base no rosto. Se a justiça for tomada em Lévinas como pura comparação dos incomparáveis, o direito ao discurso, o direito ao rosto, se perde completamente. Segundo Lévinas:

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 também é responsabilidade pelo terceiro –, desenham-se a justiça que compara, reúne e pensa, a sincronia do ser e da paz (DOM, p. 37).

Neste resumo, muita coisa é adiantada, mas devemos reter de antemão a estrutura da exposição. Lévinas afirma que é na proximidade, na relação ética, que surge a via que leva à consciência, que a motivação disto é a entrada do terceiro, que, do terceiro, surge a necessidade da justiça, que, para fazer justiça, surge a consciência e que, finalmente, a justiça faz a comparação dos incomparáveis. Este é o momento no qual o Dito ganha lugar na filosofia de Lévinas. O Dito surge para preservar o Dizer, a responsabilidade, e para fazer justiça.

Para entendermos isso, precisamos primeiro nos deter um pouco sobre esta chegada do terceiro. No “*Argumento*”, como vimos, Lévinas fala do terceiro “ao lado do próximo

aproximado”, sendo que “o terceiro é também ele aproximado” (DOM, p. 37). No capítulo cinco, Lévinas assim discorre sobre o terceiro: “O terceiro é outro além do próximo, mas também um outro próximo, também um próximo do Outro, e não simplesmente o seu semelhante” (DOM, p. 171). Por fim, ele também ressalta o principal aspecto que se apresenta com a chegada do terceiro: “A entrada do terceiro é o próprio facto da consciência” (DOM, p. 172).

A partir de tais considerações, podemos entender o terceiro como um outro Outro, como um outro homem ou como o próprio fato da consciência. Qual a definição mais correta? Esta é uma questão que causa bastante confusão no estudo sobre o terceiro no pensamento de Lévinas: a diferenciação entre terceiro, Ileidade, terceira pessoa e terceiro homem. Aqui procuramos a noção de terceiro, que dá início ao segundo momento da justiça. Elizabeth Thomas (2004) nos dá uma pista em sua análise sobre o assunto. Segundo a autora, não há apenas uma noção de tercialidade em Lévinas, são quatro termos que nos remetem a uma tercialidade: “Ileidade” ou “Eleidade”, “terceira pessoa”, “terceiro homem” e “terceiro”. Ela diz que “Ileidade” e “terceira pessoa” são sinônimos que dizem respeito à terceira pessoa gramatical, ao pronome ele (eleidade, qualidade de ser ele), já “terceiro homem” e “terceiro” também são sinônimos e se referem a uma tercialidade interruptiva.

Os quatro termos designam duas tercialidades diferentes. Para entendermos as definições que Lévinas nos dá sobre o terceiro, devemos compreender justamente a tercialidade que é designada pelos termos “terceiro” e “terceiro homem”.

Thomas diferencia as duas tercialidades como sendo uma delas modalidade ontológica (a do terceiro e do terceiro homem) e a outra uma significação ética (a da Ileidade ou da terceira pessoa), sendo possível, além disso, pensar uma tercialidade empiricamente.

O termo “Ileidade” teria sido, de acordo com Thomas, introduzido por Lévinas como uma maneira específica do sujeito quando este está em relação com o Outro, o outro do que o ser, o Infinito. A Ileidade seria diacronia, o “outro lado” da transcendência que não é realmente um outro lado ou um mundo nos bastidores, mas uma exposição sofrida pelo sujeito capaz de dissolver as margens da individuação, mas que, ao mesmo tempo, afirma o Eu singular, único e eleito.

Já o “terceiro”, ainda de acordo com Thomas, não seria a Ileidade, nem um terceiro empírico. O terceiro seria a tercialidade pensada no Dito, o próprio advento do ontológico, o fato mesmo da consciência, da simetria, do que reúne no ser, a comparação dos incomparáveis, o cálculo. O terceiro como tercialidade pensada no Dito, reúne as três significações de terceiro dadas por Lévinas e que mostramos anteriormente: outro além do próximo, outro próximo e

próximo do Outro. Trata-se de uma tercialidade que duplica o rosto do Outro, gerando a noção de um terceiro que comporta as três significações acima. O Outro imediato, em relação com o Eu, é também visto como parte de um gênero. O fato de, na consciência, existir um Outro além deste Outro imediato traz a noção de que, se este outro Outro se aproximar do Eu, tornar-se-á próximo ao Eu, assim como, aproximando-se do Outro imediato, será próximo a ele.

Segundo Lévinas, este terceiro introduz alterações significativas na forma com que o Eu responde à relação ética, introduz um dilema. “Que são eles, pois, o outro e o terceiro, um para o outro? Que fizeram eles um ao outro? Qual deles passa à frente do outro?” (DOM, p. 171), são questões que surgem para o Eu a partir da chegada do terceiro. Lévinas chama este dilema de problema, com a entrada do terceiro surge a questão, que é o próprio questionar. “Da responsabilidade ao problema: essa é a via. O problema coloca-se pela própria proximidade que, na verdade, enquanto o próprio imediato, não é problemática” (DOM, p. 175), afirma Lévinas.

Na relação ética com a alteridade, na proximidade, a ordem é em sentido único, o sentido é exclusivo para outrem, assim como a justiça, mas esta relação exclusivamente entre Eu e Outro, ou Mesmo e Outro, se dá através de uma redução fenomenológica feita por Lévinas. De fato, a proximidade ordena o Eu a todos os Outros, e é esta passagem da relação com um único Outro para a sociedade que o terceiro representa. A entrada do terceiro não é um fato empírico, todos os outros já obcecaram o Eu na proximidade. A explicação de Thomas (2004) para tais afirmações é que, na própria proximidade, o rosto já entra no reino da significação ontológica, o interlocutor emergiria por detrás do outro que já representa o papel do terceiro, a relação já é ambígua de antemão. Sobre isso, em *Totalidade e Infinito*, Lévinas diz: “O terceiro observa-me nos olhos de outrem [...]. A epifania do rosto como rosto abre a humanidade” (TI, p. 190). Isto significa dizer que nunca houve um momento factual onde só existiram dois, a humanidade como um todo já sempre esteve envolvida na relação ética. A relação ética, assim como a “entrada” do terceiro são momentos explicativos, didáticos, que Lévinas utiliza para demonstrar uma anterioridade não cronológica, mas mais fundamental, da ética em relação à ontologia. A “chegada” do terceiro descreve o surgimento da consciência, mas não significa que não há consciência envolvida na relação ética, mas sim que a diacronia não vem à consciência. A consciência, todavia, atua no momento da relação, gerando uma duplicação do rosto por uma tercialidade representada pelo termo “terceiro”, gerando uma sincronização da diacronia na qual o Outro é visto como representante do gênero humano. Quando Lévinas fala em “anterior” ou “entrada” não significa uma diferença cronológica, mas a diferenciação dos âmbitos ético e ontológico, na qual o ético para ele possui primazia, por isso é descrito como “anterior”.

Podemos ver a descrição do nascimento da questão com a entrada do terceiro nesta passagem:

Se a proximidade me ordenasse unicamente a outrem, <<não haveria problema>> – em nenhum sentido, mesmo no mais geral do termo. A questão não teria nascido, nem a consciência, nem a consciência de si. A responsabilidade pelo outro é uma imediatez anterior à questão: ela é precisamente proximidade. A responsabilidade pelo outro vê-se perturbada e torna-se problema com a entrada do terceiro (DOM, p. 171).

A proximidade é uma imediatez anterior a qualquer questionamento, anterior à própria consciência. A justiça apresentada como responsabilidade, à qual denominamos primeiro momento da justiça, estaria nesta imediatez e não daria conta de um mundo onde vários outros surgem, uma sociedade de vários Eus separados, mas em relação, em proximidade, com os rostos dos outros.

A chegada do terceiro leva a uma interrupção da proximidade, a um afastamento. Esta interrupção, ou afastamento, da proximidade não anula a proximidade, não apaga o rosto do próximo, apenas retira o Eu da condição de refém do outro, da total submissão ao qual o Eu é levado pela relação ética na proximidade. “O outro e o terceiro, os meus próximos, contemporâneos um do outro, afastam-me do outro e do terceiro” (DOM, p. 171).

A saída da condição de refém do outro é descrita em *De Outro Modo que Ser* da seguinte forma: “O terceiro introduz uma contradição no Dizer cuja significação perante o outro ia, até então, em sentido único” (DOM, p. 171). Em *Totalidade e Infinito*, na Seção III, B, 6, há uma afirmação similar, na qual esta contradição é descrita como duplicação do discurso. Esta contradição no Dizer, ou no discurso, é uma via em sentido contrário ao sentido da responsabilidade (para o Outro) que surge pela presença do terceiro, é uma via de sincronização da assimetria pré-original, uma via de universalidade, “uma incessante correção da assimetria da proximidade, na qual o rosto deixa de ser rosto” (DOM, 172). Na assimetria absoluta da proximidade, a obsessão do Outro resulta no desaparecimento do rosto do Eu, rosto que será devolvido pela correção, pela inversão do sentido que realiza uma contradição, que surge com a entrada do terceiro. Trata-se do limite da responsabilidade pré-original. O surgimento da questão limita a responsabilidade, a proximidade adquire um novo sentido com a chegada do terceiro. Em *Totalidade e Infinito*, Lévinas descreve este novo sentido através da noção de Mestre. A presença do terceiro ordena o Eu como Mestre, ordena que também mande, pois ele também é Mestre. Em *De Outro Modo que Ser*, podemos ver melhor que a metáfora do empoderamento como Mestre por um terceiro Mestre diz respeito ao surgimento da consciência, que vem para resolver a questão, ou problema, estabelecida pela entrada do

terceiro. Esta questão leva a justiça ao seu segundo momento: o do cálculo. Desta forma, Lévinas mostra que Mestre é aquele que tem rosto. Na relação ética, o Mestre é apenas o Outro, aquele que tem seu discurso acolhido, e o Eu é o aluno, que perde seu rosto na condição de refém. A consciência, surgida com a tercialidade representada pelo terceiro, é o que retira o Eu da condição de refém e o ordena também como Mestre, mostra, através do cálculo, que, assim como o Outro, ele também tem direito ao discurso, ao rosto.

O segundo momento da justiça, o do cálculo, junção de justiça e liberdade, é onde começa a justiça mais propriamente no pensamento de Lévinas, uma justiça de fato realizada pelo homem, pois no primeiro momento ela simplesmente se dá no acolhimento do discurso do Outro, havendo justiça para com o Outro, mas injustiça para com o Eu. Segundo Pelizzoli (2002, p. 207-208), inicia-se a “correção ou a intervenção da justiça que se alarga com o *terceiro*”. A questão da qual falamos anteriormente que surge com a entrada do terceiro é descrita por Lévinas, mais especificamente, da seguinte forma: “Que tenho que fazer com justiça? Questão de consciência” (DOM, p. 171). Este desenvolvimento específico da questão mostra a relação intrínseca entre o terceiro, a justiça e a consciência. A presença do terceiro vai forçar o alargamento e a correção da justiça, o que será feito pela consciência.

A necessidade da justiça, de estender a justiça como responsabilidade, no plano onde surge o terceiro leva o Eu ao cálculo e é o que introduz a contradição no Dizer da qual falamos anteriormente. Sobre isso, destacamos a seguinte passagem de *De Outro Modo que Ser*:

É necessária a justiça, ou seja, a comparação, a coexistência, a contemporaneidade, a reunião, a ordem, a tematização, a *visibilidade* dos rostos e, por isso, a intencionalidade e o intelecto, e, na intencionalidade e no intelecto, a inteligibilidade do sistema e, por isso também, uma co-presença em pé de igualdade, como diante de um tribunal. A *essência* como sincronia: *juntos-num-lugar*. A proximidade adquire um novo sentido no espaço da contiguidade. Mas a pura contiguidade não é uma <<natureza simples>>. Ela pressupõe à partida o pensamento tematizante, e o lugar, e o corte da continuidade do espaço em termos discretos, e o todo – a partir da justiça (DOM, p. 172).

A consciência, que vimos no capítulo anterior nascer a partir do encontro com o Outro, surge graças à entrada da tercialidade representada pelo termo “terceiro”. É para fazer o cálculo da justiça, para alargar a justiça e não deixar que o rosto de ninguém desapareça diante do rosto do Outro que a consciência é necessária. A sincronização realizada pela consciência, pelo pensamento tematizante, criando o espaço da contiguidade, da co-presença, é o que reordena a proximidade, dando-lhe um novo sentido, o sentido para todos os outros. A justiça passa a se identificar mais propriamente com a comparação, o cálculo, passa a ser comparação dos incomparáveis, mas tudo em função da responsabilidade, que é o seu primeiro momento. O

cálculo da justiça surge para fazer a distribuição da responsabilidade. A responsabilidade é a “razão da inteligibilidade do sistema” (DOM, p. 172).

O perigo que a justiça corre com o surgimento da consciência, do pensamento tematizante, é a absorção de todo Outro pelo ser, pela essência, pela totalidade. Contudo, o pensamento de Lévinas não é um pensamento refratário ao âmbito do ser ou, como mais referido em *De Outro Modo que Ser*, do Dito. Pelo contrário, o trabalho de Lévinas busca, através do outro do que o ser, pensar o sentido legítimo do ser. Para ele, o Dizer mostra o sentido legítimo do Dito. O Dito surge, trazido pela via que leva à consciência, pela necessidade da universalização da justiça. Há uma estreita correlação entre o Dizer e o Dito, que é feita por intermédio da justiça. O cálculo, a pesagem, o pensamento é, de certa forma, uma traição do Dizer, por ser uma interrupção da responsabilidade, mas esta traição é realizada por meio de uma tradução. Pelo cálculo da justiça, a responsabilidade é traduzida para o âmbito do Nós. A tradução significa uma nova relação com o Outro, na qual o Eu recobra seu rosto e passa a ser outrem para os outros, igual que permanece incomparável, a tradução realizada pelo segundo momento da justiça permite a correlação recíproca, reciprocidade que está no rastro da transcendência, fundada na responsabilidade. É pelo segundo momento da justiça que ocorre “a inversão do sujeito incomparável em membro da sociedade” (DOM, p. 173).

Segundo Thomas (2004), A tercialidade da Ileidade não permite que a tercialidade ontológica do terceiro afunde o Eu na essência, não permitindo a cessação da responsabilidade no âmbito ontológico. Há uma traição da Ileidade, mas, também, uma nova relação com esta, como recusa incessante da totalidade, “a possibilidade da justiça que de outro modo falha em reconhecer a violência infligida em seu nome” (p.156, tradução nossa). É a ambiguidade, a interrupção de sua própria mostração, de seu próprio aparecer, da Ileidade que permite a suscetibilidade no seio da totalidade, junção de rosto e vontade nos membros da sociedade. Isto quer dizer que a entrada do terceiro não nega a relação com o Infinito, mas traz uma nova relação com o Infinito, trazendo também uma nova relação com a totalidade, na qual o Eu não se torna outro “como” os outros, um entre iguais, mas se mantém absoluta suscetibilidade dentro da totalidade, não podendo afundar-se na essência, achar sua identidade na totalidade. O Eu é membro da sociedade como um rosto, cuja responsabilidade infinita não é negada, limitada ou superada. A justiça não vem salvar o Eu da sua responsabilidade infinita, mas para trazer o julgamento diante de cada rosto do todo da humanidade.

