

Universidade Federal de Minas Gerais – UFMG
Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas – FAFICH
Programa de Pós-Graduação em Filosofia

Leonardo Meirelles Ribeiro

**A NOÇÃO DE JUSTIÇA PARA ALÉM DA ÉTICA DE
EMMANUEL LÉVINAS, EM *AUTREMENT QU'ÊTRE***

Belo Horizonte
2017

Leonardo Meirelles Ribeiro

**A NOÇÃO DE JUSTIÇA PARA ALÉM DA ÉTICA DE
EMMANUEL LÉVINAS, EM *AUTREMENT QU'ÊTRE***

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais, como requisito parcial para obtenção do título de Doutor em Filosofia.

Linha de Pesquisa: Ética.

Orientadora: Profa. Dra. Ester Vaisman.

Belo Horizonte
2017

100

R484n Ribeiro, Leonardo Meirelles

2017 A noção de justiça para além da ética de Emmanuel Levinas, em Autrement qu'être [manuscrito] / Leonardo Meirelles Ribeiro. - 2017.

214 f.

Orientadora: Ester Vaisman.

Tese (doutorado) - Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas.

Inclui bibliografia

1.Filosofia – Teses. 2.Ética - Teses. 3.Justiça -Teses.
4.Alteridade - Teses. 5.Infinito - Teses.6.Levinas, Emmanuel, 1905-1995. Autrement qu'etre. I.Vaisman, Ester. II. Universidade Federal de Minas Gerais. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. III.Título.



UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA



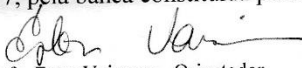
FOLHA DE APROVAÇÃO

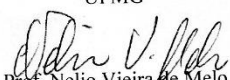
O CONCEITO DE JUSTIÇA PARA ALÉM DA ÉTICA DE EMMANUEL LÉVINAS, EM AUTREMENT QU'ÊTRE

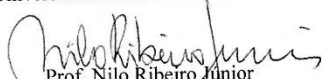
LEONARDO MEIRELLES RIBEIRO

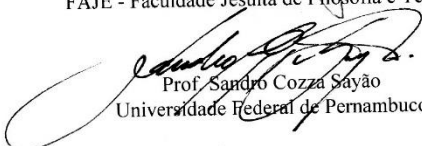
Tese submetida à Banca Examinadora designada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação em FILOSOFIA, como requisito para obtenção do grau de Doutor em FILOSOFIA, área de concentração FILOSOFIA, linha de pesquisa Ética e Filosofia Política.

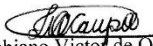
Aprovada em 06 de outubro de 2017, pela banca constituída pelos membros:


Prof. Ester Vaisman - Orientador
UFMG


Prof. Nelio Vieira de Melo
Universidade Federal de Pernambuco


Prof. Nilo Ribeiro Junior
FAJE - Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia


Prof. Sandro Cozza Sayão
Universidade Federal de Pernambuco


Prof. Fabiano Victor de Oliveira Campos
Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais

Belo Horizonte, 6 de outubro de 2017.

Leonardo Meirelles Ribeiro

**A NOÇÃO DE JUSTIÇA PARA ALÉM DA ÉTICA DE EMMANUEL LÉVINAS,
EM *AUTREMENT QU'ÊTRE***

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais, como requisito parcial para obtenção do título de Doutor em Filosofia.

BANCA EXAMINADORA

Profa. Dra. Ester Vaisman
ORIENTADORA - UFMG

Prof. Dr. Fabiano Victor de Oliveira Campos

Prof. Dr. Nelio Vieira de Melo

Prof. Dr. Nilo Ribeiro Junior

Prof. Dr. Sandro Cozza Sayão

Prof. Dr. Carlos Roberto Drawin
Suplente

AGRADECIMENTOS

Antes de tudo, desejo manifestar meus agradecimentos, minhas desculpas, eu diria mesmo minha reverência, como um gesto à minha orientadora Ester Vaisman, que, mais que auxiliar-me neste árduo e longo trabalho (que é trabalhar-se si mesmo!), compartilhou comigo, na prática, na ética ali do dia a dia, do ano a ano, a paciência; o amor; o perdão; a espera desesperada; a compreensão além da medida. Agradeço-lhe sua orientação, sua leitura, suas indicações generosas dos passos a dar, sua confiança e aceitação deste meu escrever além da medida imposta pelas palavras. Agradeço-lhe por sua escuta atenciosa ao meu texto. Tudo isso levo no coração, nesse não lugar onde o tempo e a distância são proximidade.

Ao Fernando e a minha mãe, Marilda, a meus irmãos Gustavo, Alessandra e Izabela, família, meu agradecimento por estarem sempre ao meu lado, torcendo e (re)torcendo-se para eu chegar logo nesse destino de meu Deus! A eles minha admiração e respeito por esse carinho enorme que se mostra discreto e confiante como presença (não há sutileza maior) na vida.

À CAPES, que me proporcionou condições materiais para prosseguir nesta tese, bem como a possibilidade de obter a bolsa sanduíche e de participar do programa Reuni, possibilidade também pela qual pude ofertar, em forma de aulas, o conhecimento adquirido.

Aos alunos tão queridos, via programa Reuni e além dele, que se aproximaram, meus agradecimentos e reconhecimento.

Aos brasileiros que pagaram seus impostos que foram chegar até a CAPES, e, em seguida, até mim, imposição de um esforço oferecido com dificuldade, aos camponeses deste país, em especial, força primeira, que suaram para pagar o que eu recebi como oferta do Estado, meu reconhecimento, meu dever, minha vergonha de participar de uma elite latino-americana *erudita*, alienada e confortada em Si Mesma. Oferto a eles minha tese como um canto, ou como um hino de escuta à alteridade, na relação premente de um face a face que não pode mais se adiar. Que esta tese seja o começo de outra tese (aí maior), como ética e justiça que se escrevem como vida e testemunho. Mas, bem, destas coisas não se deve falar, menos ainda escrever... São outros quinhentos...

A Catherine Chaliier, cara *Madame*, cujo olhar me inspira até hoje e até não poder mais!

Ao Nilo Ribeiro Junior, amigo e porta de entrada para Lévinas, para a alteridade que vai se escrevendo em forma de uma revirada completa em minha vida, que desde então não parou mais, na sem-forma de uma profundidade que se cava como falta *para* Outrem, meus agradecimentos e reconhecimento pelo pontapé inicial, na abertura da sua voz e do seu olhar que ressoam renovadamente em mim.

Meu respeito e querer bem eterno ao padre Ulpiano Moro Velázquez S.J., que me falava pelo silêncio que certamente a-parece nesta tese.

Ao padre Francisco Iglésias S.J., da Companhia daquela época, que, primeiro, olhou-me nos olhos e viu o Rosto. Ali eu não tinha palavras em Lévinas, mas já o testemunho do Iglésias.

[...] les saints au contraire disent en parlant des choses divines qu'il faut les aimer pour les connaître, et qu'on n'entre dans la vérité que par la charité, dont ils ont fait une de leurs *plus utiles sentences*.

(PASCAL. *De l'esprit de géométrie*, II, De l'art de persuader, p. 592, *italico nosso*)

RESUMO

A partir da verificação de um conflito terminológico estabelecido entre as noções de ética e justiça em *Totalité et infini* e *Autrement qu'être*, e do questionamento da possibilidade de conciliação entre estes dois termos na seção 3ª "Du Dire au Dit ou la Sagesse du Désir", do capítulo V de *Autrement qu'être*, de Emmanuel Lévinas, a presente tese analisa a possibilidade de resposta por meio de uma noção apresentada no fim da referida seção, em que Lévinas define filosofia como "sabedoria do amor a serviço do amor". Conteúdo que parece orientar a relação entre Dizer e o dito, como caminho mesmo *du Dire au Dit* que in-forma a justiça, a noção levinasiana de amor trar-nos-á a possibilidade de uma relação conceitual entre ética e justiça onde, a nosso ver, a justiça a-parece como além da ética. Ou seja, se, na referida seção, por um lado, a justiça é apresentada como limitação da ética, por outro, ela significa e é possível como extensão ou ilimitação da ética. Eis o paradoxo a se confirmar, auxiliado pela análise paralela, e não menos necessária, do modo de "escritura" original de Lévinas permitir (ou não) tal conciliação, que acreditamos vir por uma "lógica da ambiguidade" permeando seu discurso. Nesse sentido, o paradoxo em Lévinas não vem para dificultar, mas, inversamente, para auxiliar *autrement* a compreensão do aparente conflito entre os dois termos.

Palavras-chave: Ética; Justiça; Paradoxo; Infinito; Amor.

