

**IV SEMINÁRIO INTERNACIONAL
EMMANUEL LEVINAS**

POLÍTICA, DIREITO E ECOLOGIA

P769

Política, direito e ecologia [Recurso eletrônico on-line] organização IV Seminário Internacional Emmanuel Levinas – Belo Horizonte;

Coordenadores: Diogo Villas Boas Aguiar, Guilherme Ferreira Silva e Magno Federici Gomes, 2019.

Inclui bibliografia

ISBN: 978-65-00-00035-1

Modo de acesso: www.conpedi.org.br em publicações

Tema: “O sentido do humano: ética, política e direito e tempos de mutações”.

1. Alteridade. 2. Política. 3. Ecologia. 4. Direito ambiental. IV Seminário Internacional Emmanuel Levinas (1:2020 : Belo Horizonte, BH).

CDU: 34



IV SEMINÁRIO INTERNACIONAL EMMANUEL LEVINAS

POLÍTICA, DIREITO E ECOLOGIA

Apresentação

Política, Direito e Ecologia. Em torno deste tema, em Grupo de Trabalho especialmente a ele dedicado, reuniram-se pesquisadores durante o IV Seminário Internacional Emmanuel Levinas – O Sentido do Humano, fruto da organização do Centro Brasileiro de Estudos Levinasianos (CEBEL) e da Escola Dom Helder (EDH) em parceria com o Conselho Nacional de Pesquisa e Pós-graduação em Direito (CONPEDI).

O resultado das pesquisas apresentadas, após diálogo franco, aberto e crítico entre os presentes, é agora trazido a público. O que o leitor encontrará são artigos ricos e heterogêneos, que conjugam refinamento teórico, reflexividade e transdisciplinaridade.

Três âmbitos amiúde negligenciados no âmbito da interpretação da obra de Emmanuel Levinas, a saber, a Política, o Direito e a Ecologia, são, aqui, recuperados e conduzidos a dimensões inéditas de sentido, proporcionadas pela ótica da Ética da alteridade.

Certamente, portanto, os trabalhos aprofundam o debate da filosofia levinasiana, extraindo dela um compromisso prático, que exige, neste tempo de mutações, uma postura humana de tradução do espírito da hospitalidade em ações concretas, simultaneamente políticas, jurídicas e ecológicas.

Belo Horizonte, novembro de 2019

Os organizadores.

JUSTIÇA E DIREITO EM LEVINAS

JUSTICE AND LAW IN LEVINAS

Ozanan Vicente Carrara

Resumo

O presente artigo parte das limitações que o Positivismo Jurídico impôs ao direito contemporâneo ao reduzir a Justiça ao Direito ou o direito à norma, opondo-se às noções da filosofia da alteridade. Expõem-se assim as alternativas que a filosofia da alteridade oferece para pensar o direito além das perspectivas reducionistas do Positivismo Jurídico que acabam por legitimar formas de totalitarismo que destroem tanto a alteridade como a individualidade.

Palavras-chave: Justiça, Direito, Ética

Abstract/Resumen/Résumé

This article departs from the limits that Juridical Positivism imposed to contemporary law by reducing justice to law or law to rule, opposing notions of Modern Metaphysics to those of the Philosophy of alterity. Then, it exposes the alternatives offered by the Philosophy of alterity to think law beyond the narrow perspectives of Juridical Positivism which ends by legitimating forms of totalitarianism which destroy alterity and individuality as well.

Keywords/Palabras-claves/Mots-clés: Justice, Law, Ethics

O Positivismo Jurídico e suas implicações para o direito contemporâneo.

Como pensar o direito contemporâneo à luz da perspectiva da alteridade aberta por Levinas? Como entender o predomínio quase exclusivo do Positivismo Jurídico que reduz o direito à norma, faz desaparecer qualquer base metafísica - inclusive aquela do Jusnaturalismo – e compreende o direito apenas a partir de suas qualidades imanentes? A justiça e sua efetivação se tornaram um processo meramente formal e técnico, a partir do surgimento do Positivismo Jurídico. Weber mostra como o direito se desenvolveu, a partir da modernidade, criando o seu próprio universo de sentido e necessidade, sendo avaliado por sua capacidade quase exclusiva de criar direitos e deveres, responsabilidades e soluções jurídicas, limitando-se ao aspecto da legalidade e perdendo o mínimo vínculo com a moralidade. Mais do que nunca, continua atual o alerta de Weber:

Todavia, essa eliminação das implicações metajurídicas do direito é um daqueles avanços ideológicos que, ao mesmo tempo que aumentam o ceticismo quanto à dignidade das regras particulares de uma ordem jurídica concreta, também promovem eficientemente uma obediência genuína ao poder, agora visto exclusivamente de um ponto de vista instrumental, das autoridades que afirmam possuir legitimidade no momento. Entre os profissionais de direito, essa atitude tem se mostrado particularmente acentuada (WEBER, 1999, p. 142ss).