Podemos observar a relação estreita entre o Dizer e o Dito, articulada pelo segundo momento da justiça, surgido a partir do terceiro e articulado pela consciência, na seguinte passagem:

A consciência nasce como presença do terceiro. É na medida em que procede desta última, que a consciência é ainda desinteressamento. A consciência é a entrada do terceiro – entrada permanente – na intimidade do face a face. A preocupação pela justiça do discurso tematizante, kerigmático, que se refere ao dito – do fundo do dizer sem dito, do dizer-contacto –, é o espírito na sociedade. E é na medida em que o terceiro não vem perturbar empiricamente a proximidade, mas que o rosto é simultaneamente o próximo e o rosto dos rostos – rosto e visível –, é nessa medida que, entre a ordem do ser e da proximidade, o laço é irrecusável. A ordem, o aparecer, a fenomenalidade, o ser, produzem-se na significação – na proximidade a partir do terceiro. O aparecimento do terceiro é a própria origem do aparecer, ou seja, a própria origem da origem (DOM, p. 174).

A forte ligação entre o terceiro e a consciência é, mais uma vez, salientada nesta passagem, ao ponto de Lévinas praticamente identificá-los. A entrada do terceiro na proximidade mantém a proximidade e esta manutenção e ampliação da proximidade é a justiça em seu segundo momento. A justiça que já era acolhimento do discurso em seu primeiro momento, mas acolhimento do discurso de apenas um, continua a ser acolhimento do discurso, mas agora de todos. A justiça no discurso tematizante, a justiça no Dito, é a possibilidade, através do cálculo realizado pela consciência, do acolhimento do discurso de todos, como iguais, mas sempre incomparáveis.

É por causa da justiça que surgem o juízo e a proposição, a preocupação com a verdade, o desvelamento do ser. O ser se mostra para a justiça, sobrepondo-se à imediatez da substituição, sobreposição que ocorre pelas exigências da própria substituição. O Dito que surge pelas exigências da justiça com a entrada do terceiro é o que vai permitir o juízo de justiça. O primeiro momento da justiça não permite juízo de justiça, a justiça é a própria responsabilidade, justificação da liberdade. O juízo de justiça surge no segundo momento. A consciência, a representação, o logos, o ser, o pôr em relação, o julgar, é o que permite o juízo de justiça.

Destacamos a seguinte passagem:

A justiça não é de todo uma degradação da obsessão, uma degenerescência do *para o outro*, uma diminuição, uma limitação da responsabilidade anárquica [...]. Mas a contemporaneidade do múltiplo ata-se em torno da dia-cronia de dois: a justiça só se mantém como justiça numa sociedade onde não existe distinção entre próximos e longínquos, mas na qual também se conserva a impossibilidade de passar ao lado do mais próximo; na qual a igualdade de todos é sustentada pela minha desigualdade, pelo excedente dos meus deveres sobre os meus direitos. O que move a justiça é o esquecimento de si (DOM, p. 173-174).

Esta passagem mostra o cerne do segundo momento da justiça, no qual o múltiplo atase em torno da diacronia da proximidade e resulta em uma sociedade sem distinção entre próximos em longínquos, sociedade equitativa, mas que mantém a responsabilidade para com

o próximo, mantém possível a subjetividade e o discurso. A existência de uma norma geral, devido à justiça, não pode fazer com que o sujeito não seja levado em consideração, a norma geral deve abrir-se para o discurso da subjetividade, para o seu rosto, enxergá-lo como alteridade absoluta entre iguais.

Para Thomas (2004), socialidade em Lévinas é uma separação ligada, na qual julga-se tomando o rosto como base. A justiça emerge como consequência do advento do ontológico, da tercialidade representada pelo termo “terceiro”, que é oposta à absoluta suscetibilidade, mas que leva a uma necessidade de julgar entre os rostos, de que a consciência faça a comparação dos incomparáveis.

O segundo momento da justiça está na relação entre o ético e o ontológico. Segundo Thomas (2004), não se trata de uma relação de obsequiosidade compartilhada. O terceiro apenas aparenta liberar o Eu da responsabilidade, mas esta não é negada, o todo da humanidade é formado de rostos únicos, e é neste contexto que a difícil tarefa do julgamento se dá. A entrada do terceiro demanda um julgamento, a tomada de uma decisão, mas este julgamento deve ser com base no rosto ao qual a ofensa se dirigiu. Esta articulação entre o ético e o ontológico é realizada pela Iléidade, que, por seu rastro, traz à consciência do Eu a responsabilidade.

3.3 Conclusão do Capítulo

De Outro Modo que Ser nos deixa ver de forma mais clara a diferenciação entre o que chamamos primeiro e segundo momentos, através da diferenciação trazida pelo binômio Dizer e Dito. O Dizer é o primeiro momento e o Dito parte do segundo. No Dizer está a relação assimétrica, a diacronia, a relação ética ou proximidade. É na proximidade que há a responsabilidade, primeiro momento da justiça, enfatizada em *De Outro Modo que Ser* como substituição. Todo o âmbito do Dizer se localiza em um passado pré-original, anterior à consciência e irrecuperável pela mesma.

Algumas passagens de *De Outro Modo que Ser* mostram que Lévinas não abandonou a justiça em seu primeiro momento neste livro. Devemos citar algumas:

O subjectivo e o seu Bem não poderiam compreender-se a partir da ontologia. Pelo contrário, a partir da subjectividade do Dizer, a significação do Dito poderá ser interpretada. Será possível mostrar que somente se trata de Dito e de ser porque o Dizer ou a responsabilidade reclamam justiça. Somente desta forma será feita justiça ao ser (DOM, p. 66).

A modificação da sensibilidade em intencionalidade é motivada pela própria significação do sentir enquanto *para-o-outro*. Pode-se mostrar o nascimento latente da justiça na significação, justiça que deve fazer-se consciência síncrona do ser, presente num tema onde se mostra a própria intencionalidade da consciência (DOM, p. 90).

Disparidade na qual nada pode ser pensado como correlação, isto é, como sincronização de uma sucessão temporal cujas perdas seriam recuperáveis. Este equívoco da disparidade é duplicado por uma ambiguidade na qual o contacto da proximidade ganha um sentido dóxico: o contacto faz-se palpação, tacteamento, exploração, procura, saber, de uma nudez tal como o médico a examina, ou tal como a exibe o atleta na saúde. Esta inversão do contacto em consciência e em discurso enunciador e lógico, onde o tema comunicado importa mais que o contacto da comunicação, não é devida ao acaso ou ao sem jeito de um comportamento: ela diz respeito à justiça nascente na própria abnegação diante do próximo (DOM, p. 107-108).

A primeira passagem afirma que o Dizer ou a responsabilidade reclamam justiça. A segunda passagem, o nascimento latente da justiça na significação. A terceira a justiça nascente na própria abnegação diante do próximo. Há algumas outras passagens em *De Outro Modo que Ser* que exemplificariam a mesma coisa, mas estas são suficientes para o que queremos argumentar, que, em nossa interpretação, não é que Lévinas tenha abandonado a justiça em seu primeiro momento em *De Outro Modo que Ser*, como o primeiro ponto no qual a justiça como um todo se fixa, ele apenas concentrou-se mais no ponto onde a justiça é alargada e reordenada, quando surge a consciência. A justiça como aparece em *Totalidade e Infinito*, como responsabilidade, é mantida.

Em *De Outro Modo que Ser*, fica claro o que *Totalidade e Infinito* deixava ambíguo, que a consciência surge na proximidade, devido à presença do terceiro. Lévinas, em alguns momentos do texto, chega mesmo a fazer uma identificação entre o terceiro e a consciência. Como já dissemos anteriormente, em *Totalidade e Infinito*, por redução fenomenológica, o nascimento da consciência é descrito na relação Eu e Outro e apenas numa curta passagem (Seção III, B, 6) é afirmado que o terceiro já sempre esteve presente. Em *De Outro Modo que Ser*, todo o âmbito do segundo momento surge com o que foi chamado a entrada do terceiro. A partir do terceiro surge a consciência e toda a sincronização, a justiça é distribuída.

A reordenação da justiça se dá através de uma contradição no Dizer estabelecida pela entrada do terceiro. A via do Dito se interpõe, sincronizando a diacronia da responsabilidade, através do cálculo da consciência. O cálculo tem a função de distribuir a responsabilidade entre os muitos outros de uma sociedade humana e de devolver o rosto, o discurso, o Dizer, ao Eu, que o havia perdido na relação ética, na proximidade, pela condição de refém a qual esta o coloca.

A contradição da justiça se estabelece na sociedade no segundo momento: a comparação dos incomparáveis, uma sociedade na qual todos são iguais, mas todos têm a primazia, onde o próximo conta igualmente ao longínquo, mas ninguém pode passar pelo próximo e ignorá-lo, a regra geral não pode generalizar os indivíduos, o rosto conta em relação à regra geral, a responsabilidade é limitada e distribuída mas continua sendo infinita, uma totalidade é formada, mas sempre resistindo à totalidade.

Em relação à Seção IV de *Totalidade e Infinito, Para Além do Rosto*, fica claro que, para Lévinas, a família, como âmbito de intimidade, é condição da justiça na sociedade. É através da família que o sujeito adquire a noção de futuro infinito, condição da bondade, e se insere na sociedade, numa universalidade, permanecendo separado. O âmbito da família é o âmbito refratário à totalidade, que cria o equilíbrio para a formação de uma totalidade que resiste a si mesma. Pela paternidade, da família para a sociedade, o homem contrapõe-se ao modelo do herói trágico, “fora da consciência e do poder” (TI, p. 255), é um sujeito capaz de responsabilidade, não oposto à multiplicidade e que não se dissolve no coletivo.

Nas duas partes trabalhadas neste capítulo, a Seção IV de *Totalidade e Infinito* e o *Argumento e A Justiça e o Terceiro* em *De Outro Modo que Ser*, podemos observar a intrínseca relação entre o primeiro e o segundo momento da justiça. A sincronia se realiza por causa da diacronia, o Dito se forma para atender às exigências do Dizer. O primeiro momento da justiça, como acolhimento do discurso, é o que principalmente define a justiça e é o que orienta os momentos posteriores, a definição de justiça como cálculo do segundo momento depende totalmente do primeiro momento, pois se trata de um cálculo que visa distribuir o acolhimento do discurso, possibilitar o reconhecimento do rosto de cada um. Todo o âmbito do Dito – instituições, leis, Estado, ciência, livro, ontologia, saber, tribunais, filosofia – surge para colocar em prática a justiça que procede do Dizer, da responsabilidade. Esta instituição do Dito, construída no segundo momento da justiça, mas que vem para realizar o primeiro, é o que chamamos terceiro momento da justiça. Podemos concluir afirmando que o segundo momento da justiça é atividade consciente, de cálculo, de mediação, de distribuição equitativa, que forma todo o âmbito do Dito, para realizar as exigências da responsabilidade que acontece em um passado pré-original, antes do terceiro.

4 O TERCEIRO MOMENTO: A JUSTIÇA DEPOIS DO TERCEIRO, O INFINTO

Em *De Outro Modo que Ser* (2011, p. 172), Lévinas afirma que “O rosto obceca e mostra-se: entre a transcendência e a visibilidade/invisibilidade”. Como entender este trecho? Thomas (2004) nos dá uma pista através de uma leitura do texto *O Eu e a Totalidade* (EN, 2010), no qual o rosto é já introduzido em sua ambiguidade, como “pedaço de pele” por trás do qual o interlocutor emerge. A relação com o rosto é, portanto, ambígua. Tanto se ouve quanto se vê, tanto se fala quanto se observa. O rosto integra o jogo do Dito, entrando no âmbito da significação ontológica. Contudo, o momento ético não é negado, este é a quebra da forma da aparência do outro como um terceiro – tercialidade gerada pelo surgimento da consciência –, recusa da redução do outro a um tu. O momento ético permanece através da ileidade.

Lévinas, em *De Outro Modo que Ser* (2011) explica que surge uma nova relação com a ileidade, que permite que se seja outro no âmbito do ser, outro para os outros. Com o âmbito do ser, a relação com a ileidade vai da transcendência para a visibilidade, da imediatez para o diálogo falado. Com a representação, “o próximo se torna visível” (p. 173), o transcendente se torna visível, é colocado sob a luz do ser. Na visibilidade, o próximo “deixa de ser rosto e se apresenta” (p. 173), uma apresentação falada, e é a fala que permite que o Eu exija justiça para si. A consciência e a fala permitem que o Eu seja rosto na relação com o outro.

A nova relação com o outro com a entrada do terceiro nos permite pensar a relação do primeiro com o segundo momento da justiça, de forma que o segundo momento traz um limite à responsabilidade do Eu em relação ao Outro imediato em favor do terceiro, ou todos os outros, limite este que não é uma redução da responsabilidade do Eu, mas, antes de tudo, uma tradução e um alargamento, de modo que a responsabilidade permanece ilimitada, enquanto que o primeiro momento traz uma limitação ética ao âmbito do cálculo consciente do segundo momento através do rastro interruptivo da ileidade, que, em última instância, sempre traz à consciência o sentido para-o-Outro, impedindo que o cálculo seja entregue definitivamente a seu próprio determinismo. Contudo, este jogo de limitações mútuas não esgota o pensamento de Lévinas. Se trouxermos de volta a afirmação de que “O rosto obceca e mostra-se: entre a transcendência e a visibilidade/invisibilidade” (DOM, p. 172), podemos observar que o primeiro e o segundo momentos dirão respeito, respectivamente, à transcendência e à visibilidade. A transcendência emerge da relação ética pré-original e a visibilidade é a colocação do rosto sob a luz da consciência. Mas e a invisibilidade? Como explicar o rosto – interlocutor surgido por detrás do pedaço de pele – não ser visto por uma consciência já capaz

de colocar tudo sob a luz do ser? Como o Eu pode não ver um rosto que já se iluminou na luz do ser?

A resposta a esta questão fugia do objetivo da tese de Thomas (2004), como podemos observar na seguinte passagem: “Enquanto eu me foquei no humano como interrupção do ser, ainda é necessário olhar para como esta interrupção funciona no político. Isto requereria um exame crítico da construção ontológica de Lévinas da esfera política” (p. 168, tradução nossa). Nossa resposta a essa questão vai no sentido apontado por Thomas (2004), o da esfera política: o Eu não vê um rosto que já se iluminou na luz do ser quando passa ao lado dele sem o olhar²². Na obra de Lévinas, o que permite isso é a totalidade, mas não a totalidade como reunião ontológica no ser, mas como totalidade concreta. É a possibilidade da totalidade concreta que nos leva ao terceiro momento da justiça. E essa totalidade, que é uma ordem, pressupõe um comando, o que nos reenvia ao texto de 1953, *Liberté et Commandement* (1994).