RÉSUMÉ

En partant, d'un côté, de la vérification d'un conflit terminologique établi entre les notions d'éthique et de justice dans Totalité et infini et Autrement qu'être, et de, l'autre côté, de l'interrogation de la possibilité de concilier ces deux termes dans la 3ème. section « Du Dire au Dit ou la Sagesse du Désir », du chapitre V d'Autrement qu'être, d'Emmanuel Lévinas, la présente thèse analyse la possibilité de réponse au moyen d'une notion présentée à la fin de cette section, dans laquelle Lévinas définit la philosophie comme "La sagesse de l'amour au service de l'amour". Contenu qui semble guider la relation entre Dire et a dit, comme parcours qui va *du Dire au Dit* qui in-forme la justice, la notion levinassienne de l'amour nous apportera la possibilité d'une relation conceptuelle entre éthique et justice où, à notre avis, la justice a-paraît comme au-delà de l'éthique. C'est-à-dire, si dans cette section, d'une part, la justice est présentée comme une limitation de l'éthique, d'autre part, cela signifie et est possible en tant que prolongement ou limitation de l'éthique. C'est le paradoxe d'être confirmé, aidé par notre analyse parallèle, et non moins nécessaire, de l'écriture originale de Lévinas pour permettre (ou non) une telle conciliation, que nous croyons provenir d'une «logique de l'ambiguïté» qui imprègne son discours. En ce sens, le paradoxe de Lévinas ne vient pas pour empêcher, mais inversement, rendre possible *autrement* la compréhension du conflit apparent entre les deux termes.

Mots-clés: Ethique; Justice; Paradoxe; Infini; Amour.

ABSTRACT

From the verification of a terminological conflict established between the notions of ethics and justice in *Totalité et infini* and *Autrement qu'être*, and the questioning of the possibility of reconciling these two terms in the 3rd. section "Du Dire au Dit ou la Sagesse du Désir", from chapter V of *Autrement qu'être*, by Emmanuel Lévinas, the present thesis analyzes the possibility of answer by means of a notion presented at the end of that section, in which Lévinas defines philosophy as "Wisdom of love at the service of love". Content that seems to guide the relationship between Saying and said, as the same as Du Dire au Dit in-form justice, love will bring us the possibility of a conceptual relationship between ethics and justice where, in our view, justice appears as beyond ethics. That is, if in that section, on the one hand, justice is presented as a limitation of ethics, on the other hand, it means and is possible as an extension or ilimitation of ethics. This is the paradox to be confirmed, aided by the parallel analysis, and no less necessary, of the original "writing" of Lévinas to allow (or not) such conciliation, which we believe to come from a "logic of ambiguity" permeating his discourse. In this sense, the paradox in Lévinas does not come to make difficult, but, inversely, it comes to aid the understanding of the apparent conflict between the two terms.

Keywords: Ethics; Justice; Paradox; Infinite; Love.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	14
CAPÍTULO 1 – JUSTIÇA EM EMMANUEL LÉVINAS	24
1.1 Justiça em <i>Totalité et infini</i> e <i>Autrement qu’être</i>	24
1.1.1 Diferença entre os termos	24
1.1.2 Justiça e verdade em <i>Totalité et infini</i>	29
1.2 O problema da justiça	31
1.2.1 Justiça e objetivação – linguagem e discurso na justiça	31
1.2.2 A justiça entre <i>Totalité et infini</i> e <i>Autrement qu’être</i>	36
1.2.3 Origem da Justiça	39
1.2.4 Correção de uma “loucura”	43
1.2.5 Enigma como possibilidade	48
1.2.6 Encontro questionado pela justiça	49
1.2.7 A justiça diversa da ética	59
1.2.8 Justiça e Estado	61
1.2.9 Lei como Dito	68
CAPÍTULO 2 – ÉTICA E JUSTIÇA COMO RELAÇÃO ENTRE O FINITO E O INFINITO	72
2.1 Para-doxo	72
2.2 Limite e razão	78
2.3 Justiça do finito?, ética do Infinito	80
2.4 O infinito da ética como interioridade que se faz na resposta	82
2.5 O finito da justiça	84
2.6 Alteridade que toca o ser	91
2.7 Por amor ilimitado, o risco do limitado	94
2.8 Sopro inspirador: ética, justiça e rosto	99
2.9 A justiça é	104
CAPÍTULO 3 – A METÁFORA COMO POSSIBILIDADE DE DIZER O INDIZÍVEL – AMBIGUIDADE POR EXCELÊNCIA	109
3.1 Metáfora e lucidez	109
3.2 Lévinas e o texto	121
3.3 A metáfora em Lévinas	123
3.4 A linguagem confirma a transcendência	136

3.5 Dizer como metáfora absoluta.....	137
3.6 Metáfora como ênfase.....	139
CAPÍTULO 4 – O AMOR EM LÉVINAS	144
4.1 Possibilidades do amor	144
4.2 Amor e ética	154
4.3 Amor como origem da justiça.....	156
4.4 Amor, desejo, afecção.....	160
4.5 Amor e ontologia	164
4.6 Amor e emoção	168
4.7 Uso da palavra amor em Lévinas.....	171
4.8 Amor como escuta	174
4.9 Justiça como além da ética	177
4.9.1 Amor e justiça.....	177
4.9.2 O amor justo – violência e amor.....	181
CONCLUSÃO.....	195
REFERÊNCIAS.....	209
ANEXOS	Erro! Indicador não definido.

INTRODUÇÃO

Neste estudo que se pretende hermenêutico – a partir da leitura de uma diferença terminológica estabelecida entre noções acerca da ética e da justiça em *Totalité et infini* e *Autrement qu'être*¹ –, verificamos a possibilidade de conciliação na relação entre os dois termos ética e justiça, segundo apresentados na seção 3^a, “Du Dire au Dit ou la Sagesse du Désir”, do capítulo V, de *Autrement qu'être*, onde aparece um conflito terminológico entre as duas noções, ainda que Lévinas tenha delimitado ali o âmbito da justiça mais claramente que em *Totalité et infini*: entre ética e justiça permanece a pergunta – onde começa uma e termina a outra? Em outras palavras, perguntamo-nos, ao terminar a leitura da referida seção: haveria compatibilidade entre ambas, ou uma anularia a outra?

Torna-se, então, preciso comparar *Totalité et infini* e *Autrement qu'être*, para salientar, inicialmente, novas posições assumidas por Lévinas em *Autrement qu'être* no que diz respeito à nossa pergunta, para, em seguida, verificar-se a validade da relação entre ética e justiça na própria seção 3^a. Tal comparação inicial mostra-se, até certo ponto, esclarecedora: Lévinas, por exemplo, não só buscou responder às críticas de Derrida sobre a possibilidade de seu método e conteúdo *dizerem* a transcendência, mas também fez acréscimos ou modificações respondendo a si mesmo sobre questões que pareciam conceitualmente ainda abertas em *Totalité et infini* acerca da ética e da justiça, aqui no nosso caso, em particular, como se poderá observar. Nesse sentido, a nosso ver, Lévinas estendeu-se quando, em *Autrement qu'être*, agravou mais a questão apontada por Derrida: a ontologia em *Autrement qu'être* é trazida “com todas as letras” na referida seção 3^a, em especial, mas a linguagem utilizada para estabelecer a relação entre ética e justiça é, paradoxalmente, mais metafórica e mais ambígua. Ou seja, se em *Totalité et infini* se nota uma diferença terminológica menos acentuada entre os dois termos, ao mesmo tempo que a linguagem desta obra está ainda mais presa a uma terminologia ontológica, em *Autrement qu'être* observamos o inverso: na

¹ As obras de Lévinas são referenciadas nos rodapés usando-se a sigla e a página, estando as referências completas ao final do trabalho. Quanto aos textos de comentadores do filósofo, as citações são feitas pelo sobrenome, título do trabalho e página.

referida seção, por um lado, a justiça é de-finida² com maior clareza e a ontologia citada a comparecer, sendo-nos assim possível melhor situar ali qual “jurisdição” lhe cabe em termos de grandeza e forma. Porém, por outro lado, a linguagem de *Autrement qu’être*, sem abrir mão da coerência, mas servindo-se da coerência *outramente*, ou seja, relacionando conteúdo e forma para *Dizer*, o que procuraremos demonstrar ao longo deste trabalho, permite relacionar os dois termos de maneira mais original, salvando, acreditamos, filosoficamente sua relação.

