

O ABISMO ENTRE O EU E O OUTRO: A CONCRETUDE DA DIGNIDADE DA PESSOA HUMANA SOB A PERSPECTIVA DA ÉTICA DA ALTERIDADE*

Marcelo Branco Serrano**

RESUMO

A noção abstrata na qual a dignidade da pessoa humana se descola da realidade desde a aguçada percepção e denúncia de Hannah Arendt com o exemplo dos apátridas – que ao perderem o amparo legal, perdem tudo, exceto “a nudez abstrata de serem unicamente humanos” e a dignidade humana da qual no plano concreto da realidade não lhes garante mais do que já possuem – demonstrou que tal construção, em que a noção de igualdade da qual é portadora e que reduz o pano de fundo das diferenças, deve ser retomada com gravidade. Assim, o principal objetivo do presente artigo é buscar uma concretude da dignidade da pessoa humana na qual os fios em que se tece se dão a partir das relações sociais, isto é, a partir do encontro do Eu com o Outro no abismo que os separa. A relação ética e a alteridade presentes no pensamento de Emmanuel Levinas são os pilares de sustentação dessa busca.

Palavras-chave: Dignidade da pessoa humana; Concretude; Ética; Alteridade; Diferença; Heteronomia; Outro; Encontro; Abismo; Apátrida.

1 INTRODUÇÃO

Os caminhos de reflexão que nos propomos percorrer durante o presente artigo têm como objetivo a busca da “concretude” da dignidade da pessoa humana sob a perspectiva da ética da alteridade. Com esse objetivo, temos a intenção de buscar por meio de algumas das categorias do pensamento levinasiano, o que entendemos como da mais elevada pretensão em sua crítica ao pensamento ocidental: a possibilidade do ser humano de relacionar-se eticamente, não obstante o impacto e o “desconforto” da diferença e da responsabilidade inerentes às relações humanas, permitindo um encontro cuja noção de “concretude” da dignidade da pessoa humana possa abarcar um viável sentido *a partir* do encontro.

Essa busca percorre os caminhos do Eu, do Outro, e, sobretudo da relação ética que emerge a partir do encontro no frente a frente, na epifania do rosto que interpela e que chama à responsabilidade. Voltando às relações humanas propriamente ditas, estas podem ser analisadas e repensadas, tendo como centralidade uma abordagem mais ampla e abrangente da temática da dignidade da pessoa humana, uma vez que abordá-la apenas sob o aspecto da proteção e promoção desta no âmbito jurídico, seria insuficiente.

A dignidade da pessoa humana é tema de reflexão essencial para um florescer humano dentro da sociedade, tendo em vista que toda forma de degradação da dignidade humana é consequência do que Levinas entende como advinda da lógica da “Totalidade”, de um eu solipsista em que o outro é anulado e objetificado pelo saber. Dessa maneira, no que diz respeito a esta temática, nos limitaremos, no presente artigo, a abordá-la referindo-nos aos movimentos do “Mesmo”.

Assim, o presente artigo buscará uma “concretude” da dignidade da pessoa humana pensada a partir das relações sociais, do encontro com o outro no abismo que os separa. A

* Artigo extraído de Trabalho de Conclusão de Curso apresentado como requisito parcial à obtenção do grau de Bacharel em Direito pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul – PUCRS – e aprovado pela banca examinadora composta pelos professores Dr. Gustavo Oliveira de Lima Pereira (orientador) e Dr. Augusto Jobim do Amaral, em 29 de Junho de 2021.

** Graduando do curso de Direito da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul. E mail: marcelobserrano68@gmail.com.

relação ética e a alteridade do pensamento levinasiano serão os pilares de sustentação dessa busca. Esta, em especial, será um importante pilar de sustentação para os objetivos deste artigo, posto que se apresentará como alternativa ética para a superação da relação dentro dos movimentos do Mesmo – relação aqui entendida como de domínio – e, nesse sentido, da lógica da totalidade, apresentando-se principalmente como o ponto de partida e de chegada para tanto.

Cientes de que o tema da “dignidade da pessoa humana” envolve grandes complexidades e controvérsias, e certos de que o próprio ser humano e suas relações com o outro, com o diferente, abarcam tais problemáticas, não estamos aqui a buscar a melhor orientação interpretativa na ordem jurídica acerca deste grande tema. Assim, não será o foco principal do presente artigo, voltarmos nosso olhar apenas para a ordem jurídica, que envolve algumas problemáticas como promoção e proteção da dignidade da pessoa humana, uma vez que abordá-la apenas no âmbito jurídico, restringiria uma abordagem mais abrangente. Consagrada como princípio na Constituição Federal de 1988, não estamos aqui a esvaziar o Direito ou a relegar-lhe menor importância, mas a abordar este grande tema a partir de outra perspectiva necessária, que se constrói e se manifesta à medida que a ética da alteridade é vislumbrada, mantendo o homem vigilante na relação com o Outro.

O abismo entre o Eu e o Outro: a concretude da dignidade da pessoa humana sob a perspectiva da ética da alteridade, título do presente artigo, pretende abordar o encontro com o Outro no abismo que os separa, construindo a partir de algumas das categorias do pensamento levinasiano na crítica ao pensamento ocidental, uma noção de relação ética de alteridade que converge para uma “concretude” da dignidade da pessoa humana.

Tendo em vista que o pensamento levinasiano irrompe em razão das relações de poder, domínio e violência existentes entre os homens, percebendo que toda forma de degradação da dignidade humana é consequência do que entende como ideia de “Totalidade” enraizada na história do pensamento ocidental com o imperialismo do Eu, é a partir dessa percepção que construirá seu pensamento, propondo uma nova maneira de pensar e situar a Ética e as relações humanas existentes, buscando na separação, o encontro, e na Alteridade, a responsabilidade pelo Outro.

Na primeira parte (seções 2 a 3) serão analisadas noções centrais acerca da dignidade da pessoa humana para os fins deste artigo, partindo pontualmente da noção racionalista-kantiana e desembocando na noção abstrata de dignidade da pessoa humana, isto é, na crítica elaborada por Hannah Arendt e direcionada ao pensamento kantiano. Para tanto, adentraremos no centro do pensamento de Arendt no que diz respeito ao tema a partir do exemplo dos apátridas.

Na segunda parte (seções 4 a 6) iniciaremos abordando a lógica da “Totalidade” do pensamento levinasiano, nos limitando, contudo, a abordá-la referindo-nos aos movimentos do “Mesmo”. Percorreremos, assim, ainda que brevemente, o caminho para o Eu, ainda absorvido em si mesmo, sair de si, e nesse caminho, adentrar na verdadeira experiência da ética da alteridade. Abordaremos, ainda, e igualmente de maneira breve, pelos limites que requer o presente artigo, a relação entre Eu-Outro e o abismo que os separa. Para tanto, introduziremos brevemente algumas categorias centrais do pensamento levinasiano, ressaltando, no entanto, que não nos deteremos a abordá-las exaustivamente. Após traçarmos estas categorias, estabeleceremos a relação ética proposta por Levinas, calcada na alteridade.

Na terceira parte (seções 7 a 9) analisaremos a relação entre ética, alteridade e dignidade da pessoa humana. No que diz respeito a esta, especialmente, desmembraremos a noção de autonomia presente em seu núcleo, e mesmo antes da constituição deste núcleo, conforme proposto por Kant. Ao fazermos este movimento, compararemos esta noção com a de heteronomia presente no pensamento de Levinas. O fio condutor para abordarmos a relação entre ética, alteridade e dignidade da pessoa humana será a categoria de responsabilidade levinasiana, e, perpassando os caminhos já percorridos ao longo do artigo, ancoraremos o homem no palco concreto das relações humanas propriamente ditas, em toda a sua unicidade, diferença e expressão enquanto impossibilidade de quaisquer justificações lógicas. Para tanto, daremos ênfase na relação ética de alteridade, demonstrando que apenas esta permite deslocar

o eixo de referência na relação com o outro, depondo o Eu do centro dessa relação e possibilitando, por conseguinte, uma vivência ética – em que desde o encontro com o Outro, a concretude da dignidade da pessoa humana pode ser gravemente tomada e (re) dimensionada.

2 Uma noção racionalista-kantiana

Aterrisaremos na elaboração kantiana do tema da dignidade humana, e, para tanto, situar-nos-emos *em torno* de alguns conceitos centrais do pensamento kantiano que fundamentam este tema. Assim, é imprescindível mencionar, antes de qualquer coisa, que a fundamentação da noção racionalista-kantiana de dignidade humana é, hoje, a mesma fundamentação filosófica que se encontra nas bases da compreensão deste tema no mundo ocidental; assim, podemos encontrá-la na Declaração Universal dos Direitos Humanos e, portanto, em parte considerável das constituições, conforme bem nos lembra Gustavo Oliveira de Lima Pereira¹; daí porque há grande importância e influência do racionalismo-kantiano na concepção moderna de dignidade da pessoa humana.

Em Kant temos uma construção da razão diferente das formuladas anteriormente, principalmente como foi construída, por exemplo, na filosofia medieval. Aqui não se busca mais uma fundamentação da razão em elementos extrínsecos à própria razão – em Deus, por exemplo –, isto é, a razão tem seu fundamento em si mesma. Na percepção kantiana há, ainda, um rompimento com a ideia de relacionar a racionalidade moral como elemento ligado à “felicidade”, como propunham os gregos. Queremos aqui destacar a importância e a relevância da razão e seus desdobramentos para a filosofia kantiana. Sua filosofia transcendental, isto é, as *condições de possibilidade* do objeto, que se dão a partir de um sujeito que é a própria fonte de necessidade – uma vez que busca os princípios da razão (aquilo que é válido para todos) no próprio sujeito que investiga e, portanto, a partir da própria razão, parte de si mesmo e cria leis às quais se submete –, demonstra o caráter racionalista-kantiano e o peso que a razão e os seus desdobramentos tomam durante a construção de sua filosofia. Uma vez enfatizada a importância do sujeito e da razão em seus contornos, encaminhamo-nos a alguns dos seus conceitos.

A razão determina a lei moral, uma vez que *não podemos buscá-la por meio da experiência*, externa ao sujeito e repleta de conteúdo empírico. De igual maneira, ao pensarmos a respeito de um *a priori* nas ciências, isso (o *a priori*) é o que se impõe, pois nelas deve haver razão, isto é, algo deve ser dado *antes* dos objetos do conhecimento. Na razão prática ocorre o mesmo que nas ciências, exceto que algo deve ser dado antes das *ações* e não dos *objetos* do conhecimento.² Devido às implicações que derivam da relação entre sujeito e objeto, demonstra-se pertinente que elaboremos brevemente a distinção entre razão teórica e razão prática em Kant – uma vez que é necessária para compreendermos melhor sua concepção de moral e dignidade humana.

Dado que o *a priori* só é possível no próprio sujeito – pois é a partir daí que resultará a necessidade e a universalidade –, e, portanto, sendo ele próprio que investigará o objeto do conhecimento, no que diz respeito à distinção entre razão teórica e razão prática em Kant, podemos afirmar que em relação ao seu objeto (de conhecimento da razão), a primeira determina e conceitua; a segunda torna-o real, isto é, o coloca no campo de ação. Assim explica Thadeu Weber:

Como o *a priori* só é possível no sujeito que investiga, é este que vai referir-se ao objeto. São dois os modos pelos quais o conhecimento da razão pode referir-se ao seu objeto: a) para determinar este e seu conceito; é o conhecimento teórico; b) para torná-lo real; é o conhecimento prático. Ora, o *a priori* somente é possível na razão ou no sujeito porque só daí poderá resultar a necessidade e a universalidade. Isto não é

¹ PEREIRA, Gustavo Oliveira de Lima. **A pátria dos sem pátria: Direitos Humanos & Alteridade**. Porto Alegre: Editora UniRitter, 2011, p. 81.

² WEBER, Thadeu. Razão teórica e razão prática em Kant. **Veritas**, Porto Alegre, v. 42, n. 4, p. 913-921, dez. 1997.

possível partindo-se do objeto. Deste só se pode ter o particular e o contingente.³

Explica Thadeu Weber que no plano da ciência, portanto, a razão deve determinar as condições de possibilidade do conhecimento, diferentemente do plano moral, em que ela (a razão) deve determinar a vontade. A construção de uma filosofia transcendental elaborada por Kant demonstra a importância da razão. A razão pura fornece as condições do conhecimento, e esta razão pura, enquanto prática, determina a vontade de maneira imediata por meio da lei moral. Aqui é importante destacar que aquilo que fez com que fosse possível para Kant desenvolver uma filosofia teórica e uma filosofia prática, foi a distinção entre fenômeno e coisa em si, com isso demonstrou um uso teórico e um uso prático da razão pura.⁴ É por meio da razão prática pura da qual faz uso, que o homem – ser autônomo – possui uma consciência moral. Por meio daquela, o homem determina sua vontade, de modo que essa determinação não se apoia em qualquer tipo de inclinação empírica; dessa forma, se torna possível alcançar uma realidade objetiva em que as ações morais se manifestam por meio de uma razão prática.⁵

Assim como já o dissemos no início desta seção, a concepção moderna de dignidade da pessoa humana se funda sobre os pilares da noção racionalista-kantiana, entretanto, quais são esses pilares? Como são fundamentados? – diremos de antemão que se fundam na autonomia.⁶ Nesse sentido, para entendermos a autonomia como fundamento da dignidade, precisamos entender como funcionam os imperativos – a esse respeito, nos limitaremos a abordar o imperativo categórico –, estes, segundo Kant, “[...] são apenas fórmulas para exprimir a relação entre leis objectivas do querer em geral e a imperfeição subjectiva deste ou daquele ser racional [...]”.⁷ Quando nos referimos ao imperativo categórico, a ação precisa ser boa em si, isto é, necessária – não contingente – numa vontade conforme a razão que é princípio (válido para todos) dessa vontade, conforme afirma Kant: “[...] se a acção é representada como boa em si, por conseguinte como necessária numa vontade em si conforme à razão como princípio dessa vontade, então o imperativo é categórico.”⁸ Nesse sentido, afirma ainda: “o imperativo categórico, que declara a acção como objectivamente necessária por si, independentemente de qualquer intenção, quer dizer sem qualquer outra finalidade, vale como princípio apodíctico (prático).”⁹

Estabelecida a definição do imperativo categórico como uma ação boa em si e necessária, isto é, em que as inclinações não tomam parte, Kant o formula como um agir segundo uma máxima tal que o sujeito *queira* que esta mesma máxima se torne universal. Senão, vejamos: “o imperativo categórico é, portanto, só um único, que é este: Age apenas segundo uma máxima tal que possas ao mesmo tempo querer que ela se torne lei universal.”¹⁰

Segundo Thadeu Weber, toda a ética de Kant se funda na autonomia da razão e, por meio desta que a vontade é exercida; no que diz respeito ao imperativo categórico, afirma que é nas suas formulações que a autonomia se demonstra de maneira expressiva. Aqui, o papel da autonomia é o de atuar como ideia reguladora, assim, se apresenta como princípio supremo da moralidade diante da vontade. Afirma, ainda, que é nas formulações do imperativo categórico que vemos sua efetividade, uma vez que mostram que a razão é prática, ou seja, determina de maneira imediata e de forma incondicionada a vontade do sujeito.¹¹ Agir segundo uma

³ WEBER, Thadeu. Razão teórica e razão prática em Kant. **Veritas**, Porto Alegre, v. 42, n. 4, p. 913-921, dez. 1997.

⁴ WEBER, Thadeu. Autonomia e dignidade da pessoa humana em Kant. **Direitos fundamentais & justiça**, Porto Alegre, v. 3, n. 9, p. 232-259, Out/Dez. 2009.

⁵ FAGHERAZZI, Onorato Jonas. O conceito de liberdade transcendental na terceira antinomia da crítica da razão. *in*: PIVATTO, Pergentino Stefano (Org.). **Ética: Crise & Perspectivas**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004. p. 207-230.

⁶ A questão da autonomia será retomada na terceira parte, quando a confrontaremos com a noção de heteronomia em Levinas.

⁷ KANT, Immanuel. **Fundamentação da metafísica dos costumes**. Lisboa: Edições 70, 2007, p. 49.

⁸ KANT, Immanuel. **Fundamentação da metafísica dos costumes**. Lisboa: Edições 70, 2007, p. 50.

⁹ KANT, Immanuel. **Fundamentação da metafísica dos costumes**. Lisboa: Edições 70, 2007, p. 50-51.

¹⁰ KANT, Immanuel. **Fundamentação da metafísica dos costumes**. Lisboa: Edições 70, 2007, p. 59.

¹¹ WEBER, Thadeu. Autonomia e dignidade da pessoa humana em Kant. **Direitos fundamentais & justiça**, Porto Alegre, v. 3, n. 9, p. 232-259, Out/Dez. 2009.

máxima tal que o sujeito queira que esta mesma máxima se torne universal é, portanto, uma das formulações do imperativo categórico; nesta, fica evidenciada a obediência que devemos a este princípio incondicionado. É a razão demonstrando sua universalidade e incondicionalidade. Querer, por meio da máxima, que a própria vontade do sujeito se converta em lei universal, é caracterizá-lo como legislador universal – mais que isso, é também torná-lo auto-legislador. Assim, um princípio ético demonstra o que deve ser, ainda que jamais se concretize de maneira plena.¹²

Kant afirma que “[...] deve haver um princípio prático supremo e um imperativo categórico no que respeita à vontade humana [...]”¹³; aquele deve se dar de maneira que a partir da representação daquilo que é fim em si mesmo, derive um princípio objetivo da vontade que sirva como lei prática universal.¹⁴; e conclui: “o fundamento deste princípio é: *a natureza racional existe como fim em si*. É assim que o homem se representa necessariamente a sua própria existência [...]”¹⁵. (grifo do autor). Diante disso, Kant explica que o imperativo prático será estabelecido da seguinte forma: “*Age de tal maneira que uses a humanidade, tanto na tua pessoa como na pessoa de qualquer outro, sempre e simultaneamente como fim e nunca simplesmente como meio.*”¹⁶ (grifo do autor). Assim se estabelece a máxima kantiana de que todo ser racional, a saber, todo homem, deve ser tratado como fim em si mesmo, isto é, não se deve usá-lo apenas como meio para qualquer fim que não como fim em si mesmo. A respeito disso, adverte Thadeu Weber que não está excluída a possibilidade de um homem servir como meio para um fim que não em si mesmo, no entanto, neste caso, deve haver consentimento daquele que é usado como meio. Senão, vejamos: “tratar a pessoa simplesmente como meio significa impedi-la de consentir com o meu modo de tratá-la, isto é, sem que saiba de minha intenção. Posso tratar alguém como meio desde que concorde com minha ação.”¹⁷ No intuito de demonstrar o valor intrínseco existente no homem racional, Kant faz a seguinte ponderação:

No reino dos fins tudo tem ou um **preço** ou uma **dignidade**. Quando uma coisa tem um preço, pode-se pôr em vez dela qualquer outra como *equivalente*; mas quando uma coisa está acima de todo o preço, e portanto não permite equivalente, então tem ela dignidade.¹⁸ (grifo do autor).