Neste capítulo, abordamos o terceiro momento da justiça a partir das considerações encontradas no pensamento de Lévinas sobre obra e sobre a totalidade. O terceiro momento é um âmbito de concretude realizado pela atividade consciente, de cálculo, do segundo momento, que busca traduzir, e salvaguardar através desta tradução, o direito ao acolhimento do discurso do primeiro momento para o âmbito concreto das leis escritas e das instituições. Vimos nos capítulos anteriores deste trabalho, a partir dos livros *Totalidade e Infinito* (2000) e *De Outro Modo que Ser* (2011) os dois momentos anteriores da justiça no pensamento de Lévinas, um como direito ao acolhimento do discurso, em meio à relação ética, e o outro como atividade consciente, de cálculo, que visa trazer e traduzir a responsabilidade ao ser. Neste capítulo, avançamos no tema, buscando algum aspecto prático-político do pensamento de Lévinas. Aqui devemos destacar uma passagem do *Prefácio de Totalidade e Infinito* (2000):

A oposição tradicional entre teoria e prática desvanecer-se-á a partir da transcendência metafísica em que se estabelece uma relação com o absolutamente outro ou a verdade, e da qual a ética é a via real. Até então, a relação entre teoria e prática só se concebia como uma solidariedade ou uma hierarquia: a actividade assenta

²² Encontramos a utilização da palavra “invisibilidade” em sentidos diversos na obra de Lévinas. Em *Totalidade e Infinito* (2000, p. 139), a invisibilidade se refere ao anônimo do elemental. Em *De Outro Modo que Ser* (2011), refere-se de modo mais geral ao que está fora do desvelamento, podendo ser tanto no sentido de para além da visibilidade, de transcendência (p. 116), quanto no sentido de inverso da relação ética, de omissão de responsabilidade, o “eis-me” fazendo sair da invisibilidade (p. 165). Consideramos que a citação em questão (p. 172), que traz em si duas contraposições, a primeira entre transcendência e visibilidade/invisibilidade e a segunda, mais específica, entre visibilidade e invisibilidade, não pode se referir à invisibilidade como transcendência por já trazer estes dois termos em oposição. Nesta passagem, a invisibilidade só poderia ser entendida como omissão de responsabilidade, e esta como contraposta à visibilidade. A partir disso, o entendimento que se coloca aqui é o de que a invisibilidade se daria apesar da visibilidade dos rostos já ter sido atingida pela consciência, pela totalidade que movimenta os sujeitos absolutos e os fazem passar pelos outros sem abordá-los de frente, como interlocutores, o que Lévinas chama abordar o outro de viés.

em conhecimentos que a iluminam; o conhecimento pede aos actos o domínio da matéria, das almas e das sociedades – uma técnica, uma moral, uma política – que proporciona a paz necessária ao exercício puro. Nós vamos mais longe e, correndo o risco de parecer confundir teoria e prática, tratamos uma e outra como modos da transcendência metafísica. A confusão aparente é desejada e constitui uma das teses deste livro (TI, p. 16-17).

Nesta passagem podemos observar que há um âmbito prático no pensamento de Lévinas, que a confusão entre o que se passa na consciência e na concretude é apenas aparente, algo do qual se corre o risco. A referida tese vai contra a hierarquia entre teoria e prática, afirmando que tal hierarquia não existe, teoria e prática são, portanto, apresentadas juntas. Contudo, não devemos nos abster da abordagem do plano prático, da situação concreta, porque, no pensamento de Lévinas, a depender do contexto, há tanto o desaparecimento dos rostos no âmbito da sociedade, quanto a impossibilidade de a consciência realizar o cálculo. Se considerarmos o cálculo da justiça fora do direcionamento da situação prática ao rosto por leis escritas, no pensamento levinasiano, ou recairíamos em julgamentos pessoais, puro moralismo, julgamentos que se confrontariam, razão contra razão, e resultariam na solidão final daquele que, pelo poder, seja pelo dom da palavra (retórica), seja pela violência física, dá a última palavra, ou recairíamos na formação de uma totalidade, o que veremos mais adiante. Portanto, o pensamento sobre a justiça em Lévinas vai no sentido de exigir uma salvaguarda para a subjetividade contra esses contextos, garantia que se realiza por meio de uma limitação e de um controle das leis escritas, tribunais, instituições, etc., que é a atuação da justiça no âmbito concreto da sociedade. Algumas passagens nos mostram a importância do plano prático no pensamento de Lévinas, por exemplo:

[...] certas exigências obrigam à concretude da justiça (EN, p. 190).

Penso, também, que, nesta ordem derivada da racionalidade, devem concretamente aparecer instituições, tribunais e, assim, o Estado (EN, p. 191).

O Estado, as instituições e mesmo o tribunal que sustentam expõem-se essencialmente a um determinismo próprio – eventualmente inumano – da política. Consequentemente, é importante poder controlar este determinismo, remontando na direção de sua motivação na justiça e no inter-humano fundador (EN, p. 191).

Veremos neste capítulo que a atividade consciente realizada no Dito produz uma obra²³ e é nesta obra que o capítulo se concentra. Remetendo à aparente confusão que Lévinas realiza

²³ Em Lévinas, o termo “obra” diz respeito, de forma geral, a uma produção. Aqui, o significado de obra que utilizamos é, mais especificamente, aquele contido no tópico E da Seção II, *O Mundo dos Fenômenos e a Expressão*, de *Totalidade e Infinito* (2000), onde Lévinas afirma que a obra “surge nos resíduos do trabalho” (TI, p. 158), da atividade na qual o Eu traça linhas de sentido na matéria. Pelos atos, a obra, que procede de uma interioridade, exterioriza-se, é produto do trabalho, possuindo um destino independente do seu autor e

entre teoria e prática em *Totalidade e Infinito*, o movimento do Mesmo que engloba todo Outro, a totalidade, corresponde tanto à consciência realizando seu processo de reunião no ser quanto a um âmbito de concretude que não deixa nada escapar à ordem estabelecida nele, a um totalitarismo, assim como o encontro com o Outro, o infinito, corresponde tanto à relação ética interrompendo o movimento ontológico da consciência quanto ao controle realizado pela justiça interrompendo a fixação que ocorre na totalidade. A consciência que organiza o mundo para si mesma, posteriormente organiza o mundo concretamente, e esta ordem concreta representa um risco à subjetividade, pois traz consigo a possibilidade da fixação intransponível de uma razão impessoal. Este paralelo, sempre presente na obra de Lévinas, revela uma ambiguidade no termo “totalidade” assim como no termo “infinito” e nos permite dividir o Dito em dois momentos, o da consciência e o da obra.

Para investigar o terceiro momento da justiça, não pudemos prosseguir fazendo como nos dois capítulos anteriores, centrar a exposição em torno de um ou dois livros, pois os desenvolvimentos sobre este momento da justiça no pensamento de Lévinas ocorrem de forma gradual e aqueles que consideramos os principais desenvolvimentos, por conter descrições mais explícitas, se dão basicamente na década de 1980. Neste capítulo, buscamos passagens onde este terceiro momento aparece, começando na década de 1950, onde Lévinas ainda somente sugeria a possibilidade de uma ordem justa, e chegando à década de 1980, na qual os principais desenvolvimentos sobre as características dessa ordem justa foram escritos pelo autor. Decidimos expor o que coletamos através de alguns temas, em um esforço de trazer um panorama sobre o que Lévinas entende como uma ordem justa. Contudo, afim de abordar o que Lévinas chama de “ordem justa” diretamente, para um melhor entendimento, buscamos antes abordar a relação entre sentido do comando e liberdade, como encontrada no texto *Liberté et Commandement* (1994), como um trabalho introdutório com o intuito de possibilitar o entendimento da relação entre as possibilidades de sentido do comando e a subjetividade. Em seguida, expusemos as três possibilidades de sentido do comando na ordem narradas por Lévinas, utilizando nomenclaturas retiradas do próprio autor: o sentido dado por um só, “perdão e vingança”, o sentido da razão impessoal, a totalidade, e o sentido para-o-Outro, o infinito ou ordem justa. Nossa objetivo foi seguir a narrativa de Lévinas, que descreve as três possibilidades de sentido como sucessivas, para entender a ordem denominada por “infinito”, cujo sentido é para-o-Outro. As duas possibilidades de sentido anteriores ao infinito, como duas formas de tirania, nos servem para, por contraposição, ter uma melhor noção da ordem justa

integrando-se em um conjunto de obras, em um mundo econômico, as obras são “entregues ao campo anônimo da vida econômica” (TI, p. 158).

que Lévinas aponta. Podemos afirmar, finalmente, que este capítulo seguiu a mesma estrutura do *Prefácio de Totalidade e Infinito* (2000): a passagem da ordem da totalidade para a ordem do infinito ou, como o próprio livro traz, a obra da justiça.

Devemos listar os textos utilizados por ordem cronológica para facilitar a localização dos temas nos períodos da obra de Lévinas. Começamos nossa exposição pelo texto *Liberté et Commandement* (1994), que foi publicado pela primeira vez em 1953. Segundo Pierre Hayat (1994), este texto prolongaria as análises de dois outros textos considerados importantes na obra de Lévinas anteriores a *Totalidade e Infinito* (2000), de 1961: *A Ontologia é Fundamental?* (EN, 2010) e *Ética e Espírito* (DL, 1976), de 1951 e 1952, respectivamente. Segundo Hayat, neste texto, Lévinas já mostraria que não despreza o âmbito político diante da violência e que seria algo ilusório apostar unicamente na resistência individual frente à violência institucionalizada. Em seguida a *Liberté et Commandement*, os textos utilizados foram *O Eu e a Totalidade*, publicado pela primeira vez em 1954 e presente em *Entre Nós* (2010), o *Prefácio de Totalidade e Infinito* (2000), livro de 1961, *Transcendence et Hauteur*, publicado originalmente em 1962 e reproduzido no livro *Liberté et Commandement* (1994), *De Outro Modo que Ser* (2011), de 1974, *Da Deficiência sem Preocupação ao Sentido Novo*, de 1976, texto incluído em *De Deus que vem à Ideia* (2008), *Questões e Respostas*, de 1977, contido em DVI, *Filosofia, Justiça e Amor*, de 1982, presente no livro *Entre Nós* (2010), *Direitos do Homem e Boa Vontade*, de 1985, incluso em EN, *Les Droits de l'Homme et les Droits d'Autrui*, de 1985, reproduzido no livro *Hors Sujet* (1997), *Sobre a Unicidade*, de 1986, trazido em EN, *Diálogo sobre o pensar-no-outro*, de 1987, incluído em EN, e *O Outro, Utopia e Justiça*, de 1988, contido em EN.

4.1 Sentido e Liberdade ou Vontade e Comando

Logo no início de *Liberté et Commandement* (1994), texto de 1953, Lévinas afirma que o comando é uma ação sobre a vontade, assim, aquele que age é quem comanda e aquele que sofre a ação é o comandado. Este trabalho inicial entre liberdade, vontade e comando é o que vai fazer a diferenciação entre três possibilidades de sentido do comando nas relações que envolvem uma justiça instituída apontadas por Lévinas. Aqui podemos observar que a subjetividade é vista como uma liberdade ou vontade já no âmbito da sociedade. A ação, estabelecimento de um sentido do comando, ocorre entre duas liberdades. Para Lévinas, como a subjetividade é alteridade radical, a liberdade do sujeito é algo como uma realidade independente, que oferece uma resistência absoluta à ação, ao comando. A liberdade daquele

que age não é influenciada por nada de exterior, enquanto que a daquele que sofre a ação, por ser exterior e independente, recusa-se a sofrê-la. A partir disso, o questionamento colocado por Lévinas é o de como a ação pode acontecer, já que se assemelharia a dobrar algo inflexível como uma subjetividade que sempre escapa.

Segundo Lévinas, tendo como referência a *República* de Platão, tentou-se resolver na antiguidade esta impossibilidade da ação, de comandar o que sempre escapa, com a afirmação de que se age de acordo com a vontade daquele que sofre a ação, observando o que é útil a este último. Para Lévinas, nesta resposta de Platão, a heteronomia do que age é apenas aparente, pois há, na verdade, uma autonomia, já que esta liberdade parte de uma razão, que não encontra nada de exterior que a influencie. Em Platão, segundo Lévinas, aquele que sofre a ação, na suposta heteronomia apontada, encontraria nele mesmo, em sua própria razão, a razão do que age, sendo a exterioridade da ação nada mais do que uma interioridade. Esta resolução da *República* permitiria explicar a possibilidade da ação sobre a subjetividade, pois a ação de acordo com a razão daquele que sofre a ação não alteraria em nada esta razão, não agiria contra ela. Contudo, para Lévinas, a explicação de Platão não resolve a questão da ação sobre uma vontade, do comando, pois, para Lévinas, aquele que age jamais poderia agir de acordo com a razão daquele que sofre a ação. Para Lévinas, não poderia haver esta heteronomia, pois a ação sempre partiria da razão do que age. O que subjaz a esta argumentação de Lévinas é que a heteronomia do que age só seria possível se existisse uma razão comum a todos, exterior aos sujeitos, o que Lévinas nega.

Lévinas continua, afirmando que, se a ordem for contrária à razão, a razão choca-se contra a ordem. A partir do que foi exposto anteriormente, esta ordem, proveniente da razão do que age, fatalmente será contrária à razão do que sofre a ação e a razão deste último chocar-se-á contra a ordem daquele. O ser racional, segundo Lévinas, possui um poder ilimitado de recusa.

4.2 Três Possibilidades de Sentido

Lévinas desenvolve seu pensamento em *Liberté et Commandement* falando sobre duas formas de tirania, a primeira, mais direta, da figura de um tirano pessoal, a segunda, mais sutil, a tirania da razão impessoal. Por fim, ele vai apontar a saída da tirania: o que será denominado “infinito”. Devemos seguir cada uma dessas possibilidades de sentido do comando com o objetivo de compreender a chamada “ordem da justiça”. Entendemos que as duas possibilidades anteriores, as duas formas de tirania, são descritas como etapas anteriores na narrativa de Lévinas, por isso começamos com elas.

4.2.1 O Sentido do Perdão e Vingança

Antes de tudo, devemos esclarecer que a nomenclatura “perdão e vingança” foi retirada do texto *O Eu e a Totalidade* (EN, 2010) e foi utilizada por vir bem a propósito para falarmos das três etapas presentes neste capítulo, apresentadas como sucessivas na narrativa de Lévinas sobre os sentidos que o comando pode adquirir, mas a descrição desta possibilidade de sentido é melhor encontrada em *Liberté et Commandement* (1994), onde o sentido do perdão e da vingança é descrito como uma tirania que chega a ultrapassar o pensamento livre daquele que sofre a ação. Este sentido é estabelecido por apenas um, que exerce a justiça através do perdão e da vingança, ultrapassando o pensamento livre através de uma infecção ou comoção da razão daquele que sofre a ação. O sentido estabelecido por apenas um promove uma união, no que sofre a ação, de razão e animalidade, união esta que subjaz a tal distinção e torna a autonomia irrigária. Ir além do pensamento livre é anular o pensamento livre, mesmo que este se limite a apenas uma consciência da tirania, e é o que Lévinas chama “despotismo do sentido”. Para isso, são utilizados diversos artifícios, como amor, dinheiro, tortura, fome, silêncio e retórica, para infectar, comover, a razão daquele que sofre a ação. Poderíamos explicar esta relação entre ação e razão da seguinte forma: a violência desta possibilidade de sentido não atingiria apenas o corpo do comandado, mantendo sua razão limitada, mas, de certa forma, incólume. Este modo de ação atinge também a razão do que sofre a ação pela extrema eficácia do seu poder. A ordem presente na razão do que sofre a ação de comando do tirano é alterada pelo amor ao que age e pelo medo deste. O amor e o medo passam a servir como lentes pelas quais passa todo o pensamento daquele que sofre a ação, controlando-o, no fim das contas.

Segundo Lévinas, esta possibilidade de sentido pode exterminar, no que sofre a ação, o poder mesmo de ser atingido, transformando a obediência em inclinação. A consciência do que sofre a ação deixa de ser consciência obediente, uma consciência que obedece, mas que ainda é consciente da violência que sofre, passando a enxergar a suprema violência do que age como suprema doçura. Desta forma, o que sofre a ação não pode mais ser atingido, não toma mais distância e enxerga tudo a partir do amor ou do medo. A “alma de escravo” é uma razão infectada a tal ponto que já não se vê mais como uma liberdade. Em suma, a fórmula de Lévinas é a de que esta possibilidade de sentido é de uma eficácia tão extrema, tão total, que é um poder nulo, o que o leva a afirmar que o tirano sempre esteve só, quando o que sofre a ação torna-se uma espécie de extensão da razão, da liberdade e da vontade daquele que age sozinho.