O texto de Lévinas servir-se-á de recursos outros daqueles certamente empregados por uma filosofia da totalidade, o que se pode perceber pela semântica dos termos, pela busca *outramente* de de-finições, no sentido de resolver uma questão por meio de uma (ou não) resposta satisfatória à filosofia, pelo uso de um discurso diverso, empregado de modo muito particular e original para relacionar nexos causais, constituindo, assim, uma “lógica da ambiguidade”, que Lévinas faz “exalar” dos termos, pelo emprego de uma profusão de metáforas. Assim, já nos deparando com uma escrita particularmente ambígua e mais livre, nossa busca de “aclarar” o texto, salvando-se a conciliação dos termos, parece inicialmente mais complexa. Há que se renunciar à lógica? A resposta virá por outros meios? Acompanhando recursos de que se serviu Lévinas, teremos maior proximidade com esta *outra* lógica. Será preciso, dessa forma, trazer à tona elementos desse seu *modus operandi* para verificá-lo mais de perto.

Para tal, recursos da linguagem e do discurso levinasiano contribuirão como indicadores para “esclarecer” sua filosofia – se relação satisfatória (ou não) para com a ética e a justiça –, juntamente com a análise do conteúdo apresentado. Seriam os conteúdos com que trabalhamos coerentes com a

² Lembramos que, por Lévinas nos aproximar da ontologia de modo especial nesta seção, a justiça passa ali a ter um fim e a ser delimitada muito claramente, a princípio, como conceito, por maior clareza e objetividade que o termo *noção*, no qual, por conseguinte, reconhecemos um sentido mais amplo, sujeito a paradoxos e cuja caracterização pode se dar por meio da metáfora, ênfase ou dedução. No caso de Lévinas, aqui atribuímos especificamente o termo *noção* à sua ética, porém, em seguida aos nossos estudos, também passamos a atribuir este termo à sua justiça, tal como apresentada na seção 3^a. O termo *noção*, por permitir maior fluidez em sua de-finição, pareceu-nos mais próprio à justiça, uma vez que passamos a considerar a justiça como extensão da ética. Em outras palavras, acreditamos que *noção* permite com maior facilidade a passagem do *au-delà*.

linguagem em que são apresentados? Haveria uma coerência, enfim, entre ética e justiça que os *justificasse*? Ou seja, perguntamos, como, na linguagem de *autrement*, poder-se-ia con-firmar, ou justificar, ou vir-a-ser, a justiça, ao mesmo tempo que se poderia manter a ética. Se assim for, a escrita como linguagem de *autrement*, por meio de enigmas e paradoxos, não seria a maneira – aliada às características que Lévinas atribui aos conteúdos – mais de-finidora, ao mesmo tempo que paradoxal, de Lévinas apresentar a justiça na seção 3^a?

É o que verificaremos, mais detidamente, quando conteúdos que pareceriam à primeira vista claros (em uma frase ou um parágrafo dado na referida seção) se misturarem com outras de-finições e levantarem a questão da efetiva possibilidade filosófica de a relação ética ser justa e vice-versa, dentro do que chamamos uma “lógica da ambiguidade”. Nesse sentido, a noção de “lógica da ambiguidade”, tal como exposta por Jacques Rolland em *Autrement que savoir*,³ é-nos útil como “ferramenta” para explicar as tensões e facilitar-nos compreender o nó de questões especificamente apresentadas entre ética e justiça na seção 3^a.⁴

Por encontrarmos no texto de Lévinas, ao longo do nosso estudo, respostas que se ultrapassam umas às outras, corrigem, recuperam termos de sentido anterior, para em seguida dizê-los *outramente*, o desafio de conciliação entre ética e justiça mostrar-se-á, sob a forma, digamos, de busca quase (senão) *ad infinitum*, ao desdobrarmos a significância plural entre termos empregados em relações que se podem dizer, por um lado, até certo ponto paralelas, mas que, por outro, mostram-se em sentidos paradoxais, parecendo, inicialmente, negarem-se, porém, mais (ou menos) que negando: indo de uma significância *além da* outra, sugerindo e oferecendo sentidos e possibilidades *outras*. Referimo-nos, por exemplo, à relação estabelecida entre Dizer e o dito, relação que, por um lado, in-forma a justiça, de-limitando-a, mas que, por outro, permite a infinitude de Dizer como passagem sem se fixar, em contrapartida, em forma de dito no mundo, relação provida de ambiguidades, cuja resolução

³ ROLLAND. *Autrement que savoir*.

⁴ Observamos que nosso estudo concentra-se na referida seção 3^a, mas naturalmente faz (e é necessário) referências em *Autrement qu'être* em outros capítulos e em outras obras de Lévinas, servindo-se da valiosa contribuição de estudiosos e comentaristas de sua obra.

não se dá senão por um enigma, como possibilidade de diacronia de uma impossibilidade, paradoxo de uma resposta (não) encontrada.⁵

O mesmo se verifica quando da relação entre finito e Infinito, entre Eu e Outrem, entre ética e ontologia, entre amor e filosofia, entre Rosto e rastro, com múltiplos desdobramentos entre si, como veremos. Poderemos ver termos significarem graças a sua ambiguidade, como rosto significar o rosto de Outrem onde já se encontram todos os outros de Outrem; Dizer que se mostra sem se mostrar, Dizer que se foi antes mesmo de ter chegado, relação entre Eu e Outrem que começa antes da origem.

Assim, com o desenvolver dos capítulos, nosso texto descobrirá no paradoxo a fonte de in-formação⁶ como possibilidade de muitas das relações apontadas se apresentarem no texto de Lévinas, como texto que permite o sem-com-texto⁷ que, à medida que se desenvolve, liberta a multivocidade do texto. O método paradoxal, intrincado, labiríntico, de idas e vindas, permitindo infinitos acréscimos, vai “explicando” uma lógica da alteridade. Como num *crescendo*, veremos como a palavra em Lévinas se liberta em “forma” de metáfora, como trans-formação, ou seja, jamais estática, mas como passagem ou Dizer, onde a relação estabelecida entre ideias cresce graças à ambiguidade e ao paradoxo entre elas. Ao invés de dificultar nosso trabalho, tal “faculdade” das palavras empregadas por Lévinas passa-nos a favorecer a verificação das relações que se regulam e “dialogam” por um método *autrement*, de uma filosofia *outra*, como Lévinas aponta ao final da seção 3^a: como sabedoria do amor. Eis sua coerência se salvando?

Por isso, vimos a necessidade de dedicar um capítulo especialmente ao estudo da metáfora, tal como concebida por Lévinas – na verdade, não só concebida, mas empregada. Abundam exemplos, nesse sentido. Ao emprego do termo “metáfora” sucedem outros termos, como hipérbole ou ênfase, e mesmo a dedução, método empregado por Lévinas, que acreditamos paralelos, pelo seu emprego, à metáfora. A nosso ver, trata-se de empregos

⁵ “Cette diachronie est-elle même énigme: l’au-delà de l’être retournant et ne retournant pas à l’ontologie; énoncé, l’au-delà, l’infini devient et ne devient pas sens de l’être” (AE, p. 37).

⁶ “In-formação” no sentido de que os paradoxos tiram a forma (fixa) dos conteúdos, desarranjam-no, libertando-o em novas possibilidades.

⁷ Eis um paradoxo já na própria expressão.

semelhantes com a intenção mesma que se encontra na possibilidade de a palavra transcender a própria palavra, permitindo-se, enfim, como “Palavra”.⁸ Desse modo, a ênfase apareceria como prolongamento deste recurso empregado por Lévinas, assim como a dedução, ambos auxiliados pelo estilo abundante, que parece inicialmente contraditório, cheio de paradoxos e enigmas sem solução, a caminho de resolver (ou não) a questão em Lévinas.

Assim, neste uni-verso levinasiano com tantos “versos”, plural de sentidos, partimos destes recursos e do problema inaugurado com a justiça com a vinda do Terceiro, para, esperamos, chegarmos, à “resposta” do impasse inaugurado entre ética e justiça, que se apresenta como nossa tese: a de que a justiça, tal como anunciada na seção 3^a do capítulo V de *Autrement qu’être*, não é uma limitação da ética – ao contrário do que parece dizer o texto da seção 3^a, mas sua extensão⁹, exatamente por a justiça ser limitação da ética. Ou seja, paradoxalmente, é por limitar-se que a ética se estende como justiça. Prolongamento que se deriva de uma limitação – tese esta, talvez, se apresentando como tese do paradoxo, tese da metáfora, como resultado da verificação da obra do Dizer infinito “infinindo-se” como justiça, mas também, paralelamente, como filosofia, como ontologia. Tal trabalho de justiça, por ser preocupação pelo Terceiro, será, como desenvolveremos, e segundo Lévinas nesta seção 3^a, decorrência do amor. Por isso, acreditamos, ter Lévinas, ao final da referida seção, dedicado um parágrafo que nos parece resumir nossa tese ao re-definir a tarefa da filosofia como ser-viço, ou seja, como sabemos, filosofia enquanto “sabedoria do amor a serviço do amor”.