A modernidade acabou por sacrificar a individualidade ao impor uma sociedade marcada pelo cálculo, pelo consumo de massa e pela padronização generalizada. Weber analisou o direito moderno e o Positivismo Jurídico como uma técnica eficiente de dominação que envolve a racionalização e a formalização. Por formalização se entende a tendência do pensamento jurídico moderno à classificação e à representação, com a demarcação de limites, reduzindo a realidade social a conceitos jurídicos, dentro de um processo que acaba por criar uma realidade jurídica ao mesmo tempo inteligível e controlável (WEBER, 1999, p. 142ss). Como consequência, ocorreu um maior desenvolvimento dos elementos técnicos do direito, transformando-o num terreno reservado a especialistas. Diz Weber: “o direito é um aparato extremamente técnico, continuamente transformável à luz de considerações de conveniência e vazio de toda sacralidade de conteúdo” (WEBER, 1999, p. 144ss). Em outras palavras, o direito termina por criar sua própria realidade, alcançando todos os procedimentos e estruturas, ou dá um novo status de realidade às ideias anteriores da realidade natural, como ocorre na concessão de direitos às mulheres e minorias étnicas. Mas deixa-se ver aí também uma ambiguidade: ao mesmo tempo que o direito legitima uma ação, ele também é uma técnica de coibição. No fundo, todo comportamento pode ser criminalizado ou

descriminalizado, penalizado ou despenalizado, ganhando o direito um poder excepcional de demarcar os limites da legalidade além do papel de avaliador social. A técnica da classificação impõe certos fenômenos através da criação de conceitos jurídicos que representam certos aspectos do mundo, criando assim uma nova racionalidade diferente daquela que se apresentaria naturalmente à nossa sensibilidade, instaurando um novo modo de ser. Esse processo de classificação pode implicar na escolha de um grupo específico da comunidade, obrigando-o a sujeitar-se a um regime específico de significado jurídico e social. É o processo de classificação que institui a diferença e a igualdade ou quem é diferente e o que significa ser um igual. O processo de formalização, por sua vez, ao reduzir a realidade social a algumas poucas qualidades decisivas, torna a realidade social inteligível e controlável (MORRISON, 2006, p. 343).

Durante o regime nazista, o direito positivo foi usado como instrumento de uma política que reconhecia a cidadania alemã como natural somente aos nativos, os de sangue alemão, excluindo dela os judeus considerados como não nativos. Aos demais, só era reconhecido o direito de viver na Alemanha como visitantes. O direito nazista passou então a considerar os judeus como seres socialmente mortos, diante dos quais os alemães estavam desobrigados moralmente, considerando-os pessoas sem honra ou dignidade a ser respeitada. Ao considerá-los como seres sem importância ou como seres desprezíveis, o direito acabou legitimando sua eliminação física ou os estimulou à emigração. Também se passou a tolerar toda forma de violência física contra os judeus, desencorajando qualquer solidariedade ou compaixão para com eles. Destarte, os judeus foram gradualmente sendo excluídos das atividades governamentais, de várias profissões, da economia, das esferas culturais e da imprensa, perfazendo um total de quase duas mil leis cuja intenção deliberada era excluí-los da sociedade e do estado alemão (MORRISON, 2006, p. 361-363). Segundo o historiador Michael Marrus, o direito fornecia os mecanismos que garantiam a perseguição aos judeus como as Leis de Nuremberg de 1935 que confiscavam as propriedades judaicas, privavam os judeus da cidadania e proibiam casamento e relações sexuais entre judeus e não judeus. Por outro lado, as leis nazistas exigiam total lealdade, tanto das autoridades judiciais como dos funcionários públicos (MORRISON, 2006, p. 362-363).

O pensamento nazista ainda se opunha ao pensamento liberal, fundindo povo e Estado, vontade do povo e vontade do partido e, por fim, com a vontade do líder, sendo esta última fonte de legitimidade para o direito. O filósofo católico e depois nazista, Carl Schmitt, opunha, em suas teorias, liberalismo e democracia. Os princípios que norteiam a democracia