4.2.2 O Sentido da Totalidade, da Razão Impessoal

Neste tópico, observaremos a segunda possibilidade de sentido, a totalidade. É o surgimento da totalidade que vai permitir a saída do sentido estabelecido por apenas um. Começamos este tópico abordando *Liberté et Commandement* (1994), depois passamos para as considerações de *O Eu e a Totalidade* (EN, 2010) e o *Prefácio de Totalidade e Infinito* (2000). Devemos salientar que em Lévinas há um paralelo entre a totalidade formada na consciência do sujeito e a totalidade como organização da concretude. A totalidade da consciência é realizada pelos determinismos próprios da consciência que organiza seu mundo de representações de modo a formar um todo que funciona como um sistema, posteriormente, esta organização é realizada concretamente, dando origem à totalidade concreta, como ordem impessoal, um sistema, que rege a sociedade. O terceiro momento do qual falamos diz respeito a esta organização concreta. Devemos ainda salientar que há uma correspondência entre totalidade como ordem impessoal que rege a sociedade e totalitarismo de Estado em Lévinas, como podemos observar a partir do texto *Da Deficiência sem Preocupação ao Sentido Novo*, de 1976, incluído em DVI (2008), no qual é possível vislumbrar a ligação que Lévinas faz entre a totalidade e o totalitarismo. Para Lévinas, os totalitarismos (não metafóricos, mas totalitarismos de Estado) são o resultado daquilo que a inteligência moderna (ou filosofia moderna) buscou, totalitarismos fascistas e não-fascistas, surgidos no século XX, fundados na lei e na obediência. O totalitarismo mais presente e ao qual Lévinas mais faz referência é o nazismo. Portanto, quando Lévinas descreve a totalidade, devemos ter em mente que o resultado último prático desta totalidade é um totalitarismo de Estado. Em Lévinas, totalidade e totalitarismo são quase sinônimos.

Lévinas afirma em *Liberté et Commandement* (1994) que, contra um tirano de um poder tão eficaz como descrito no tópico anterior, a modernidade respondeu colocando o sentido na razão impessoal. Segundo Lévinas, na modernidade, a liberdade estaria em instituir acima de si uma ordem de razão, confiar o racional ao escrito, fundar uma instituição. Para isso, a liberdade cria a instituição, o Estado. A própria liberdade torna-se obediência à lei e encontra a si mesma na universalidade da máxima e na incorruptibilidade da existência exterior da lei, ficando, assim, protegida do declínio subjetivo, do sentimento. A lei escrita, exterior, é condição da liberdade. Contudo, de acordo com Lévinas, o comando da lei escrita, que é razão impessoal da instituição, passaria a dirigir a vontade, mas esta direção não é consistente, nem duradoura. Aos poucos, a liberdade deixa de reconhecer a si mesma na ordem racional da instituição. A

liberdade do presente não se reconhece mais nas garantias que ela própria criou para se defender.

A razão impessoal é uma declaração de uma vontade anciã, passada, que se transforma em lei escrita, tomando uma forma impessoal para a vontade presente. Isto traz uma possibilidade de contradição da vontade com ela mesma, que é nada mais que uma contradição da vontade passada com a vontade presente, gerando uma contradição da lei escrita com a liberdade. Desta forma, não há como simplesmente identificar a vontade à ordem da razão impessoal. A decisão pela razão impessoal tem sua origem em um ato individual da liberdade, e não na própria razão impessoal, o discurso impessoal já supõe um acordo livre anterior, de particular a particular, situação de frente a frente, ajuste direto entre particulares, relação que é condição da instituição de uma lei impessoal e não obediência a esta. Em suma, para Lévinas, não existe de fato uma razão impessoal, mas uma imposição de uma determinada razão, de um ordenamento. A tirania da razão impessoal é uma ordem de liberdades colocadas umas ao lado das outras, afirmando-se e negando-se mutuamente, para Lévinas, é uma ordem de guerra, tais liberdades se exercem somente como violência. É este âmbito de concretude, composto de instituições, Estado, leis escritas, tribunais, etc., que permite a colocação do sentido na totalidade. Contudo, a formação de uma razão impessoal que estabelece um sentido termina por agir contra a própria liberdade. O pensamento livre termina limitado pela razão impessoal e passa a enxergá-la como uma tirania, a chocar-se contra ela. Todo o âmbito de concretude que veio para garantir e concretizar a liberdade passa a agir contra ela.

No texto *O Eu e a Totalidade* (EN, 2010), de 1954, Lévinas já utiliza a palavra “totalidade” para designar esta segunda possibilidade de sentido do comando, palavra que será predominante em sua obra. É nesse texto que encontramos as primeiras considerações de Lévinas sobre a relação de justiça e totalidade.

Segundo ele, a totalidade “nos transforma em singularização do conceito homem, indivíduo na extensão deste conceito submetido à legislação de uma razão impessoal” (EN, p. 49). Aqui Lévinas aprofunda esta questão trabalhando a noção de obra. Segundo ele, a liberdade apresenta-se como uma “vontade subtraída a toda influência” (EN, p. 49), todavia, não é de seu próprio querer que a vontade recebe toda a sua significação, a vontade realiza uma obra e esta recebe uma significação imprevisível dada pelos outros, situando a obra em um novo contexto. Em outras palavras, a vontade realiza uma obra, e a significação da vontade divide-se entre o seu próprio querer e a significação dada pelos outros em relação à obra que ela realiza. Desta forma, a vontade entra na história, um destino que lhe é posterior. A vontade adentra na totalidade através da obra. Assim, a vontade “*existe separando-se de si mesma*”. Lévinas chama

isso de alienação, esta institui a história e é a primeira injustiça. Esta “primeira injustiça” aqui deve ser esclarecida: é a primeira injustiça partindo-se do ponto de vista da sociedade. É o primeiro não-acolhimento do discurso quando o discurso se torna possível socialmente, já que no modo perdão e vingança o discurso não era possível pela infecção, pela comoção, da razão do comandado. A obra é o que permite a existência da liberdade e do comando que a limita, mas sem a aniquilar, esta obra é todo o âmbito de concretude que possibilita o sentido estabelecido pela razão impessoal.

“Graças a esta injustiça, as pessoas formam a totalidade em torno das obras disputadas” (EN, p. 50). “A possibilidade da injustiça é a única possibilidade da limitação da liberdade e condição da totalidade” (EN, p. 50). É esta injustiça, que poderíamos chamar “injustiça histórica”, a “possibilidade de privar a vontade de sua obra” (EN, p. 51), que possibilita a multiplicidade dos eus numa totalidade. No sentido estabelecido por um só, perdão e vingança, havia apenas uma única subjetividade, a do tirano, os que sofriam a ação funcionavam apenas como uma extensão da vontade daquele que agia. Já a totalidade, pela possibilidade de dar uma significação coletiva para a vontade que realiza uma obra, possibilita uma multiplicidade de subjetividades sob dominação, sem direito ao discurso. A razão aqui não é infectada, mas passa a ser dominada pela obra. A totalidade é uma obra que passa a dominar os sujeitos. O sujeito reconhece-se como livre, mas apenas para ter a consciência da violência cometida contra si pela razão impessoal. Segundo Lévinas, “A vontade produtora de obras é uma liberdade que se trai. Pela traição é possível a sociedade – totalidade de liberdades, mantidas em sua singularidade, ao mesmo tempo que engajadas em uma totalidade” (EN, p. 51). A traição aqui é que a dominação da liberdade pela razão impessoal exige uma parcela ativa desta liberdade que se engaja na totalidade. Em outras palavras, há um componente autônomo da liberdade que, por vontade, adere à totalidade, isto é uma traição da vontade para consigo própria. Para Lévinas, para que haja uma totalidade, é preciso uma traição, uma injustiça da vontade consigo mesma. A vontade, de certa forma, cede seu direito ao discurso, subordinando sua razão à razão impessoal. Sobre isso, Lévinas afirma: “A relação do eu com uma totalidade é, portanto, essencialmente econômica²⁴” (EN, p. 51). Abre-se uma via de violência pacífica – o termo “pacífica” aqui significa que não se refere a uma coerção brutal, de um poder esmagador –, que

²⁴ Aguiar (2014) nos indica que o termo “economia” em Lévinas deve ser entendido em sua acepção etimológica, proveniente do termo grego *oikos*, sendo, portanto, sinônimo de habitação. Aguiar também percebeu a ligação entre o termo “economia” e o termo “totalidade” nas anotações de Lévinas em seus *Cadernos de Cativeiro* (1940-1945), onde este escreve: “Employer de mot <<economie>> pour <<totalité>> ou <<ensemble>>” (LÉVINAS apud AGUIAR, 2014), em português, “Empregar a palavra ‘economia’ para ‘totalidade’ ou ‘conjunto’” (tradução nossa). Esta definição dos *Cadernos de Cativeiro* nos orienta em relação ao entendimento do termo.

não é a violência da arma – arma como a coerção brutal, eficaz, como aquela exercida pelo tirano, que pode ser atingida por outros meios –, pois esta faz a vontade, que deveria ser dominada, escapar, mas a violência do ouro, da corrupção (aqui o ouro e a corrupção simbolizam o componente ativo da vontade se engajando na totalidade, traindo-se, pois o ouro e a corrupção também podem ser usados na possibilidade de sentido perdão e vingança). A injustiça é possível pelo ouro. “A injustiça, pela qual o eu vive em uma totalidade, é sempre econômica” (EN, p. 52). A liberdade cede o seu discurso em favor do discurso da totalidade, do conjunto.

De acordo com esta argumentação de Lévinas, a totalidade tem seu início na injustiça, uma injustiça econômica, que, segundo ele, “não ignora a liberdade de outrem, mas, na transação econômica, conduz esta liberdade à traição” (EN, p. 52). Mas esta injustiça é, por assim dizer, inocente, não sabida como injustiça, na qual pratica-se o mal por ingenuidade. Para Lévinas, neste estado de injustiça ingênua, não se chega ao “grito de justiça” através da percepção da liberdade em outrem, já que esta já foi reconhecida na transação econômica, quando se compra ou se explora. A condução da liberdade à traição passa por um tipo de palavra, que é um modo de violência: ternura, diplomacia, eloquência, propaganda, ameaça, lisonja, etc. O termo “economia” aqui ultrapassa o modo como entendemos o termo corriqueiramente, significando este movimento mesmo de formação de um âmbito compartilhado, junção em conjunto, compartilhamento de obras e de significações, formação da totalidade. Na economia, a liberdade é reconhecida, um componente ativo da vontade age na formação do conjunto, da totalidade.

No *Prefácio de Totalidade e Infinito* (2000), Lévinas aprofunda sua descrição da totalidade, nos mostrando um novo ponto de vista sobre o que foi trabalhado anteriormente. A identificação da totalidade com a guerra nos mostra que a violência denominada “pacífica” da totalidade não é pacífica. Logo no início do *Prefácio*, Lévinas afirma que a guerra torna a moral irrigária. A questão é que não há como conter a guerra através da moral (moral racional). “O estado de guerra suspende a moral” (TI, p. 9). Os imperativos incondicionais da moral são simplesmente anulados pela guerra. Com isto, entendemos aqui que estas passagens provam que o caminho em direção à paz apontado por Lévinas não se dá através do moralismo. Não é pela moralização, por meio de uma ética prescritiva, se bem que esta não é negada e tem sua função, que se sai da guerra. A ética, como âmbito pré-original onde se mostra a anterioridade do acolhimento do discurso do Outro, é o que orientaria todo o âmbito da concretude.

Para Lévinas, na guerra, não há moral, mas política, que ele primeiro define como “A arte de prever e ganhar por todos os meios a guerra” (TI, p. 9). Lévinas também define guerra

como “a experiência pura do ser puro” (TI, p. 9), o ser revela-se como guerra. A guerra não é apenas guerra física, mas é identificada como a totalidade. A totalidade é o próprio estado de guerra (portanto não violência pacífica, mas violência, o que Lévinas denomina paz fundada na guerra), “negra claridade” (TI, p. 9), “uma movimentação dos seres, até aí fixos na sua identidade, uma mobilização dos absolutos, por uma ordem objetiva a que não podemos subtrair-nos” (TI, p. 9). A guerra é a instauração de uma ordem objetiva, baseada exclusivamente na razão, na qual nada é exterior. Na totalidade, o Eu é simplesmente movido, seu sentido está na totalidade, sua unicidade é sacrificada pelo sentido objetivo. Como podemos ver nessas passagens, neste texto Lévinas enfatiza a violência na totalidade, enquanto em *O Eu e a Totalidade* (EN, 2010) ele colocou seu foco mais em demonstrar o componente ativo da vontade engajando-se na totalidade. Em *Totalidade e Infinito* (2000) este componente ativo não é negado, mas a subjetividade é mostrada já absorvida na totalidade, já tendo sua unicidade sacrificada, o sujeito já fixo numa identidade, como um absoluto movido pela ordem objetiva. Esta mobilização da totalidade faz com que não se enxergue o rosto do outro, nos remetendo à invisibilidade do outro.

Com o decorrer da história, de acordo com Lévinas, a moral opõe-se à política, colocando-se como incondicional e universal, prometendo uma paz futura na qual a razão prevalecerá. Isto é o que Lévinas denomina fundar a moral na política, uma escatologia da paz messiânica que não passa de uma “adivinhação [...] arbitrária do futuro” (TI, p. 10). A fundação da moral na política serviria para o pensamento liberal moderno promover direitos a uma subjetividade absolutamente livre (liberdade inquestionável), mas as consequências próprias que decorrem disso, a totalidade, para Lévinas, anulam essa liberdade, fazendo o Eu de joguete de uma ordem exterior a ele.

Já mencionamos alguns parágrafos acima que Lévinas define política em *Totalidade e Infinito* (2000) como a arte de vencer a guerra por todos os meios, mas a definição a qual devemos nos deter principalmente encontra-se um pouco mais à frente, ainda no *Prefácio* do mesmo livro, onde o autor define política como domínio das sociedades, domínio que o conhecimento requer, como podemos ver na seguinte passagem: “o conhecimento pede aos atos o domínio da matéria, das almas e das sociedades – uma técnica, uma moral, uma política” (TI, p. 16). A técnica seria o domínio da matéria, a moral, das almas e a política, das sociedades. A partir desta definição, podemos entender melhor o que foi dito anteriormente. Moral e política, no sentido que foram dados anteriormente, são tentativas de domínio. É a busca de acabar com a violência da guerra através da própria violência, fazendo permanecer a própria guerra. Mesmo

que se oponha a moral à política, não saímos do âmbito da guerra, plano que, segundo Lévinas, jamais resultaria numa paz futura.

A partir dos três textos referidos anteriormente, *Liberté et Commandement* (1994), *O Eu e a Totalidade* (2000) e o *Prefácio de Totalidade e Infinito* (2000), podemos ver que a totalidade é uma possibilidade de sentido que se realiza a partir de uma razão impessoal, uma razão anciã imposta à vontade presente, formando um sistema composto de todo um âmbito de concretude (de uma obra) que comprehende instituições, Estado, leis escritas, tribunais, etc., fechado ao discurso dos sujeitos, que, ao mesmo tempo em que são conduzidos a aderirem à totalidade, engajam-se na mesma por um componente ativo da vontade e, posteriormente, passam a ser movidos por esta totalidade, como seres fixos e absolutos em suas identidades recebidas pelo sistema. Na totalidade, apesar dos sujeitos serem vistos como liberdades, esta liberdade não ultrapassa a mera consciência da violência sofrida. A subjetividade permanece sempre violentada. A totalidade é um sistema de guerra.