Eis a forma magistral de vermos em nosso filósofo uma resposta ao problema levantado por nós nesta tese. Frase a partir da qual se desenvolvem nossas páginas. Frase que inspira nosso caminho de percorrer a seção 3^a quase passo a passo, de modo discreto e indireto. Nessa assertiva final sobre a filosofia, segundo a interpretamos, Lévinas reúne a ética, a justiça como sua extensão e o advindo aparato jurídico e administrativo como a Lei e a organização sistemática e burocrática do Estado, re-une a ontologia como vir-a-ser, no caminho que vai *Du Dire au Dit ou la Sagesse du Désir*, onde a

⁸ Que diz mais daquilo que diz, mas que também se desdiz, para dizer *outramente*.

⁹ Note-se que não compreendemos *extensão* dentro de uma dimensão tautológica, mas extensão como ir além de, como *au-delà* que se abre à exterioridade por excesso de si.

sabedoria do desejo aparece como amor em ser-vir, em vir-a-ser. Amor como vocação do *autrement dit* vir-a-ser, apresentado de maneira exímia nesta seção 3ª.

Na tessitura das palavras e dos conteúdos, o texto de Lévinas como Dizer ao dito a-parece-nos,¹⁰ assim, como extensão amorosa do infinito que, por amor, vai “além de si”, na qualidade de transcendência do próprio infinito. Mais um paradoxo, entre muitos outros a serem verificados ao longo de nosso trabalho. É, assim, veremos, invertendo termos, que Lévinas subverte conceitos, ampliando significações, a ponto de podermos chegar à constatação da justiça como *au-delà* da ética.

Lembramos de antemão que estamos cientes de que todo nosso trabalho, em certo sentido “classificatório”, ou seja, trabalho de buscar entender ou explicar uma “lógica” ou uma “tradução” acerca da argumentação de Lévinas – procurando clara diferença terminológica e possibilidades de convivência conceitual entre ética e justiça, ainda mais tendo-se como referência um termo tão gasto e vulgarizado pela história, como o amor –, significa certamente incorrer em enganos, pois “dans le langage comme dit, tout se traduit devant nous, fut-ce au prix d’une trahison”.¹¹ Porém, acreditamos tarefa filosófica a investigação, a procura, a espera, o encontro, o desencontro. A *proximidade* nos perdoaria a pretensão?

A presente tese divide-se em quatro capítulos. Primeiramente, buscamos levantar as dificuldades e diferenças terminológicas estabelecidas entre ética e justiça em *Totalité et infini* e *Autrement qu’être*, e na justiça propriamente dita em *Autrement qu’être*. Pela seção 3ª de *Autrement qu’être* verificamos o problema inaugurado pelo Terceiro, que *representa* problema para relação ética, mas que, neste mesmo movimento, inaugura também um problema conceitual sob o ponto de vista do discurso de Lévinas. Como situar a relação entre justiça e ética juntas a partir da definição particular a cada

¹⁰ Primeiro, a-parece porque nos parece: não temos certezas a esse respeito, sendo que a certeza nessa matéria seria já retornar ao estatuto ontológico e fundador, como se do amor se fundasse a justiça – não é o que buscamos comprovar, pois o amor neste caso *Seria*. Procuraremos mostrar, isto sim, que a relação é ambígua entre o amor e a justiça, que ela tem muitos vetores, sendo a an-arquia sua passagem, impossibilidade de sincronizar dois tempos diferentes. Em segundo lugar, a-parece porque é a forma como Lévinas coloca a justiça, como dito que aparece, que se mostra (na letra da Lei).

¹¹ AE, p. 17.

uma? Uma vez instalada a justiça naquela seção, ser-nos-á preciso trazer toda sua fixidez como dito, o que significa certamente uma grande contribuição de Lévinas, no sentido de oferecer-nos maior clareza de conceitos e retrair a questão ontológica. Em nosso Capítulo 1, será *necessário* caracterizar o peso e a gravidade da justiça entre homens; ali poderemos ler que Lévinas não é econômico em justificar a justiça. Na referida seção 3ª, como sabemos, a justiça é definitivamente posta, é escrita, é dito, é Lei, ela tem a forma do Estado.

Em seguida, ainda no Capítulo 1, é abordado o enigma (caminho para uma não resposta?) que já se imiscui na relação ética e justa. Em Dizer e no dito, a significação faz-se como ambiguidade da relação que não se satisfaz com as definições aparentemente estáveis com que Lévinas inaugura o ser que vem com a justiça na seção 3ª. Neste mesmo texto, aparecem, em diferentes momentos, ressalvas, exceções, ambiguidades, o enigma envolvendo a justiça que, por fim, não tem *fin* propriamente *em si mesma*. Trata-se da ontologia, mas de ontologia *autrement*. Ser-nos-á preciso, então, reportarmo-nos à fonte, à origem pré-original da justiça, como ética, voltarmos à fundação do Estado que segundo Lévinas não é fruto da guerra, mas vem com a paz. A justiça de Lévinas tem contornos particulares, o que certamente tem paralelo com a filosofia, com a ontologia, e também com a ética.

A partir daqui, ainda no Capítulo 1, começamos a aprofundar as diferenças de uma justiça justificada pela ética. O trabalho de definição inicial (de delimitação do campo da justiça, a definição do Estado e da Lei, sua clara permanência como Dito) passa a ser “incomodado” por Dizer. O dito aparece como dito *autrement*. Nossa leitura dirige-se à relação ética e justa, entre alterações, objeções, recuos e avanços empreendidos por Lévinas, acerca de uma e de outra, o que seguimos analisando tendo sempre como pano de fundo a “lógica” da ambiguidade, por onde vamos percebendo os paradoxos surgirem aqui e lá ao longo desta tese.

Uma vez mapeado no Capítulo 1 o terreno por onde os impasses conceituais se travam, o Capítulo 2 dedica-se, então mais diretamente, à análise dos paradoxos e dos desdobramentos que implicam as relações éticas e justas, o que permite, enfim, com maior liberdade, serem apresentados avanços de nossa tese sobre a difícil questão em jogo: uma intrincada e frágil

convivência que não se resolve pelos caminhos discursivos de uma ontologia totalizante. A relação entre o finito e o infinito é a protagonista deste capítulo, ao se tecer o paradoxo estabelecido entre o limitado e o ilimitado que de-finem ou não de-finem (aqui no sentido de que põem ou não põem fim) a relação entre ética e justiça. Paradoxos, veremos, não dificultam, mas, ao inverso, explicam em Lévinas a alteridade que permeia a relação. Facilitam-nos nossa tese. A alteridade, veremos mais detalhadamente, é escrita na forma de abertura das palavras, e significa certamente Dizer na relação estabelecida entre as noções – eis nosso modo de verificar a leitura do texto de Lévinas, quando a sutileza de uma brecha entre a ética e a justiça nos parece similar àquela estabelecida entre o Eu e Outrem: é quando Dizer e Dito se põem em questão e as relações se tornam, paradoxalmente, mais coerentes.

Não haveria na preocupação (ética) com a chegada do Terceiro, com, segundo Lévinas, o *souci de justice*,¹² uma brecha para a responsabilidade ilimitada ilimitar-se ainda mais *para* os outros do Outro? Aqui já é possível falar mais alto o último parágrafo da seção 3ª acerca da filosofia como “sabedoria do amor a serviço do amor”. Assim, perguntamos, encontrar-se-ia nesta frase o paradoxo maior sobre o qual devemos nos debruçar como caminho para “explicar” os impasses que aparecem e afirmar a justiça *autrement*? Nesse momento, é possível apresentar nossa tese com melhor largueza: a justiça como extensão, ou mais: a justiça como *au-delà* da ética.

Uma vez já apresentada nossa proposição, os dois capítulos seguintes analisarão *Autrement qu'être*, sempre mais detidamente a seção 3ª, sob dois ângulos, como forma de continuar a validar (ou não) a justiça como além da ética: *i*) sob o ponto de vista da forma do discurso empregado por Lévinas; *ii*) sob o ponto de vista do conteúdo do último parágrafo da seção 3ª, que nos sugere elucidar a questão, como modo de explicar a justiça como além da ética, enquanto obra (sábia) do amor que se estende até os outros de Outrem.