Nesse sentido, afirma ainda: “[...] aquilo, porém, que constitui a condição só graças à qual qualquer coisa pode ser um fim em si mesma, não tem somente um valor relativo, isto é um preço, mas um valor íntimo, isto é dignidade.”¹⁹

Thadeu Weber explica que é na autonomia que temos outra formulação do imperativo categórico, e diz a esse respeito que é a vontade autônoma que obedece a lei em que o próprio sujeito é legislador. Aí está também presente a liberdade. Apenas nos sujeitamos à lei porque somos autores desta, assim é que nos tornamos legisladores universais. Sujeitamo-nos ao imperativo categórico por esse mesmo motivo. Assim, o imperativo categórico, nesta formulação – agir de maneira que a vontade por sua máxima se considere como legisladora universal –, coloca o sujeito como legislador antes de se submeter a essa lei.²⁰ A respeito da vontade, afirma Kant:

A nossa própria vontade, na medida em que agisse só sob a condição de uma legislação

¹² WEBER, Thadeu. Autonomia e dignidade da pessoa humana em Kant. **Direitos fundamentais & justiça**, Porto Alegre, v. 3, n. 9, p. 232-259, Out/Dez. 2009.

¹³ KANT, Immanuel. **Fundamentação da metafísica dos costumes**. Lisboa: Edições 70, 2007, p. 69.

¹⁴ KANT, Immanuel. **Fundamentação da metafísica dos costumes**. Lisboa: Edições 70, 2007, p. 69.

¹⁵ KANT, Immanuel. **Fundamentação da metafísica dos costumes**. Lisboa: Edições 70, 2007, p. 69.

¹⁶ KANT, Immanuel. **Fundamentação da metafísica dos costumes**. Lisboa: Edições 70, 2007, p. 69.

¹⁷ WEBER, Thadeu. Autonomia e dignidade da pessoa humana em Kant. **Direitos fundamentais & justiça**, Porto Alegre, v. 3, n. 9, p. 232-259, Out/Dez. 2009.

¹⁸ KANT, Immanuel. **Fundamentação da metafísica dos costumes**. Lisboa: Edições 70, 2007, p. 77.

¹⁹ KANT, Immanuel. **Fundamentação da metafísica dos costumes**. Lisboa: Edições 70, 2007, p. 77.

²⁰ WEBER, Thadeu. Autonomia e dignidade da pessoa humana em Kant. **Direitos fundamentais & justiça**, Porto Alegre, v. 3, n. 9, p. 232-259, Out/Dez. 2009.

universal possível pelas suas máximas, esta vontade que nos é possível na ideia, é o objecto próprio do respeito, e a dignidade da humanidade consiste precisamente nesta capacidade de ser legislador universal, se bem que com a condição de estar ao mesmo tempo submetido a essa mesma legislação.²¹

A própria legislação, uma vez que determina todo o valor, possui uma dignidade, isto é, um valor que não é condicionado. A partir disso, define a autonomia como fundamento da dignidade humana:

A própria legislação, porém, que determina todo o valor, tem que ter exactamente por isso uma dignidade, quer dizer um valor incondicional, incomparável, cuja avaliação, que qualquer ser racional sobre ele faça, só a palavra *respeito* pode exprimir convenientemente. *Autonomia* é, pois, o fundamento da dignidade da natureza humana e de toda a natureza racional. (grifo do autor).²²

Dessa maneira, vemos na noção racionalista-kantiana a fundamentação da dignidade da pessoa humana sobre os alicerces do princípio da autonomia, de maneira que o sujeito transcendental, como auto-legislador, cria a lei – caracterizada como valor incondicional – com pretensão universal de aplicação e a ela se submete.

3 Em torno da noção abstrata da dignidade da pessoa humana: o exemplo dos apátridas

Antes de abordarmos esta seção, é necessário que compreendamos o contexto e o núcleo dos acontecimentos que estão por detrás, na base, e que levam ao desenvolvimento crítico da noção abstrata e insuficiente que se pode ter a respeito da dignidade da pessoa humana, pensada e elaborada por Hannah Arendt. Necessário, ainda, que façamos algumas ponderações, no sentido de que é notadamente pertinente mencionarmos a grande contribuição histórica e do desenvolvimento da construção de dignidade da pessoa humana, que possibilitou termos hoje noções mais aprimoradas a respeito deste tema, principalmente no âmbito do Direito; dignidade em que culminando em Kant, deriva a noção moderna que envolve este tema. Nesse sentido, é importante ressaltar o papel que o Direito possui no que diz respeito ao seu esforço na busca de uma proteção e promoção da dignidade da pessoa humana, conforme afirma Ingo Sarlet ao dizer que “[...] se revela evidente que o Direito exerce um papel crucial na sua proteção e promoção [...]”²³.

Diante dessas ponderações – e apesar delas –, e, no que diz respeito ao Direito, é preciso, no entanto, preservar o zelo pela percepção de que nas relações humanas, o instante de tomada de decisão que envolve uma dimensão ética se manifesta naquele que está diante de alguém antes de qualquer norma jurídica, porque o outro na sua diferença precisa daquele que está diante dele, no outro polo da relação – e assim toma dele a própria liberdade –, e não por causa da norma jurídica como anterior à tomada de decisão ou simplesmente por medo de qualquer consequência legal que possa advir de sua ação; assim elucida Gustavo Oliveira de Lima Pereira:

[...] É como se nesse instante de decisão [de prestar socorro a alguém], minha atitude se deva a uma ordem normativa formalizada por um princípio norteador ou ao medo das consequências legais e não em virtude de se assumir uma loucura em nome da justiça, expressada por quem não sou, mas que nesse momento precisa de mim. Por quem me toma a liberdade. O horizonte jurídico médio sugere que as principais situações envolvendo dimensões éticas, em seu instante de decisão, se dão pelo cumprimento ou descumprimento dos princípios pré-determinados pelas normas jurídicas.²⁴

²¹ KANT, Immanuel. **Fundamentação da metafísica dos costumes**. Lisboa: Edições 70, 2007, p. 85.

²² KANT, Immanuel. **Fundamentação da metafísica dos costumes**. Lisboa: Edições 70, 2007, p. 79.

²³ SARLET, Ingo Wolfgang. Dignidade da pessoa humana na Jurisprudência do Supremo Tribunal Federal. In: PRETTO, Renato Siqueira de; KIM, Richard Pae; TERAOKA, Thiago Massao Cortizo (Coord.). **Interpretação Constitucional no Brasil**. São Paulo: Escola Paulista da Magistratura, 2017, p. 55-83.

²⁴ PEREIRA, Gustavo Oliveira de Lima. **A pátria dos sem pátria: Direitos Humanos & Alteridade**. Porto Alegre:

Nesse sentido, aponta ainda para a questão dos “principiologismos”, “universalismos” e outros “ismos” como decisivos para a determinação precipitada da vida que é digna e da que não é. Senão, vejamos:

O principiologismo, em toda sua capacidade esquematizante, representa talvez a principal bengala que sustenta as teorias constitucionais e boa parte das teorias do direito da atualidade. O sistema tradicional, orientado pelos contratualismos, universalismos, principiologismos e mais um bom punhado de “ismos”, seleciona qual vida é digna de ser vivida e qual não é. Faz parte da confecção do seu sistema de racionalidade, desde a sua origem.²⁵

A partir daqui, é necessário que façamos algumas breves definições e apontamentos acerca de conceitos norteadores dos quais principiam a construção da crítica arendtiana – tais como nacionalidade, apátrida e refugiado.²⁶ Assim, partiremos do conceito mais fundamental para o tema da apatridia e mesmo da crítica de Hannah Arendt, isto é, da nacionalidade. Aqui é importante destacar que o próprio direito tem sua gênese na ideia de Estado-nação.²⁷ Segundo Gustavo Oliveira de Lima Pereira, “a configuração e formatação de toda ideia de estado de direito está vinculada à ideia de nacionalidade.”²⁸ Deste modo, “a ‘nacionalidade’ é uma ficção criada pela humanidade, atrelada à ideia de ‘cidadania’ [...]. [...] é o vínculo jurídico de direito público interno entre uma pessoa e um Estado.”²⁹ Atualmente, a noção de nacionalidade se configura a partir de ficções jurídicas que se estabelecem segundo os critérios de jus solis – em que o direito da nacionalidade é reconhecido a partir do nascimento em solo nacional – e jus sanguinis – em que o direito da nacionalidade é reconhecido a partir do critério do sangue, da filiação –, isto é, o país pode reconhecer a cidadania da pessoa e a inserção desta no estado de direito. Há, ainda, países que flexibilizam essas regras e permitem que pessoas adquiram cidadania em alguns casos isolados.³⁰ Segundo Giorgio Agamben, “a cidadania nomeia o novo estatuto da vida como origem e fundamento da soberania [...]”.³¹

O apátrida, por outro lado, é aquele que não possui nacionalidade; portanto, aquele que não detém qualquer vínculo jurídico e político com um Estado. Quanto às razões que envolvem a apatridia, não há apenas uma, vejamos:

O fenômeno da apatridia ocorre por uma infindável variedade de razões, dentre elas a discriminação das minorias nas legislações nacionais, a retirada da nacionalidade de alguns grupos em virtude de posições políticas, étnicas ou religiosas, a não inclusão de todos os residentes do país no patamar de “cidadãos” quando o Estado se torna independente, além de possíveis conflitos de leis entre Estados.³²

No que diz respeito aos refugiados, não estamos mais diante de problemas que dizem

Editora UniRitter, 2011, p. 78.

²⁵ PEREIRA, Gustavo Oliveira de Lima. **A pátria dos sem pátria: Direitos Humanos & Alteridade**. Porto Alegre: Editora UniRitter, 2011, p. 78.

²⁶ O tema da apatridia no âmbito da ciência política e da teoria do Estado, presente também no Direito moderno, pressupõe a relação existente com o conceito de nacionalidade. São conceitos com implicações recíprocas. Estes, por sua vez, estão atrelados ainda que indiretamente ao conceito de refugiado.

²⁷ A partir disso, e isto ficará mais claro ao longo desta seção, o fato do direito ter sua gênese na estrutura do Estado-nação, demonstrará que, portanto, também terá sua origem na noção de nacionalidade, e é nesse sentido que Hannah Arendt afirmará que o apátrida é aquele que não tem direitos por excelência.

²⁸ PEREIRA, Gustavo Oliveira de Lima. **A pátria dos sem pátria: Direitos Humanos & Alteridade**. Porto Alegre: Editora UniRitter, 2011, p. 46.

²⁹ PEREIRA, Gustavo Oliveira de Lima. **A pátria dos sem pátria: Direitos Humanos & Alteridade**. Porto Alegre: Editora UniRitter, 2011, p. 46-47.

³⁰ PEREIRA, Gustavo Oliveira de Lima. **A pátria dos sem pátria: Direitos Humanos & Alteridade**. Porto Alegre: Editora UniRitter, 2011, p. 49.

³¹ AGAMBEN, Giorgio. **Homo sacer: O poder soberano e a vida nua I**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2007, p. 136.

³² PEREIRA, Gustavo Oliveira de Lima. **A pátria dos sem pátria: Direitos Humanos & Alteridade**. Porto Alegre: Editora UniRitter, 2011, p. 28.

respeito à cidadania propriamente dita, mas ao contexto dos seus países de origem. Senão, vejamos:

[...] no caso dos refugiados, a discussão não está atrelada à cidadania, mas sim à impossibilidade de manter uma vida em segurança no país do qual é natural, em virtude de questões políticas, raciais, econômicas, religiosas, sociais ou que envolvam conflitos armados.³³

Para Hannah Arendt, entretanto, as diferenças aqui mencionadas entre apátridas e refugiados se reduzem a um mero esforço teórico de distinção, pois todo e qualquer esforço no sentido de distingui-los, ao fim, é insignificante *para fins práticos*.³⁴

Apesar de que não haja apenas uma razão para que um indivíduo se torne apátrida, conforme já dito, queremos mencionar aqui as Leis de Nuremberg³⁵ às quais a própria Hannah Arendt foi afeita³⁶, isso porque dizem respeito a uma das primeiras legislações criadas pela Alemanha nazista em afronta aos judeus, e que foram instrumento de um número expressivo de apátridas que se viram obrigados a migrar diante do anti-semitismo do qual as referidas leis eram portadoras. Hannah Arendt afirmará que ‘os judeus alemães – ao contrário dos poloneses, romenos, lituanos etc. – tinham cidadania alemã e nacionalidade alemã, que lhes seriam retiradas por Hitler.’³⁷ Acerca disso, Giorgio Agamben afirma que:

[...] as leis de Nuremberg sobre a "cidadania do Reich" e sobre a "proteção do sangue e da honra alemães" impeliram ao extremo este processo [de desnacionalização em massa dos próprios cidadãos], dividindo os cidadãos alemães em cidadãos a título pleno e cidadãos de segundo escalão, e introduzindo o princípio segundo o qual a cidadania era algo de que é preciso mostrar-se digno e que podia, portanto, ser sempre colocada em questionamento. E uma das poucas regras às quais os nazistas se ativeram constantemente no curso da "solução final", era a de que somente depois de terem sido completamente desnacionalizados [...], os hebreus podiam ser enviados aos campos de extermínio.³⁸

Para bem elucidarmos o tema a que nos propusemos nesta seção, adentraremos neste momento no contexto em que Hannah Arendt e outros tantos intelectuais judeus estão inseridos, e, com isso, compreenderemos que estamos diante de grandes instabilidades e tensões de toda ordem que se apresentam no século XX, no núcleo dos acontecimentos da primeira e segunda guerra mundial; a respeito disso, afirma Ricardo Timm de Souza:

[...] o que aqui temos, são pessoas que se encontram, não sem dilaceramento, entre dois mundos – o mundo da assimilação, que prometia explícita ou implicitamente a integração social e política, na esteira do Iluminismo e da Haskalah, e o mundo da decepção, no qual ficou mais e mais claro que as promessas – os antigos sonhos de assimilação e convivência pacífica – não teriam lugar, pelo menos não da forma como haviam pensado gerações mais antigas de judeus de língua e cultura alemã. Esta situação indica uma tensão de enorme complexidade.³⁹

³³ PEREIRA, Gustavo Oliveira de Lima. **A pátria dos sem pátria: Direitos Humanos & Alteridade**. Porto Alegre: Editora UniRitter, 2011, p. 28.

³⁴ ARENDT, Hannah. **Origens do totalitarismo**. Anti-semitismo, imperialismo e totalitarismo. São Paulo: Companhia das Letras, 1990, p. 314.

³⁵ Foram um conjunto de leis anti-semitas que entraram em vigor em setembro de 1935 e que retiravam a cidadania alemã dos judeus, tornando-os sujeitos sem Estado, além de preverem outras restrições, como casamentos e relações sexuais entre judeus e alemães.

³⁶ Hannah Arendt (1906-1975), judia alemã, também sentiu na pele a experiência de se tornar apátrida diante do regime nazista de Hitler. Diante disso, se viu obrigada a emigrar, tornando-se refugiada nos Estados Unidos; posteriormente adquiriu a nacionalidade estadunidense.

³⁷ ARENDT, Hannah. **Origens do totalitarismo**. Anti-semitismo, imperialismo e totalitarismo. São Paulo: Companhia das Letras, 1990, p. 308.

³⁸ AGAMBEN, Giorgio. **Homo sacer: O poder soberano e a vida nua I**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2007, p. 139.

³⁹ SOUZA, Ricardo Timm de. Pensar e instaurar a Paz – o pensamento de Rosenzweig e Levinas no núcleo dos acontecimentos do século XX. *in*: SUSIN, Luiz Carlos *et al* (org.). **Éticas em diálogo: Levinas e o pensamento**

Nesse contexto, a perseguição aos judeus, a desnacionalização como potente arma da política totalitária, e a impossibilidade dos Estados-nações europeus de darem conta da proteção dos direitos humanos dos apátridas, tiveram decisiva importância no crescente número destes apátridas e das condições nas quais se encontravam por toda parte, assim explica Hannah Arendt:

A desnacionalização tornou-se uma poderosa arma da política totalitária, e a incapacidade constitucional dos Estados-nações europeus de proteger os direitos humanos dos que haviam perdido os seus direitos nacionais permitiu aos governos opressores impor a sua escala de valores até mesmo sobre os países oponentes. Aqueles a quem haviam escolhido como refúgio da terra – judeus, trotskistas etc. – eram realmente recebidos como refúgio da terra em toda parte; aqueles a quem a perseguição havia chamado de indesejáveis tornavam-se de fato os *indésirables* da Europa.⁴⁰ (grifo do autor)

Para Hannah Arendt, a perda dos direitos nacionais equivale à perda dos direitos humanos, mas a absoluta privação desses direitos humanos não leva à sua perda, uma vez que quando se é privado absolutamente desses direitos, ainda se está sob a égide e a proteção da lei, e a perda dos direitos humanos se dá no momento em que não se está mais sob o amparo legal, nesse sentido é que afirma que:

[...] a verdadeira situação daqueles a quem o século XX jogou fora do âmbito da lei mostra que esses [direitos humanos] são direitos cuja perda não leva à absoluta privação de direitos. O soldado durante a guerra é privado do seu direito à vida; o criminoso, do seu direito à liberdade; todos os cidadãos, numa emergência, do direito de buscarem a felicidade; mas ninguém dirá jamais que em qualquer desses casos houve uma perda de direitos humanos. Por outro lado, esses direitos podem ser concedidos (se não usufruídos) mesmo sob condições de fundamental privação de direitos.⁴¹

Dessa maneira, os apátridas perdiam o pertencimento a uma comunidade organizada garantidora de um ‘direito a ter direitos’. O não pertencimento a uma comunidade – quando não se está mais sob o amparo legal –, diante de uma humanidade completamente organizada, se torna um fator decisivo para sua expulsão da humanidade; por tal razão afirma que ‘só com uma humanidade completamente organizada, a perda do lar e da condição política de um homem pode equivaler à sua expulsão da humanidade.’⁴² Nesse sentido, Hannah Arendt afirma que a lei não prevê a singularidade da condição em que essas pessoas destituídas dos direitos humanos se encontram, no entanto, prevê a exceção a essa mesma lei, isto é, aquele que comete pequenos crimes; o furto é um exemplo. Como exceção à lei – o criminoso que a lei prevê –, a igualdade humana se torna para ele algo alcançável em algum grau.⁴³ Isso porque:

Como criminoso, mesmo um apátrida não será tratado pior que outro criminoso, isto é, será tratado como qualquer outra pessoa nas mesmas condições. Só como transgressor da lei pode o apátrida ser protegido pela lei. Enquanto durem o julgamento e o pronunciamento de sua sentença, estará a salvo daquele domínio arbitrário da polícia, contra o qual não existem advogados nem apelações.⁴⁴

contemporâneo: questões e interfaces. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003. p. 223-251.