Podemos avançar um pouco mais na compreensão da totalidade no pensamento de Lévinas a partir de alguns trechos de textos posteriores a *Totalidade e Infinito* (2000). Em uma conferência de Lévinas intitulada *Transcendence et Hauteur* (LC, 1994), publicada originalmente em 1962, realizada pouco depois da publicação de *Totalidade e Infinito* (de 1961), ele fornece uma definição para totalidade que situa melhor este termo no plano concreto. Nesta conferência, a totalidade assume o caráter de um Estado homogêneo, fruto do Mesmo suprimindo a diversidade e se engajando em um destino político e técnico, Estado homogêneo que emerge da sociedade industrial e a coroa, mantendo-se pela guerra e pela administração, suprimindo a violência através da violência de seus mecanismos fundados numa ordem racional. Um Estado que é uma hierarquia. Aqui devemos salientar bem: a totalidade, a segunda forma de tirania que vimos anteriormente, instaura-se na forma de um Estado homogêneo, hierárquico, que se mantém pela guerra e pela administração, Estado que aliena a vontade dos indivíduos. Segundo Lévinas, o indivíduo, alienado pela mediação realizada por este Estado, “não reconhece sua vontade nas consequências de seu voto” (TH, p. 75, tradução nossa) e os funcionários do sistema não são capazes de ouvir o discurso do Outro, o rosto desaparece. Já no texto *Ideologia e Idealismo*, de 1973, presente em *De Deus que vem à Ideia* (2008), Lévinas utiliza a palavra “burocracia”, que, junto com a guerra e a administração, são formas da totalidade se manter.

No texto *Da Deficiência sem Preocupação ao Sentido Novo*, de 1976, incluído em DVI (2008), Lévinas volta a falar sobre os funcionários da totalidade. Uma passagem sobre este assunto merece ser destacada:

A inteligência moderna tem suas razões, mesmo que a Razão eterna deva um dia renegá-las. Ela esgota-as nas lembranças bem recentes – e na atualidade ainda atual – em que a deficiência humana perdeu sua modalidade de exceção na submissão à propaganda, ao terror, a todas as técnicas do condicionamento em que a onipotência dos homens se mostrou correlativa à certeza de que se pode tudo fazer do homem. Desumanizados pela delegação dos poderes, os homens buscavam a exaltação do poder e, assim, não só as vítimas estavam desumanizadas, mas também os que comandavam (DVI, p. 77).

Nesta passagem, podemos ver que a delegação dos poderes, quando distribuídos através de uma burocracia baseada numa razão impessoal, leva a uma atuação dos funcionários que simula uma onipotência. Aqueles a quem os poderes são delegados exaltam o poder e se desumanizam tanto quanto desumanizam aqueles que são comandados.

Estas passagens sobre a atuação dos funcionários do sistema nos permitem vislumbrar melhor de que forma a totalidade é para Lévinas uma ordem de injustiça e como ela funciona distribuindo a sua violência e fazendo desaparecer o rosto. A obra que realiza a totalidade mostra-se como um Estado homogêneo, o que significa que todo o âmbito de concretude citado anteriormente, as instituições, funcionam como um sistema, entregue a seus próprios determinismos (da razão impessoal). Os sujeitos não passam ou de funcionários, que apenas realizam o previsto pela totalidade (burocracia e administração) e não deixam de ser movidos por ela, ou daqueles que não são enxergados, cujo discurso se choca com a razão impessoal e só obedecem. A divisão entre funcionários do sistema e os comandados demonstra que a totalidade é uma hierarquia e que não há espaço para o acolhimento do discurso. A totalidade assim descrita possui uma “justiça” instituída, com uma lei escrita e instituições como tribunais, mas é essencialmente uma ordem de injustiça.

4.2.3 A Possibilidade de Sentido Para-o-Outro: O Infinito

Como veremos neste tópico, o que Lévinas entende como “infinito” é uma ordem saída da totalidade, narrada como uma etapa anterior à ordem justa por Lévinas.

Em *Liberté et Commandement* (1994), Lévinas anuncia a possibilidade de uma ordem da instituição e do discurso coerente na qual não haja violência, pois o sentido é anterior ao mundo racional. A ordem saída da relação ética é uma ordem da qual a violência e a tirania são

excluídas. Lévinas resume: tirania é não olhar no rosto daquele a quem a ação se dirige. Lévinas diz que a relação ética é o primeiro evento de um comando, onde um comanda o outro, mas não em função de um todo, de um sistema, e sim numa relação direta. Este primeiro estabelecimento de um sentido, da relação ética, e aqui devemos ter em mente as passagens de *Totalidade e Infinito* sobre o sentido, a ordem, o “não matarás”, etc., estas ideias já tinham sido desenvolvidas nos textos *A Ontologia é Fundamental?* (EN, 2010) e *Ética e Espírito* (DL, 1976), é um comando, segundo Lévinas, sem tirania, anterior à instituição.

Para Lévinas, a ordem fundada na razão impessoal “pode ser substituída por uma ordem racional onde as relações entre as vontades separadas se voltam à participação comum das vontades na razão que não é exterior às vontades. É o Estado” (LC, p. 55, tradução nossa). Isto significa dizer que esta ordem possui uma razão instituída, mas não é uma razão de uma vontade anciã que se impõe às vontades do presente, mas uma razão onde as vontades do presente participam, não se tornando, desta forma, uma razão exterior às vontades. O Estado, desta forma, de acordo com Lévinas, torna-se interiorização das relações exteriores, “a subordinação da vontade à razão impessoal, ao discurso em si – às leis escritas, exige o discurso enquanto que encontro de homem a homem” (LC, p. 57, tradução nossa), a razão instituída, para não ser tirânica, exige que esta razão seja sempre orientada pela relação ética. Posteriormente, como veremos mais à frente, Lévinas esclarecerá a afirmação de que esta nova ordem seria “sem violência”.

Em *O Eu e a Totalidade* (EN, 2010), Lévinas afirma que esta possibilidade de sentido do comando não deixa de ser uma outra totalidade: “totalidade de eus, ao mesmo tempo sem unidade conceitual e em relação” (EN, p. 49). Esta possibilidade de sentido para-o-Outro é a mesma apontada por *Liberté et Commandement* (1994), mas que em *O Eu e a Totalidade* é abordada pelo ponto de vista específico da justiça. A construção do infinito vem através de um pedido de prestação de contas. Lévinas afirma que a justiça “vem de fora”, aparecendo como “princípio exterior à história” (EN, p. 53), apelo a uma justiça ideal, que busca uma justificação última. Podemos afirmar que esta justiça que “vem de fora” é o primeiro momento da justiça. Também podemos afirmar que a economia, a totalidade, é o meio concreto através do qual uma razão impessoal se impõe, como vimos anteriormente, e narrada como etapa anterior por Lévinas.

Para chegar ao sentido para-o-Outro, é preciso “dominar a totalidade e elevar-se à consciência da justiça” (EN, p 58). Em *Liberté et Commandement* (1994), Lévinas aponta a possibilidade de uma nova ordem. Aqui, ele já começa a mostrar as condições que entende

como necessárias a esta nova ordem: a totalidade precisa ser controlada, o interlocutor precisa fazer face, o rosto precisa falar.

Para haver justiça, é preciso que se seja interlocutor na reciprocidade, e isto já pressupõe o primeiro (o interlocutor, o rosto do Outro) e o segundo (a reciprocidade, a igualdade) momentos da justiça. Mesmo que se tenha o direito à palavra, estar fechado numa identidade tomada a partir da totalidade não permite a verdadeira palavra. Segundo Lévinas, apenas se pode dominar a totalidade da qual se faz parte pelo “encontro dum ser que não está no sistema, um ser transcendent” (EN, p. 56-57). A linguagem, como Dizer, acolhimento do discurso, é o que situa o Eu acima da totalidade. “O rosto rompe o sistema” (EN, p. 57), diz Lévinas. A ontologia do ser não pode negar a estrutura do frente a frente. O interlocutor surge fora do sistema.

Então Lévinas finalmente aponta o infinito, a ordenação dos interlocutores em um “Nós” para a realização de uma obra, como pode ser visto na seguinte passagem:

Nós somos nós porque, ordenando identidade a identidade, somos desvinculados da totalidade e da história. Nós somos nós enquanto nos ordenamos para uma obra pela qual precisamente nos reconhecemos. Desvincular-se dela, mesmo ao se realizar uma obra, não é colocar-se contra a totalidade, mas a seu favor, ou seja, a seu serviço. Servir à totalidade é lutar pela justiça. A totalidade é constituída pela violência e pela corrupção. A obra consiste em introduzir a igualdade em um mundo entregue ao jogo e às lutas mortais das liberdades (EN, p. 58-59).

Desvinculados da totalidade, “Nós” não nos colocamos contra a totalidade, mas a serviço da mesma, pela justiça. Esta obra da justiça consiste em reintroduzir a igualdade em uma totalidade que foi constituída pela violência e pela corrupção. O objeto da justiça é a igualdade econômica do discurso do Outro, que vem de fora do jogo da injustiça, de fora das relações econômicas. Opor a ordem do infinito à da totalidade significa um “colocar em questão” esta totalidade, não no sentido de abandonar uma ordem, mas de justificá-la. Apesar do fato de vir de fora das relações econômicas, a justiça não pode se manter fora destas. Segundo Lévinas, a realização da justiça na totalidade, a obra realizada pelo “Nós”, passa pelo dinheiro, proveniente da economia, entendido como “*o elemento abstrato em que se realiza a generalização do que não tem conceito, a equação do que não tem quantidade*” (EN, p. 60). A justiça na totalidade passa pela quantificação do homem, que “anuncia uma nova justiça” (EN, p. 60), supera a diferença radical entre os homens através da “igualdade quantitativa da economia mensurável pelo dinheiro” (EN, p. 60). Se não fosse isso, afirma Lévinas, a violência humana só poderia ser reparada pela vingança ou pelo perdão, reparação que não interrompe a violência, mas a encoraja. A justiça interrompe essa cadeia de violência. “O dinheiro deixa

entrever uma justiça de resgate, que se substitui ao círculo infernal ou vicioso da vingança ou do perdão”²⁵ (EN, p. 61). Por fim, Lévinas conclui que a justiça não pode negar o dinheiro que é, para ele, a forma superior da economia, da totalidade humana, pois o dinheiro fornece a categoria da medida comum entre os homens, da sua quantificação, afinal, segundo Lévinas, justiça pressupõe quantidade e reparação. O dinheiro, elemento da economia, surgido na totalidade, é uma etapa necessária à concretização da justiça, assim como as leis escritas, as instituições e o Estado. Como elemento abstrato que permite a quantificação do que não podia antes ser quantificado, o dinheiro é o que vai permitir a atuação do cálculo da justiça.

No *Prefácio de Totalidade e Infinito* (2000), Lévinas aborda novamente a possibilidade desta ordem saída da relação ética, o infinito, cujo sentido é para-o-Outro. Segundo Lévinas, opondo-se à totalidade, o infinito instaura a ordem do bem. Trata-se não de um sistema como a totalidade, mas de uma ordem com limitações, ordem apresentada ainda como não violenta, como vimos anteriormente. Tais limitações produzem o infinito, que, no fim das contas, é uma totalidade infinita superando a totalidade finita. Devemos destacar aqui uma passagem:

A ideia do infinito liberta a subjetividade do juízo da história para a declarar, a todo momento, madura para o julgamento e como que chamada [...] a participar nesse juízo, sem ela impossível. É contra o infinito – mais objetivo do que a objetividade – que se quebra a dura lei da guerra, e não contra um subjetivismo impotente e separado do ser (TI, p. 13).

Na ordem do bem, as limitações são os discursos dos sujeitos separados, que participam do juízo da história, em vez de simplesmente receberem o juízo da história sobre eles. O discurso não deixa o sistema fixar-se em razão impessoal, mas está sempre refazendo a ordem para atender ao apelo do sujeito separado, permitindo que, desta forma, ele se mantenha separado, sujeito. O infinito aqui é o constante refazimento da totalidade pelos discursos dos sujeitos separados.

No seguinte trecho do prefácio, Lévinas resume os objetivos de *Totalidade e Infinito*:

Este livro apresenta-se, pois, como uma defesa da subjetividade, mas não a captará ao nível do seu protesto puramente egoísta contra a totalidade, nem na sua angústia

²⁵ No texto *A Lei do Talião*, contido no *Difficile Liberté* (1976), Lévinas chama para que admiremos a universalidade da máxima “olho por olho, dente por dente” que, ao ser interpretada pelos doutores do Talmud, estes viram, ali, o que Lévinas chamou de “antecipação dos escrúpulos modernos” onde “dente por dente” significava, então, uma pena de dinheiro, uma sanção de multa. Lévinas sugere também aqui que essa interpretação que expurga a paixão da justiça, cessando a reação em cadeia do ciclo de vingança, é uma etapa necessária à humanidade do homem, mas esta justiça seria uma via aberta apenas aos ricos, àqueles que podem pagar e questiona se esta justiça de fato preserva o homem ao qual ela veio para salvar, indicando a necessidade do ultrapassamento, da evolução, dessa justiça ainda injusta.

perante a morte, mas como fundada na ideia do infinito. [...] Avançará distinguindo entre a ideia de totalidade e a ideia de infinito e afirmando o primado da ideia de infinito. Vai descrever como o infinito se produz na relação do Mesmo com o Outro e como, inultrapassável como é, o particular e o pessoal magnetizam de algum modo o próprio campo em que se verifica a produção do infinito.

Totalidade e Infinito (2000) apresenta uma trajetória através da qual a subjetividade se forma e como se mantém. Uma trajetória que vai do acolhimento do rosto à “obra da justiça” (TI, p. 15). O termo “obra da justiça” resume bem o terceiro momento da justiça, que é a obra que busca uma ressignificação da totalidade através de um incessante refazimento da ordem, realizando o infinito, ordem saída da ética.

Vimos, através dos textos *Liberté et Commandement* (1994), *O Eu e a Totalidade* (EN, 2010) e o *Prefácio de Totalidade e Infinito* (2000) que Lévinas aponta uma saída da totalidade, através do controle desta, que é um serviço, e que esta nova ordem é o que permite a justiça na sociedade, pois a totalidade é desde o seu início injusta. Vimos também que a totalidade da razão impessoal é narrada por Lévinas como uma etapa anterior, pela economia e pela criação das leis escritas, das instituições e do Estado, para a realização da justiça no âmbito da concretude, terceiro momento da justiça, porque só com as instituições, o Estado, as leis escritas, os tribunais, etc., assim como a quantificação do homem, é possível a formação de uma ordem justa. A partir daqui, devemos observar com mais detalhes como esta ordem justa deve ser entendida, em outras palavras, como Lévinas entende esta reforma da totalidade para que o sistema apresente as limitações necessárias para o acolhimento do discurso de cada um.

Em relação à caracterização desta ordem justa, ou infinito, Lévinas não expõe seu pensamento de modo extensivo. Através de alguns trechos, podemos apenas observar, por meio de algumas condições citadas e poucos desenvolvimentos, o que seriam as características desta ordem justa. As condições do infinito se dão através da definição de Lévinas do que seria um Estado justo e o desenvolvimento dessa ordem se dá através de uma legislação nomeada por ele “direitos do homem”. Tais condições e desenvolvimentos configuram o terceiro momento da justiça. No terceiro momento da justiça, os dois momentos anteriores são retomados e traduzidos para o âmbito da concretude. O primeiro momento, aqui denominado direito original do homem, que é o direito ao acolhimento do discurso, ao rosto, é traduzido através do surgimento dos chamados direitos do homem. O segundo momento, o cálculo da justiça, é traduzido como todo o cálculo realizado para a criação dos direitos do homem, para a diminuição da violência ao mínimo necessário e, claro, para o próprio cálculo da justiça no âmbito dos tribunais.