são, para Schmitt, o de que os iguais devem ser tratados igualmente e os desiguais devem ser tratados com desigualdade. Para Schmitt, democracia requer homogeneidade, o que implica em eliminação da heterogeneidade, rejeitando assim o princípio liberal da igualdade de todos as pessoas. Com isso, sua filosofia da igualdade humana universal legalista excluía os que não eram membros do Estado. Ao seu ver, as ordenações ocultas, como o mercado, não precisam de legitimação, pelo fato de serem naturais. O Positivismo Jurídico ajudou a legalizar e tornar aceitável a perversidade do regime nazista (MORRISON, 2006, p. 363-366). Autores do pensamento juspositivista como Radburch e Kelsen ensinaram a relatividade dos valores de justiça, transformando-os em meros valores de direito. Ao passo que a segurança jurídica exige leis fixas e estáveis, a justiça e a expediência (promoção de um objetivo concreto) exigem flexibilidade do sistema jurídico para se adaptar a novas circunstâncias sociais e econômicas. Morrison argumenta que o mesmo Radbruch afirmou, após a queda do regime nazista, que foi o positivismo jurídico que deixou os juristas alemães indefesos contra os abusos do nazismo, devendo por isso o direito se prender a determinados postulados absolutos como o reconhecimento da liberdade individual que a ordem jurídica deveria consagrar como valor supremo. Além disso, as discussões que se seguiram entre os juristas, após a queda do regime nazista, admitiram que o direito precisa de um conteúdo moral mínimo sem o qual ele deixa de existir (MORRISON, 2006, p. 370). No entanto, sabemos que uma das características do Positivismo Jurídico é a separação entre lei e moralidade. O Positivismo Jurídico estabelece a validade de uma norma jurídica a partir de requisitos meramente formais como a autoridade que a promulgou, o seu rito de entrada no sistema jurídico, sua relação com as demais normas do mesmo sistema, sendo irrelevante se ela é boa ou má, moral ou imoral. Um sistema jurídico prescinde de um conteúdo moral para ser considerado legítimo, na visão dos juspositivistas. Bauman argumenta que o sucesso técnico-administrativo do nazismo se deveu à hábil utilização de soníferos morais que se tornaram possíveis a partir da burocracia e da tecnologia modernas (MORRISON, 2006, p. 379). Como então evitar que o direito legitime a ascensão de regimes totalitários? A solução contra o casamento do direito com o totalitarismo, apontam alguns autores do pensamento jurídico, passa por uma pluralidade de fontes de poder e de valores éticos que é o antídoto capaz de impedir a obediência cega a uma única autoridade, devendo o direito compreender mais profundamente as relações entre direito, autoridade e obediência, o que exige, por outro lado, uma abordagem interdisciplinar do direito, abordagem que, aliás, o Positivismo Jurídico tende a rejeitar.

Também no Brasil, o regime que se implantou a partir de 1964 se caracterizou pelo uso do direito na legalização de procedimentos de punição àqueles que eram considerados dissidentes aos olhos do regime ou cuja ideologia era considerada inaceitável ao regime vigente, abundando casos que hoje enquadrados naquilo que a literatura jurídica denomina *lawfare*, isto é, o uso da estrutura jurídica para outros fins alheios aos objetivos de efetivação e alcance da justiça como tal. A partir desse contexto, coloca-se a questão que é tema desse artigo: o que a filosofia da alteridade de Emmanuel Levinas tem a dizer ao pensamento jurídico, sobretudo àquele de base juspositivista? Qual a relação entre Direito e Moral que o pensamento levinasiano sugere? Delinearemos, nas páginas que se seguem, alguns pontos de reflexão a partir do pensamento de Levinas que podem ajudar a refletir sobre a situação acima colocada e que podem provocar o direito, denunciando os perigos aos quais o Positivismo Jurídico expõe o direito. Quais as exigências que a justiça transcendente, tal como Levinas a pensa, coloca ao direito?

1. A Justiça da proximidade como fonte do direito.

O tema da justiça, na filosofia de Emmanuel Levinas, é o pano de fundo de toda sua ética, pois, como ele o afirma, “o fundamento da consciência é a justiça”. Fundamento aqui toma o sentido de um outro modo de ser, anterior a todo começo na consciência, o resíduo que o método fenomenológico encontra, após a *epoché* husserliana. O concreto de onde parte Levinas é a proximidade, a relação mesma com outrem que resiste a toda tematização que não somente a trai, mas também a perde. Trata-se de um estado anárquico ainda não ordenado em princípio pela obra da consciência que, no entanto, me afeta e apela à unicidade de minha responsabilidade por outrem. Em suas últimas obras, Levinas denominará traumatismo essa afeição por outrem que não procede de uma experiência moral, mas de uma assignação à responsabilidade que marca o sujeito, independente de e anterior à sua própria iniciativa, mas que lhe assegura uma identidade diante da impossibilidade de escapar à convocação do outro que exige do eu uma resposta. Na linguagem ética hiperbólica de Levinas, “perseguição” e “refém do outro” são os termos que melhor descrevem essa proximidade em que acolho outrem num puro “dizer” de minha passividade exposta, num tempo passado anterior ao presente assumido da consciência. Uma heteronomia – aquela do Rosto – aqui se revela naquele que a acolhe. O Rosto é o traço de uma transcendência que resiste a se tornar presente, mas que conserva o vestígio de sua retirada. Assim Levinas descreve a situação ética que é originária e fundante em que o eu e o outro se acham ligados pela responsabilidade, situação primeira que antecede a ontologia do ser perseverante em si mesmo. Se nasce de si