Assim, no Capítulo 3, analisaremos, mais detalhadamente, a linguagem empregada em *Autrement qu'être*, em especial na seção 3ª, enquanto “escritura”, discurso ou modo de escrever o *autrement dit* permeado pela ética. Tomar-se-á por base a concepção de Lévinas sobre a metáfora, que não só

¹² AE, p. 246.

será tematizada por ele, mas também abundantemente empregada em seu discurso. Ora, as críticas de Derrida quanto ao método de Lévinas em *Dizer* o dito e em dizer o próprio Dizer merecerão nossa consideração, ainda que brevemente. Aqui será analisada a possibilidade e a forma do discurso levinasiano abordar o “inefável”, assim como suas implicações no nosso problema. Para isso, serão observados o estilo e a forma empregada no discurso de Lévinas ao escolher termos, relacioná-los entre si e a partir de si (o que já havíamos começado a analisar no Capítulo 1, com o emprego dos paradoxos), permitindo-nos, assim, avaliar a extensão do *modus operandi* de Lévinas em “libertar” conteúdos outros a partir da mesma palavra, ou seja, abrindo por meio delas sentidos que as ultrapassem como *au-delà* de *si Mesmas* – considerando-se *au-delà* como alteridade absoluta, certamente. Tal modo contribuiria para compreendermos uma coerência maior na apresentação do conteúdo acerca da relação entre ética e justiça e afirmar o estatuto da justiça sem contradizer a ética? De que forma o discurso de Lévinas corroboraria a justiça no âmbito de *autrement qu’être*? Poderemos ver, assim, a importância de Lévinas em conceder sentidos às palavras, a expressões, a nomes e de-finições, que se, por um lado, limitam por nomearem, por outro, alargam os sentidos a ponto de, talvez, *dizerem* ou esbarrarem em *autrement*.

Finalmente, o Capítulo 4 ocupar-se-á do amor enquanto possibilidade do *autrement dit*, da ontologia, da filosofia, da justiça, enfim, como extensão ética, mais particularmente como *au-delà* da ética. Serão apontadas as possibilidades do amor, para sabermos de que amor se trata esse, em Lévinas, quando de sua caracterização, sua relação de *proximidade* com a justiça, identificando tipos de amor. A relação entre amor e palavra, como Dizer, Dizer paradoxalmente escuta. Diante da violência do dito no mundo, o amor responde infinitamente a ponto de correr o risco do mundo. O modo de Lévinas reintroduzir a ontologia no seu discurso vem pelas áleas incertas e pouco racionalistas do amor. Amor como extensão ou como *au-delà* da ética.

Ce n’est pas seulement le tiers qui réclame justice et interrompt le Dire, mais bien le Dire *en lui-même, soit le Bien*, qui n’est pleinement la signification qu’il est si et seulement si, il s’accomplit aussi pour tous-les-autres et réclame *de lui-même* la Justice, le devenir de Dit du Dire, le devenir *être et présence* de la signification, lequel coïncide simultanément avec le

devenir sens de l'être : « il n'est question de Dit et d'être *que parce que le Dire ou la responsabilité réclament justice* » (AE, p. 77). »¹³

¹³ COHEN-LEVINAS; SCHNELL (Ed.). *Relire Autrement qu'être ou au-delà de l'essence d'Emmanuel Levinas*, p. 58 (itálicos do original).

CAPÍTULO 1 – JUSTIÇA EM EMMANUEL LÉVINAS

1.1 Justiça em *Totalité et infini* e *Autrement qu'être*

1.1.1 Diferença entre os termos

Em *Totalité et infini*, a ética levinasiana acontece no face a face da responsabilidade infinita do um *para* o Outro, e a noção de ética confunde-se com a de justiça quando elas implicam a primazia que tem o Outro sobre o eu, ou a prioridade da generosidade infinita do eu *para* Outrem.¹⁴ Já em *Autrement qu'être*, observamos que Lévinas aprofunda outros contornos, que já haviam sido anunciados de certa forma anteriormente,¹⁵ porém aqui apresentados mais direta e “objetivamente”, com a reformulação da questão da justiça com a entrada do Terceiro. “C’est dans le chapitre V, auquel plusieurs notations et notes renvoient à maintes reprises, que la question du tiers, de la justice et de la vérité est posée le plus directement, de plein fouet, si j’ose dire”.¹⁶ Trata-se,

¹⁴ Outrem em Lévinas é a alteridade pura, porém, ela não é em si, não tem estatuto ontológico, é o homem de carne e osso, é rosto sempre de alguém, é humano. “Il n’y a que l’homme qui puisse m’être absolument étranger réfractaire à toute typologie, à tout genre, à toute caractéologie, à toute classification et, par conséquent, terme d’une ‘connaissance’ enfin pénétrant au-delà de l’objet” (TI, p. 71). “Pour moi, Autrui c’est l’autre homme. ‘Entre nous’” (p. 120). De antemão, salientamos que, neste trabalho, referimo-nos a Outro e a Outrem indistintamente, ainda que nos lembremos de que Lévinas reconhece em Outrem um superlativo de Outro: “l’absolument Autre, c’est Autrui” (TI, p. 28). “Autrui en tant qu’autre n’est pas seulement un *alter ego* ; il est ce que moi, je ne suis pas. Il l’est non pas en raison de son caractère, ou de sa physionomie, ou de sa psychologie, mais en raison de son altérité même. Il est, par exemple, le faible, le pauvre, ‘la veuve et l’orphelin’, alors que moi je suis le riche ou le puissant. On peut dire que l’espace intersubjectif n’est pas symétrique. L’extériorité de l’autre n’est pas simplement due à l’espace qui sépare ce qui par le concept demeure identique, ni à une différence quelconque selon le concept qui se manifesterait par l’extériorité spatiale. La relation de l’altérité n’est ni spatiale ni conceptuelle [...]” (TL, p. 75).

¹⁵ Já em *Difficile Liberté*, 1963, por exemplo, Lévinas aponta que: “Justice, est le terme que le judaïsme préfère à des termes plus évocateurs de sentiment. Car l’amour lui-même demande la justice et ma relation avec le prochain ne saurait rester extérieure aux rapports que ce prochain entretient avec des tiers. Le tiers est aussi mon prochain” (p. 34).

¹⁶ RICOEUR. *Autrement, lecture d’Autrement qu’être ou au-delà de l’essence d’Emmanuel Lévinas*, p. 30. Lévinas aponta a esse respeito: “Dans *Totalité et infini*, le terme *justice* englobe l’ensemble de la conjonction éthique – ou ‘intersubjective’ – de l’*Humain*. Son propos insiste davantage sur la rupture que signifierait la vocation ou l’appel de l’*Humain* – à travers la responsabilité du Moi pour l’autre, sur la rupture

mais especificamente, da seção 3ª do referido capítulo V de *Autrement qu'être*, a que ele dedica o título de “Du Dire au Dit ou la Sagesse du Désir”,¹⁷ onde se opera uma virada em sua obra no momento em que o Outro se torna (também) multiplicidade com a chegada do Terceiro.¹⁸ Queremos dizer que, nessa passagem, Lévinas conserva a alteridade de Outrem (por quem o eu é infinitamente responsável), mas Outrem multiplica-se em pluralidade de rostos, como outros do Outro, que reclamam justiça; aqui o Terceiro é Outrem e Outrem, Terceiro, “le fait que l'Autre, mon prochain, est aussi tiers par rapport à un autre, prochain lui aussi”,¹⁹ o que certamente amplia a perspectiva de Outrem, mas paradoxalmente a restringe, como veremos mais adiante. Não queremos dizer, entretanto, que Lévinas não tenha referido o Terceiro à justiça em *Totalité et infini*, onde ele mesmo escreveu que: “Le tiers me regarde dans les yeux d'autrui, le langage est justice. [...] Le pauvre, l'étranger, se présente comme égal. Son égalité dans cette pauvreté essentielle, consiste à se référer au tiers, ainsi présent à la rencontre et que, au sein de sa misère, Autrui sert déjà”.²⁰

Porém, em *Autrement qu'être*, a entrada do Terceiro surge como problema – diferentemente do que ocorre em *Totalité et infini* –, problema do Terceiro e da justiça que em *Autrement qu'être* é, no nosso caso a ser analisado, o de colocar em risco a sustentação da noção de ética desenvolvida

avec l'ontologie de la totalité et de la persévérance de l'être dans son être même –, que sur la différence entre la forme juridique, politique et institutionnelle de cette responsabilité et le ‘pour-l'autre’ ou la bonté de l'un-pour-l'autre, sur l'allégerance originelle du moi à l'autre et sur son extra-ordinaire aventure dite intérieure, où *en moi* autrui peut compter avant moi. Ce propos de *Totalité et infini* est prolongé dans mon *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, qui fait un effort en vue de rejoindre, dans les dernières pages du livre, le statut *juridique* du juste et de l'injuste – et même l'ordre de l'universel logique – mais de les rejoindre à partir des formes éthiques et de l'axiologie de la sainteté, dont la possibilité – ou la chance – signifierait toujours, d'une façon emphatique ou éminente, l'humain” (AS, p. 60).

¹⁷ Que se apresenta, em suma, em um percurso que vai do Terceiro à equidade, da equidade ao julgamento e do julgamento à filosofia.