Antes de começarmos a exposição sobre o Estado justo e os direitos do homem, devemos primeiro observar a questão da violência necessária à ordem justa. Consideramos este ponto importante porque a leitura dos textos citados anteriormente pode passar uma impressão de que a ordem justa seria completamente sem violência, o que não seria condizente com uma ordem, que já pressupõe coação. De fato, há uma alteração em Lévinas, de modo que, nos textos das décadas anteriores, ele afirma a possibilidade de uma ordem “sem violência”, posteriormente passa a admitir a necessidade de uma violência justificada.

Na entrevista de 1975, publicada pela primeira vez em 1977 e contida em DVI (2008), sob o título *Questões e Respostas*, Lévinas comenta sobre a “repressão justificada” (DVI, p. 121), admitindo que a ordem justa contém em si uma violência “justificada”. De acordo com Lévinas, “É o terceiro que é a fonte da justiça e, por aí, da repressão justificada; é a violência sofrida pelo terceiro que justifica que separe com violência a violência do outro” (DVI, p. 121). A admissão desta violência na ordem da “não violência” já estava implícita em DOM, nas análises sobre o Dito, mas aqui Lévinas começa a falar expressamente.

Na entrevista de 1982, intitulada *Filosofia, Justiça e Amor*, contida no livro *Entre Nós* (2010), Lévinas retorna a esta temática da violência que a justiça comporta, afirmando que:

Há uma certa medida de violência necessária a partir da justiça; mas se falamos de justiça, é necessário admitir juízes, é necessário admitir instituições como o Estado; viver num mundo de cidadãos, e não só na ordem do face a face. Mas, em contrapartida, é a partir da relação com o Rosto ou de mim diante de outrem que se pode falar da legitimidade do Estado ou de sua não legitimidade. Um Estado em que a relação interpessoal é impossível, em que ela é por antecipação dirigida pelo determinismo próprio do Estado, é um Estado totalitário. Há, pois, limite para o Estado (EN, p. 132).

Neste trecho, Lévinas admite uma certa medida de violência necessária para que haja justiça no terceiro momento, e isto se revela uma das grandes funções do segundo momento: calcular esta violência. Juízes, instituições, Estado, tudo isso pressupõe violência contra o sujeito. Mas esta violência deve ser legítima, e o que a legitima é o que legitima o Estado: a relação interpessoal. O rosto é o que limita e legitima o Estado. Segundo Lévinas, esta parte de violência que o Estado comporta deve ser evitada o tanto quanto for possível, tudo o que puder, nos Estados e entre eles, ser deixado para a negociação, para a palavra, deve ser deixado. A questão é que existe violência legítima para que haja justiça. A negociação também se mostra como uma tradução do segundo momento da justiça, na negociação há o cálculo da justiça em meio à relação interpessoal, o Outro é trazido ao cálculo.

4.2.3.1 Os direitos do homem

No texto de 1985, *Direitos do Homem e Boa Vontade*, presente em *Entre Nós* (2010), Lévinas considera os direitos humanos uma descoberta do direito original do homem, fundado na relação ética, primeiro momento da justiça, direito ao acolhimento do discurso, e a consideração de tais direitos como princípios fundamentais da legislação e ordem social “um momento essencial da consciência ocidental” (EN, p. 236). Dessa forma, os direitos do homem, para Lévinas, seriam a tradução para o âmbito concreto das leis escritas do direito ao acolhimento do discurso, direito ao rosto, percebidos em meio à relação ética, tradução esta realizada pelo cálculo da justiça. São estes direitos do homem que vão limitar e nortear todo o aparato do Estado e das instituições, fazendo os limites na totalidade que diferenciam a ordem da injustiça da ordem da justiça.

Escolhemos abordar esta temática a partir de um texto de Lévinas também de 1985 que explora a mesma de maneira mais extensiva. Trata-se de *Les Droits de l'Homme et les Droits d'Autrui*, presente no livro *Hors Sujet* (1997). O texto anterior, aliás, assemelha-se a um resumo deste. Em *Les Droits de l'Homme et les Droits d'Autrui*, Lévinas afirma que o direito original do homem ganhou o título de direitos do homem no século XVIII. Lévinas exemplifica os direitos do homem citando os direitos à dignidade humana, à vida, à liberdade e a igualdade de todos diante da lei. Segundo ele, tais direitos que derivam e visam garantir o direito original (proteger a subjetividade, primeiro momento da justiça) são mais legítimos que qualquer legislação e mais justos que qualquer justificação, eles são a medida e a ética de todo direito, anteriores a qualquer concessão, tradição, jurisprudência, distribuição de privilégios, dignidades, títulos, vontade que quer se fazer razão impessoal. Esses direitos são irrevogáveis e inalienáveis, de acordo com Lévinas, de uma autoridade indeclinável, mais antiga que qualquer autoridade que provenha da razão, e são a expressão da alteridade de cada homem, arrancando cada homem, único e incomparável, da ordem determinante, tanto da natureza, quanto do corpo social. Desta forma, a lei escrita, anteriormente considerada razão impessoal, limitava a liberdade do sujeito para a garantir sua liberdade. Já através desses direitos, anteriores às leis meramente positivas, a liberdade do homem é garantida dentro da ordem em toda a sua extensão. É a garantia da liberdade do sujeito o primeiro fator que possibilita o rosto na sociedade organizada.

Segundo Lévinas, o primeiro direito do homem seria justamente a tomada de conhecimento do determinismo natural e social que o envolve. Mas este conhecimento não é garantia imediata da retirada do homem do determinismo. Para isso, a ciência e a técnica

cumprem um papel fundamental, pois são as primeiras condições disto. Através da ciência e da técnica, o pensamento dos direitos do homem pôde, segundo Lévinas, alargar-se, exigindo-se como base de toda legislação. Lévinas afirma que surge uma disciplina racional cujo objeto são esses direitos, disciplina que nasceu na Europa, mas que pode, e deve, segundo ele, ser estendida a toda a humanidade. O direito original e, consequentemente, os direitos do homem tornam-se um *a priori* intelectual que passa a ser medida de toda legislação, de todo direito, de toda legalidade efetiva.

De acordo com Lévinas, esta disciplina racional passa a criar normas legais que possibilitem o exercício efetivo do chamado direito original e passam a fazer parte da noção de direitos do homem, de forma que todo um rol de leis e direitos são criados para, cada vez mais, tornar efetivo o direito original do homem, direito de ter um rosto, primeiro momento da justiça. Sugerimos que o segundo momento da justiça, o cálculo da justiça, cumpre seu papel no âmbito de concretude atuando na criação e revisão das leis que garantem esses direitos. Alguns exemplos são novamente citados por Lévinas em três grupos: direito à vida, à segurança, à livre disposição dos seus bens, à igualdade perante as leis, à liberdade de pensamento e expressão, à educação, à participação no poder político, à saúde, à felicidade, ao trabalho, ao descanso em casa, à liberdade de circulação, os direitos de se opor à exploração pelo capital, direitos sindicais, ao progresso social, à ideologia, à luta por direitos e de assegurar as condições políticas para essa luta. A ideia de Lévinas é que os direitos do homem são um conjunto de direitos sempre em crescimento, dentro da ideia de legislação sempre se refazendo.

Para Lévinas, a ordem da justiça sempre está ameaçada pela volta da totalidade, a pressão realizada pelos determinismos próprios do âmbito de concretude criado na totalidade nunca cessa, o que o leva a afirmar que o que sustenta a justiça é defesa dos direitos do homem, uma vigilância constante.

4.2.3.2 O Estado justo

No texto de 1986, *Sobre a Unicidade*, contido em *Entre Nós* (2010), Lévinas retorna à temática do direito original do indivíduo e faz a relação deste com o político. Ele afirma que a relação ética, que mostra a significância do direito original do indivíduo na proximidade, não consiste em um desconhecimento do político. Segundo ele, este direito original conduz ao Estado liberal, à justiça política, e a referência ao rosto do Outro é o que preserva a ética do Estado. Então Lévinas refaz todo o trajeto dos três momentos da justiça: o direito do único, direito original do homem, postula o julgamento, a objetividade, a tematização, a síntese, e, a

partir disso, surge a “necessidade de instituições que arbitrem e uma autoridade política que a sustente. A justiça exige e funda o Estado” (EN, p. 222). A unicidade humana é reduzida à condição de cidadão, apesar da “motivação imperativa” (EN, p. 222) já estar inscrita no direito original. Por fim, o Estado liberal é assim definido: “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” (EN, p. 223).

Na entrevista de 1987, *Diálogo sobre o pensar-no-outro*, contida em *Entre Nós* (2010), Lévinas retorna ao tema do Estado. Começa dizendo que “é preciso julgar os outros” (EN, p. 242), logo que o terceiro surge, em nome dos deveres absolutos para com o Outro. Devemos observar que, ao direito original, corresponde deveres absolutos. A necessidade de julgar é o problema da ordem da justiça, para a qual deve haver instituições, política e todo o aparelho do Estado. Mas Lévinas ressalta que o Estado desta ordem da justiça deve ser liberal, e fornece outra definição para este:

[...] sempre inquieto por seu atraso em relação à exigência do rosto de outrem [...] Estado que admite, para além de suas instituições, a legitimidade, mesmo que ela seja transpolítica, da busca e da defesa dos direitos do homem. Estado que se estende para além do Estado. Para além da justiça, lembrança imperiosa de tudo o que, em seus rigores necessários, deve ser acrescido proveniente da unicidade humana em cada um dos cidadãos reunidos em nação, proveniente dos recursos não dedutíveis e irredutíveis às generalidades de uma legislação (EN, p. 243).

Quando Lévinas menciona o Estado liberal entendemos que ele quer dizer um Estado limitado pelo direito original do homem, em outras palavras, limitado pelo rosto, um Estado que permite aos cidadãos se expressarem no sentido da mudança das leis e das instituições, tendo, desta forma, uma legislação que pode ser sempre alterada. Posteriormente no mesmo texto, Lévinas fornece uma descrição deste como “um retorno permanente ao próprio direito, reflexão crítica sobre o direito político que não é senão uma lei de fato [...] O Estado liberal é um Estado capaz de pôr-se em questão” (EN, p. 245).

Numa outra entrevista de 1988, *O Outro, Utopia e Justiça*, presente em *Entre Nós* (2010), Lévinas fala da excelência da democracia. Na “hora da Justiça”, hora da comparação dos incomparáveis e das instituições, dos Estados, da Lei universal e dos cidadãos iguais perante a lei, há uma situação em que o discurso da justiça é criado em nome da responsabilidade, em que os rigores e limitações da lei devem sempre ser abrandados. Uma justiça que busca tornar-se sempre mais sábia, sendo sempre aperfeiçoada. Para Lévinas, esta é a excelência da democracia:

[...] cujo intrínseco liberalismo corresponde ao incessante remorso profundo da justiça: legislação sempre inacabada, sempre retomada, legislação aberta ao melhor. Ela atesta uma excelência ética e sua origem na bondade, da qual a distanciam todavia – talvez cada dia um pouco menos – os necessários cálculos que uma socialidade múltipla impõe, cálculos que recomeçam sem cessar. Haveria assim – na vivência do bem sob a liberdade das revisões – progresso da Razão. Má consciência da justiça! Ela sabe que não é tão justa quanto é boa a bondade que a suscita. Contudo, quando ela a esquece, corre o risco de soçobrar num regime totalitário (EN, p. 263).

Nesta passagem, Lévinas deixa entender que a democracia é condição da ordem da justiça, mas faz objeções à democracia, que não poderia esquecer a bondade que a suscita.

De acordo com Lévinas, o Estado liberal e democrático, entendido como Estado limitado pelo rosto e aberto ao acolhimento do discurso, com uma legislação sempre se refazendo, é a condição para que as leis escritas que traduzem o direito original ao acolhimento do discurso em direitos do homem sejam feitas e sempre revistas e melhoradas. Uma legislação nunca considerada acabada é a saída, e adiamento, da totalidade, assim como os chamados direitos do homem são o direcionamento, o sentido, dessas leis, que por sua vez, determinam toda a legalidade do sistema jurídico. Os direitos do homem, que só podem acontecer no Estado justo, seriam, desta forma, a busca da concretização da própria justiça na sociedade.

4.3 Conclusão do Capítulo

Em nossa exposição das ideias de Lévinas sobre o que denominamos terceiro momento da justiça, reunimos trechos sobre o assunto retirados de alguns textos e, dessa forma, pudemos abordar o terceiro momento da justiça em Lévinas.

Bem no início, Lévinas aponta para a possibilidade de uma ordem não-violenta. Esta ordem é mostrada como provindo da ordem violenta, da chamada totalidade. A economia, surgida nesta totalidade, é mostrada na narrativa de Lévinas como uma etapa anterior à construção da ordem “sem violência”, do infinito. A totalidade precisa ser controlada e este controle é realizado através de limitações. A referência para esta limitação e este controle é o rosto do Outro, a relação ética, o primeiro momento da justiça, que estabelece o sentido para-o-Outro. O primeiro momento da justiça aparece como sentido orientador da justiça como um todo. Lévinas afirma que este controle é um serviço.

É a totalidade da razão impessoal que permite ao homem sair do círculo da vingança e do perdão. O homem passa a ser quantificado pela economia, e esta quantificação é importante para que haja reparação. A justiça econômica surge, pressupondo quantidade e reparação.

A totalidade, um dos conceitos centrais do pensamento de Lévinas, aparece neste momento como um Estado realizado na forma de uma hierarquia e uma burocracia, poderíamos dizer uma burocracia hierárquica, que se mantém pela guerra e pela administração. É na manutenção desse Estado que entra toda a comunicação que comete injustiça, que fala ao Outro de viés: retórica, demagogia, psicagogia, ideologia, propaganda, etc. Nesse Estado totalitário, surge a invisibilidade que comentamos no início deste capítulo.

Na ordem justa, segundo Lévinas, é preciso que o discurso do Outro seja acolhido pela própria ordem, alterando a ordem. O discurso de cada um se eleva à ordem e a refaz. São os três momentos da justiça que dão origem à subjetividade cidadã, ao sujeito separado dentro de uma sociedade, de um Estado justificado, subjetividade com direitos e deveres mensuráveis.

Lévinas volta atrás na sua afirmação de que a ordem justa prescindiria de violência e termina por afirmar que este infinito, ordem que se refaz constantemente, comporta uma violência necessária, justificada, e a pesagem dessa violência, o cálculo da violência para reduzi-la ao máximo, se revela uma função do segundo momento da justiça. Dessa forma, a negociação se coloca como modo de decisão privilegiado, na busca de reduzir a violência o tanto quanto for possível.

Lévinas ressalta que o Estado, os tribunais, as instituições, etc., possuem um determinismo próprio que deve ser controlado pelo primeiro momento da justiça. É no primeiro momento que assenta a legitimidade da autoridade, no sentido para-o-Outro. Este primeiro momento é chamado por Lévinas a partir de 1985, nos textos *Direitos do Homem e Boa Vontade* e *Les Droits de l'Homme et les Droits d'Autrui*, de direito original do homem, que se mostra concretamente como um lugar de exceção no âmbito do ser, fora do determinismo dos fenômenos, posição protegida da ordem imediata das necessidades, abrangendo aqui tanto a totalidade natural quanto a social ou de Estado, imposta como razão universal. Nesse direito original se funda o chamado primeiro direito do homem, já empírico, que é tomar conhecimento do determinismo natural e social que o envolve. Porém, esse primeiro direito empírico não garante a retirada dos determinismos. Trata-se apenas de um primeiro passo. O que dá ao homem as condições de retirada do determinismo é todo o aparato surgido no terceiro momento da justiça: Leis, instituições, Estado, ciência, técnica, etc.