mesmo, o eu autônomo se ocupa somente de si mesmo, procurando, por todos os meios, se preservar e se expandir. Um sujeito que se identifica a si mesmo é incapaz de sair de si para encontrar outrem. A proximidade, tal como Levinas a pensa, é dizer, contato, sinceridade do um exposto ao outro e não consciência que já seria identidade de um eu dotado de poder e de saber. O sujeito na proximidade se acha aberto à afeição do outro, afeição sem reciprocidade, pois a reciprocidade remeteria o eu ao conceito. Na proximidade, o eu encontra o outro sem a mediação de um princípio ou de uma idealidade como a do *logos* que o faria entrar na ontologia do ser. É a bondade antes que o ser, rompendo com o ser e a história. Eis o Bem além da essência, situado num profundo outrora, anterior à liberdade, numa diacronia que não se sincroniza no tempo presente do eu. O termo “dizer” é o que melhor traduz, para Levinas, um excesso que o dito não pode esgotar; uma linguagem de intimidade e contato sensual, ainda no nível da sensibilidade que só alcança a subjetividade como ipseidade, antes do surgimento do eu, no conceito. Eis a intriga ética que descreve uma afeição do eu pelo outro que é uma inversão da intencionalidade husserliana da consciência, o um em face do outro, sem nenhuma mediação, uma relação ao outro anárquica que foge a qualquer tematização. O Dizer é a significação primeira, a proximidade é anterior à consciência intencional, pois o sujeito no Dizer se aproxima do próximo, se exprimindo, sem lugar, pois lugar é lugar do Mesmo, da essência, do retorno a si. O Dizer permite ver o que o sujeito tem de dissimulação, apontando para a passividade de um sujeito vulnerável, totalmente exposto ao outro, desinteressado, dando-se ao outro. Ao descrever assim uma subjetividade ética, Levinas permite entrever o humano fora de qualquer vínculo com o ser. O movimento de totalização da razão reduz outrem ao Mesmo, fazendo tudo coincidir no Mesmo e no retorno a si. Levinas pensa uma unicidade que não coincide consigo nem volta a si, mas como uma inquietude causada pelo outro que convoca o eu a uma responsabilidade, numa “pré-original empresa do Bem sobre ele” (LEVINAS, 2001, p. 95). Diante dessa convocação, o ser primeiro do sujeito é um “eis-me aqui” que lhe dá uma singularidade que não é feita do que o eu tem em comum com todos os demais seres humanos (essência), mas o expõe a um acusativo absoluto que lhe retira todo poder de dominação. A fragilidade e a vulnerabilidade do outro o expulsa do ser, questiona-o em sua perseverança no ser, constrange-o em seu fechamento em si, desinstalando-o e fazendo-o se despossuir até se perder (LEVINAS, 2001, p. 175). A responsabilidade pelo outro é primeira, anterior à liberdade afirmadora da autonomia do eu, e nasce dessa relação social originária. O Dito, como linguagem do ser e da ontologia, é incapaz de traduzir esse enigma de uma subjetividade habitada pelo outro, do um-para-o-outro, a significação por excelência.

O termo que, em “Autrement qu’être” toma o lugar da identidade é a substituição. A substituição liberta o eu do próprio tédio de quem vive só para si, fechado no interessamento de si mesmo, fazendo do sujeito um refém do outro e da subjetividade uma hospitalidade. Outro termo aí empregado por Levinas para designar essa alteridade que atravessa a consciência, sem ter nascido na consciência, é obsessão, uma “defecção da consciência” (LEVINAS, 2001, p. 160), assim como o Rosto também, invisível, é defecção do fenômeno ou ambiguidade do fenômeno e de sua defecção” (LEVINAS, 2001, p. 143). A obsessão tem um modo anárquico de se manifestar que é o delírio, o desequilíbrio e a perseguição contra as formas usuais da consciência que são o princípio, a origem e a *arché*. Daí a estrutura anárquica da responsabilidade ética destruir o domínio onipresente da consciência. A substituição alude assim a uma inspiração no psiquismo de um eu que tem o outro em sua pele, responsável de tudo e de todos, modo de ser outramente.

Tal forma de pensar a subjetividade aponta para o papel da filosofia que, não podendo esquecer essa significação primeira do um-para-o-outro da subjetividade responsável, deve ser crítica à liberdade e à autonomia do sujeito indiferente ao outro e à sua sorte e a todos os sistemas que desrespeitam as alteridades. Provoca também o direito em sua busca de responder às exigências da alteridade que se lhe impõem, convocando-o à responsabilidade pelo outro em suas vulnerabilidades e fragilidades que demandam a defesa do direito e de sua estrutura.

2. A Sociedade nasce da paz e não da guerra.

Diferentemente do que ensina o direito moderno, a sociedade não nasce de um estado de natureza violento contra o qual o direito se erige em preventor maior ou mesmo faz com que ele se torna condição de uma paz que se ampara numa estrutura civil e jurídica. Ao criticar um eu autônomo e autossuficiente que só vê o outro como obstáculo a ser superado ou a ser incorporado a si ou, na linguagem hobbesiana, um outro contra quem eu devo me defender ou me unir, na sociedade civil, dentro de uma ordem jurídica, para evitar a violência ou a morte, Levinas, ao contrário, não coloca a situação de guerra como primeira. Levinas critica a expansão ilimitada do ser como mal (LEVINAS, 1983, p. 29) ou o ser como guerra que parecem ser as condições naturais da vida. Um estado de natureza violento que opõe uns e outros não é o começo da socialidade. O Rosto impede a violência ao se apresentar como um comando moral - “Não matarás!”- e põe fim à guerra. Aproximar o homem da natureza destrói sua transcendência. O Rosto não vem do mundo. É exterioridade e transcendência absolutas.