¹⁸ Ricoeur aponta haver na contradição instaurada pelo Terceiro, por parte de Lévinas, uma “subversion de 2è degré, subversion de la subversion, si l'on peut dire [...] enorme” (RICOEUR. *Autrement, lecture d'Autrement qu'être ou au-delà de l'essence d'Emmanuel Lévinas*, p. 31).

¹⁹ AE, p. 204.

²⁰ TI, p. 234.

até então.²¹ Vejamos, mais à frente, os desenvolvimentos desta questão. Lembremos que, em *Totalité et infini*, Lévinas desenvolve magistralmente a exigência ética da subjetividade e a experiência que a torna possível, fundando-a na acolhida do Outro pelo eu.²²

Dans ce livre je parle de la responsabilité comme structure essentielle, première, fondamentale, de la subjectivité. Car c'est en termes éthiques que je décris la subjectivité. L'éthique ici ne vient pas en supplément à une base existentielle préalable ; c'est dans l'éthique entendue comme responsabilité que se noue le noeud même du subjectif.²³

Trata-se certamente de uma relação marcada pelo des-inter-esse,²⁴ em que o sujeito se faz sujeito a partir da sua responsabilidade, que em Lévinas é resposta infinita *para* o Outro sem se poder exigir, de volta, nenhuma reciprocidade. Por isso, nos termos de Lévinas, trata-se de uma relação assimétrica que é, também, diacrônica, de tempos que não se tocam.²⁵

²¹ Segundo Ricoeur, que dedica seu *Autrement* a estudar alguns impasses que vê no *Autrement qu'être* de Lévinas, entre eles a questão entre ética e justiça, entre Dizer e Dito, aqui apontada nas seguintes palavras: “Cette étude est animée par le voeu de comprendre Levinas selon sa plus grande difficulté. Ce voeu explique le choix quasi exclusif, à titre de guide de ma lecture, de *Autrement qu'être* ou *Au-delà de l'essence*. Le pari majeur de ce livre est de lier le destin du rapport à établir entre l'éthique de la responsabilité et l'ontologie au destin du langage de l'une et de l'autre : le Dire du côté de l'éthique, le dit du côté de l'ontologie. Le pari est audacieux dans la mesure où la solidarité de chacune de ces deux disciplines avec sa manière propre de signifier porte au premier plan deux difficultés engendrées par la manière nouvelle de philosopher: difficulté, d'une part, pour l'éthique de s'affranchir de son infatigable confrontation avec l'ontologie ; difficulté, d'autre part, à trouver pour l'ex-ception déréglant le régime de l'être, le langage qui lui convient, son langage propre} le dit de son Dire. Les deux difficultés sont indissociables et se condensent dans le mot, dans l'adverbe : autrement} autre., ment que ..” (RICOEUR. *Autrement, lecture d'Autrement qu'être ou au-delà de l'essence d' Emmanuel Lévinas*, p. 1-2).

²² Referindo-se a *Totalité et infini*, lembra-nos Lévinas: “Ce livre présentera la subjectivité comme accueil de l'Autre, comme hospitalité” (TI, p. 12).

²³ *Autrement qu'être*. Editions de poche. Paris: Martinius Nijhoff, 1978. Dorso da capa.

²⁴ Des-inter-esse como saída do “esse” que ocorre, em Lévinas, dentro da objetividade do saber numa relação (inter).

²⁵ Segundo Lévinas, “La proximité est une différence, une non-coïncidence, une arhythmie dans le temps, une diachronie réfractaire à la thématization réfractaire à la réminiscence qui synchronise les phases d'un passé. L'inénarrable !” (AE, p. 258). Como nos lembra Jean-François Rey, para Lévinas “le temps de l'autre est inassimilable au mien. C'est à cette condition qu'il est l'autre” (LÉVINAS. *Le passeur de justice*, p. 63), e que, por isso, não posso compreendê-lo Como não assimilação entre tempos diferentes, diacronia significando tempos diferentes entre eu e o Outro, ela significa assim a própria alteridade. “Si on pouvait posséder, saisir et connaître l'autre, il ne serait pas l'autre. Posséder, connaître, saisir sont des synonymes du

Podemos ver que, no face a face do eu com o Outro, o eu, que se encontra diante da figura do rosto do Outro, responde com responsabilidade, constituindo, nesse momento, sua subjetividade por meio do desnudamento que o encontro com a alteridade provoca (no eu). É o Outro que faz o eu (mais passivo que toda passividade) constituir-se como tal, quando o eu se despoja de si mesmo, trabalho, ou ainda, segundo o autor, evento, que Lévinas descreve com acuidade em *Totalité et infini*.

Se manifester comme visage, c'est s'imposer par-delà la forme, manifestée et purement phénoménale, se présenter d'une façon irréductible à la manifestation, comme la droiture même du face à face, sans intermédiaire d'aucune image dans sa nudité, c'est-à-dire dans sa misère et dans sa faim.²⁶

Embora trate da relação em sociedade, *Totalité et infini* ocupar-se-á muito mais da relação dual – do eu diante do Outro – que da relação social.

Dans *Totalité et infini*, le point de départ c'est ma liberté déjà constituée que la révélation du visage d'Autrui me fait découvrir injuste. Dans *Autrement qu'être*, il ne s'agit plus de la révélation d'Autrui vers un Moi constitué; plus profondément, c'est la responsabilité pour Autrui qui devient constitutive de mon je, de ma subjectivité elle-même.²⁷

Em *Totalité et infini*, Lévinas ocupar-se-á mais longamente dos efeitos que o encontro com Outrem provoca na constituição da subjetividade. De acordo com as palavras do autor:

On appelle cette mise en question de ma spontanéité par la présence d'Autrui, éthique. L'étrangeté d'Autrui son irréductibilité à Moi, à mes pensées et à mes possessions, s'accomplit précisément comme une mise en question de ma spontanéité, comme éthique. La métaphysique, la transcendance, l'accueil de l'Autre par le Même, d'Autrui par

pouvoir” (TL, p. 83). Na diacronia as singularidades de cada um marcam a possibilidade do encontro ético que acontece no não espaço do infinito, impedindo a totalidade (finita). A sincronia, ao contrário, significa o mesmo tempo para um e outro, em um sistema, permitindo identificação, impedindo alteridade, aproximando o que por si já é agrupado por um conteúdo comum. “Dans le système, la signification tient à la définition des termes les uns par les autres dans la synchronie de la totalité, le tout étant comme la finalité des éléments” (AE, p. 112).

²⁶ TI, p. 218.

²⁷ HANSEL. *Politique d'Emmanuel Lévinas*, p. 37.

Moi se produit concrètement comme la mise en question du Même par l'Autre, c'est-à-dire comme l'éthique qui accomplit l'essence critique du savoir.²⁸

A propósito, resume Hansel, “*Totalité et infini* traite l’autre en face du même; dans *Autrement qu’être* Lévinas considère l’autre dans le même”.²⁹ Queremos, assim, em relação à justiça, chamar a atenção para o fato de que, como necessidade de se fazer justiça para o convívio social, em *Autrement qu’être*, Outrem insere-se mais claramente como parte da comunidade que exige seus direitos, incluindo o eu que pode (e deve) exigir seus direitos também na qualidade de Outro, a justiça afirmando-se como meio de convivência social: enfim, o que, em *Autrement qu’être*, não se chama ética e, sim, justiça. É aqui onde a subjetividade se constitui cidadã.

La synchronisation est acte de conscience qui, par la représentation et le Dit, institue, “avec l'aide de Dieu” le lieu originel de la justice, terrain commun à moi et aux autres où je suis compté parmi eux, c'est-à-dire où la subjectivité est citoyen avec tous les devoirs et droits mesurés et mesurables que comporte le Moi équilibré ou s'équilibrant par le concours des devoirs et la concurrence des droits.³⁰

Em *Totalité et infini*, o espaço da justiça é claramente chamado espaço da relação a dois, de homem a homem, como diz Lévinas, diferentemente do que ocorre em *Autrement qu’être*. Referindo-se em *Totalité et infini*: “L'établissement de ce primat de l'éthique, c'est-à-dire de la relation d'homme à homme signification, enseignement et justice, primat d'une structure irréductible à laquelle s'appuient toutes les autres [...], est l'un des buts du présent ouvrage.”³¹

Se então, por um lado, em *Totalité et infini*, Lévinas dedica sua atenção especialmente ao evento da irrupção do Outro no face a face, sendo aqui somente Outrem quem importa, por outro, em *Autrement qu’être*, Outrem ainda importa (como acontece, aliás, em toda a obra levinasiana da responsabilidade do eu *para* o Outro, sendo, como se sabe, esse um dos pilares da filosofia da

²⁸ TI, p. 33.

²⁹ HANSEL. *Politique d'Emmanuel Lévinas*, p. 36.

³⁰ AE, p. 250.