É o desenvolvimento da ciência e da técnica que garante as condições de alargamento do pensamento sobre os direitos do homem, fundados no direito original. Em seguida, uma disciplina racional surge e, a partir dela, uma série de direitos, os direitos do homem, é criada. A criação desses direitos é uma tradução do primeiro momento da justiça para o âmbito concreto das leis escritas. Segundo Lévinas, os direitos do homem são anteriores a qualquer

concessão, tradição, jurisprudência, títulos, distribuição de privilégios, dignidades, etc. Irrevogáveis e inalienáveis, através das leis, tais direitos recebem concretude e conteúdo, buscando eliminar os obstáculos materiais e das estruturas sociais que colocam obstáculos ao rosto, ao direito original, e exercem violência sobre o homem. Todas essas normas legais passam a pertencer à noção de direitos do homem, que vai se alargando, tornando-se *a priori* intelectual e medida de todo o direito, de toda legalidade. As leis dos direitos do homem colocam-se acima de qualquer lei positiva. Segundo Lévinas, a defesa dos direitos do homem sustenta a própria justiça. Efetivamente, a singularidade do homem é respeitada pela diminuição da violência trazida pelo determinismo tanto natural quanto social.

De acordo com o que expusemos neste capítulo, podemos também concluir que, para Lévinas, o Estado justo é um Estado liberal e democrático, dentro daquilo que ele entende por esses termos. Lévinas conceitua um Estado liberal como aquele que possui a liberdade de expressão como primeira liberdade, no qual a justiça é sempre revisada, para diminuir seu atraso em relação ao rosto, ao direito original, e é esperada uma justiça melhor, que admite a legitimidade da busca e da defesa dos direitos do homem, para além de suas instituições, que se coloca em questão, retornando sempre ao direito original. Podemos entender que Estado liberal para Lévinas é um Estado com limitação, com a limitação do rosto do Outro, respeitando, pelo acolhimento do discurso na ordem, a liberdade. Já a democracia é vista por ele como uma legislação sempre inacabada, retomada, aberta ao melhor, aberta ao discurso de cada um.

Por fim, a legislação aberta ao discurso de cada um, assim como o âmbito de concretude controlado através de um serviço, possibilitando a justiça na sociedade como um momento da justiça original, caracterizado pela possibilidade da eterna busca de uma justiça melhor, é o que vai permitir o frente a frente no Estado, desfazendo a situação de invisibilidade dos rostos, apontada por Lévinas, na totalidade. A possibilidade de acolher o discurso do Outro se daria então em uma ordem na qual não existe uma razão impessoal que dirija violentamente os indivíduos, mas o sentido para-o-Outro, permitindo um espaço para a subjetividade e a relação interpessoal. Há um paralelo entre o acolhimento do discurso pela ordem e o acolhimento entre o Eu e o Outro. Quando a ordem é razão impessoal, as subjetividades são movidas pela ordem como identidades absolutas e tais identidades impedem o frente a frente, pela invisibilidade dos rostos. Na ordem justa, como a razão do Eu não se choca com a razão impessoal, as identidades não se tornam absolutas, o que permite que o Outro assista à sua própria apresentação. Não devemos enxergar esse retorno à ética como uma moral prescritiva que vem fundar a paz na razão, nem como um moralismo que viria para ensinar os homens o bem agir, “curando” a sociedade da violência, mas como a possibilidade do próprio encontro entre os homens, que é

o lugar que Lévinas aponta como origem tanto da moral quanto da ordem que vem fundar a paz na sociedade, de forma que estas sejam sempre inacabadas e busquem sempre uma justiça melhor. Em suma, para Lévinas, a paz (posterior na sociedade) só pode se fundar na paz (o acolhimento do discurso, o rosto, o encontro entre os homens).

5 CONCLUSÃO

Neste trabalho, apresentamos três momentos nos quais o pensamento levinasiano pode ser observado: Dizer, a relação ética, diacronia, passado pré-original, antes do terceiro; Dito como consciência, sincronia, temporalização do tempo, entrada do terceiro; e Dito como obra, concretude, ordem, instituição, depois da entrada do terceiro.

Demos início ao capítulo 2, dedicado ao primeiro momento da justiça, abordando a problemática da ambiguidade do termo “justiça” na obra de Lévinas. Esta questão emergiu logo no início de nossas pesquisas e consiste numa divergência de opinião dos estudiosos de Lévinas não em relação a se há uma ambiguidade no termo “justiça” no referido livro, mas a se o termo é utilizado ali de maneira provisória ou não. O primeiro grupo, do qual destacamos Pivatto, considera que o termo é utilizado de forma provisória em *Totalidade e Infinito*, sugerindo a substituição do mesmo por “responsabilidade”, pois a justiça em Lévinas teria início apenas a partir da entrada do terceiro. Já o segundo grupo, do qual destacamos Thomas, Critchley e Madore, sugere que o termo é utilizado neste livro de forma definitiva, chegando a fazer uma distinção terminológica, entre, de um lado, justiça “ética” e, do outro, justiça “econômica” ou “política”, para desfazer a ambiguidade. Mostramos também que Derrida utiliza o termo “justiça infinita” referindo-se à justiça como apresentada por Lévinas em *Totalidade e Infinito*.

Trouxemos esta problemática porque ela diz respeito à pertinência mesma de se abordar o tema justiça no âmbito da relação ética, pois a afirmação do primeiro grupo pode conduzir a interpretações que negariam a presença da justiça nesta relação. Se considerássemos que o termo “justiça” foi utilizado em *Totalidade e Infinito* de forma provisória, teríamos que supor que não haveria uma justiça “antes do terceiro”, ficando a significação de justiça no autor identificada apenas com o puro formalismo expresso na lei ou no cálculo, contrariando todo o sentido da sua filosofia e prescindindo, assim, de praticamente todas as definições de justiça que Lévinas fornece em *Totalidade e Infinito* em nossa conclusão final acerca de uma definição abrangente de justiça no pensamento do autor.

Nosso entendimento sobre a questão da ambiguidade do termo “justiça” em Lévinas foi o de que ele utiliza o termo de forma definitiva e que, apesar de ambos os grupos construírem uma argumentação coerente, nos situamos no segundo grupo, apenas modificando a divisão proposta, pois achamos que a justiça em Lévinas pode ser melhor observada em três momentos. A utilização definitiva do termo “justiça” em *Totalidade e Infinito* se comprova tanto pela necessidade do primeiro momento da justiça para os outros dois quanto pela presença da justiça como relação ética em *De Outro Modo que Ser*.

A escolha de abordar *Totalidade e Infinito* no capítulo 2 se deu pelo fato de que o termo “justiça” neste livro é utilizado predominantemente nas descrições de Lévinas sobre a relação ética, correspondendo ao que denominamos primeiro momento da justiça. Começamos a nossa abordagem de *Totalidade e Infinito* pela Seção II, decisão decorrente da adoção da visão de Batnitzky sobre a organização deste livro, considerando a Seção I como um espelho de todo o livro. Vista desta forma, a exposição de *Totalidade e Infinito* começa de fato pela Seção II, com a descrição da fruição e dos outros modos de identificação trazidos na seção, como habitação, trabalho, posse, etc., lembrando que *Totalidade e Infinito* faz uma exposição didática, não representando etapas sucessivas do homem, não havendo momento que de fato anteceda o outro.

A Seção II nos serviu para mostrar que o “humano” é central no pensamento levinasiano, que, como Batnitzky afirma, a principal tese de Lévinas é a separação e que, nesta exposição dos modos de identificação, Lévinas não se refere à justiça. Numa contraposição à argumentação moderna sobre justiça e direitos, Lévinas diz que promover direitos ancorados neste âmbito da exposição seria promover direitos ao que nada é, ao que é pura solidão.

Ao longo de nossa abordagem da Seção III, observamos que a relação ética é o ponto central de onde decorre toda a filosofia levinasiana, inclusive a justiça, identificando-se a justiça, no seu primeiro momento, com esta relação. O que denominamos primeiro momento da justiça é o lugar onde, na anarquia, se fixa o sentido orientador da justiça, mas que já é justiça, só que apenas para o Outro. Como vimos, a relação ética, diacrônica, anterior à consciência, instaura o sentido para-o-Outro, a absoluta primazia do Outro, condição de refém. No primeiro momento, o Eu não poderia reivindicar a justiça para si por se tratar de uma relação com o transcendente, com o que se encontra fora da consciência. Apenas pela consciência, sincronização que instaura o sentido inverso, o Eu pode reivindicar a justiça para si.

A justiça começa em um âmbito de radicalização da separação e a relação entre justiça e separação em nenhum momento do pensamento de Lévinas se desfaz. A relação ética é justiça para o Outro porque aprofunda ao mesmo tempo que preserva a separação do Outro, instaurando uma diferença absoluta. A liberdade, que antes da relação ética é uma liberdade ingênua, acrítica, que não faz teoria, é justificada pela própria preservação da separação. A liberdade justificada é o contraponto de Lévinas à argumentação moderna da liberdade. Não é que Lévinas fale contra a liberdade, é que, para ele, só faz sentido falar em liberdade se esta for em relação ao Outro, levando o Outro em consideração.

As definições de *Totalidade e Infinito* descrevem a justiça como discurso, acolhimento do discurso, direito à palavra, responsabilidade, como a própria relação ética. Na relação ética,

já há o reconhecimento de um direito, que é o local de onde decorre a justiça, antes mesmo da consciência da justiça. O Outro como Mestre, neste momento, comanda o “Não matarás”. A relação ética é o próprio evento da justiça, por ser a preservação e a realização da separação. Duas definições resumem o primeiro momento da justiça em Lévinas: “*Chamamos justiça ao acolhimento de frente, no discurso*” (TI, p. 58) e “A justiça é um direito à palavra” (TI, p. 278). Estas definições não deixam de ser verdadeiras em nenhum dos momentos posteriores da justiça. No primeiro momento, devemos observar que a justiça é o acolhimento do discurso, a relação ética, e a injustiça é tudo aquilo que não o for, como a relação no feminino, a retórica e o assassínio.

No capítulo 3, abordamos o segundo momento da justiça. Assim como o capítulo 2, tivemos que abordar uma problemática surgida em meio ao trabalho: a respeito da mudança de linguagem realizada por Lévinas entre *Totalidade e Infinito* e *De Outro Modo que Ser*. Esta é a problemática mais ampla na qual se insere a abordada no capítulo 2. Outro fator importante é que quisemos explicar a passagem da linguagem de *Totalidade e Infinito* para a *De Outro Modo que Ser*.

A referida problemática consiste em que, entre as linguagens utilizadas em *Totalidade e Infinito* e *De Outro Modo que Ser*, há uma grande diferença, o que leva os intérpretes a cogitarem se há ou não uma ruptura no pensamento de Lévinas entre um livro e o outro. Abordamos esta questão a partir das considerações feitas pelo próprio Lévinas sobre o assunto, as quais mostram que os termos de *De Outro Modo que Ser* são ênfases dos termos de *Totalidade e Infinito* e que a linguagem torna-se mais volátil em *De Outro Modo que Ser*, e da crítica que Derrida faz em seu texto *Violência e Metafísica*, que foi, o que é aceito geralmente pelos estudiosos de Lévinas, o motivo da referida mudança de linguagem, o que pode ser confirmado pela ligação que observamos entre os assuntos abordados em *De Outro Modo que Ser* e *Violência e Metafísica* e pelo texto *Derrida Tout Autrement*, onde a resposta de Lévinas a Derrida se dá através do binômio Dizer e Dito. Concluímos que, apesar da diferença de linguagem, não há uma ruptura no pensamento de Lévinas, apenas a aplicação do seu método enfático que resulta em novos termos e uma nova linguagem para defender as mesmas teses principais, enfatizando a subjetividade, colocando um foco ainda maior na relação ética e produzindo novas ideias, e que a principal resposta de Lévinas a Derrida foi realizada através do destaque do binômio Dizer e Dito, que desfaz a ambiguidade dos termos “discurso”, “palavra” e “expressão” em *Totalidade e Infinito*, que teria gerado as críticas de Derrida que citamos.

Através de algumas passagens em que Lévinas trata sobre justiça em seu primeiro momento em *De Outro Modo que Ser*, pudemos concluir que o termo “justiça” não sofreu a referida correção de linguagem realizada entre *Totalidade e Infinito* e *De Outro Modo que Ser*, recordando que todos os três momentos da justiça também estão presentes neste último.

A seção “*O Argumento*” de *De Outro Modo que Ser* foi abordada tanto para fazer a passagem entre a linguagem de *Totalidade e Infinito* e *De Outro Modo que Ser* quanto para introduzir as principais argumentações deste, preparando o caminho para a argumentação e a linguagem que encontramos no capítulo 5, o principal capítulo a respeito do que chamamos “segundo momento da justiça”.

A parte referente ao segundo momento da justiça no capítulo 3 deste trabalho foi composta pela abordagem da Seção IV de *Totalidade e Infinito, Para Além do Rosto*, e do capítulo 5 de *De Outro Modo que Ser*. Consideramos que as duas partes referidas dizem respeito ao segundo momento da justiça por abordarem a entrada do terceiro no pensamento levinasiano, descrevendo-a e representando a inserção do sujeito separado na sociedade, no todo da humanidade, mas de forma que este permaneça separado, evento que inaugura o desembocar da igualdade e da fraternidade na sociedade.

Em *De Outro Modo que Ser*, o terceiro é uma tercialidade surgida na relação ética, que vai dar origem à consciência, chegando, em diversas passagens, a se identificar com a consciência. Esta mesma tercialidade aparece em *Totalidade e Infinito* no tópico *O Outro e os Outros*, da Seção III, mas de forma pouco desenvolvida. Já em *Para Além do Rosto*, o terceiro é representado pelo filho que surge na família e que inaugura a fecundidade e o futuro infinito. Sobre isto, concluímos que as duas partes se unem por se referirem a modos diversos de um mesmo evento. Em *De Outro Modo que Ser*, Lévinas diz que é da relação ética, da proximidade, que surge a consciência e, portanto, a consciência de justiça, nascimento da questão da justiça. Em *Para Além do Rosto*, ele mostra a família como âmbito refratário à totalidade que se forma a partir do próprio movimento desta consciência, âmbito necessário para a possibilidade de um sujeito separado em meio à sociedade.

Terminamos por concluir no capítulo 3 que o segundo momento da justiça é um momento de cálculo, uma atividade consciente de pesagem, de sincronia, de mediação, de distribuição equitativa, que proporciona um alargamento do primeiro momento no sentido de igual distribuição do direito à palavra, de igualdade, o que vem para atender as exigências da entrada do terceiro. O segundo momento vem em virtude do primeiro, pois o acolhimento do discurso, na relação ética, acontece apenas em sentido único, de forma que, no frente a frente, a justiça seria apenas para o Outro, negligenciando todos os outros rostos. A partir do cálculo,

da consciência, surge uma contradição no discurso, uma correção, sincronização, simetria, que vai garantir também a separação do Eu na relação ética, instaurando todo o âmbito do Dito. O terceiro, como Mestre, neste momento, ordena que o Eu também comande. A partir do segundo momento da justiça, um limite é colocado na responsabilidade e o Eu recobra seu rosto, sai da condição de refém e aprofunda a separação. É o cálculo realizado no segundo momento da justiça que vai permitir uma sociedade da comparação de incomparáveis, onde todos são iguais, mas todos têm a primazia, onde todos contam por igual, mas ninguém pode ignorar o rosto do próximo, onde o rosto conta em relação à regra geral, onde a responsabilidade ao outro imediato é limitada e distribuída, mas permanece infinita, uma sociedade de sujeitos separados do todo da mesma.