⁴⁰ ARENDT, Hannah. **Origens do totalitarismo**. Anti-semitismo, imperialismo e totalitarismo. São Paulo: Companhia das Letras, 1990, p. 302.

⁴¹ ARENDT, Hannah. **Origens do totalitarismo**. Anti-semitismo, imperialismo e totalitarismo. São Paulo: Companhia das Letras, 1990, p. 329.

⁴² ARENDT, Hannah. **Origens do totalitarismo**. Anti-semitismo, imperialismo e totalitarismo. São Paulo: Companhia das Letras, 1990, p. 330.

⁴³ ARENDT, Hannah. **Origens do totalitarismo**. Anti-semitismo, imperialismo e totalitarismo. São Paulo: Companhia das Letras, 1990, p. 320.

⁴⁴ ARENDT, Hannah. **Origens do totalitarismo**. Anti-semitismo, imperialismo e totalitarismo. São Paulo: Companhia das Letras, 1990, p. 320.

É assim que agora poderá permanecer sob o amparo legal, poderá ser julgado como qualquer outro que comete pequenos crimes e, nesse sentido, não se encontra mais sujeito às arbitrariedades das condenações e sentenças que se constroem a partir da condição à qual se encontra no mundo, e que sua vulgar presença inspira. Nas palavras de Hannah Arendt, “já não é o refugio da terra: é suficientemente importante para ser informado de todos os detalhes da lei sob a qual será julgado.”⁴⁵

A realidade daqueles que já não possuem mais um “direito a ter direitos”, nos mostra que “o homem pode perder todos os direitos chamados direitos do Homem sem perder sua qualidade essencial de homem, sua dignidade humana. Só a perda da própria comunidade é que o expulsa da humanidade.”⁴⁶ Ora, se quando o homem perde a comunidade organizada que o ampara legalmente e que lhe garante o direito de ter direitos, perde também o pertencimento à humanidade organizada – uma vez que é expulso dela – e ainda assim mantém sua qualidade essencial enquanto homem – sua dignidade humana –, evidencia-se uma situação tal que, nesse sentido, a dignidade humana compreendida como advinda da própria natureza do homem acaba se tornando insuficiente; por tal razão, o mero “reconhecimento” da dignidade humana ganha uma noção abstrata, uma vez que se mostra evidente para os que se encontram na situação de apatridia, que isso não lhes garante mais do que já possuem – sua mera condição humana. Isso porque, uma vez que os direitos humanos e a dignidade humana advêm da natureza humana, porquanto inalienáveis, ser expulso da humanidade não deveria implicar na realidade daqueles a quem o século XX expulsou do âmbito legal. Há notadamente uma importante e constante tensão existente entre aqueles que estão sob o amparo legal – e possuem direitos – e a realidade daqueles que não estão sob o amparo legal – e não possuem direitos diante da perda da própria comunidade. Dessa maneira, Hannah Arendt afirma que:

O direito que corresponde a essa perda, e que nunca foi sequer mencionado entre os direitos humanos, não pode ser expresso em termos das categorias do século XVIII, pois estas presumem que os direitos emanam diretamente da ‘natureza’ do homem [...]. O fator decisivo é que esses direitos, e a dignidade humana que eles outorgam, deveriam permanecer válidos e reais mesmo que somente existisse um único ser humano na face da terra; não dependem da pluralidade humana e devem permanecer válidos mesmo que um ser humano seja expulso da comunidade humana.⁴⁷

Para Hannah Arendt, a realidade dos que não mais possuem um lugar ao qual pertençam, expõe uma situação tal a ponto de confrontar a noção estabelecida de direitos humanos – e de dignidade da pessoa humana; noção que se funda sobre uma suposta existência do ser humano em si como portador de direitos que advêm de sua própria condição humana, isto é, de sua natureza, daquilo que lhe é dado com o nascimento. Afirma que essa noção não se sustenta diante de seres que perderam tudo – o pertencimento a uma comunidade organizada, a respeitabilidade, o lar, o amparo legal, os direitos mais básicos que se podem ter acesso, uma vez que para essas pessoas não existe mais lei por não existir mais uma comunidade que os reconheça como pertencentes a ela –, exceto o que lhes restou: a nudez de sua humanidade, sua condição de ser humano; pois eram apenas e tão somente isto, humanos:

O conceito de direitos humanos, baseado na suposta existência de um ser humano em si, desmoronou no mesmo instante em que aqueles que diziam acreditar nele se confrontaram pela primeira vez com seres que haviam realmente perdido todas as outras qualidades e relações específicas – exceto que ainda eram humanos. **O mundo não viu**

⁴⁵ ARENDT, Hannah. **Origens do totalitarismo**. Anti-semitismo, imperialismo e totalitarismo. São Paulo: Companhia das Letras, 1990, p. 320.

⁴⁶ ARENDT, Hannah. **Origens do totalitarismo**. Anti-semitismo, imperialismo e totalitarismo. São Paulo: Companhia das Letras, 1990, p. 331.

⁴⁷ ARENDT, Hannah. **Origens do totalitarismo**. Anti-semitismo, imperialismo e totalitarismo. São Paulo: Companhia das Letras, 1990, p. 331.

nada de sagrado na abstrata nudez de ser unicamente humano.⁴⁸ (grifo nosso).

Nesse sentido, Hannah Arendt afirma, ainda, que:

Os sobreviventes dos campos de extermínio, os internados nos campos de concentração e de refugiados, e até os relativamente afortunados apátridas, puderam ver, mesmo sem os argumentos de Burke [argumentos que se opõem à declaração dos direitos do homem elaborada na revolução francesa, afirmando que os direitos do homem eram uma ‘abstração’], uma vez que os direitos que desfrutamos emanam da própria nação e, portanto, nenhuma outra lei – natural ou divina –, ou conceito de humanidade, se tornam imprescindíveis como fontes da lei], que a nudez abstrata de serem unicamente humanos era o maior risco que corriam.⁴⁹

Diante dessa situação, Hannah Arendt constata que ao invés do ser humano – que perdeu sua posição política por não mais se encontrar sob o amparo legal de uma comunidade que o reconheça como parte dela – ser incluído e amparado pela declaração dos direitos que tem sua origem e sua força na própria condição de ser humano e, portanto, de ser portador de direitos inalienáveis que lhe garantem essa inclusão e amparo, acaba por se encontrar em uma encruzilhada na qual ocorre exatamente o oposto. Aquele que a razão nos diz que mais deveria estar incluído e amparado pela declaração destes direitos é, paradoxalmente, aquele que menos se inclui e se vê amparado por estes mesmos direitos chamados inalienáveis. A esse respeito, Hannah Arendt irá afirmar:

Se um ser humano perde seu ‘status’ político, deve, de acordo com as implicações dos direitos inatos e inalienáveis do homem, enquadrar-se exatamente na situação que a declaração desses direitos gerais previa. Na realidade, o que acontece é o oposto. Parece que o homem que nada mais é que um homem perde todas as qualidades que possibilitam aos outros tratá-lo como semelhante.⁵⁰

A condição daqueles que se encontram nessa situação nos mostra, portanto, a encruzilhada e o paradoxo no qual se encontram. Emaranhados nessas situações das quais não se podem furtar, se tornam tão somente humanos – seres humanos em geral. O paradoxo abordado por Hannah Arendt se encontra no instante em que se tornam apenas e tão somente humanos, sem qualidades específicas, sem características que lhes garantam ser percebidos *apesar de* sua condição, *apesar de* sua diferença e singularidade; sua condição, sua diferença e singularidade, são tudo o que lhes resta e que lhes caracteriza – e que lhes tolhe a ação. Em face dessa situação, Hannah Arendt afirmará com distinção:

O paradoxo da perda dos direitos humanos é que essa perda coincide com o instante em que a pessoa se torna um ser humano em geral – sem uma profissão, sem uma cidadania, sem uma opinião, sem uma ação pela qual se identifique e se especifique – e diferente em geral, representando nada além da sua individualidade absoluta e singular, que, privada da expressão e da ação sobre um mundo comum, perde todo o seu significado.⁵¹ (grifo do autor).

Para Hannah Arendt, a igualdade não é algo dado ao ser humano pela sua condição própria de ser humano, algo que lhe é dado no momento em que nasce; é por outro lado, fruto da organização humana, isto é, os seres humanos passam a ser iguais enquanto participantes de grupos que se garantem direitos iguais quando assim se decide.⁵²

⁴⁸ ARENDT, Hannah. **Origens do totalitarismo.** Anti-semitismo, imperialismo e totalitarismo. São Paulo: Companhia das Letras, 1990, p. 333.

⁴⁹ ARENDT, Hannah. **Origens do totalitarismo.** Anti-semitismo, imperialismo e totalitarismo. São Paulo: Companhia das Letras, 1990, p. 333.

⁵⁰ ARENDT, Hannah. **Origens do totalitarismo.** Anti-semitismo, imperialismo e totalitarismo. São Paulo: Companhia das Letras, 1990, p. 334.

⁵¹ ARENDT, Hannah. **Origens do totalitarismo.** Anti-semitismo, imperialismo e totalitarismo. São Paulo: Companhia das Letras, 1990, p. 335-336.

⁵² ARENDT, Hannah. **Origens do totalitarismo.** Anti-semitismo, imperialismo e totalitarismo. São Paulo:

Podemos notar em Hannah Arendt sua percepção aguçada e pertinente no que diz respeito à diferença em si e algumas de suas importantes implicações. Ao abordar questões que envolvem as comunidades políticas, fica evidente sua preocupação existente no que diz respeito às implicações da busca dessas mesmas comunidades políticas por uma negação e eliminação das diferenças por meio da noção de igualdade étnica, dado que nas suas palavras “despertam silencioso ódio”, uma vez que no momento em que o homem se encontra frente aos limites do artifício humano, isto é, no momento em que se torna incapaz de ação diante das singularidades e diferenças humanas, apenas entrevê limites dos quais não pode ultrapassar e mudar à sua maneira. Daí porque afirma que:

A razão pela qual comunidades políticas altamente desenvolvidas, como as antigas cidades-Estados ou os modernos Estados-nações, tão frequentemente insistem na homogeneidade étnica é que esperam eliminar, tanto quanto possível, essas distinções e diferenciações naturais e onipresentes que, por si mesmas, despertam silencioso ódio, desconfiança e discriminação, porque mostram com impertinente clareza aquelas esferas onde o homem não pode atuar e mudar à vontade, isto é, os limites do artifício humano.⁵³

A diferença e a singularidade humana encontram-se desde sempre no centro de todas as tensões que envolvem as relações humanas, e não estamos aqui falando de nenhuma novidade; essa carga, notadamente no que diz respeito àqueles que não estão mais sob o amparo legal, é ainda mais carregada de significado e evidente. As implicações disso se refletem na conduta do homem que não pode mudar a singularidade humana à sua maneira e sequer a compreender; o outro é então aquele que é carregado da simbologia que reflete tudo aquilo que não se pode lidar e que, portanto, deve ser destruído ou evitado. A esse respeito, Hannah Arendt afirma que “o ‘estranho’ é um símbolo assustador pelo fato da diferença em si, da individualidade em si, e evoca essa esfera em que o homem não pode atuar nem mudar e na qual tem, portanto, uma definida tendência a destruir.”⁵⁴ Nesse sentido, apontará a igualdade como ponto centralizador da preocupante tendência de eliminação daqueles que se apresentam pela sua diferença em si, representada aqui pelos que perderam sua posição política dentro de uma comunidade organizada, uma vez que esta não mais os reconhece como parte dela e que, portanto, os tornaram *unicamente* humanos. Isso levará Hannah Arendt a afirmar de maneira categórica, e quicá impactante para alguns, que não restam dúvidas de que:

[...] onde quer que a vida pública e sua lei de igualdade se imponham completamente, onde quer que uma civilização consiga eliminar ou reduzir ao mínimo o escuro pano de fundo das diferenças, o seu fim será a completa petrificação; será punida, por assim dizer, por haver esquecido que o homem é apenas o senhor, e não o criador do mundo.⁵⁵

Ao abordar essa temática, Gustavo Oliveira de Lima Pereira nos lembra que “nunca se falou tanto em igualdade, apesar da experimentação crua de que é pela diferença que nos constituímos como sujeitos.”⁵⁶ Devemos estar cientes da importância da construção da noção de igualdade para o campo da política, uma vez que é uma das conquistas da democracia e, portanto, traz consigo um núcleo carregado de simbolismos ao longo da história. Apesar disso, a noção de responsabilidade – tema de extrema relevância e que será abordado neste artigo especialmente na terceira parte – nas relações humanas não advém da noção de

Companhia das Letras, 1990, p. 335.

⁵³ ARENDT, Hannah. **Origens do totalitarismo**. Anti-semitismo, imperialismo e totalitarismo. São Paulo: Companhia das Letras, 1990, p. 335.

⁵⁴ ARENDT, Hannah. **Origens do totalitarismo**. Anti-semitismo, imperialismo e totalitarismo. São Paulo: Companhia das Letras, 1990, p. 335.

⁵⁵ ARENDT, Hannah. **Origens do totalitarismo**. Anti-semitismo, imperialismo e totalitarismo. São Paulo: Companhia das Letras, 1990, p. 335.

⁵⁶ PEREIRA, Gustavo Oliveira de Lima. **A pátria dos sem pátria: Direitos Humanos & Alteridade**. Porto Alegre: Editora Uniritter, 2011, p. 86.

igualdade, pelo contrário, advém da diferença e da singularidade humana, isto é, a responsabilidade em que se é responsável nas relações humanas se dá a partir da diferença. Nesse sentido elucida Gustavo Oliveira de Lima Pereira:

A procura pelo reconhecimento da igualdade, no plano político, representa uma vitória na construção do ideal de democracia. Mas lembremos que não é a igualdade que nos confere a responsabilidade do agir na relação interpessoal e idiossincrática com alguém. É propriamente o originário de todo e qualquer pensar – o originário da diferença – que investe a minha ação perante o outro.⁵⁷

Nesse sentido, afirma ainda que “a dignidade do igual já não serve mais.”⁵⁸ Isso porque, uma vez que a alteridade é deixada de lado, se torna impossível o rompimento com o domínio existente em relação à diferença e à singularidade humana. Assim, explica que:

O pensamento que reivindica um novo sentido da ideia de justiça, para além de Constituições e Tratados, deve abarcar a diferença real, substituta da era da mera ‘igualdade’, mas que abarque uma igualdade concreta, tendo o reconhecimento da alteridade como pedra angular, no anseio por igualdade de condições de existência e direitos básicos.⁵⁹

Conforme demonstrado nesta seção, os apátridas representam a concreta realidade daqueles que a noção moderna de dignidade da pessoa humana se apresenta insuficiente diante da noção abstrata da qual pode ser portadora. Isso porque a noção de dignidade da pessoa humana baseada no ideal de igualdade, apesar da importância que reconhecemos a esse ideal por conta da carga simbólica que retém, conforme já mencionamos, não dá mais conta da diferença real que se apresenta; isso se dá porque a noção de igualdade, que buscava o ideal de uma sociedade mais justa, se depara com uma realidade que demonstra sua insuficiência diante da diferença e da singularidade humana. Daí porque se mostra demasiadamente importante abordarmos uma perspectiva da dignidade da pessoa humana que apresente a diferença como ponto de partida para as relações humanas.

4 A alteridade formal: o Eu que *permanece*

É inequívoco que no que diz respeito à noção de alteridade, esta se apresenta como base, pilar da ética levinasiana. A alteridade pensada por Levinas⁶⁰, portanto, permanecerá

⁵⁷ PEREIRA, Gustavo Oliveira de Lima. **A pátria dos sem pátria**: Direitos Humanos & Alteridade. Porto Alegre: Editora UniRitter, 2011, p. 87.

⁵⁸ PEREIRA, Gustavo Oliveira de Lima. **A pátria dos sem pátria**: Direitos Humanos & Alteridade. Porto Alegre: Editora UniRitter, 2011, p. 86.

⁵⁹ PEREIRA, Gustavo Oliveira de Lima. **A pátria dos sem pátria**: Direitos Humanos & Alteridade. Porto Alegre: Editora UniRitter, 2011, p. 86.