A tradição moderna do contratualismo entendeu a sociedade como nascendo a partir desse eu egoísta, natural, individualista, livre e autossuficiente que está na origem de todas as instituições. Com a filosofia da alteridade, pode-se pensar de modo diferente a natureza humana, a pessoa, a sociedade não como nascendo na prevenção da guerra, mas numa responsabilidade infinita pelo outro, ou melhor, a socialidade que ele propõe não nasce na prevenção contra a guerra, mas na fraternidade e na hospitalidade para com o outro. No prefácio de *Totalidade e Infinito*, Levinas critica essa noção dominante na ontologia ocidental: “a guerra produz-se como a experiência pura do ser puro” (LEVINAS, 2000, p. 09). Colocados todos dentro de uma totalidade, os indivíduos perdem sua individualidade e se compreendem a partir do todo e, conseqüentemente, o outro também não pode se mostrar em sua alteridade. Eis a perspectiva hobbesiana de uns contra os outros. A guerra, no entanto, se apresenta como o inverso da moral, destruindo a distância e o respeito entre as pessoas, eliminando a exterioridade. Se a guerra é o estado permanente da humanidade, a política se impõe como a arte de ganhar a guerra. Levinas, por seu turno, vê uma oposição entre política e moral. Daí a necessidade de sair da totalidade e a via da escatologia se lhe oferece como essa saída, uma vez que o infinito permite a “relação com o excedente sempre exterior à totalidade” (LEVINAS, 2000, p. 11). A ideia de um julgamento escatológico arrebatava os seres à jurisdição da história, pondo-os em relação com o Infinito para além da totalidade.

Não há menção ao estado de natureza, na filosofia de Levinas, uma vez que Estado e Sociedade nascem na proximidade do face a face, no que se pode denominar paz como aceitação e acolhimento do outro em sua diferença radical. No entanto, não se pode pensar a sociedade e o direito somente nesse nível da proximidade ética, embora seja ela que os inspira e a situação originária que os funda. A passagem da justiça ao direito se dá então a partir dos terceiros (o termo que Levinas usa para designar os muitos outros do outro ou a relação política que difere da relação dual eu-outro da ética). Os terceiros exigem a simetrização da relação ética até então assimétrica, a passagem da responsabilidade ética à responsabilidade civil que a cidadania exige. Para Levinas, a resposta ao outro me singulariza ao mesmo tempo que singulariza também outrem que se me apresenta concretamente como frágil e vulnerável, sem a conotação de universalidade do comando moral kantiano.

No modelo kantiano, a paz perpétua só é possível através de uma estrutura jurídico-política que ponha fim ao estado de natureza belicoso. A paz é um estado jurídico estabelecido artificialmente e jamais um estado natural. Derrida associa a paz perpétua kantiana com a hospitalidade que exige suspensão das hostilidades e acolhimento do outro, mas reconhece os

limites da hospitalidade kantiana que somente reconhece o direito de visita e não o de residência. Contra Kant, Levinas aponta para um direito que vá além do direito de visita e incorpore o acolhimento incondicional do outro. Levinas critica as ideias de apego ao solo (direito de solo) como lugar natural como também a ideia de raiz que associa a identidade de um povo ao seu lugar natural. Aliás, Levinas admite também outras formas de socialidade para além daquelas que o Estado propicia como as do eros e da fecundidade. Levinas prefere o conceito de fraternidade ao de contrato social. Para ele, a igualdade característica da vida política tem origem na fraternidade. A fraternidade tem uma dimensão universal e ele o demonstra através das leituras talmúdicas que insistem na lei como “comum ao estrangeiro e ao autóctone” (LEVINAS, 1994, p. 164). O direito de uma pessoa não se funda em sua pertença ao Estado ou a determinando povo, mas se funda no direito natural. O termo ‘descendente de Noé’ alude a alguém que é membro da humanidade. Hugo Grócio, filósofo do direito natural moderno, se deixou influenciar por ele (LEVINAS, 1994, p. 165). A Torá também seria portadora de uma mensagem sem caráter nacionalista, mas de destinação universal. Kant, por sua vez, também alude ao conceito de Pai Universal do cristianismo na busca de um vínculo capaz de reunir a todos, independente de etnia, de cultura ou de solo. A hospitalidade também é um valor universal que ultrapassa as fronteiras tanto do judaísmo como do cristianismo. A fraternidade reúne os diferentes sem apagar suas diferenças como ocorre na totalidade política. Quais as consequências disso para pensar o direito num mundo cada vez mais intolerante ao estrangeiro e ao imigrante?

Levinas propõe uma sociedade respeitadora da pluralidade. A origem do totalitarismo está na ideia de fusão que apaga o pluralismo no todo. Levinas propõe uma socialidade que resista a qualquer soma das partes (Durkheim), que preserve a integridade tanto do eu como do outro. Levinas supera a noção eleática de ser de Platão que subordina a multiplicidade ao um, culpando Platão por pensar o social sempre como um ideal de fusão (LEVINAS, 1983, p. 88). Declara ele: “é em direção a um pluralismo que não se funde em unidade que nós queremos nos dirigir” (LEVINAS, 1983, p. 20). Afasta-se também de Heidegger que pensou a coletividade como ‘ser-com’ que lhe parece uma reunião em torno de qualquer coisa de comum: “a esta coletividade de camarada, nós opomos a coletividade do eu-tu que a precede. Ela é o face a face terrível de uma relação sem intermediário, sem mediação” (LEVINAS, 1988, p. 162). Qualquer ideia que sugira a eliminação das diferenças em nome de uma essência comum parece-lhe estranha, inclusive a de Buber que ele denomina coletividade de

um ao lado do outro, ligados pela reciprocidade (LEVINAS, 1983, p. 89). Destarte, nosso filósofo pensa a socialidade como proximidade ao outro.