³¹ TI, p. 77.

alteridade de Lévinas), porém, aqui, o filósofo vai pensar mais profundamente a relação inter-humana e o que ela implica como exigência de justiça, a três, a quatro, ou mais rostos. Trata-se de pensar o viver-junto, tanto econômico como político, no mundo, enfim, com a chegada do Terceiro, o que procuraremos desenvolver mais adiante.

Não podemos negar, contudo, que, em *Totalité et infini*, Lévinas considere a presença do Terceiro, descrita e desenvolvida ali. Mas, confundidos os conceitos de ética e de justiça, eles referem-se ao rosto de Outrem. Em *Totalité et infini*, a justiça é reconhecimento do privilégio de Outrem, que abole qualquer retórica ou objetividade no discurso.

La vérité se rattache ainsi au rapport social qui est justice. La justice consiste à reconnaître en autrui mon maître. L'égalité entre personnes ne signifie rien par elle-même. Elle a un sens économique et suppose l'argent et repose déjà sur la justice qui bien ordonnée, commence par autrui. Elle est reconnaissance de son privilège d'autrui, et de sa maîtrise, accès à autrui en dehors de la rhétorique qui est ruse, emprise et exploitation. Et, dans ce sens, dépassement de la rhétorique et justice coïncident.³²

Portanto, vemos que, em Lévinas, a relação com Outrem torna possível a verdade, não como um termo comum entre os homens, nem como um universal que englobe o todo em um discurso, mas ela surge como relação que é justiça, sem a impessoalidade de um gênero que se adegue ao todo, mas com a pessoalidade (graças ao rosto) de Outrem, absoluto em sua diferença. Como poderíamos compreender esse sentido de justiça como verdade?

1.1.2 Justiça e verdade em *Totalité et infini*

Em primeiro lugar, entendemos que Lévinas não busca por meio da relação com Outrem oferecer conteúdo à verdade, não pretendendo conceituá-la. Ao colocar a justiça como encontro com o Absoluto, que é Outrem, Lévinas não objetiva Outrem (não faz dele objeto do discurso ou do pensamento³³), não

³² TI, p. 68, 69. Vemos aqui que Lévinas associa o termo social à relação com Outrem.

³³ Lévinas, ao considerar o encontro como “relation à travers une différence absolue qui ne se réduit à aucune relation synchrone et réciproque qu'y chercherait une pensée totalisante et systématique, soucieuse de comprendre” (AE, p. 114).

permitindo que o eu se feche em uma verdade impessoal, como “l’âme conversant avec elle-même”.³⁴ Outrem permanece alteridade pura, sem compreensão que o capture – o face a face com Outrem não comportando qualquer outro caminho que se aproximaria dos mecanismos da razão que facilitariam ao eu explicar a relação, mas, ao contrário, a relação do face a face sendo inserida no mundo, no aqui e agora, estando o eu diante de Outro que tem rosto, humano e singular, e que, diante das demandas do mundo, exige justiça. Assim, a relação com Outrem permanece eticamente incompreensível, no sentido de que a relação (e Outrem) não se encaixa em categorias. Ao se encontrar no espaço social (relacional, portanto) em que Outrem não pode se tornar objeto de um discurso, ou tema, ou figura de retórica, ou abuso de um discurso, a justiça exige experiência absoluta no face a face. Lévinas pretende, desse modo, destituir a retórica como via de acesso à verdade ou ao verdadeiro discurso, ao considerar a retórica como discurso da totalidade, avessa à justiça. Nomear a verdade, outrossim, não significa nomear a verdade de um universal, nem significa conceder-lhe estatuto ontológico, mas, contrariamente, colocá-la no mundo – e, no plano relacional, a verdade, esse inominável, que surge a partir da justiça. “Si la vérité surgit dans l’expérience absolue où l’être luit sa propre lumière, la vérité ne se produit que dans le véritable discours ou dans la justice.”³⁵

O verdadeiro discurso seria, portanto, diferente do discurso da razão (totalizante), em Lévinas. Não se reduzindo à relação sujeito-objeto, o verdadeiro discurso, ao contrário, insere-se no mundo como exigência vinda da parte do inesperado, que é Outrem. Outrem, não explicável, exige do eu resposta que também não se abre à generalização, mas que é única e inexplicável – somente o eu pode responder.

Discours qui n'est donc pas déroulement d'une logique interne préfabriquée, mais constitution de vérité dans une lutte entre penseurs, avec tous les aléas de la liberté. Le rapport du langage suppose la transcendance, la séparation radicale, l'étrangeté des interlocuteurs, la révélation de l'Autre à moi. Autrement dit, le langage se parle là où manque la communauté entre les termes de la relation, là où manque, où doit seulement se constituer le plan commun. Il se place dans

³⁴ TI, p. 67.

³⁵ TI, p. 67.

cette transcendance. Le Discours est ainsi expérience de quelque chose d'absolument étranger, "connaissance" ou "expérience" pure, traumatisme de l'étonnement. L'absolument étranger seul peut nous instruire.³⁶

Discurso e linguagem adquirem em Lévinas um sentido inverso daquele que se lhe poderia comumente atribuir como exigência de objetividade e representação. Discurso e justiça prescindiriam da retórica que, parece-nos, seria a própria injustiça, ou enganação, que mascara [o rosto], ao objetivar a relação. Nesse sentido, ultrapassar a retórica e ir ao encontro de Outrem significaria fazer justiça.

Em segundo lugar, como primazia do Outro, a justiça faz-se na resposta, não como conteúdo, mas como evento. É respondendo, ou seja, é quando acolhe aquele que parece inadequado (o que poderia parecer uma violência, pela sua não adequação, mas lembremos que em Lévinas violência é, outrossim, o ser, como o que não questiona o eu, como não acolhimento de Outrem, como injustiça³⁷) que o eu significa justo. Então, se vista sob esse ângulo, justiça em *Totalité et infini* seria considerar a primazia de Outrem na forma da concessão (justa) que o eu faz de si próprio ao responder, em sua *responsa-bilidade*, para Outrem. Justo torna-se preferir Outrem a si. Podemos dizer, portanto, que, em *Totalité et infini*, a justiça começa com Outrem.

Aqui, ao mesmo tempo que a justiça presume a vida em sociedade, com o econômico, ela demanda uma abdicação da universalidade e da objetividade (que serão em *Autrement qu'être*, como veremos adiante, consideradas, ao contrário, instâncias originárias da necessidade de justiça).

1.2 O problema da justiça

1.2.1 Justiça e objetivação – linguagem e discurso na justiça

Abramos, neste momento, um parêntesis, para explicar como Lévinas se refere, em *Totalité et infini*, ao que ele chama de universalidade e objetividade, e suas implicações dentro de sua noção de justiça. Importa lembrar que

³⁶ TI, p. 70.

³⁷ "Philosophie du pouvoir, l'ontologie, comme philosophie première qui ne met pas en question le Même, est une philosophie de l'injustice" (TI, p. 38).

Lévinas considera a universalidade sendo aquela que funda o pensamento e o discurso, como pensamento universal, como possibilidade de a razão agrupar termos em comum, em um gênero. A universalidade impediria, para o autor, a consideração de uma diferença não com-preendida em um todo. A razão universalizante renunciaria reconhecer uma singularidade que não pudesse ser englobada em um todo e que impossibilitasse outro tipo de discurso que ultrapassasse o limite da compreensão.

Peut-on fonder l'objectivité et l'universalité de la pensée sur le discours? La pensée universelle n'est-elle pas de soi antérieure au discours ? Un esprit en parlant n'évoque-t-il pas ce que l'autre esprit pense déjà, l'un et l'autre participant aux idées communes ? Mais la communauté de la pensée aurait dû rendre impossible le langage comme relation entre êtres. Le discours cohérent est un. Une pensée universelle se passe de communication. Une raison ne peut être autre pour une raison. Comment une raison peut-elle être un moi ou un autre, puisque son être même consiste à renoncer à la singularité ? [...] La raison parlant à la première personne ne s'adresse pas à l'Autre, tient un monologue. Et inversement, elle n'accéderait à la personnalité véritable, ne retrouverait la souveraineté caractéristique de la personne autonome, qu'en devenant universelle. Les penseurs séparés ne deviennent raisonnables que dans la mesure où leurs actes personnels et particuliers de penser figurent comme moments de ce discours unique et universel. Il n'y aurait de raison dans l'individu pensant que dans la mesure où il entrerait lui-même dans son propre discours où, au sens étymologique du terme, la pensée comprendrait le penseur, où elle l'engloberait.³⁸

A razão totalizante e universalizante impediria, segundo Lévinas, o verdadeiro discurso e a verdade (que ele distingue da verdade universalizante da razão). Atacando esta, Lévinas busca, em *Totalité et infini*, salvar a linguagem dos vícios da coerência do discurso racional, que para ele é o de englobar as partes em um todo, de volatilizar a unicidade do eu e a alteridade de Outrem, e empenha-se, assim, em resgatar a função de expressão da linguagem em permitir “revelar” Outrem em sua alteridade, que escapa à razão. Revelando-se sem se revelar, desafio para a razão universalizante, Outrem se mostra em sua alteridade sem se mostrar³⁹ – possibilidade do verdadeiro

³⁸ TI, p. 69.