⁶⁰ Emmanuel Levinas, 1906, nasce em Kovno (Kaunas), República da Lituânia. Ao traçarmos brevemente as influências que constituem seu pensamento, destacaremos alguns pontos centrais de sua trajetória intelectual. Nesse sentido, cabe mencionar, inicialmente, a forte influência de Franz Rosenzweig, que Levinas afirma, em uma de suas principais obras, estar “[...] demasiadas vezes presente neste livro para ser citado.” In: LEVINAS, Emmanuel. **Totalidade e infinito**. Lisboa: Edições 70, 1980, p. 15. Educado tanto na cultura judia quanto na russa, tal como ocorria nas outras famílias judias da cidade, aprende desde muito cedo o hebraico e o russo. Por tais influências e, ainda, por seu pai ser proprietário de uma livraria na cidade, possuía acesso a grandes obras de autores russos clássicos, tais como Pouchkine, Gogol, Tolstoi e Dostoiévski, que mantém grande prestígio para ele e que têm relevante importância em seu pensamento; posteriormente, citará Dostoiévski em seus livros diversas vezes. Afirma que ao fato de ter sido levado à filosofia deve às suas leituras russas, que para ele, são dotadas de inquietudes pelo sentido da vida. Partindo para a França, Estrasburgo, para iniciar seus estudos em filosofia, conhece Maurice Blanchot; tem contato com a filosofia de Bérgrson e, especialmente com a de Husserl. É a partir de Husserl que Levinas descobre Heidegger e toda a sua admiração pela fenomenologia existencial presente em *Sein und Zeit* (ser e tempo), anos antes, portanto, das conhecidas relações de Heidegger com Hitler, das quais Levinas jamais se esquecerá. Traduz textos de Fenomenologia para o francês e, anos mais tarde, tendo adquirido a nacionalidade francesa, é mobilizado para participar na Segunda Guerra Mundial como intérprete do alemão e do russo. É feito prisioneiro e posteriormente transportado para a Alemanha onde permanece em um campo de

constantemente presente no desenrolar deste artigo, como se pode deduzir. Uma questão, assim, talvez se apresente de maneira distinta: como entendê-la, propriamente, no pensamento levinasiano? Em oposição a esse questionamento, levantaremos outro, não menos importante para o mesmo fim do primeiro questionamento: como *não* entendê-la, propriamente, no pensamento levinasiano? Não desenvolveremos esta seção, entretanto, a partir de ambos os questionamentos; isso porque dedicaremos a busca pela resposta do primeiro questionamento à próxima seção, apontando, desde já, que será necessário nos determos, em um primeiro momento, ainda que de maneira breve, no segundo questionamento aqui levantado. Apontamos, nesse sentido, que para buscarmos a resposta a tal questionamento, deveremos adentrar no que Levinas chama de *alteridade formal*. Para tanto, se faz necessário mencionarmos que a *redutibilidade* “[...] do movimento a um jogo interior, a uma simples presença de si a si [...]”⁶¹ é o movimento próprio da totalidade em que o Eu se posta e se mantém, do imperialismo do Mesmo que percorre *caminhos extensos que não são senão a extensão de si* na relação com Outrem: precisamente neste ponto podemos situar a alteridade – apenas – formal do Outro. Não há “exterioridade”, pois “é o Mesmo que se reencontra no Outro.”⁶²

Levinas, ao explorar os caminhos do eu em sua constituição⁶³, afirma que o eu se constitui como identificação, de maneira que o eu “é a identidade por excelência, a obra original da identificação.”⁶⁴ Assim, ao abordar como a identificação do Mesmo no Eu se produz – que mencionamos neste momento tão somente para nos aproximarmos da noção de alteridade formal pela via da relação do eu no mundo –, partirá da relação concreta entre um eu e um mundo,

[...] onde o eu se revela precisamente como o Mesmo por excelência, produz-se como *permanência* no mundo. A *maneira* do eu contra o “outro” do mundo consiste em *permanecer*, em *identificar-se* existindo aí *em sua casa*. O Eu, num mundo, à primeira vista, outro, é no entanto autóctone. [...] encontra no mundo um lugar e uma casa. Habitar é a própria maneira de *se manter*; [...]. O “em sua casa” [...] [é] [...] um lugar onde *eu posso* [...]. A possibilidade de possuir, isto é, de suspender a própria alteridade daquilo que só é outro à primeira vista e outro em relação a mim – é a *maneira* do Mesmo.⁶⁵ (grifo do autor).

Da mesma maneira o eu em sua relação com os utensílios e os alimentos dos quais dispõe e frui, porquanto “entre o eu e *aquilo de que ele vive*, não se interpõe a distância absoluta que separa o Mesmo de Outrem.”⁶⁶ (grifo do autor). Aqui é importante destacar que para Levinas, as noções de necessidade e satisfação não devem permear a relação ética com Outrem. No entanto:

Na relação com o mundo e com as coisas, o eu já experimenta a materialidade do seu existir, sua necessidade e gozo na posse e na fruição do alimento, do calor, da boa cama. O “viver de...” como relação com as coisas, com os elementos, ainda que na forma do domínio, permite, na interioridade e na economia do eu, que ele vivencie a representação das coisas na forma de satisfação [...].⁶⁷

concentração, mas com uma “condição especial” – mesmo declarado como judeu, é “poupado” pelo uniforme francês. Sua família, entretanto, ainda na Lituânia, é quase toda massacrada pelos nazistas; com exceção de sua filha e esposa que, segundo Levinas, foram salvas pelo devotamento de fiéis de um monastério de São Vicente de Paula próximo a Orléans. Cf. POIRIÉ, François. **Emmanuel Levinas**: ensaio e entrevistas. São Paulo: Perspectiva, 2007, p. 51-82. Ver também o livro de COSTA, Marcio Luis. **Lévinas**. Uma introdução. Petrópolis: Vozes, 2000, p. 31-50.

⁶¹ LEVINAS, Emmanuel. **Totalidade e infinito**. Lisboa: Edições 70, 1980, p. 23.

⁶² LEVINAS, Emmanuel. **Entre nós**: ensaios sobre a alteridade. Petrópolis: Vozes, 1997, p. 169.

⁶³ Retomaremos este assunto na seção seguinte.

⁶⁴ LEVINAS, Emmanuel. **Totalidade e infinito**. Lisboa: Edições 70, 1980, p. 24.

⁶⁵ LEVINAS, Emmanuel. **Totalidade e infinito**. Lisboa: Edições 70, 1980, p. 25.

⁶⁶ LEVINAS, Emmanuel. **Totalidade e infinito**. Lisboa: Edições 70, 1980, p. 127.

⁶⁷ DALMÁS, Giovana. O ambiente da diferença ética: Adorno e Levinas – a dialética do domínio da natureza e o espaço-tempo humano. in: SUSIN, Luiz Carlos *et al* (org.). **Éticas em diálogo**: Levinas e o pensamento

Explica Luiz Carlos Susin que, ‘saído de si, o **eu** vai ao mundo, suspende-lhe a alteridade e, através da representação, o faz ‘para-mim’, retornando a si como ponto de chegada, final do sentido para o qual indica a preposição ‘para’ de movimento e finalidade.’⁶⁸ (grifo do autor). Nesse sentido, na relação entre um eu e um mundo, Levinas constatará que, não obstante ‘[...] os objetos usuais, os alimentos, o próprio mundo que habitamos, [...] [sejam] outros em relação a nós’⁶⁹, ‘[...] a alteridade do eu e do mundo habitado é *apenas* formal, cai sob a alçada dos meus poderes num mundo onde eu *permaneço* [...]’⁷⁰ (grifo nosso). A suspensão da alteridade pela possibilidade de possuir, à qual Levinas afirma ser a maneira do Mesmo, representa, assim, uma forma de alteridade apenas aparente, uma vez que estamos diante de uma alteridade subsumida pela maneira do Mesmo. Aqui, portanto, há uma simetria – igualdade – do eu ao outro e uma correlação entre eles. Assim, não há transcendência absoluta e o Outro metafísico a quem Levinas faz referência. Segundo Luiz Carlos Susin:

Toda correlação, toda medida está para-mim, que sou positivamente uma interioridade separando-se do mundo ao identificar e possuir e integrar o mundo que me condiciona [...]. Como tudo o que está no ser – no mundo – entra em correlação comigo, aí o outro seria absorvido ao ser igualado.⁷¹

Portanto, é nesse sentido que podemos situar a alteridade formal no jogo interior do Mesmo em que o eu *permanece*, uma vez que ‘o Outro metafísico é outro de uma alteridade que *não é formal* [...]’⁷² (grifo nosso). Outrem apenas se manterá em sua exterioridade, sem que seja situado em uma alteridade – *apenas* – formal, ‘[...] caso essa exterioridade não se contamine por sínteses totalizantes que ‘habitassem’, [...] potencialmente, a mesma casa [...]’⁷³

Levinas então levanta um questionamento instigante para que se medite acerca de uma alteridade que não se reduza a um saber – ou a uma alteridade meramente formal, como abordamos aqui –, isto é, que seja irredutível:

[...] deve-se perguntar se, na multiplicidade humana, a alteridade do Outro homem significa originalmente a partir de um saber [...] em que o eu se reconhece como fração de um Todo que comanda a solidariedade humana, à imagem de um organismo cuja unidade assegura a solidariedade dos membros. Ou – e este seria o segundo termo de uma alternativa – deve-se perguntar: a alteridade do outro homem, a alteridade de outrem, não terá para o eu, logo, um caráter de absoluto, no sentido etimológico do termo, como se outrem não fosse somente, no sentido lógico e formal, outro [aqui situa-se o outro da síntese da unidade do ‘eu penso’ do sujeito transcendental kantiano] [...], mas fosse *outro* de maneira irredutível, de uma alteridade e de uma separação refratárias a toda síntese, anteriores a toda unidade [...]?⁷⁴ (grifo do autor).

5 Da identidade à Alteridade

Para que adentremos no primeiro questionamento levantado na seção anterior, qual seja: como entendê-la (a alteridade), propriamente, no pensamento levinasiano, retomaremos o tema da identificação do eu, de sua identidade.

contemporâneo: questões e interfaces. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003. p. 251-275.

⁶⁸ SUSIN, Luiz Carlos. **O homem messiânico**. Uma introdução ao pensamento de Emmanuel Levinas. Porto Alegre: Vozes, 1984, p. 90.

⁶⁹ LEVINAS, Emmanuel. **Totalidade e infinito**. Lisboa: Edições 70, 1980, p. 26.

⁷⁰ LEVINAS, Emmanuel. **Totalidade e infinito**. Lisboa: Edições 70, 1980, p. 26.

⁷¹ SUSIN, Luiz Carlos. **O homem messiânico**. Uma introdução ao pensamento de Emmanuel Levinas. Porto Alegre: Vozes, 1984, p. 215.

⁷² LEVINAS, Emmanuel. **Totalidade e infinito**. Lisboa: Edições 70, 1980, p. 26.

⁷³ SOUZA, Ricardo Timm de. **Sujeito, ética e história**. Levinas, o traumatismo infinito e a crítica da filosofia ocidental. Porto Alegre: Edipucrs. 1999, p. 170.

⁷⁴ LEVINAS, Emmanuel. **Entre nós**: ensaios sobre a alteridade. Petrópolis: Vozes, 1997, p. 236.

Marcelo Luiz Pelizzoli explica que a palavra identidade carrega consigo uma falsa noção estática, de algo que está fixo, identificado. Ora, a identidade se encontra em movimento, isto é, se constitui por meio da identificação constante do eu. A identidade do eu não está situada em um lugar ideal e teórico, pois vive dos seus conteúdos – concretos e que são assimilados –, tais quais: o alimento que se consome, o ar que se respira, etc. A identidade, assim, pressupõe assimilações constantes de algo que é outro. O Eu calca sua existência a partir do ‘meu’, daquilo que pertence a ele. Nesse sentido, a vontade do eu, ou, na ‘minha vontade’, o ‘eu quero’ dessa vontade é a extensão do ‘eu penso’.⁷⁵ Segundo Levinas:

Ser eu é, para além de toda individualização que se pode ter de um sistema de referências, possuir a identidade como conteúdo. O eu não é um ser que se mantém sempre o mesmo, mas o ser cujo existir consiste em identificar-se, em reencontrar a sua identidade através de tudo o que lhe acontece.⁷⁶

Mencionamos na seção anterior, de igual maneira, que o eu se constitui, isto é, constitui sua identidade, como identificação. Na relação concreta com o mundo, como vimos, encontra ampla liberdade, tudo está ao seu alcance, à sua ‘mão’, à sua fruição e posse em um mundo onde permanece.

À *identificação* do Mesmo, Levinas atribui o termo ‘egoísmo’; afirma que ‘a identificação do Mesmo [...] é [...] o concreto do egoísmo.’⁷⁷ Assim, é a partir da interioridade do eu que, ao realizar o movimento de identificação e se constituir como eu, produz-se como *egoísmo*. No entanto, conforme elucida Luis Carlos Susin, ‘[...] não se trata ainda de uma questão moral. É um egoísmo estrutural, necessário ao nascimento do **eu**, anterior a qualquer problema de consciência [...]’⁷⁸ (grifo do autor). O eu, nesse sentido, ao se relacionar com o mundo e permanecer em sua soberania, no seu egoísmo, não é a parte de um todo, é, pois, separado, separação que é absoluta. Isso porque, situado no mundo e exercendo sua soberania, não faz parte do todo do mundo, uma vez que é ‘em si mesmo’, situa-se na instância de si mesmo.⁷⁹ Dessa maneira, Luiz Carlos Susin elucida ainda:

A identidade do **eu-no-mundo** se mantém **perseverando** nessa soberania, nesse primeiro domínio de consumação do outro, nesse retorno a si, nessa separação e nessa autosuficiência, nesse egoísmo ‘justo consigo mesmo’, sem referências se não a si [...].⁸⁰ (grifo do autor).

A *separação* que se produz a partir do eu é aqui entendida como ‘[...] interioridade radical e ab-soluta [...]’⁸¹, não obstante, ‘[...] não é apenas uma separação **eu-mundo**, mas também separação **causa-efeito** e **criatura-criador**.’⁸² (grifo do autor). Isso porque, nesse sentido, quando se afirma a noção de separação segundo Levinas, ‘vive-se fora de Deus, em si mesmo, cada qual é ele próprio, egoísmo.’⁸³ É necessário que haja uma separação radical

⁷⁵ PELIZZOLI, Marcelo Luiz. O sujeito: paixão e *páthos* – quando o excesso da alteridade habita o sujeito. in: SUSIN, Luiz Carlos *et al* (org.). **Éticas em diálogo**: Levinas e o pensamento contemporâneo: questões e interfaces. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003. p. 337-365.

⁷⁶ LEVINAS, Emmanuel. **Totalidade e infinito**. Lisboa: Edições 70, 1980, p. 24.

⁷⁷ LEVINAS, Emmanuel. **Totalidade e infinito**. Lisboa: Edições 70, 1980, p. 25-26.

⁷⁸ SUSIN, Luiz Carlos. **O homem messiânico**. Uma introdução ao pensamento de Emmanuel Levinas. Porto Alegre: Vozes, 1984, p. 39.

⁷⁹ SUSIN, Luiz Carlos. **O homem messiânico**. Uma introdução ao pensamento de Emmanuel Levinas. Porto Alegre: Vozes, 1984, p. 44-45.

⁸⁰ SUSIN, Luiz Carlos. **O homem messiânico**. Uma introdução ao pensamento de Emmanuel Levinas. Porto Alegre: Vozes, 1984, p. 45-46.

⁸¹ SUSIN, Luiz Carlos. **O homem messiânico**. Uma introdução ao pensamento de Emmanuel Levinas. Porto Alegre: Vozes, 1984, p. 46.

⁸² SUSIN, Luiz Carlos. **O homem messiânico**. Uma introdução ao pensamento de Emmanuel Levinas. Porto Alegre: Vozes, 1984, p. 46.

⁸³ LEVINAS, Emmanuel. **Totalidade e infinito**. Lisboa: Edições 70, 1980, p. 46.

para que o eu se constitua como absoluto – que não é mera “[...] oposição ao Outro [...]”⁸⁴ –, uma vez que para entrar em uma relação ética em que a alteridade do outro não se desvaneca, é imprescindível que os dois termos da relação assim se mantenham – absolutos e desiguais. Por conseguinte, afirma Luiz Carlos Susin a respeito do Eu:

É um ab-soluto, absolvido de causa, sem origem. A maravilha do **eu** é seu movimento contra-corrente, como o de um efeito que, indo à causa, à origem, só encontra a si mesmo, sem ligações com nada, não se integrando a nenhum sistema de causa-efeito ou a alguma totalidade na qual repousasse suas raízes.⁸⁵ (grifo do autor).

No que diz respeito a essa separação, Levinas afirma: “pode chamar-se **ateísmo** a esta separação tão completa que o ser separado se mantém sozinho na existência sem participar no Ser de que está separado [...]”⁸⁶ (grifo nosso). Aqui é importante destacar que por ateísmo não se afirma a negação de Deus, conforme elucida Levinas: “por ateísmo, entendemos assim uma posição anterior tanto à negação como à afirmação do divino, a ruptura da participação a partir da qual o eu se apresenta como o mesmo e como eu.”⁸⁷ Para Levinas, a noção do divino fixa sua instância a partir do Rosto do Outro.⁸⁸ Nesse sentido, afirma: “ela [a palavra de Deus] está inscrita no Rosto de Outrem, no encontro de Outrem; dupla expressão de fraqueza e de exigência.”⁸⁹ E ainda: “[...] em outrem, há presença real de Deus. Na minha relação a outrem, escuto a Palavra de Deus. Não digo que outrem é Deus, mas que, em seu Rosto, entendo a Palavra de Deus.”⁹⁰ Isso porque o rosto de outrem, em sua nudez, “[...] significa um excedente de significância que se poderia designar por glória.”⁹¹ O que Levinas denomina de “glória”, nesse sentido, pode ser compreendido como aquilo que está além do Ser⁹² e que instaura um movimento de interpelação, súplica e convocação do homem à verdadeira responsabilidade. Nesse sentido, Levinas questiona:

Não se deveria chamar palavra de Deus esta súplica ou esta interpelação ou esta convocação à responsabilidade? Não é precisamente nesta convocação que Deus vem à idéia, antes que na tematização do pensável, antes mesmo que num convite ao diálogo?⁹³

Assim, Pergentino Stefano Pivatto elucida que “a questão de Deus aparece-lhe implicada na relação ética inter-humana, na qual entrevê o surgimento de um sentido possível para o nome Deus.”⁹⁴ Dessa maneira, se torna acessível a noção de que “a ética é a óptica

⁸⁴ LEVINAS, Emmanuel. **Totalidade e infinito**. Lisboa: Edições 70, 1980, p. 41.

⁸⁵ SUSIN, Luiz Carlos. **O homem messiânico**. Uma introdução ao pensamento de Emmanuel Levinas. Porto Alegre: Vozes, 1984, p. 46.

⁸⁶ LEVINAS, Emmanuel. **Totalidade e infinito**. Lisboa: Edições 70, 1980, p. 46.