Iniciamos o capítulo 4, sobre o terceiro momento da justiça, observando a questão da invisibilidade, que extrapola os momentos da relação ética e da consciência. A partir da afirmação de Lévinas de que “O rosto obceca e mostra-se: entre a transcendência e a visibilidade/invisibilidade” (DOM, p. 172), pudemos observar que a invisibilidade aqui referida diz respeito a uma omissão de responsabilidade. A relevância deste significado consiste em já se remeter a um âmbito prático, concreto. A interpretação de Thomas sobre a ambiguidade da relação com o rosto, quando já se leva em consideração a consciência, nos deu a pista de que, se a consciência já coloca tudo na luz do ser, o rosto torna-se visível como “pedaço de pele” por detrás do qual o interlocutor emerge, a apresentação do outro passa a ser falada. A omissão de responsabilidade seria realizada então pela consciência, mas esta só poderia assim proceder com relação ao âmbito concreto, o Eu precisa passar pelo outro sem o olhar. Contudo, esta relação necessária com a concretude precisa de uma explicação mais pormenorizada: o modo em que a consciência passa pelo outro sem o olhar, não acolhendo o seu discurso, é enclausurando-o em uma identidade, para isso, necessita não apenas possuir uma identidade para relacioná-lo, mas possuir uma identidade constituída de tamanha fixidez que a apresentação do outro não consiga colocá-la em questão, e esta, para tornar-se tão fixa, necessita tanto de concretude quanto de imposição.

Vimos no referido capítulo que os textos de Lévinas possuem uma confusão entre teoria e prática que é apenas aparente, esta mistura quer indicar a tese de que as duas não se dão hierarquicamente, mas são feitas concomitantemente. A prática é um aspecto do pensamento de Lévinas que nos permite entender como se dá a concretude e a imposição das categorias, ou, no dizer de Lévinas, as identidades absolutas, que fazem com que o Eu passe pelo outro como se este fosse invisível. Abordar a dimensão prática, do âmbito da concretude, no pensamento de Lévinas, foi possível devido ao caminho apontado pelas ambiguidades encontradas nos

termos “totalidade” e “infinito”, assim como pela noção de “obra”. A consciência produz uma obra, mostrando que o âmbito do Dito se divide em consciência e obra, assim, a totalidade é considerada por Lévinas tanto como reunião ontológica no ser, quanto obra produzida de forma a ordenar o concreto e que não deixa nada escapar à sua ordenação, um totalitarismo, e o infinito tanto como o Outro interrompendo o movimento ontológico da consciência, quanto uma ordem sob controle, realizado por limites, direcionada pelo sentido para-o-Outro, que não permite que a ordenação da totalidade se fixe. A totalidade concreta, na qual vai se dar a invisibilidade dos rostos, é uma obra que impõe uma ordem, o que pressupõe um comando, o que nos levou de volta ao texto de 1953, *Liberté et Commandement*, como ponto de partida do nosso estudo sobre as três possibilidades de sentido do comando na sociedade no pensamento de Lévinas.

Pudemos observar que, em Lévinas, existem três possibilidades de sentido do comando, para os quais utilizamos nomenclaturas retiradas dos textos do próprio autor: o sentido dado por um só, “perdão e vingança”, o sentido da razão impessoal, a totalidade e o sentido para-o-Outro, o infinito ou ordem justa. Os dois primeiros são tiranias, ficando identificado o sentido perdão e vingança como a ação de um tirano pessoal e a totalidade como direção da razão impessoal. Contudo, para entendermos a relação entre as possibilidades de sentido e a subjetividade, iniciamos pela relação entre sentido e liberdade encontrada no texto *Liberté et Commandement*, onde vimos a subjetividade aparecendo para a sociedade como uma vontade ou uma liberdade. A relação entre a liberdade ou vontade e o sentido é a de que, como a liberdade ou vontade, às quais subjaz a subjetividade, é uma recusa absoluta à ação, a presença simultânea entre ação e liberdade só se daria na totalidade. O sentido estabelecido por um só, perdão e vingança, por causar uma infecção na razão do comandado pelo amor ou pelo medo, anulando o pensamento livre e tornando aqueles que sofrem a ação extensões da razão e da vontade do que age, não seria de fato uma ação, mas uma solidão.

A simultaneidade entre vontade ou liberdade e ação dá-se na totalidade, na qual a ação viria de uma razão impessoal, imposição de uma razão anciã à razão presente, que resulta em uma situação na qual o que sofre a ação se engaja na totalidade ao mesmo tempo em que é movido por esta, o que permite a existência do pensamento livre, que, neste caso, limita-se à consciência da tirania. A razão impessoal exige todo um aparato concreto, como leis escritas, instituições e Estado, que formam uma ordem fixa, e move através deste aparato. Neste contexto, os que sofrem a ação são movidos como identidades absolutas, o que leva à invisibilidade dos rostos. A consciência do Eu na totalidade está fechada para a exterioridade, pois, quando o Outro se apresenta, ela sempre se choca com as identidades absolutas que recebe da razão impessoal, não havendo como o Outro ser o Mestre, não havendo justiça.

O terceiro momento da justiça é narrado por Lévinas como uma correção da totalidade, mudança do sentido estabelecido pela totalidade para o sentido para-o-Outro. Esta correção vai no sentido de interromper a fixidez desta ordem e não permitir que ela se fixe totalmente, que possa sempre ser recolocada em questão, aproveitando todo o aparato concreto surgido na totalidade, como as leis escritas, as instituições e o Estado, que já teriam surgido, segundo Lévinas, para fazer justiça ao homem. Lévinas afirma que o sentido da ordem deve ser fundado no comando do rosto da relação ética, o que apontaria a possibilidade de uma nova ordem que teria sua violência reduzida ao mínimo necessário. A interrupção, que remete àquela realizada pela ileidade no âmbito do ser, na concretude, se dá através da interrupção incessante da razão que ordena, a ordem deixa, assim, de vir de uma razão impessoal e passa a vir da razão presente. Além disso, o acolhimento do discurso pessoal pela ordem deve ser uma possibilidade aberta a cada um dos sujeitos.

A partir disso, o terceiro momento da justiça em Lévinas é pensado como as condições de uma interrupção incessante da ordem, o que vai caracterizar o infinito, a ordem justa. As referidas condições são pensadas por duas vias: um Estado limitado e que já contém em si uma abertura para o discurso de cada um, que seria o chamado por Lévinas “Estado liberal e democrático”, e um rol de direitos que permita ao homem não estar preso a determinismos, provenientes das totalidades natural e social, que o impeçam de pronunciar o seu discurso, o que Lévinas denominou “direitos do homem”, considerando-os uma tradução do direito original ao rosto. A ideia de que o aparato concreto formado pelas leis, instituições, Estado, etc., contenham em si as condições de sua incessante interrupção funciona tanto como possibilidade da justiça como um todo, quanto como justificação deste próprio aparato e da própria ordem.

Aprofundando mais a questão da justificação em Lévinas, seu pensamento sobre a justiça vai no sentido de fornecer várias justificações, como a da liberdade, da ontologia, da razão, do comando, da ordem, das leis, das instituições, do Estado, etc., ligando-os definitivamente ao sentido para-o-Outro. Nada do que foi citado deixa de existir, mas seria desvinculado do aspecto egoísta que recebeu na modernidade, mantendo-se a ênfase no sujeito, a defesa do sujeito contra o Estado, a função da razão em relação às condições deste sujeito, a ideia de direitos universais que decorrem desse sujeito como limitação do Estado, etc., mas que vai no sentido da depuração do egoísmo.

Além disso, os três momentos da justiça explicitados não se dariam como superações dos momentos anteriores pelos posteriores, mas como funcionando juntos através da lógica da interrupção e da traição que Lévinas aponta em suas análises sobre a relação do binômio Dizer e Dito. O dar-se da justiça, que deve levar em consideração seus três momentos, pode ser

analisado mais detalhadamente em cada um dos âmbitos particulares da sociedade, como os tribunais, o Estado, as instituições, etc. Contudo, podemos fazer uma análise geral deste funcionamento de uma forma simplificada. A justiça, acolhimento do discurso, emerge da relação ética e é desta, do direito ao discurso que vem do rosto do Outro, que se chega à questão da justiça, que demanda o cálculo da consciência. O cálculo da justiça vem no sentido de fazer a distribuição do direito ao acolhimento do discurso para todos os Outros e, por fim, para o Eu. Todavia, a consciência possui um determinismo próprio, que trai a justiça no seu primeiro momento. A relação entre o sentido original para-o-Outro da justiça e o determinismo próprio da consciência será com base na lógica da traição e da interrupção, a ileidade traz uma interrupção na consciência, trazendo à mesma o sentido da justiça, enquanto que a consciência já é contrária a este sentido, é sincronia. Uma situação de limitações recíprocas se dá entre a responsabilidade e o cálculo, mas que não pode permanecer em equilíbrio, pois a justiça se limitaria a julgamentos pessoais, que, no fim das contas, se confrontariam, razão confrontada com razão, dando origem à guerra e ao modo perdão e vingança. Portanto, a universalidade torna-se imperativa para que a justiça deixe de ser pessoal. A partir disso, todo um aparato concreto, uma obra realizada pela consciência, é exigido, leis escritas, instituições, tribunais, Estado, etc., que surge para fixar e universalizar a norma de justiça. Todavia, a traição da consciência, com seu determinismo próprio, tende a basear este aparato concreto em um sentido estabelecido pela razão impessoal. O próprio aparato ganha um determinismo próprio, trai a justiça. Na narrativa de Lévinas, foi a totalidade que surgiu primeiro, como uma falsa impessoalidade do sentido, uma imposição de uma razão anciã à razão presente, que termina por hierarquizar a sociedade, burocracia e administração são palavras aqui importantes. A totalidade impede tanto o frente a frente, de onde a justiça emerge, quanto o cálculo, resultando em uma ordem que simplesmente mobiliza identidades absolutas, rostos invisíveis. A ileidade continua dando o sentido para-o-Outro da justiça, mas a razão particular choca-se com a razão universal. Surge, então, a necessidade de uma correção, que é um serviço, no sentido de fundar o sentido que rege a ordem no sentido para-o-Outro proveniente do rosto. Este serviço, que vai permitir o terceiro momento da justiça, vem no sentido de prover a ordem das condições de sua incessante interrupção, transformando a razão impessoal em razão presente. Com o advento da nova ordem, o sentido da justiça é dado pelo primeiro momento da justiça, o cálculo para a feitura das leis, para os julgamentos e para as negociações que reduzirão a violência ao mínimo necessário pelo segundo momento e as condições de retirada do homem da totalidade e da incessante interrupção da ordem pelo terceiro momento. Desta forma, por interrupções nas traições do Dito, teríamos, no pensamento de Lévinas, a justiça como um todo, o acolhimento

do discurso de cada um pela ordem e a impossibilidade de passar pelo outro sem responsabilidade.

Por fim, concluímos que a unidade de sentido do conceito de justiça na obra de Lévinas, levando em consideração seus três momentos no intuito de fornecer uma noção mais completa do termo, é que justiça para Lévinas é direito à palavra, acolhimento do discurso do Outro, distribuído através de uma atividade consciente, de sincronia, de cálculo, de mediação, de distribuição equitativa, que vai criar todo um âmbito concreto, como instituições, leis, Estado, tribunais, ciência, técnica, etc., limitado e controlado por um rol de direitos que emergem da relação ética e são uma tradução do direito ao rosto e medida de todo direito, base de toda legislação, sempre em crescimento, e que conduz a um Estado capaz de se pôr em questão, com uma legislação inacabada, sempre se refazendo pela razão do presente, buscando uma justiça melhor, capaz de retirar o homem dos determinismos das totalidades natural e social, preservando assim a sua subjetividade, o seu discurso, a sua separação, diante do todo da humanidade.

REFERÊNCIAS

- AGUIAR, Diogo. *O Paradoxo Levinasiano de uma Liberdade Heteronômica*. 82 folhas. Dissertação – Universidade Federal de Pernambuco. Recife, 14 de março de 2014.
- ALVES, Marcos. Da Fenomenologia à Ética: Uma breve análise desde o pensamento de Lévinas. *Thaumazein*, Santa Maria, ano V, n. 10, p. 43-52, dez., 2012.
- BATNITZKY, Leora. *Leo Strauss and Emmanuel Levinas: Philosophy and the Politics of Revelation*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.
- BECKERT, Cristina. Introdução. In: LÉVINAS, Emmanuel. *De Outro Modo que Ser ou para lá da Essência*. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2011.
- DERRIDA, Jacques. Força de Lei. São Paulo: Martins Fontes, 2010. (Biblioteca do Pensamento Moderno).
- _____. *Violence et Métaphysique*: Essai sur la pensée d'Emmanuel Levinas. In: *L'Écriture et Différence*. Paris: Éditions du Seuil, 1967.
- DESCARTES, René. *Meditações*. São Paulo: Nova Cultural, 1996. (Coleção Os Pensadores).
- FABRI, Marcelo. *Desencantando a Ontologia*: Subjetividade e sentido ético em Lévinas. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1997.
- HAYAT, Pierre. Une Philosophie de l'Individualisme Éthique. In: LÉVINAS, Emmanuel. *Liberté et Commandement*. Paris: Le Livre de Poche, 1994.
- LÉVINAS, Emmanuel. *Autrement qu'Être ou au-Delà de l'Essence*. Paris: Le Livre de Poche,
- _____. *De Deus que vem à Ideia*. Petrópolis: Vozes, 2008.
- _____. *De Outro Modo que Ser ou para lá da Essência*. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2011.
- _____. *Descobrindo a Existência com Husserl e Heidegger*. Lisboa: Instituto Piaget, ?.
- _____. *Difficile Liberté*. Paris: Le Livre de Poche, 1976.
- _____. *Entre Nós*: Ensaios sobre a alteridade. Petrópolis: Vozes, 2010.
- _____. *Hors Sujet*. Paris: Le Livre de Poche, 1997.
- _____. *Humanismo do Outro Homem*. Petrópolis: Vozes, 2009.
- _____. *Liberté et Commandement*. Paris: Le Livre de Poche, 1994.
- _____. *Noms Propres*. Paris: Fata Morgana, 2014.

- _____. *Totalidade e Infinito*. Lisboa: Edições 70, 2000.
- _____. *Transcendance et Hauteur*. In: _____. *Liberté et Commandement*. Paris: Le Livre de Poche, 1994.
- MADORE, Joël. *Éthique et Politique chez Emmanuel Levinas*. Ottawa: Université d’Ottawa, 2001.
- PELIZZOLI, Marcelo. *Levinas: A reconstrução da subjetividade*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002.
- PINTOR-RAMOS, Antonio. Introducción a la edición castellana. In: Emmanuel Lévinas. *De Outro Modo que Ser o más allá de la Esencia*. Salamanca: Sígueme, 2011.
- PIVATTO, Pergantino. Responsabilidade e Justiça em Levinas. *Perspectiva Filosófica*, Recife, v. 10, n. 19, p. 73-92, jan./jun., 2003.
- PLATÃO. *A República*. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1965.
- RICOEUR, Paul. *Outramente: Leitura do livro Autrement qu’être ou au-delà de l’essence de Emmanuel Lévinas*. Petrópolis: Vozes, 2008.
- THOMAS, Elisabeth. *Emmanuel Levinas: Ethics, Justice and the Human beyond Being*. Nova York; Londres: 2004.
- TIMM DE SOUZA, Ricardo. *Sujeito, Ética e História: Levinas, o traumatismo infinito e a crítica da filosofia ocidental*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1999.