Se a origem do totalitarismo é a totalidade que tudo absorve e tudo funde em sistema, a proximidade ética é o que lhe permite escapar à obra da totalização, uma vez que ela atende aos três requisitos necessários para tanto: é uma noção não espacial, não tem sua fonte na consciência intencional (e assim não pertence à ordem do pensamento e da razão) e, ainda, ela é a fonte de toda significação. Surge assim uma noção de socialidade como Outro no Mesmo (maternidade). Trata-se de uma comunidade assimétrica em que uns comandam outros ou uma comunidade de diferentes onde a universalização do conceito não apaga as diferenças, impedindo as individualidades de se perderem no todo neutro e anônimo. Cada membro de uma comunidade assim pensada conserva a capacidade de uma palavra própria, num diálogo de interlocutor a interlocutor. O que implanta a socialidade não é o medo da morte que me leva a reconhecer no outro uma outra liberdade (Hegel) ou ainda um outro que me ameaça e por isso preciso estabelecer com ele um contrato. O Rosto é o comando moral que exige renunciar à violência e o outro, então, me convida a estabelecer com ele um vínculo humano. Os homens não estão em luta uns com os outros e o Infinito impede qualquer correlação que nos igualaria na obra da totalização. A relação ética não se caracteriza nem pela reciprocidade nem pela simetria, pois ambas levariam à totalização. É o Rosto a força moral capaz de impedir a totalização e assim capaz de deter a tendência à totalização, raiz do totalitarismo.

Com relação à modernidade, Levinas a responsabiliza pela destruição da transcendência. O discurso da “morte de Deus” destruiu a assimetria e sua altura, igualando a todos. Ao destruir qualquer possibilidade de um julgamento escatológico da história fora dela mesma, a modernidade fez surgir uma contradição entre a vontade de justiça e as ideologias que dizem representar as aspirações humanas por justiça. Eliminando, assim, a possibilidade de uma justiça transcendente, a única justiça visível se impôs como medida comum, comparação e igualdade, exigência dos terceiros que apagam a assimetria da relação dual ética. Os terceiros abrem a proximidade à sociedade (LEVINAS, 2001, p. 246-7)! Nasce então a cidadania e eu me descubro como sujeito de direitos e deveres, na reciprocidade inexistente na proximidade. Agora, o direito - e com ele a política - oscilam entre a indiferença ao outro e a responsabilidade infinita pelo outro. Um vínculo apenas formal, como são os laços da legalidade, permite a indiferença diante do sofrimento do outro e me dispensa da resposta individual ao apelo ético do outro. A responsabilidade é a única maneira de me relacionar

com o outro, respeitando sua alteridade. A rejeição radical da alteridade seria sua eliminação física, mas há uma outra forma de rejeitá-la mais sutil que é a destruição de sua singularidade na razão universal que iguala a todos na essência universal. Diante do apelo do outro, não posso permanecer indiferente vivendo apenas para mim, como na política kantiana que só exige o cumprimento público da lei. O sujeito monológico kantiano está aqui em oposição ao sujeito ético levinasiano.

3. O Direito nasce da Justiça

A leitura talmúdica “A vontade dos céus e o poder dos homens” aborda, de maneira precisa, a questão da justiça e sua relação com o direito. Nela, Levinas fala do poder de julgar do tribunal humano, embora o julgamento escatológico não esteja na alçada dos homens. Ele procura fazer uma distinção das sanções que dizem respeito aos homens e de outras que dizem respeito somente a Deus. Abordando a pena do cerceamento (uma pena de morte que os homens não podem impor, mas somente o tribunal celeste), Levinas diz que o tribunal humano “teria de tomar conhecimento das faltas que nos colocaram fora da condição de humano e reparar o irreparável”. No entanto, ele mesmo se pergunta se o “tribunal pode tanto quanto a misericórdia ou a graça” ou ainda se “a graça se manifesta no tribunal” (LEVINAS, 2002, p. 19). Indaga ainda até que ponto um castigo humano pode “tocar a intangível dignidade pessoal do próximo” ou qual seria o limite da punição imposta a um ser humano. Ele mesmo responde com a citação de Deuteronômio 25,3 que fala que “o amor ao próximo deve dar toda sua medida, punir sem aviltar, misturar-se aos problemas dos outros sem tocar em sua liberdade”. O castigo do cerceamento, tomado no texto como referência, significa uma expulsão de alguém da pertença ao seu povo, uma expulsão da vida, de Israel e de toda a ordem humana e da sociedade. Levinas cita Maimônides, do séc. XII, para quem essa penalidade significa um cerceamento do futuro, um impedimento que se refere à participação humana e mundana nas promessas messiânicas. Entretanto, existe pecado em relação ao céu que os homens não possam expiar? O tribunal humano, nesse caso, seria a instância em que se manifesta a vontade divina regeneradora, através de um ato fraternal que procede de uma responsabilidade em relação ao outro, ao contrário de Caim que não deu conta da responsabilidade por seu irmão. Só através do tribunal é que o amor ao próximo seria possível. O julgamento, diz Levinas, pertence ao homem na condição de responsável por seu irmão a ponto de ele ter de responder pela liberdade dele (LEVINAS, 2002, p. 21). Não se pode voltar ao humano senão após a punição, ainda que isso cause dor e sofrimento, insiste Maimônides. A heteronomia aqui é pensada em termos de paternidade.