⁸⁷ LEVINAS, Emmanuel. **Totalidade e infinito**. Lisboa: Edições 70, 1980, p. 46.

⁸⁸ Abordaremos a noção levinasiana de Rosto na próxima seção.

⁸⁹ LEVINAS, Emmanuel. **Entre nós**: ensaios sobre a alteridade. Petrópolis: Vozes, 1997, p. 149.

⁹⁰ LEVINAS, Emmanuel. **Entre nós**: ensaios sobre a alteridade. Petrópolis: Vozes, 1997, p. 151.

⁹¹ LEVINAS, Emmanuel. **Entre nós**: ensaios sobre a alteridade. Petrópolis: Vozes, 1997, p. 196.

⁹² Levinas questiona a ontologia como filosofia primeira, marca da filosofia ocidental, uma vez que esta não teria realizado senão movimentos dentro das fronteiras do Mesmo, em que o ser humano concreto se desvaneca na generalização e na neutralização do ser, desde seus movimentos teóricos. Nesse sentido, Levinas denunciará em suas investigações filosóficas a necessidade de uma fratura com a ontologia do neutro, do esquecimento do Outro, e carreará uma série de severas críticas à filosofia ocidental por acusá-la de ter perpetrado no tempo a razão totalizante que repousa no Ser. Nesse sentido, Pergentino Stefano Pivatto explica que “é na relação transcendente-prática que mantém a alteridade como transcendência que Levinas vai descobrir uma trama originária, que receberá o nome de ética, e que embasa a própria estrutura da significância, sobre a qual se constroem as significações, inclusive a da ontologia.” In: PIVATTO, Pergentino Stefano. **Ser moral ou não ser humano**. **Veritas**, Porto Alegre, V. 44, n. 2, p. 353-367, junho. 1999.

⁹³ LEVINAS, Emmanuel. **Entre nós**: ensaios sobre a alteridade. Petrópolis: Vozes, 1997, p. 196.

⁹⁴ PIVATTO, Pergentino Stefano. Elementos de reflexão sobre a questão de Deus em Heidegger e Levinas. in: SUSIN, Luiz Carlos *et al* (org.). **Éticas em diálogo**: Levinas e o pensamento contemporâneo: questões e interfaces. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003. p. 111-131.

espiritual”⁹⁵, uma vez que “não pode haver nenhum ‘conhecimento’ de Deus, separado da relação com os homens. Outrem é [...] indispensável à minha relação com Deus.”⁹⁶ Ateísmo, portanto, não é negação de Deus, mas como o eu se constitui enquanto um eu separado, absoluto; é a possibilidade para a instância da relação ética com o Outro. Por conseguinte, segundo Levinas:

A alteridade, a heterogeneidade radical do Outro, só é possível se o Outro é realmente Outro em relação a um termo cuja essência é permanecer no ponto de partida, servir de *entrada* na relação, ser o Mesmo não relativa, mas absolutamente. *Um termo só pode permanecer absolutamente no ponto de partida da relação como Eu.*⁹⁷ (grifo do autor).

O Outro exige do Eu, e nisso consiste sua autoridade, “por isso, a sua auto-ridade é incomparável à minha autoridade: **eu tenho autoridade de interioridade, o outro tem autoridade de alteridade.**”⁹⁸ (grifo do autor). Sob este prisma, em que consistirá essa alteridade concreta – incomparável à autoridade do Eu – que é a autoridade do outro? Decerto **não será** uma alteridade – *apenas* – formal, como referimos na seção anterior. Assim, “o outro não é o que eu sou: não é um **alter ego** [...]”⁹⁹ (grifo do autor). Nas palavras de Ricardo Timm de Souza, “não se trata de um *alter ego*, mas um *alter que ego* [...]”¹⁰⁰ (grifo do autor). Aqui, há uma separação – um abismo – entre *alter* e *ego*.

À relação metafísica (ética) que se instaura com o Outro – em que este mantém sua alteridade enquanto tal –, Levinas atribui o que podemos conceber aqui como um *abismo que não pode ser preenchido*. Conforme elucidava Jacques Derrida, “[...] a relação ao outro supõe uma separação infinita, uma interrupção infinita onde aparece o rosto [...]”¹⁰¹ Este abismo situa sua instância *entre* os dois termos da relação, pois dessa maneira, “o poder do Eu não percorrerá a distância indicada pela alteridade do Outro.”¹⁰² Levinas se refere a “[...] uma alteridade anterior a toda iniciativa, a todo imperialismo do Mesmo; outro de uma alteridade que constitui o próprio conteúdo do Outro [...]”¹⁰³

A alteridade não está estagnada como um conceito pré-definido ou como uma síntese totalizante. O outro se apresenta como mistério e se deixa conhecer na medida e na profundidade em que se deixa conhecer. “Por ser incognoscível e conseqüentemente incompreensível, a alteridade humana se conhece na forma de revelação. O outro se revela, se manifesta. Ele é uma epifania constante.”¹⁰⁴ Ora, se o homem é epifania constante e a alteridade constitui o próprio conteúdo do Outro, conforme afirma Levinas, daí decorre que “[...] a alteridade do Outro não é uma categoria abstrata, que habite somente o mundo das ideias; ela é pura *concreção presente e convidativa* a um encontro ético, novo. Essa concreção constitui o *fato* da existência do Outro [...]”¹⁰⁵ (grifo do autor). O conteúdo do Outro como alteridade, nesse sentido, não está dentro das fronteiras de determinação do Eu, de maneira que a realidade em que o outro está inserido “[...] reluz desde *fora de um centro de*

⁹⁵ LEVINAS, Emmanuel. **Totalidade e infinito**. Lisboa: Edições 70, 1980, p. 65.

⁹⁶ LEVINAS, Emmanuel. **Totalidade e infinito**. Lisboa: Edições 70, 1980, p. 65.

⁹⁷ LEVINAS, Emmanuel. **Totalidade e infinito**. Lisboa: Edições 70, 1980, p. 24.

⁹⁸ SUSIN, Luiz Carlos. **O homem messiânico**. Uma introdução ao pensamento de Emmanuel Levinas. Porto Alegre: Vozes, 1984, p. 217.

⁹⁹ SUSIN, Luiz Carlos. **O homem messiânico**. Uma introdução ao pensamento de Emmanuel Levinas. Porto Alegre: Vozes, 1984, p. 199.

¹⁰⁰ SOUZA, Ricardo Timm de. Justiça, liberdade e alteridade ética. Sobre a questão da radicalidade da justiça desde o pensamento de E. Levinas. **Veritas**, Porto Alegre, v.46, n. 2, p. 265-274, junho. 2001.

¹⁰¹ DERRIDA, Jacques. **Adeus a Emmanuel Levinas**. São Paulo: Perspectiva, 2008, p. 24.

¹⁰² LEVINAS, Emmanuel. **Totalidade e infinito**. Lisboa: Edições 70, 1980, p. 26.

¹⁰³ LEVINAS, Emmanuel. **Totalidade e infinito**. Lisboa: Edições 70, 1980, p. 26.

¹⁰⁴ RUIZ, Castor Bartolomeu. Emmanuel Levinas, Alteridade & alteridades – questões da modernidade e a modernidade em questão. In. SOUZA, Ricardo Timm de (org.); FARIAS, André Brayner de (org.); FABRI, Marcelo (org.). **Alteridade e Ética**. Obra comemorativa dos 100 anos de nascimento de Emmanuel Levinas. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2008. p.117-148.

¹⁰⁵ SOUZA, Ricardo Timm de. **Sujeito, ética e história**. Levinas, o traumatismo infinito e a crítica da filosofia ocidental. Porto Alegre: Edipucrs. 1999, p. 169.

decisão.”¹⁰⁶ (grifo do autor). Por este prisma, conforme afirma Ricardo Timm de Souza:

A Alteridade não se encontra na eternidade, na imobilização: não confia à síntese violenta, ao sincronismo absoluto, a sua essência nova. A Alteridade dá-se aos tempos – não aos tempos das fórmulas matemáticas, mas dos infinitos mundos humanos –; o Novo penetra nos infinitos intervalos que se estabelecem entre os segundos que se sucedem – ali irrompe a vida.¹⁰⁷

Há um esforço incessante no pensamento levinasiano – e notadamente necessário – em não desvanecer a alteridade em mera abstração; é por esse motivo que por vezes em seus escritos, se refere ao outro como o estrangeiro, o pobre, o órfão e a viúva.¹⁰⁸ Levinas percebe que esses “[...] são modelos concretos de alteridade.”¹⁰⁹ Nesse sentido, afirma ainda Luiz Carlos Susin:

O pobre, o órfão, a viúva e o estrangeiro que não sou eu: não têm alimentos – nem pão, nem música, nem flores – não têm vestuário – nem roupas, nem títulos, nem funções sociais – não têm habitação e nem porta para separar a própria intimidade.¹¹⁰

Portadores de suas miserabilidades de Outro, também suplicam e exigem, na concreção da própria noção de diferença que portam em si – estranheza que causa incômodo, que retira o eu da sua soberania e o questiona –, do fato mesmo de suas existências, pelo que afirmamos: nisso consiste o núcleo denso da noção de alteridade. Assim, a transcendência do Outro, que instaura a relação metafísica (ética), “[...] engloba no seu sentido concreto a sua miséria [...]. Olhar do estrangeiro, da viúva e do órfão [...].”¹¹¹

Afirmamos aqui que é necessário que os dois termos da relação se mantenham absolutos, separados, e que não sejam oposição um em relação ao outro – em que o Mesmo é uma mera oposição dialética ao Outro –, pois conforme afirma Levinas, “isso tem a ver com a possibilidade da metafísica. Se o Mesmo se identificasse por simples *oposição ao Outro* faria já parte de uma totalidade englobando o mesmo e o Outro.”¹¹² (grifo do autor). Por este prisma, importa-nos destacar que “outrem não nos afeta como aquele que é preciso sobrepujar, englobar, dominar – mas enquanto outro, independente de nós: por detrás de toda a relação que com ele possamos manter, ressurgente absoluto.”¹¹³ Portanto, na relação entre o Mesmo e o Outro, “a conjunção e não indica nem adição, nem poder de um termo sobre o outro.”¹¹⁴ (grifo do autor).

A relação do Mesmo e do Outro se dá pela noção levinasiana de *transcendência*, designada como pressuposto para que essa relação se mantenha. Assim, a transcendência “[...] designa uma relação com uma realidade infinitamente distante da minha, sem que essa distância destrua por isso essa relação e sem que esta relação destrua essa distância, como aconteceria para as relações dentro do Mesmo [...].”¹¹⁵ Daí se segue que para que a relação do

¹⁰⁶ SOUZA, Ricardo Timm de. **Sujeito, ética e história**. Levinas, o traumatismo infinito e a crítica da filosofia ocidental. Porto Alegre: Edipucrs, 1999, p. 169.

¹⁰⁷ SOUZA, Ricardo Timm de. **Em torno à diferença**. Aventuras da alteridade na complexidade da cultura contemporânea. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2008, p. 44.

¹⁰⁸ Luiz Carlos Susin elucida que Levinas descreve essa alteridade não abstrata “[...] com claro aceno a categorias bíblicas”, e explica que “a quítride bíblica [o pobre, o órfão, a viúva e o estrangeiro] como categoria da alteridade [...] retornam em seus escritos, embora suas numerosas referências [...] [sejam] feitas a título de indicação do caminho a seguir.” In: SUSIN, Luiz Carlos. **O homem messiânico**. Uma introdução ao pensamento de Emmanuel Levinas. Porto Alegre: Vozes, 1984, p. 200-201.

¹⁰⁹ SUSIN, Luiz Carlos. **O homem messiânico**. Uma introdução ao pensamento de Emmanuel Levinas. Porto Alegre: Vozes, 1984, p. 201.

¹¹⁰ SUSIN, Luiz Carlos. **O homem messiânico**. Uma introdução ao pensamento de Emmanuel Levinas. Porto Alegre: Vozes, 1984, p. 201.

¹¹¹ LEVINAS, Emmanuel. **Totalidade e infinito**. Lisboa: Edições 70, 1980, p. 63.

¹¹² LEVINAS, Emmanuel. **Totalidade e infinito**. Lisboa: Edições 70, 1980, p. 26.

¹¹³ LEVINAS, Emmanuel. **Totalidade e infinito**. Lisboa: Edições 70, 1980, p. 76.

¹¹⁴ LEVINAS, Emmanuel. **Totalidade e infinito**. Lisboa: Edições 70, 1980, p. 27.

¹¹⁵ LEVINAS, Emmanuel. **Totalidade e infinito**. Lisboa: Edições 70, 1980, p. 29.

Mesmo e do Outro se instaure, ambos os termos da relação devem ser em si mesmos absolutos, conforme já referimos. Ao seguir avançando no caminho que leva ao abismo que separa e, paradoxalmente, aproxima os dois termos da relação, possibilitando uma *relação ética* (ou metafísica), Rosto e infinito são algumas das categorias centrais para essa relação.

6 Rosto e infinito ético

A relação com o infinito – ou a ideia do infinito –, que tem origem no argumento cartesiano, é utilizada por Levinas para introduzir a noção de ‘‘Exterioridade’’, em que a ideia do infinito *vem de fora*. Vindo de fora, *é revelação*, e ‘‘a revelação vem do outro [...]’’¹¹⁶ Assim, ‘‘a ideia de infinito origina-se desde o exterior. Vem a mim **posta de fora, por outro**.’’¹¹⁷ (grifo do autor). Explica Luiz Carlos Susin:

Levinas começa, [...] na ideia de infinito, pensando **primeiro no homem** e, concretamente, **no outro homem**. O outro não dá apenas a ideia de altura sendo ele mesmo mais alto que a altura, Ideal mais alto que a ideia de ideal que provém dele: dele provém a ideia de infinito.¹¹⁸ (grifo do autor).

Nesse sentido, a ideia de infinito é adotada por Levinas de maneira diversa da de Descartes; conforme elucida Luiz Carlos Susin, ‘‘[...] em Descartes [...], trata-se de ideia inata, posta no homem com o seu estatuto de criatura pelo criador, enquanto em Levinas é visita e irrupção do outro homem [...]’’¹¹⁹ Segundo Levinas, ‘‘[...] a relação com o infinito não é um saber, mas um Desejo’’¹²⁰, isto é, Desejo que ao não se dar à satisfação, alimentando-se de sua própria fome, é como ‘‘[...] um pensamento que pensa mais do que não pensa, ou do que aquilo que pensa [...] [e que] não é mais do que a presença do Infinito num acto finito.’’¹²¹ Nesse sentido, é necessário reter a concepção de que ‘‘a experiência, a ideia de infinito, está ligada à relação com Outrem. A ideia de infinito é a relação social.’’¹²² Entretanto, ‘‘em Descartes, a ideia do Infinito permanece uma ideia teórica, uma contemplação, um saber.’’¹²³ O Outro, portanto, se apresenta na relação como aquele que produz a ideia do infinito, portador de uma ideia inadequada à razão daquele que está diante dele, é rosto: ‘‘o modo como o Outro se apresenta, ultrapassando *a ideia do Outro em mim*, chamamo-lo, de fato, rosto.’’¹²⁴ (grifo do autor). Diante disso, o rosto está para além daquilo que possa ser captado pelo olhar, pois a visão é igualmente ineficaz *para o que de fato o rosto é*. Por isso mesmo, escapa à tematização: não possui qualidades específicas que se reduzam à sua forma plástica, é inadequação por excelência. Nesse sentido, afirma Levinas:

Esta *maneira* [do Outro se apresentar] não consiste em figurar como tema sob o meu olhar, em expor-se como um conjunto de qualidades que formam uma imagem. O rosto de Outrem destrói em cada instante e ultrapassa a imagem plástica que ele me deixa, a ideia à minha medida e à medida do seu *ideatum* – a ideia adequada. Não se manifesta por essas qualidades, mas *kath'auto* [a partir de si mesmo, como irredutível, em si mesmo]. *Exprime-se*.¹²⁵ (grifo do autor).

¹¹⁶ SUSIN, Luiz Carlos. **O homem messiânico**. Uma introdução ao pensamento de Emmanuel Levinas. Porto Alegre: Vozes, 1984, p. 224.

¹¹⁷ SUSIN, Luiz Carlos. **O homem messiânico**. Uma introdução ao pensamento de Emmanuel Levinas. Porto Alegre: Vozes, 1984, p. 225.

¹¹⁸ SUSIN, Luiz Carlos. **O homem messiânico**. Uma introdução ao pensamento de Emmanuel Levinas. Porto Alegre: Vozes, 1984, p. 225.

¹¹⁹ SUSIN, Luiz Carlos. **O homem messiânico**. Uma introdução ao pensamento de Emmanuel Levinas. Porto Alegre: Vozes, 1984, p. 225.

¹²⁰ LEVINAS, Emmanuel. **Ética e infinito**. Diálogos com Philippe Nemo. Lisboa: Edições 70, 1982, p. 83.

¹²¹ LEVINAS, Emmanuel. **Ética e infinito**. Diálogos com Philippe Nemo. Lisboa: Edições 70, 1982, p. 84.

¹²² LEVINAS, Emmanuel. **Descobrendo a existência com Husserl e Heidegger**. Lisboa: Instituto Piaget, 1997, p. 210.

¹²³ LEVINAS, Emmanuel. **Ética e infinito**. Diálogos com Philippe Nemo. Lisboa: Edições 70, 1982, p. 83.

¹²⁴ LEVINAS, Emmanuel. **Totalidade e infinito**. Lisboa: Edições 70, 1980, p. 37.

¹²⁵ LEVINAS, Emmanuel. **Totalidade e infinito**. Lisboa: Edições 70, 1980, p. 37-38.