Um segundo argumento em favor da misericórdia divina mais forte que a vingança, ele o encontra em Êxodo 34,7 que diz que o “Eterno suporta o crime, a rebelião, o pecado, mas absolutamente não os absolve”. Comentando esse versículo, o rabi Ananias diz: se a transgressão cerceia o humano do seio de seu povo, o cumprimento de um mandamento pode, no entanto, devolver-lhe a vida e restituí-lo ao seu povo (LEVINAS, 2002, p. 22). Sofrendo a flagelação a que se foi condenado, o culpado cumpre a lei assim como aquele que cumpre os mandamentos recebe a recompensa por sua fidelidade. As proibições são necessárias para constranger a vida como força que se expande e para a grandeza da justiça e para sua glória, diz Levinas (LEVINAS, 2002, p. 25). Os juízes também eles se acham constrangidos pelos mandamentos e assim formam a grande assembleia dos que buscam a vontade de Deus. O juiz não é um mero especialista em leis, mas tem de obedecer ele mesmo às leis que ele aplica aos outros, pois o estudo das leis é parte essencial da obediência a elas (LEVINAS, 2002, p. 26).

Prosseguindo sua reflexão, Levinas se pergunta se o tribunal terrestre, ao chamar para si as punições reservadas aos céus, pode anular a transcendência divina. Ressalta que há diferentes respostas a essa questão por parte das escolas rabínicas: uma delas recusa a interpretação puramente humanista e naturalista da lei, atribuindo ao céu a pena do cerceamento. Nesse caso, a justiça absoluta se faz misericordiosa através do tribunal humano, ou seja, a misericórdia divina precisa da mediação de uma assembleia de homens justos, embora essa assembleia não julgue em nome próprio, mas inspirada pela vontade divina. O sistema de leis não é então autossuficiente, mas remete a uma exigência transcendente. Para o filósofo, aqui o modelo judaico se opõe ao sistema greco-romano autossuficiente por si mesmo, pois a responsabilidade que anima o tribunal humano provém de uma responsabilidade por outro que não ele mesmo. No entanto, a vontade de Deus se cumpre pelo tribunal humano, pois a manifestação profética do divino só se exprime através do humano. Assim não é a racionalidade do sistema de justiça que comanda os homens como se o tribunal fosse a laicização da justiça divina. Porém, como se assegurar de que o céu esteja de acordo com a decisão do tribunal humano? É aqui que entra a hermenêutica, diz o filósofo, com seu método rigorosamente formal como a maneira pela qual se faz ouvir entre nós a voz de uma alteridade, aquela da transcendência. A letra remete assim àquilo que a inspira ou a um sentido que se situa além da intenção do pensador, um sentido que ultrapassa o dito. O texto revela aquilo que o ultrapassa, um pensamento que vai além do que ele diz. Surge nesse ponto a compreensão levinasiana de ética:

a ética não é uma região ou um ornamento do real, mas é, por si mesma, o próprio desinteresse, o qual não é possível a não ser sob o traumatismo ou a presença, em sua igualdade impenitente de presença; está perturbada pelo Outro. Perturbada ou despertada. Provar a autenticidade e o valor desse traumatismo é, mais uma vez, voltar a esse próprio traumatismo, a essa transcendência ou a esse despertar em que todas essas ‘noções’ pela primeira vez têm significado para nós (LEVINAS, 2002, p. 33-34).

Logo, conclui-se que a epifania divina se serve de um rosto humano para se manifestar. É no rosto que a “diferença irreduzível do além brilha entre isso que se dá a mim e que se compreende e pertence ao meu mundo, e aquilo que, sob a ordem assim constituída, se ausenta, se inquieta e desperta” (LEVINAS, 2002, p. 35). Vê-se aí o Outro no Mesmo ou o Outro inspirando o Mesmo. Nesse caso, o tribunal seria o lugar onde sopra o espírito, conclui Levinas. A voz do céu penetra o tribunal humano e se manifesta através das vozes humanas. “A voz de Deus é voz humana, é inspiração e profecia no falar dos homens” (LEVINAS, 2002, p. 37). O profetismo humano é a entrada do divino no mundo e o rigor divino se humaniza no tribunal dos homens.