Isso porque, segundo Levinas, “[...] o acesso ao rosto *é, num primeiro momento, ético*. Quando se vê um nariz, os olhos, uma testa, um queixo e se podem descrever, é que nos voltamos para outrem como para um objecto.”¹²⁶ (grifo nosso). Ora, nesse sentido, “a melhor maneira de encontrar outrem é nem sequer atentar na cor dos olhos!”¹²⁷ Há no rosto, algo que *excede* sua forma plástica, “sua manifestação é um excedente [...]”¹²⁸ O rosto, então, de alguma maneira, ao se expressar para além de sua forma, se expressa e *diz* algo: “[...] o rosto fala. Falar é, antes de tudo, este modo de chegar por detrás de sua aparência, por detrás de sua forma, uma abertura na abertura.”¹²⁹ A abertura na qual o rosto, enquanto mistério – *uma vez que porta sua carga de significação e expressão por detrás de sua plasticidade* –, se abre para aquele a quem se dirige, é fissura na qual é exposto. A fissura, essa abertura na qual o rosto se manifesta, é inteiramente exposição, nudez, esmorecimento e fragilidade. Não há forma pela qual possa esconder sua nudez, sua fissura que fora aberta. Entretanto, essa fissura na qual se expressa é, minimamente, curiosa: ao ser exposto, o rosto é *súplica e exigência*. Afirma Levinas: “despojado de sua própria forma, o rosto é transido em sua nudez. Ele é uma miséria. A nudez do rosto é indigência e já súplica na retidão que me visa. Mas esta súplica é uma exigência.”¹³⁰ A fala é a fissura da exposição que porta o rosto. Há interpelação – e interpelação ética –, a súplica é humildade, e a humildade se liga à dimensão de altura na qual o Outro está situado. Mas humildade que exige, que arrebatava o eu de sua posição privilegiada. Há uma força exterior que não me permite permanecer na indiferença, sou compelido a responder ao chamado, ao apelo, e ao ser compelido, aquilo que não me dizia respeito, agora me concerne e exige:

A humildade une-se à altura. E, desde modo, anuncia-se a dimensão ética da visitação. [...] o rosto impõe-se a mim sem que eu possa permanecer surdo a seu apelo, ou esquecê-lo, quero dizer, sem que eu possa cessar de ser responsável por sua miséria. A consciência perde sua prioridade.¹³¹

A visitação do rosto é visita do olhar. Não do olhar adequado à visão que a luz toca e que consistiria em adequar o rosto à sua plasticidade e qualidades específicas de rosto: “[...] está em dimensão diversa do fenômeno e do reino fenomênico [...] [é] como um estranho não-mundo no mundo.”¹³² Mais que isso, desconcerta o eu de si mesmo: “[...] é visitação e vinda que *desordena* a imanência sem se fixar nos horizontes do mundo.”¹³³ (grifo do autor). Ora, por qual razão a miserabilidade do Outro *rasga a cada instante os fios da indiferença que o Eu tece ao se furtar ao olhar do Outro?* Levinas afirma que:

O ‘Tu não matarás’ é a primeira palavra do rosto. Ora, é uma ordem. Há no aparecer do rosto um mandamento como se algum senhor me falasse. E eu, que sou eu, mas enquanto ‘primeira pessoa’, sou aquele que encontra processos para responder ao apelo. [...] É o pressuposto de todas as relações humanas.¹³⁴

Por tal razão, “no Olhar, de fato, a humildade e a pobreza estão ligadas à altura.”¹³⁵ Luiz Carlos Susin elucida que “as afirmações de Levinas nos fazem pensar numa realidade inteiramente espiritual, mas que se revela desde o pobre, o órfão, a viúva e o estrangeiro que

¹²⁶ LEVINAS, Emmanuel. **Ética e infinito**. Diálogos com Philippe Nemo. Lisboa: Edições 70, 1982, p. 77.

¹²⁷ LEVINAS, Emmanuel. **Ética e infinito**. Diálogos com Philippe Nemo. Lisboa: Edições 70, 1982, p. 77.

¹²⁸ LEVINAS, Emmanuel. **Humanismo do outro homem**. Petrópolis: Vozes, 1993, p. 59.

¹²⁹ LEVINAS, Emmanuel. **Humanismo do outro homem**. Petrópolis: Vozes, 1993, p. 59.

¹³⁰ LEVINAS, Emmanuel. **Humanismo do outro homem**. Petrópolis: Vozes, 1993, p. 60.

¹³¹ LEVINAS, Emmanuel. **Humanismo do outro homem**. Petrópolis: Vozes, 1993, p. 60.

¹³² SUSIN, Luiz Carlos. **O homem messiânico**. Uma introdução ao pensamento de Emmanuel Levinas. Porto Alegre: Vozes, 1984, p. 207.

¹³³ LEVINAS, Emmanuel. **Humanismo do outro homem**. Petrópolis: Vozes, 1993, p. 72.

¹³⁴ LEVINAS, Emmanuel. **Ética e infinito**. Diálogos com Philippe Nemo. Lisboa: Edições 70, 1982, p. 80-81.

¹³⁵ SUSIN, Luiz Carlos. **O homem messiânico**. Uma introdução ao pensamento de Emmanuel Levinas. Porto Alegre: Vozes, 1984, p. 206.

me visitam.”¹³⁶ A consciência do Eu é interpelada, questionada e, nesse sentido, perde sua autoridade. Apelo que não comporta evasão:

A presença do rosto significa assim uma ordem irrecusável – um mandamento – que detém a disponibilidade da consciência. A consciência é questionada pelo rosto. [...] trata-se do questionamento da consciência e não de uma consciência do questionamento.¹³⁷

O olhar se apresenta como epifania¹³⁸ na medida em que manifesta todo seu vigor na ausência de plasticidade do rosto, desde além, pois “o olhar que suplica e exige [...], esse olhar é precisamente a epifania do rosto como rosto”¹³⁹, e “a epifania do rosto é ética.”¹⁴⁰ O olhar assume a epifania que se dá no rosto. Portanto, na fissura em que o rosto é exposto, o olhar direciona toda sua miséria em direção ao Eu; diante dessa exposição, dessa fissura em que se expressa, temos a dimensão do concreto da alteridade humana; em resposta a esse direcionamento do olhar questionador em sua miséria e mandamento, deve haver acolhimento como resposta a essa epifania constante que é o Outro. Aqui há igualmente presente a ideia de infinito que o rosto e o olhar evocam na sua miséria.

Ao evocar a ideia de infinito em sua miséria, o Olhar se torna a porta de entrada do expressar-se em sua fissura. Ao Expressar-se, expressa mais do que a espacialidade e a temporalidade na qual o Mesmo se encontra e é capaz de conter. O Olhar porta sua própria individualidade e irreducibilidade desde além, *de um tempo outro* – do tempo do Outro. O espaço ético instaurado pela distância infinita se aproxima do Mesmo e, em sua epifania, o Olhar do Outro aguarda a resposta-acolhimento na retidão do rosto. Nesse sentido, afirma Ricardo Timm de Souza:

O infinito no Olhar é *expressão de si mesmo*. É expressão de uma outra espacialidade e de uma outra temporalidade. [...] Mas no olhar [...] reluz sua própria inteligibilidade. As paradoxias já observadas de um tempo infinitamente antigo, que se apresenta *agora* como convite ao futuro ético, e de um espaço infinitamente distante, que se posta à proximidade imediata do Mesmo com toda sua indescritível vulnerabilidade, à espera de sua resposta – esses dois aspectos do paradoxo de um *encontro* são passíveis de compreensão, porque *portam sua própria inteligibilidade*, a qual não corresponde à auto-inteligibilidade identificante da Totalidade.¹⁴¹ (grifo do autor).

O Outro, portanto, na fissura em que se expõe – no rosto –, é olhar que deixa a cada instante a novidade do imensurável, do transbordamento, do que contém mais do que poderia conter, do brilho que exterioriza *desde além*, de outro tempo e espaço, *desde si*:

É apenas pelo fato de que a inteligibilidade do infinito no olhar não se identifica com a da Totalidade, que o Infinito não é imediatamente integrado a esta. É apenas porque a realidade metafenomenológica do Outro tem raízes em outro terreno, que se pode conceber algo como o Infinito ético.¹⁴² (grifo do autor).

7 Sobre a liberdade colocada em questão e a questão da liberdade: o binômio autonomia-heteronomia em Kant e Levinas

¹³⁶ SUSIN, Luiz Carlos. **O homem messiânico**. Uma introdução ao pensamento de Emmanuel Levinas. Porto Alegre: Vozes, 1984, p. 207.

¹³⁷ LEVINAS, Emmanuel. **Humanismo do outro homem**. Petrópolis: Vozes, 1993, p. 60-61.

¹³⁸ “A palavra ‘epifania’ significa de alguma forma uma entrada no mundo, mas a partir de uma dimensão de altura.” In: SUSIN, Luiz Carlos. **O homem messiânico**. Uma introdução ao pensamento de Emmanuel Levinas. Porto Alegre: Vozes, 1984, p. 207.

¹³⁹ LEVINAS, Emmanuel. **Totalidade e infinito**. Lisboa: Edições 70, 1980, p. 62.

¹⁴⁰ LEVINAS, Emmanuel. **Totalidade e infinito**. Lisboa: Edições 70, 1980, p. 178.

¹⁴¹ SOUZA, Ricardo Timm de. **Sujeito, ética e história**. Levinas, o traumatismo infinito e a crítica da filosofia ocidental. Porto Alegre: Edipucrs. 1999, p. 137.

¹⁴² SOUZA, Ricardo Timm de. **Sujeito, ética e história**. Levinas, o traumatismo infinito e a crítica da filosofia ocidental. Porto Alegre: Edipucrs. 1999, p. 137.

A noção de liberdade perpassa toda a história da filosofia. Torna-se, posteriormente, em um dos grandes ideais iluministas, momento em que o ideário de um eu autônomo e livre representava seus alicerces, tomando ainda maior proporção e centralidade no imaginário da humanidade em geral. No que tange à liberdade, pensa-se, por conseguinte, sob o aspecto da autonomia do sujeito atrelada à vontade deste. A esse respeito, afirma Catherine Chalier:

A liberdade pensa-se, frequentemente, segundo o registro de uma celebração, filosófica, moral e política, da autonomia da vontade humana. Livre é o indivíduo que, escutando a voz da razão em si, atribui a si mesmo a sua própria lei moral e submete-se a ela; livre é o povo que, estabelecendo um contrato consigo mesmo, obedece às leis políticas saídas da vontade geral, quer dizer, de uma vontade na qual cada cidadão reconhece a sua.¹⁴³

Assim, tem-se que ao longo da história da filosofia ocidental, a noção de autonomia, no campo da ética, tem distinta primazia em relação à noção de heteronomia.¹⁴⁴ Afinal, “a partir dos princípios da autonomia, se não houver liberdade, não há, em consequência, critério de referência de atribuição de valor moral aos atos humanos e às relações sociais.”¹⁴⁵ Nesse sentido, “na heteronomia, portanto, ficaria relativizada ou esvaziada a base de referência para o valor moral e o direito.”¹⁴⁶

Em Kant, “o conceito da liberdade é a chave da explicação da autonomia da vontade”¹⁴⁷, de maneira que “[...] à ideia da liberdade está inseparavelmente ligado o conceito de autonomia [...]”¹⁴⁸ Isso porque uma razão que pode ser auto-legisladora é o que caracteriza a autonomia, assim, o sujeito cria a lei com pretensão universal de aplicação e ao mesmo tempo a ela se submete; aí reside a vontade autônoma do sujeito racional e também a liberdade. Por outro lado, caso a vontade formule sua lei em elementos extrínsecos à autonomia para determinar a lei, isto é, “*em qualquer outro ponto* que não seja a aptidão das suas máximas para a sua própria legislação universal [...]”¹⁴⁹ (grifo do autor), temos presente, então, a noção de heteronomia; aí reside a vontade heterônoma e também a ausência de liberdade do sujeito. Diante disso, explica Thadeu Weber: “está descartada a possibilidade de tirá-los (os princípios) [aquilo que é válido para todos] de fora de si. A liberdade é a condição da lei moral [...]”¹⁵⁰

Levinas vê com desconfiança tais concepções de liberdade, isso porque a história da humanidade tem demonstrado suficientemente que a liberdade torna-se, tão ligeiramente quanto sua ligeira inobservância, em excesso e arbitrariedade. Diante disso, Levinas não constata nessas concepções até aqui referidas senão uma representação da lógica da totalidade. Isso porque se trata de “[...] uma liberdade justificada por si própria”¹⁵¹, o que para Levinas torna, por conseguinte, sua justificação injustificada.¹⁵² Daí porque “não teria havido para a liberdade maior escândalo do que descobrir-se finita. Não ter escolhido a sua

¹⁴³ CHALIER, Catherine. **Levinas**. A utopia do humano. Lisboa: Instituto Piaget, 1996, p. 73.

¹⁴⁴ Não obstante a noção de heteronomia tenha sido, “[...] às vezes, apontada como realidade não indiferente na relação ética.” In: PIVATTO, Pergentino Stefano. **A Ética de Levinas e o sentido do humano: Crítica à Ética ocidental e seus pressupostos**. Veritas, Porto Alegre, v.37, n. 147, p. 325-363, set. 1992.

¹⁴⁵ PIVATTO, Pergentino Stefano. **A Ética de Levinas e o sentido do humano: Crítica à Ética ocidental e seus pressupostos**. Veritas, Porto Alegre, v.37, n. 147, p. 325-363, set. 1992.

¹⁴⁶ PIVATTO, Pergentino Stefano. **A Ética de Levinas e o sentido do humano: Crítica à Ética ocidental e seus pressupostos**. Veritas, Porto Alegre, v.37, n. 147, p. 325-363, set. 1992.

¹⁴⁷ KANT, Immanuel. **Fundamentação da metafísica dos costumes**. Lisboa: Edições 70, 2007, p. 93.

¹⁴⁸ KANT, Immanuel. **Fundamentação da metafísica dos costumes**. Lisboa: Edições 70, 2007, p. 102.

¹⁴⁹ KANT, Immanuel. **Fundamentação da metafísica dos costumes**. Lisboa: Edições 70, 2007, p. 86.

¹⁵⁰ WEBER, Thadeu. **Ética e Filosofia do Direito**. Autonomia e dignidade da pessoa humana. Petrópolis: Vozes, 2013, p. 39.

¹⁵¹ LEVINAS, Emmanuel. **Totalidade e infinito**. Lisboa: Edições 70, 1980, p. 283.

¹⁵² Isso porque a liberdade “des-cobre-se e vê sua nudez diante do questionamento do outro: sua espontaneidade é incapaz de dar uma razão a si mesma, o que Levinas chama de ‘injustificada’ com múltiplos sentidos: arbitrária em sua soberania, potencialmente assassina em seu exercício, ideológica na sua tentativa de elevar-se a razão. In: SUSIN, Luiz Carlos. **O homem messiânico**. Uma introdução ao pensamento de Emmanuel Levinas. Porto Alegre: Vozes, 1984, p. 288.

liberdade – eis o supremo absurdo e a suprema tragédia da existência.’’¹⁵³

Levinas então – e em oposição a Kant, portanto – assenta a moral fora do poderio arbitrário de um eu isolado que a busca em sua liberdade *a partir* da própria razão e *na* própria razão, certo de que não é aí que se encontra a gênese da moralidade.¹⁵⁴ Com esse movimento, a primazia da liberdade fundada na razão de um eu soberano perde o seu poderio e se percebe arbitrária, remontando a outra percepção da gênese da moral: *a partir* do encontro com o Outro e *no* encontro com o Outro. Diante disso, Levinas afirma que ‘‘a moral começa quando a liberdade, em vez de se justificar por si própria, se sente arbitrária e violenta.’’¹⁵⁵

Diante do questionamento do Outro, portanto, a liberdade *não poderá se justificar a partir de si mesma*; será necessário que se justifique a partir de outro modo. Por tal razão, questiona Levinas: ‘‘a presença de outrem não porá em questão a legitimidade verdadeira da liberdade? A liberdade não se apresentará a si própria como uma vergonha para si? E, reduzida a si, como usurpação?’’¹⁵⁶ Assim, outrem põe em questão a liberdade e sua espontaneidade e a justifica, ao invés de justificar-se a si mesma. Nesse sentido, elucida Luiz Carlos Susin:

A justificação não pode mais ser uma apologia da liberdade, um recurso à auto-exaltação. [...] É somente diante da palavra do outro, no questionamento que vem da sua altura e da sua nudez, que na vergonha e no recuo, a liberdade expulsa de si mesma, inteiramente e sem reservas, a arbitrariedade.¹⁵⁷

A liberdade não possui suas raízes, por conseguinte, na justificação de si mesma em que sua arbitrariedade seria passível de violência e excesso, mas, antes disso, no questionamento e no julgamento que emerge do mandamento do Outro. Assim, ‘‘o ‘Tu não cometerás assassinio’, que esboça o rosto em que Outrem se produz, submete a minha liberdade ao julgamento.’’¹⁵⁸ A partir daí, ‘‘a existência em realidade não está condenada à liberdade, mas é *investida* como liberdade. A liberdade não está nua.’’¹⁵⁹ (grifo do autor). Luiz Carlos Susin explica que no momento em que a liberdade é colocada em questão e que ao mesmo tempo é despida de sua arbitrariedade, há um movimento em que ‘‘[...] o outro que a des-veste de sua violência, a ‘investe’ de missão [...].’’¹⁶⁰

Entretanto, diante de uma liberdade em que é investida pela alteridade de outrem, não há qualquer tipo de renúncia à liberdade, afinal, ‘‘não se é contra a liberdade se se procura para ela uma justificação.’’¹⁶¹ Há, portanto, uma justificação que busca no mandamento e na irreduzibilidade do Outro, a possibilidade de *torná-la justa*¹⁶². Assim, diante de Outrem, não há oposição de liberdades que se chocam uma contra a outra em suas soberanias dadas pela razão:

A presença de Outrem – heteronomia privilegiada – não choca com a liberdade, mas assola-a. [...] A essência da razão não consiste em assegurar ao homem um fundamento

¹⁵³ LEVINAS, Emmanuel. **Totalidade e infinito**. Lisboa: Edições 70, 1980, p. 283.

¹⁵⁴ Lembra-nos Levinas que ao contestar a tradição da primazia da liberdade a partir do logos, da razão de um eu autônomo, ‘‘não abandonamos nem o racionalismo nem o ideal da liberdade. [...] O irracional da liberdade não tem a ver com os seus limites, mas com o infinito da sua arbitrariedade. In: LEVINAS, Emmanuel. **Totalidade e infinito**. Lisboa: Edições 70, 1980, p. 282-283.

¹⁵⁵ LEVINAS, Emmanuel. **Totalidade e infinito**. Lisboa: Edições 70, 1980, p. 71.

¹⁵⁶ LEVINAS, Emmanuel. **Totalidade e infinito**. Lisboa: Edições 70, 1980, p. 283.