Levinas alude aqui às semelhanças com o relato do Mito de Er, narrado por Platão, no Livro X da *República*, em que Panfílio, não tendo bebido das águas do rio *lethé*, volta e narra o que teria visto no mundo do além. A transcendência, entretanto, não é uma mera troca de informações com o além ou uma mera experiência do sobrenatural. A transcendência se revela numa inspiração que move aquele que interpreta a escritura e que descobre nela a sua parte, deixando ver aí uma

humanidade cujo espírito é inspiração ou profecia [...], afeição de si e dos outros, [...]um escutar e um ouvir ultrapassando a capacidade do ouvido, possibilidade impossível, ou milagre, o mais recôndito do existir humano, e, talvez, a própria maneira pela qual o espírito penetra a natureza (LEVINAS, 2002, p. 41).

Essa leitura talmúdica nos permite ver nitidamente a relação entre justiça e Direito, em Levinas. O Direito não se reduz a um procedimento técnico meramente formal como se se confundisse sofisticadamente com a justiça. A justiça é transcendente, como bem pensou também Platão, mas se exerce através do direito. O que inspira o direito é a justiça que encontra nele seu meio ou instrumento de efetivação, mas jamais pode se reduzir um ao outro. Tal como no modo levinasiano de pensar a relação entre ética e política, a relação entre justiça e direito se deixa ver também sob o modo da interrupção. As alteridades e suas demandas éticas interrompem o direito, denunciando suas insuficiências ou sua incapacidade de incluí-

las nas leis, puros artefatos humanos. O Direito, sem a transcendência da justiça, se torna um fenômeno desprovido de sentido e incapaz de dar conta de sua responsabilidade pelo outro.

Cabe aqui um outro ponto de reflexão. O apelo ético não vem do mundo ou, em outras palavras, a ética levinasiana, tal como a platônica, é transcendente, mas a resposta ao comando moral do outro é sempre histórica. O direito é histórico ainda que se deixe inspirar pela justiça transcendente. Tal resposta ao apelo do outro deve ser inventada numa criatividade sempre crescente capaz de responder, ainda que insuficientemente, às urgentes demandas do outro. O direito se constitui como uma resposta histórica ou mundana às vozes de tantas alteridades que hoje se fazem ouvir na voz dos imigrantes que atravessam o Mediterrâneo, nos refugiados de guerra, nos refugiados climáticos, nas vítimas da violência e das guerras fratricidas, nas vítimas cujos direitos humanos não são nem minimamente reconhecidos. Como refém de tantas vozes, o direito precisa se constituir como uma porta aberta a essas vozes, respondendo de pronto ao seu apelo moral, mesmo sabendo que suas respostas, por melhores que sejam, são sempre inadequadas, insuficientes, reconhecendo-se assim devedor de uma dívida impagável. A resposta ética, diante das imposições dos terceiros, se transforma em responsabilidade jurídica, sem, no entanto, perder os vínculos com a responsabilidade ética de onde ela provém. A responsabilidade ética que a responsabilidade jurídica esconde, mas não apaga, continuará a inquietá-la e a interrompê-la, convocando-a sempre a um recomeço diante das inconsistências e indiferenças ao outro, legitimadas pelo direito positivo que tentará sempre apaziguar minha inquietação, transferindo minha responsabilidade pessoal inalienável ao Estado ou à Sociedade, envergonhando o direito que se desvincula da moral e da responsabilidade pelo outro.

Habermas propõe que a relação entre direito e moral seja pensada como uma relação de complementariedade. As escolas do jusnaturalismo entendem essa relação como sendo de subordinação. Levinas sugere que essa relação entre Direito e moral ou direito e justiça seja de inspiração, de tal modo que o direito positivo, não podendo se bastar em sua própria autossuficiência e autonomia, se deixa inquietar pelo excesso da responsabilidade ética que o obriga a se aperfeiçoar e a se reformar constantemente para dar conta de sua responsabilidade infinita pelo outro.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

LEVINAS, Emmanuel. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. Paris: Brodard & Taupin, 2001.

_____. *Difficile Liberté*. Paris: Albin Michel, 1976.

_____. *Entre Nous*. Essais sur le penser à l'autre. Paris: Éditions Grasset & Fasquelle, 1991.

_____. *Les Imprévus de l'histoire*. Paris: Fata Morgana, 1994a.

_____. *Le Temps et l'autre*. Paris : Quadrige/PUF, 1983.

_____. *Liberté et Commandement*. Paris: Fata Morgana, 1994b.

_____. *Totalidade e Infinito*. Lisboa: Edições 70, 2000.

_____. *De l'existence à l'existant*. Paris : J. Vrin, 1998.

_____. *Novas Interpretações Talmúdicas*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002.

MORRISON, Wayne. *Filosofia do Direito*. Dos Gregos ao Pós-modernismo. São Paulo: Martins fontes, 2006.

VVAA. *Difficile Justice dans la trace d'Emmanuel Levinas*. Colloque des Intellectuels Juifs. Paris : Albin Michel, 1998.

WEBER, Max. *Economia e Sociedade*. Fundamentos da Sociologia Compreensiva. Vol. 2. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1999.