¹⁵⁷ SUSIN, Luiz Carlos. **O homem messiânico**. Uma introdução ao pensamento de Emmanuel Levinas. Porto Alegre: Vozes, 1984, p. 288.

¹⁵⁸ LEVINAS, Emmanuel. **Totalidade e infinito**. Lisboa: Edições 70, 1980, p. 283.

¹⁵⁹ LEVINAS, Emmanuel. **Totalidade e infinito**. Lisboa: Edições 70, 1980, p. 71.

¹⁶⁰ SUSIN, Luiz Carlos. **O homem messiânico**. Uma introdução ao pensamento de Emmanuel Levinas. Porto Alegre: Vozes, 1984, p. 288.

¹⁶¹ LEVINAS, Emmanuel. **Totalidade e infinito**. Lisboa: Edições 70, 1980, p. 282.

¹⁶² ‘‘Ser justa é não ser mais ‘para-si’ dando voltas em torno de si mesma e sem direção real, mas num ‘sentido reto’ como liberdade ‘para’ a responsabilidade diante do outro que a apela e a exalta.’’ In SUSIN, Luiz Carlos. **O homem messiânico**. Uma introdução ao pensamento de Emmanuel Levinas. Porto Alegre: Vozes, 1984, p. 289.

e poderes, mas em pô-lo em questão e em convidá-lo à justiça.¹⁶³

Ao depor o eu de sua soberania pondo sua liberdade em questão, abre-se o caminho para a justiça¹⁶⁴, a responsabilidade e o acolhimento de Outrem em sua exterioridade, uma vez que “o acolhimento de outrem é *ipso facto* a consciência da minha injustiça – a vergonha que a liberdade sente por si própria.”¹⁶⁵ (grifo do autor).

Diferentemente da tradição em que a autonomia insuspeita do sujeito é a primeira e a última palavra do homem – a liberdade incontestada –, e que a heteronomia, por conseguinte, é posta como uma eterna suspeição e horror àquilo que é ex-cêntrico ao eu, Levinas desenha para esta, novos contornos. Assim, “a liberdade, em consequência, vai nortear-se pela relação da justiça, que a sustenta. [...] Em vez da auto-nomia, postula-se a hetero-nomia.”¹⁶⁶ Nesse sentido, segundo Ricardo Timm de Souza:

À idéia de que “a minha liberdade cessa onde inicia a liberdade do outro”, a liberdade eticamente legitimada propõe a máxima: “a minha liberdade começa onde inicia a liberdade do outro”, pois a minha liberdade depende, essencialmente, da capacidade de responder ao imperativo da sadia socialidade humana, e não do isolamento livre-subjetivo do indivíduo moderno.¹⁶⁷

A heteronomia ganha uma significação totalmente outra: a da presença de outrem. A moralidade funda-se, a partir daí, na heteronomia; esta, por sua vez, torna o Eu infinitamente responsável, que é deposto da primazia da própria consciência que não tem mais o primeiro lugar, pois outrem é mandamento. Ao referir-se a uma consciência que não tem mais o primeiro lugar¹⁶⁸, mas a responsabilidade, Levinas afirma que “de alguma forma, a heteronomia é, aqui, mais forte que a autonomia, ressalvado que esta heteronomia não é escravidão, não é subjugação.”¹⁶⁹

O mandamento vem desde outro centro de gravitação próprio: ex-cêntrico ao eu – heteronomia própria, ou a própria presença de Outrem. Outrem *ordena*; assim, ao ser ordenado, o eu, despido de sua liberdade arbitrária é chamado à responsabilidade. A responsabilidade, então, tem precedência sobre a liberdade, pois antes mesmo de ser livre já era o eu responsável, desde um tempo outro, e, portanto, a consciência do eu perde o seu primeiro lugar, a sua primazia. A partir daí, tal como há uma inversão entre liberdade e responsabilidade para a insuspeita autonomia mencionada alhures, há uma inversão da consciência *de si* ao perder o seu primeiro lugar, cedendo espaço a uma consciência de responsabilidade, que antes de sequer pensar em fazer alguma ação, sofre-a. Mas sofrer a ação, aqui, não se trata de ser escravizado ou subjugado, conforme já mencionamos. Nesse sentido, afirma Levinas:

A consciência de responsabilidade de imediato obrigada, por certo não está no nominativo, está antes no acusativo. Ela é ‘ordenada’, e a palavra ‘ordenar’ é muito boa em francês: quem se torna padre, é ordenado, mas na realidade recebe poderes. A palavra ‘ordenar’, em francês, significa ao mesmo tempo ter recebido a ordem e ser consagrado. É neste sentido que posso dizer que a consciência, a subjetividade não tem mais, em sua relação ao outro, o primeiro lugar. [...] A humanidade da consciência não

¹⁶³ LEVINAS, Emmanuel. **Totalidade e infinito**. Lisboa: Edições 70, 1980, p. 75.

¹⁶⁴ “A justiça bem ordenada começa por Outrem.” In: LEVINAS, Emmanuel. **Descobrimo a existência com Husserl e Heidegger**. Lisboa: Instituto Piaget, 1997, p. 211.

¹⁶⁵ LEVINAS, Emmanuel. **Totalidade e infinito**. Lisboa: Edições 70, 1980, p. 73.

¹⁶⁶ PIVATTO, Pergentino Stefano. A Ética de Levinas e o sentido do humano: Crítica à Ética ocidental e seus pressupostos. **Veritas**, Porto Alegre, v.37, n. 147, p. 325-363, set. 1992.

¹⁶⁷ SOUZA, Ricardo Timm de. A dignidade humana desde uma antropologia dos intervalos – uma síntese. **Veritas**, Porto Alegre, v. 53, n. 2, p. 120-149, junho. 2008.

¹⁶⁸ Catherine Chaliier explica que “anteriormente à livre escolha de uma consciência que se decide, eventualmente, a trabalhar a favor de outrem, antes, portanto, de toda a tomada de posição autônoma, ressoa com efeito um apelo que ordena [...]. [Há] [...] uma *precedência da responsabilidade sobre a liberdade*.” (grifo nosso). In: CHALIER, Catherine. **Levinas**. A utopia do humano. Lisboa: Instituto Piaget, 1996, p. 80-81.

¹⁶⁹ LEVINAS, Emmanuel. **Entre nós**: ensaios sobre a alteridade. Petrópolis: Vozes, 1997, p. 152.

está absolutamente nos seus poderes, mas na sua responsabilidade.¹⁷⁰

8 Responsabilidade e seu paradoxo: a (des) responsabilização pelo Outro

Ao nos determos nos liames da responsabilidade, tal como correntemente é abordada, indissociável se apresenta o cenário em que temos ao fundo, a liberdade – não somente *ao* fundo, mas *a* fundo. Afinal, dificilmente se aceitaria um cenário em que é atribuída uma responsabilidade a uma pessoa, se dela não fosse possível ter partido um ato de sua livre vontade e escolha, assim como as consequências assumidas a partir deste ou daquele ato. Isso porque, “quando um homem toma ou assume responsabilidades para com outrem, ele decide, normalmente, com toda a sua liberdade, e aceita ser responsável pelas suas eventuais faltas a esse respeito.”¹⁷¹ Nesse sentido, temos presente, ainda, a noção de responsabilidade jurídica, em que ao imputar algo a alguém, este responde a partir da apuração do grau de sua responsabilidade dentro de determinadas situações e a partir de sua autonomia e liberdade frente a estas. Entretanto, a partir de uma responsabilidade outra, Levinas toma como pressuposto a percepção de unicidade a partir do rosto e da condição de um eu que, não obstante nada tenha feito, ou diante do que não lhe incumbia, lhe incumbe e lhe diz respeito¹⁷², isso porque o eu “[...] tem sempre uma responsabilidade *a mais* do que todos os outros.”¹⁷³ (grifo do autor). Diante disso, enfatiza:

A passividade pura que precede a liberdade é responsabilidade. Mas a responsabilidade que não deve nada à minha liberdade é minha responsabilidade pela liberdade dos outros. *Lá onde eu teria podido permanecer como espectador, eu sou responsável*, em outros termos, tomo a palavra. Nada é mais teatro, o drama não é mais jogo. *Tudo é grave.*¹⁷⁴ (grifo nosso).

O homem é único. Não apenas o eu é único, mas também o outro. Há unicidade em ambos os polos da relação – muito embora suas unicidades se dêem de maneira diversa uma da outra. Assim, se apresentam “[...] como interlocutores, seres insubstituíveis, únicos no seu gênero, rostos.”¹⁷⁵ Ao abordar a responsabilidade, Levinas ressalta a “extrema importância de outrem como único, unicidade pela qual o próximo me é precisamente outro, ou seja, como que arrancado ao gênero comum que nos une [...]”¹⁷⁶ *Aí reside, precisamente, a unicidade do outro*, único enquanto Outro, irredutível ao Eu no núcleo denso de sua alteridade, tal como na carga de sentido em que seu rosto significa e *elege*. Em sua unicidade de Outro – e a partir de seu rosto – elege o eu como responsável, de maneira que “no momento em que sou responsável pelo outro, eu sou único. Eu sou único enquanto insubstituível, enquanto que eleito para responder por ele. Responsabilidade vivenciada como eleição.”¹⁷⁷ *Aí reside, precisamente, a unicidade do eu*, único enquanto responsável, eleito¹⁷⁸; eleição que “[...] quer dizer, investidura do não intercambiável”¹⁷⁹, na medida em que a responsabilidade me

¹⁷⁰ LEVINAS, Emmanuel. **Entre nós**: ensaios sobre a alteridade. Petrópolis: Vozes, 1997, p. 152-153.

¹⁷¹ CHALIER, Catherine. **Levinas**. A utopia do humano. Lisboa: Instituto Piaget, 1996, p. 81.

¹⁷² “Entendo a responsabilidade como responsabilidade por outrem, portanto, como responsabilidade por aquilo que não fui eu que fiz, ou não me diz respeito; ou que precisamente me diz respeito, é por mim abordado como rosto.” In: LEVINAS, Emmanuel. **Ética e infinito**. Diálogos com Philippe Nemo. Lisboa: Edições 70, 1982, p. 87.

¹⁷³ LEVINAS, Emmanuel. **Ética e infinito**. Diálogos com Philippe Nemo. Lisboa: Edições 70, 1982, p. 91.

¹⁷⁴ LEVINAS, Emmanuel. **Humanismo do outro homem**. Petrópolis: Vozes, 1993, p. 98.

¹⁷⁵ LEVINAS, Emmanuel. **Totalidade e infinito**. Lisboa: Edições 70, 1980, p. 230.

¹⁷⁶ POIRIÉ, François. **Emmanuel Levinas**: ensaio e entrevistas. São Paulo: Perspectiva, 2007, p. 107.

¹⁷⁷ POIRIÉ, François. **Emmanuel Levinas**: ensaio e entrevistas. São Paulo: Perspectiva, 2007, p. 108.

¹⁷⁸ “Em grande medida, evidentemente, há aqui uma remessa da eleição que é tratada na *Bíblia*. [...] Eu sou eu (Moi), não enquanto senhor que abraça o mundo [em seu poder] e o domina, mas na medida em que é convocado de uma maneira incessível, na impossibilidade de recusar essa eleição, levando o mal a realizar-se ao recusá-la. [...] A noção de eleição tal como eu a apresento não é uma categoria já religiosa, ela tem origem ética, fique claro, e significa um excedente [ou uma sobrecarga] de obrigações.” In: POIRIÉ, François. **Emmanuel Levinas**: ensaio e entrevistas. São Paulo: Perspectiva, 2007, p. 108-109.

¹⁷⁹ LEVINAS, Emmanuel. **Humanismo do outro homem**. Petrópolis: Vozes, 1993, p. 96.

incumbe e possui caráter intransferível; ainda, se dá antes de qualquer ato livre ou de percepção de liberdade de um eu autônomo e, nesse sentido, “[...] investe o eleito, sem esperar o seu consentimento, sem que ele tenha tempo de discutir os prós e os contras.”¹⁸⁰

Diante disso, o homem é indissociável de sua responsabilidade. Desde o encontro com o outro se dá a relação originária em que o mandamento ético do rosto o elege. Há a necessidade da saída de si mesmo em um movimento *para* o outro ao tomar com *gravidade* a responsabilidade constitutiva do sujeito; Não há possibilidade de uma vida isolada e cuja responsabilidade não o constitui, pois, há, primordialmente, a relação com outrem e a incessante responsabilidade pelos outros, mesmo que *ainda em si*, se recuse à possibilidade de assumi-la com *gravidade*, pois já aí situado na inesgotável luta em *ultrapassar-se*, isto é, *apesar de si*, chamado a ir ao encontro do Outro, num movimento ex-cêntrico ao Eu, *para fora*:

Ninguém pode permanecer em si: a humanidade do homem, a subjetividade, *é uma responsabilidade pelos outros*, uma vulnerabilidade extrema. [...] Ele [o homem] *é tecido* de responsabilidades. [...]. Trata-se da responsabilidade pelos outros em direção aos quais se encontra desviado, nas “*entranhas enternecidas*” da subjetividade *que ele rasga*, o movimento da recorrência. [...] responsabilidade que, chamando sempre para fora, desconcerta precisamente esta interioridade.¹⁸¹ (grifo nosso).

Ainda nas cercanias dessa concepção em que o eu é dotado de uma responsabilidade “a mais” para com outrem, Levinas não reluta em extrapolar os limites estabelecidos para a responsabilidade na forma em que correntemente é tomada. Isso porque *é preciso tomá-la em toda sua gravidade* e, nesse sentido, como infinita. Desse modo:

[...] Em certa medida, eu sou responsável pelo mal em outrem – tanto daquele mal que o atormenta como daquele que ele faz. Jamais estou humanamente quite para com outro homem, eu não poderia contentar-me com minha bem-aventurada perfeição e deixar o mal prolongar-se ou somente pensar em puni-lo.¹⁸²

Inserido o eu nesta passividade, da qual “[...] nenhuma ‘sã’ vontade pode querer [...]”¹⁸³, nesta obrigação em relação a outrem “[...] anterior a todo contrato [...]”¹⁸⁴, e ciente de que a exigência de tal responsabilidade causa estupor a uma tradição que preza em demasia pelo avanço da liberdade em que a responsabilidade não é percebida senão como a extensão de um indivíduo autônomo, ainda e sempre dentro de modelos contratualistas, reconhece Levinas que “*não é uma felicidade essa posição de responsável, mas é uma dignidade e uma eleição [...]*.”¹⁸⁵ No mesmo sentido, afirma que “*este encargo é uma suprema dignidade do único.*”¹⁸⁶

Ora, evidentemente que Levinas não ignora o fato de que “*são necessários instituições e procedimentos jurídicos*”¹⁸⁷, uma vez que quando estamos no âmbito da responsabilidade e da justiça, “*as leis evitam, praticamente, certas consequências*”¹⁸⁸; entretanto, ao afirmar isso, e conforme bem elucidada Catherine Chaliier, “[...] é num sentido muito diferente dos pensadores do político, que defendem a tese de uma liberdade identificada com a autonomia, com a obediência à lei que um povo prescreve a *si mesmo* [...]”¹⁸⁹ (grifo do autor). Isso porque na ficção do Estado – para se alcançar justiça, seja qual for a concepção de justiça aqui configurada e que se busque a partir dessa ficção –, o indivíduo é pensado “em

¹⁸⁰ CHALIER, Catherine. **Levinas**. A utopia do humano. Lisboa: Instituto Piaget, 1996, p. 82.

¹⁸¹ LEVINAS, Emmanuel. **Humanismo do outro homem**. Petrópolis: Vozes, 1993, p. 124-126.

¹⁸² POIRIÉ, François. **Emmanuel Levinas: ensaio e entrevistas**. São Paulo: Perspectiva, 2007, p. 94.

¹⁸³ LEVINAS, Emmanuel. **Humanismo do outro homem**. Petrópolis: Vozes, 1993, p. 125.

¹⁸⁴ LEVINAS, Emmanuel. **Entre nós: ensaios sobre a alteridade**. Petrópolis: Vozes, 1997, p. 299.

¹⁸⁵ POIRIÉ, François. **Emmanuel Levinas: ensaio e entrevistas**. São Paulo: Perspectiva, 2007, p. 109.

¹⁸⁶ LEVINAS, Emmanuel. **Ética e infinito**. Diálogos com Philippe Nemo. Lisboa: Edições 70, 1982, p. 93.

¹⁸⁷ POIRIÉ, François. **Emmanuel Levinas: ensaio e entrevistas**. São Paulo: Perspectiva, 2007, p. 110.

¹⁸⁸ LEVINAS, Emmanuel. **Ética e infinito**. Diálogos com Philippe Nemo. Lisboa: Edições 70, 1982, p. 91.

¹⁸⁹ CHALIER, Catherine. **Levinas**. A utopia do humano. Lisboa: Instituto Piaget, 1996, p. 93.

seu gênero e através das instituições, por consequência, a obra do Estado vem se acrescentar, ao negá-la, de alguma maneira, a essa obra de responsabilidade interpessoal que toca o indivíduo em sua unicidade [...] de responsável.”¹⁹⁰ Assim, há aqui o ressurgimento do homem enquanto gênero, concebido não em sua unicidade, mas em sua impessoalidade e universalidade: ausência do rosto do outro homem, isto é, da origem do próprio fundamento da justiça que só tem sentido a partir da responsabilidade pelo outro. Por tal razão, Levinas afirma que “[...] a justiça só tem sentido se conservar o espírito do des-inter-esse que anima a ideia da responsabilidade pelo outro homem.”¹⁹¹ Fundamentalmente é preciso reter a noção de que para não nos precipitemos a cair em qualquer tirania possível do impessoal, não tomemos a ordem pública “[...] como se a ordem pública bastasse [...]”¹⁹² Portanto, é por este prisma – do desinteresse, de responder ao apelo de um rosto que se fez próximo e da busca incessante para encontrar meios para responder a este apelo, isto é, tomar a responsabilidade em toda a sua gravidade – que afirma que “a responsabilidade não é aqui fria exigência jurídica.”¹⁹³ Diante disso, elucida ainda:

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.¹⁹⁴

Nesse cenário, Pergentino Stefano Pivatto nos lembra que o que se percebe hoje é um fenômeno em que não há freios no que concerne ao individualismo e à indiferença crescente, não obstante observemos estes ou aqueles valores, leis ou limites, e, nesse sentido, um aumento desenfreado na redução da responsabilidade e em sua ligeira transferência, eterno “isso não é minha responsabilidade, aquilo não me diz respeito”, indo de encontro ao que fora idealizado pelos filósofos e políticos que apostavam alto no ideal da liberdade conquistada como aquela que guiaria aos novos tempos da tão perseguida maturidade civil em que o engrandecimento da responsabilidade seria o resultado deste ideal. De igual maneira, a justiça como resultado desse ideal inserir-se-ia nos valores compartilhados e presentes tanto nos indivíduos quanto na sociedade civil em geral. O que ocorre, no entanto, é o oposto: desresponsabilização acentuada e indiferença crescente. Nesse sentido, se amplia cada vez mais a cultura da desresponsabilização do indivíduo e da sociedade em geral, o que nos implica a convivermos com *o paradoxo de uma responsabilidade não responsável*.¹⁹⁵

Aparece-nos urgente a necessidade de situarmos o homem, o Outro, desde um lugar ex-cêntrico ao Eu e, para tanto, inescusável é a gravidade com que deve ser tomada a noção de responsabilidade no pensamento levinasiano: exigência, portanto, da preconização do “humanismo do outro homem” e a consequente deposição da consciência soberana de sua posição privilegiada:

Na passividade, no acolhimento, na obrigação a respeito de outrem: é o outro que é primeiro, e aí a questão da minha consciência soberana não é mais a primeira questão. Preconizo, é o título de um de meus livros, “o humanismo do outro homem”.¹⁹⁶

Assim, há aqui, ao remontar a uma busca não centrada no Eu – e em todas as suas justificações lógicas –, um sentido outro para a responsabilidade, em que a dignidade fundada no outro homem concreto e na insubstituível responsabilidade é tomada em toda a sua carga de sentido:

¹⁹⁰ POIRIÉ, François. **Emmanuel Levinas**: ensaio e entrevistas. São Paulo: Perspectiva, 2007, p. 110.

¹⁹¹ LEVINAS, Emmanuel. **Ética e infinito**. Diálogos com Philippe Nemo. Lisboa: Edições 70, 1982, p. 93.

¹⁹² CHALIER, Catherine. **Levinas**. A utopia do humano. Lisboa: Instituto Piaget, 1996, p. 94.

¹⁹³ LEVINAS, Emmanuel. **Entre nós**: ensaios sobre a alteridade. Petrópolis: Vozes, 1997, p. 238.

¹⁹⁴ LEVINAS, Emmanuel. **Entre nós**: ensaios sobre a alteridade. Petrópolis: Vozes, 1997, p. 213.

¹⁹⁵ PIVATTO, Pergentino Stefano. Responsabilidade e justiça em Levinas. **Veritas**, Porto Alegre, v. 46, n. 2, p. 217-230, junho. 2001.

¹⁹⁶ LEVINAS, Emmanuel. **Entre nós**: ensaios sobre a alteridade. Petrópolis: Vozes, 1997, p. 153.

[...] uma Antropologia por assim dizer “não antropocêntrica, não “egóica”, pelo abandono da liberdade burguesa enquanto fundamento de dignidade. A dignidade dessa antropologia se funda no Outro e na indeclinável *responsabilidade* por este Outro.¹⁹⁷ (grifo do autor).

9 A relação social: (no) palco do face a face

No encontro com o Outro, em que se volve às relações humanas propriamente ditas, situam-se os homens onde a concretude do real se faz palco do face a face. Aqui, onde se circunscrevem as relações sociais que se tecem – e, evidentemente, onde a epifania do rosto se dá –, a proposição “para com o outro” toma gravidade e sentido. Isso porque “é no face-a-face que eu tento apreender o humano, o ‘eu’, como um ‘para com o outro’. A noção de justiça é daí deduzida. O eu não é de todo unicamente aquele se volta sobre si. É aquele que tem relação com o outro.”¹⁹⁸ Nessa esteira, ao lembrar da primazia do neutro, do universal, da síntese, “[...] em que o espiritual e o significativo residem sempre no saber [...]”¹⁹⁹, Levinas ressalta que “o não-sintetizável por excelência é, certamente, a relação entre os homens.”²⁰⁰ Nesse sentido, Luiz Carlos Susin elucida que “[...] na relação face-a-face eu não posso – eticamente – ascender a um terceiro neutro universal, ir a um pano-de-fundo cultural ou de qualquer outra ordem – político, científico, ontológico, etc. [...]”²⁰¹ Afinal, recordemos que “encontrar um homem é ser despertado por um enigma.”²⁰²

Nessa relação em que Eu e Outro se mantêm na separação, na relação ética em que as noções de heteronomia e de justiça desde o encontro com o Outro se tornam possíveis, irrompe a vida humana em que o núcleo denso da alteridade e da dignidade da pessoa humana se tornam graves e com real sentido. Somente por essa via é que “do plano formal, passa-se ao concreto, do teórico ao prático, da objetividade à relação ética como responsabilidade prática [...]. A questão decide-se no plano prático das relações sociais, na experiência primária do face a face.”²⁰³ Volver às relações humanas propriamente ditas, portanto, em que o face a face se faz palco do encontro ético com o Outro em toda a sua alteridade, unicidade e singularidade – *onde o desconforto deste encontro se torna pálida expressão da inquietação da expressão pálida do rosto que rasga quaisquer justificações lógicas* –, é a própria condição em que a dimensão da dignidade da pessoa humana pode ser concretamente e significativamente (re) dimensionada; ou, ainda, por este prisma e fazendo uma analogia à afirmação de Levinas, “[...] é ter tempo para evitar e prevenir o momento de inumanidade. É o adiamento perpétuo da hora da traição [...]”²⁰⁴ Nesse sentido, afirma Ricardo Timm de Souza:

Dignidade humana é exigência de vida propriamente humana. Mas apenas quando o Outro fala desde si mesmo, quando há ruptura da mônada [do Eu individualista e racional] [...], quando a unicidade não devora a realidade circundante – não decai em massa – e se reafirma pela diferença com o que não é ela, havendo sido investida em sujeito ético [...], e aceita a dor da diferença, do instante, da sobrevivência, sem reduzir tal a alguma fórmula, assumindo o limite do instante e destilando o seu próprio mundo humano, sua própria *dignidade intervalar*, apenas então é que se pode falar de vida propriamente humana – ou seja: de dignidade humana.²⁰⁵ (grifo do autor).

¹⁹⁷ SOUZA, Ricardo Timm de. **Sujeito, ética e história**. Levinas, o traumatismo infinito e a crítica da filosofia ocidental. Porto Alegre: Edipucrs, 1999, p. 163-164.

¹⁹⁸ POIRIÉ, François. **Emmanuel Levinas: ensaio e entrevistas**. São Paulo: Perspectiva, 2007, p. 92.

¹⁹⁹ LEVINAS, Emmanuel. **Ética e infinito**. Diálogos com Philippe Nemo. Lisboa: Edições 70, 1982, p. 68.

²⁰⁰ LEVINAS, Emmanuel. **Ética e infinito**. Diálogos com Philippe Nemo. Lisboa: Edições 70, 1982, p. 69.

²⁰¹ SUSIN, Luiz Carlos. **O homem messiânico**. Uma introdução ao pensamento de Emmanuel Levinas. Porto Alegre: Vozes, 1984, p. 216.

²⁰² LEVINAS, Emmanuel. **Descobrendo a existência com Husserl e Heidegger**. Lisboa: Instituto Piaget, 1997, p. 151.

²⁰³ PIVATTO, Pergentino Stefano. A Ética de Levinas e o sentido do humano: Crítica à Ética ocidental e seus pressupostos. **Veritas**, Porto Alegre, v.37, n. 147, p. 325-363, set. 1992.

²⁰⁴ LEVINAS, Emmanuel. **Totalidade e infinito**. Lisboa: Edições 70, 1980, p. 23.

²⁰⁵ SOUZA, Ricardo Timm de. **Justiça em seus termos**. Dignidade humana, dignidade do mundo. 2. ed. São

Diante disso, já se delineou suficientemente, a nosso ver, a urgência de tomar como grave a (re) dimensão de uma concretude da dignidade da pessoa humana sob a perspectiva da ética da alteridade. Isso porque *é a partir do Outro homem que se “[...] significa o estatuto de qualificação e preservação da dignidade humana, na medida em que esta se estabelece, justamente, na ocorrência concreta deste encontro.”*²⁰⁶ A partir daí, alteridade, responsabilidade e justiça em seus sentidos vitais – desde o encontro com o Outro em que o face a face se faz palco – tornam-se os próprios contornos em que se materializam e tomam real sentido; (re) vestem e (re) dimensionam a dimensão da dignidade da pessoa humana que, fora do essencialismo e da noção abstrata em que se obstina em justificações lógicas que reificam o rosto e a põe nesse movimento, preservam-na em toda a sua concretude e gravidade, uma vez que a remetem para um palco outro, isto é, em que há:

Encontro de universos de realidade na ansiedade por *justiça* – encontro que vale já *porque* é encontro real. A dignidade humana não é algum tipo de essência, por mais nobre que pareça, mas um acontecimento que não se dá senão em um *encontro* humano, ou seja, na *realização da liberdade ética*.²⁰⁷ (grifo do autor).

10 CONCLUSÃO

Os caminhos – ordinariamente tortuosos – percorridos pelo Eu e pelo Outro retém os rastros indeléveis em que a inevitabilidade do entrecruzar-se das trajetórias marca profundamente nos viajores o mistério do encontro; interação humana e olhar se tornam inescapáveis a qualquer realidade humana, mesmo a mais ávida por evadir-se, isso porque não haveria retiro que a salvaguardasse do inevitável entrecruzar-se dessas realidades em seus encontros e desencontros. Precisamente nesses caminhos que marcam em definitivo a unicidade e a diferença constitutiva de cada homem é que nos esforçamos ao longo deste artigo por situá-lo; nas relações concretas com o outro enquanto Outro, isto é, desde uma vivência ética em que o encontro com uma alteridade não a subsume ao que ela não é. Dessa maneira se possibilita o desentranhamento do essencialismo patente da dignidade da pessoa humana, já denunciado por Hannah Arendt, que, não obstante todas as boas intenções – e mesmo a reconhecida importância que ao longo da história deteve – que animam os mais ornamentados e belos discursos a seu respeito, mantêm-na ordinariamente em torno a universalismos e justificações lógicas de toda ordem que parecem bastar para qualquer argumento em que seja retomada. Somente *desde uma perspectiva outra*, portanto, é que então toma gravidade e se (re) dimensiona a real concretude da dignidade da pessoa humana: *sob a perspectiva da ética da alteridade*.

Desde a aguçada percepção e denúncia de Hannah Arendt acerca da noção abstrata da dignidade da pessoa humana, notadamente direcionada a Immanuel Kant com o exemplo dos apátridas – em que, *ipsis litteris*, “o mundo não viu nada de sagrado na abstrata nudez de ser unicamente humano” –, não se pode mais desviar o olhar, especialmente diante da expressão do rosto que rasga quaisquer essencialismos, abstrações e justificações lógicas. Expôs-se uma realidade da qual deve o homem vigilante, como que despertado de um sono entorpecedor, perceber o estranho, o diferente, o outro, não como aquele que desperta o horror a uma alteridade com a qual não se pode moldar à sua vã vontade e que, portanto, dentro de uma razão totalizante em que não se sabe lidar com a diferença real e, elevada ao extremo, deve ser destruído; mas como aquele que deve ser percebido como o estranho, o diferente, o outro enquanto Outro, na sua alteridade concreta e irreduzível, nesse movimento decisivo em direção ao Outro em que o Eu não mais *permanece*, mas *sai de si*.

Paulo: Tirant lo Blanch, 2021, p. 156-157.

²⁰⁶ SOUZA, Ricardo Timm de. A dignidade da pessoa humana: uma visão contemporânea. **Revista Filofazer**, Porto Alegre, v.14, n. 27, p. 7-36, 2005.

²⁰⁷ SOUZA, Ricardo Timm de. **Justiça em seus termos**. Dignidade humana, dignidade do mundo. 2. ed. São Paulo: Tirant lo Blanch, 2021, p. 157.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AGAMBEN, Giorgio. **Homo sacer**: O poder soberano e a vida nua I. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2007.
- ARENDT, Hannah. **Origens do totalitarismo**. Anti-semitismo, imperialismo e totalitarismo. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.
- CHALIER, Catherine. **Levinas**. A utopia do humano. Lisboa: Instituto Piaget, 1996.
- COSTA, Marcio Luis. **Lévinas**. Uma introdução. Petrópolis: Vozes, 2000.
- DALMÁS, Giovana. O ambiente da diferença ética: Adorno e Levinas – a dialética do domínio da natureza e o espaço-tempo humano. *in*: SUSIN, Luiz Carlos et al (org.). **Éticas em diálogo**: Levinas e o pensamento contemporâneo: questões e interfaces. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003.
- DERRIDA, Jacques. **Adeus a Emmanuel Levinas**. São Paulo: Perspectiva, 2008.
- FAGHERAZZI, Onorato Jonas. O conceito de liberdade transcendental na terceira antinomia da crítica da razão. *in*: PIVATTO, Pergentino Stefano (Org.). **Ética**: Crise & Perspectivas. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004.
- KANT, Immanuel. **Fundamentação da metafísica dos costumes**. Lisboa: Edições 70, 2007.
- LEVINAS, Emmanuel. **Descobrimo a existência com Husserl e Heidegger**. Lisboa: Instituto Piaget, 1997.
- LEVINAS, Emmanuel. **Entre nós**: ensaios sobre a alteridade. Petrópolis: Vozes, 1997.
- LEVINAS, Emmanuel. **Ética e infinito**. Diálogos com Philippe Nemo. Lisboa: Edições 70, 1982.
- LEVINAS, Emmanuel. **Humanismo do outro homem**. Petrópolis: vozes, 1993.
- LEVINAS, Emmanuel. **Totalidade e infinito**. Lisboa: Edições 70, 1980.
- PELIZZOLI, Marcelo Luiz. O sujeito: paixão e páthos – quando o excesso da alteridade habita o sujeito. *in*: SUSIN, Luiz Carlos et al (org.). **Éticas em diálogo**: Levinas e o pensamento contemporâneo: questões e interfaces. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003.
- PEREIRA, Gustavo Oliveira de Lima. **A pátria dos sem pátria**: Direitos Humanos & Alteridade. Porto Alegre: Editora UniRitter, 2011.
- PIVATTO, Pergentino Stefano. A Ética de Levinas e o sentido do humano: Crítica à Ética ocidental e seus pressupostos. **Veritas**, Porto Alegre, v.37, n. 147, p. 325-363, set. 1992.
- PIVATTO, Pergentino Stefano. Elementos de reflexão sobre a questão de Deus em Heidegger e Levinas. *in*: SUSIN, Luiz Carlos et al (org.). **Éticas em diálogo**: Levinas e o pensamento contemporâneo: questões e interfaces. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003.

PIVATTO, Pergentino Stefano. Responsabilidade e justiça em Levinas. **Veritas**, Porto Alegre, v. 46, n. 2, p. 217-230, junho. 2001.

PIVATTO, Pergentino Stefano. Ser moral ou não ser humano. **Veritas**, Porto Alegre, V. 44, n. 2, p. 353-367, junho. 1999.

POIRIÉ, François. **Emmanuel Levinas: ensaio e entrevistas**. São Paulo: Perspectiva, 2007.

RUIZ, Castor Bartolomeu. Emmanuel Levinas, Alteridade & alteridades – questões da modernidade e a modernidade em questão. *In*: SOUZA, Ricardo Timm de (org.); FARIAS, André Brayner de (org.); FABRI, Marcelo (org.). **Alteridade e Ética**. Obra comemorativa dos 100 anos de nascimento de Emmanuel Levinas. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2008.

SARLET, Ingo Wolfgang. Dignidade da pessoa humana na Jurisprudência do Supremo Tribunal Federal. *In*: PRETTO, Renato Siqueira de; KIM, Richard Pae; TERAOKA, Thiago Massao Cortizo (Coord.). **Interpretação Constitucional no Brasil**. São Paulo: Escola Paulista da Magistratura, 2017.

SOUZA, Ricardo Timm de. A dignidade da pessoa humana: uma visão contemporânea. **Revista Filofazer**, Porto Alegre, v.14, n. 27, p. 7-36, 2005.

SOUZA, Ricardo Timm de. A dignidade humana desde uma antropologia dos intervalos – uma síntese. **Veritas**, Porto Alegre, v. 53, n. 2, p. 120-149, junho. 2008.

SOUZA, Ricardo Timm de. **Em torno à diferença**. Aventuras da alteridade na complexidade da cultura contemporânea. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2008.

SOUZA, Ricardo Timm de. **Justiça em seus termos**. Dignidade humana, dignidade do mundo. 2. ed. São Paulo: Tirant lo Blanch, 2021.

SOUZA, Ricardo Timm de. Justiça, liberdade e alteridade ética. Sobre a questão da radicalidade da justiça desde o pensamento de E. Levinas. **Veritas**, Porto Alegre, v. 46, n. 2, p. 265-274, junho. 2001.

SOUZA, Ricardo Timm de. Pensar e instaurar a Paz – o pensamento de Rosenzweig e Levinas no núcleo dos acontecimentos do século XX. *in*: SUSIN, Luiz Carlos et al (org.). **Éticas em diálogo: Levinas e o pensamento contemporâneo: questões e interfaces**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003.

SOUZA, Ricardo Timm de. **Sujeito, ética e história**. Levinas, o traumatismo infinito e a crítica da filosofia ocidental. Porto Alegre: Edipucrs. 1999.

SUSIN, Luiz Carlos. **O homem messiânico**. Uma introdução ao pensamento de Emmanuel Levinas. Porto Alegre: Vozes, 1984.

WEBER, Thadeu. Autonomia e dignidade da pessoa humana em Kant. **Direitos fundamentais & justiça**, Porto Alegre, v. 3, n. 9, p. 232-259, Out/Dez. 2009.

WEBER, Thadeu. **Ética e Filosofia do Direito**. Autonomia e dignidade da pessoa humana. Petrópolis: Vozes, 2013.

WEBER, Thadeu. Razão teórica e razão prática em Kant. **Veritas**, Porto Alegre, v. 42, n. 4, p. 913-921, dez. 1997.