³⁹ Na sua revelação, Outrem mostra-se sem se mostrar para não permitir, assim, ser objetivado pelo eu que busca com-preendê-lo em um sistema.

discurso, ou do discurso, simplesmente. A objetivação, trabalho da razão em que o sujeito “descobre” o objeto,⁴⁰ é descartada por Lévinas como modo de relação entre o eu e Outrem,⁴¹ a coerência do discurso significando um empecilho para o encontro do face a face. Nesses termos, a linguagem racional, que para Lévinas não estabelece a relação com a alteridade, só colocaria o eu de acordo consigo mesmo, identitário, em um “ensimesmamento” ou monólogo, sedutor, aliás, no qual o eu se seduz e convence razoavelmente a si mesmo de suas certezas.⁴² Assim, é por isso que, em Lévinas, dentro da razão universalizante não se encontra a possibilidade de relação com Outrem. Será, por conseguinte, inaugurando um *au-delà* da razão universalizante pelo Outro, que não se objetiva em um discurso – como per-curso –, o modo como o filósofo resgata a linguagem, atribuindo-lhe significado além ou aquém da razão, instituindo-a como meio que ultrapassa a relação sujeito-objeto, defendendo uma noção de linguagem em que, distante da generalização e da universalidade, por não representar Outrem (por meio de mecanismos da identificação do eu com o mundo), o Outro significa o próprio encontro. Lévinas esvazia, desse modo, a linguagem de conteúdo e coloca-a diante da alteridade a que não cabe explicar ou compreender. A linguagem, em Lévinas, tem, assim, um estatuto diverso de um código de comunicação que agrupe elementos comuns entre as partes. Há na relação uma desigualdade entre as partes, sendo que uma delas, o Outro, é irreconhecível. Em outras palavras, queremos dizer que, na relação com

⁴⁰ Objeto aqui tomado não somente como coisa, mas também como objeto do pensamento, da emoção, do discurso, lembra-nos Smadar Bustan (*in*: Levinas et Husserl : Dépasser l'intellectualisme philosophique, p. 51).

⁴¹ “La conscience ne consiste donc pas à égaler l'être par la représentation, à tendre à la pleine lumière où cette adéquation se cherche, mais à déborder ce jeu de lumières cette phénoménologie et à accomplir des événements dont l'ultime signification contrairement à la conception heideggerienne ne revient pas à dévoiler. La philosophie dé-couvre certes la signification de ces événements, mais ces événements se produisent sans que la découverte (ou la vérité) soit leur destin; sans même qu'aucune découverte antérieure éclaire la production de ces événements, essentiellement nocturnes; ou sans que l'accueil du visage et l'oeuvre de la justice qui conditionnent la naissance de la vérité elle-même puissent s'interpréter comme dévoilement” (TI, p. 13).

⁴² No sentido de que é confortável e convincente ser si próprio – razão dos que querem o mundo adequado a Si, por meio de uma cultura e uma ciência, saber, que se totaliza, a partir da qual é absurdo e inaceitável o que não é explicável.

Outrem, a linguagem constitui o inesperado, o incomum, o não traduzível por uma compreensão.

A justiça em *Totalité et infini*, como resposta ao encontro, comportaria, em Lévinas, elementos não objetivantes e não universalizantes, diferentemente de como, via de regra, poderíamos supor. Aqui a justiça que se confunde com a ética do eu para o Outro não significa Lei, código, agrupamento em um gênero, igualdade de tratamento, linguagem de sinais comuns, julgamento, ou seja, não se d-escrevendo como acontece em *Autrement qu'être*. Em *Totalité et infini*, a justiça é o inverso, ou seja, não adequação à ordem e à rigidez da Lei, devendo, para se fazer justiça, ultrapassar a Lei.

En réalité, la justice ne m'englobe pas dans l'équilibre de son universalité, la justice me somme d'aller au-delà de la ligne droite de la justice, et rien ne peut marquer dès lors la fin de cette marche; derrière la ligne droite de la loi, la terre de la bonté s'étend infinie et inexplorée, nécessitant toutes les ressources d'une présence singulière. Je suis donc nécessaire à la justice comme responsable au-delà de toute limite fixée par une loi objective.⁴³

A linguagem, relação entre dois, tem significação como resposta vinda do eu, sem medida e sem compreensão, como transbordamento do eu que se esvazia (de toda razão) ao encontro com outro, como ética. Lévinas subverte, desse modo, a ideia de um fio condutor comum presente na linguagem, subverte a igualdade entre interlocutores e um signo comum, trazendo uma nova noção de linguagem que não supõe a comum-ic-ação entre as partes (ou seja, nenhuma ação comum), mas linguagem que se faz possível na diferença (absoluta),⁴⁴ além da coerência entre os termos da relação, diríamos, linguagem sem termos (enquanto também sem fim), linguagem que não prescinde do Outro, linguagem-revelação.

⁴³ TI, p. 274.

⁴⁴ “Ce qu'on présente comme l'échec de la communication dans l'amour, constitue précisément la positivité de la relation ; cette absence de l'autre est précisément sa présence comme autre. L'autre, c'est le prochain – mais la proximité n'est pas une dégradation ou une étape de la fusion. Dans la réciprocité des rapports, caractéristique de la civilisation, l'asymétrie de la relation intersubjective s'oublie. La réciprocité de la civilisation – le règne des fins où chacun est à la fois fin et moyen, personne et personnel, est un nivellement de l'idée de fraternité, qui est un aboutissement et non point un point de départ et qui renvoie à toutes les implications de l'eros” (DEE, p. 163).

Mais faire du penseur un moment de la pensée, c'est limiter la fonction révélatrice du langage à sa cohérence traduisant la cohérence des concepts. Dans cette cohérence se volatilise le moi unique du penseur. La fonction du langage reviendrait à supprimer "l'autre" rompant cette cohérence et, par là même, essentiellement irrationnel. Curieux aboutissement : le langage consisterait à supprimer l'Autre, en le mettant d'accord avec le Même ! Or dans sa fonction d'expression, le langage maintient précisément l'autre à qui il s'adresse, qu'il interpelle ou invoque. Certes, le langage ne consiste pas à l'invoquer comme être représenté et pensé. Mais c'est pourquoi le langage instaure une relation irréductible à la relation sujet-objet : la révélation de l'Autre. C'est dans cette révélation que le langage, comme système de signes, peut seulement se constituer. L'autre interpellé n'est pas un représenté, n'est pas un donné, n'est pas un particulier, par un côté déjà offert à la généralisation. Le langage, loin de supposer universalité et généralité, les rend seulement possibles. Le langage suppose des interlocuteurs, une pluralité. Leur commerce n'est pas la représentation de l'un par l'autre, ni une participation à l'universalité, au plan commun du langage. Leur commerce, nous le dirons à l'instant, est éthique.⁴⁵

Em *Autrement qu'être*, universalidade, generalização, razão e medida tornam-se requisitos da justiça, com a entrada do Terceiro, exigente de seus direitos e da igualdade na vida social. Aqui, o Terceiro inaugura um tema que se in-screve/escreve seu lugar no mundo, como história, no mundo entre outros homens, na forma de escrita e escritura (em francês são uma só palavra, *écriture*) – escrita como materialização da palavra pronunciada, escritura quando como, na *Bíblia*, o homem se faz na história junto a Deus.

C'est la proximité du tiers qui introduit, avec les nécessités de la justice, la mesure, la thématization, l'apparaître et la justice.⁴⁶

[...] la prise de conscience est motivée par la présence du tiers à côté du prochain approché ; le tiers aussi est approché; la relation entre le prochain et le tiers ne peut être indifférente à moi qui approche . Il faut une justice entre les incomparables . Il faut donc une comparaison entre les incomparables et une synopsis; mise ensemble et contemporanéité; il faut thématization, pensée, histoire et écriture.⁴⁷

⁴⁵ TI, p. 70.

⁴⁶ AE, p. 118.

⁴⁷ AE, p. 33.

1.2.2 A justiça entre *Totalité et infini* e *Autrement qu'être*

A justiça em *Totalité et infini* é ética por ir além dela mesma, em direção à bondade infinita em que não há espaço para o limite;⁴⁸ assim, a justiça em *Totalité et infini* faz-se pela ruptura de todo limite fixado pela lei – a justiça é bondade que excede a lei. A subjetividade fazendo-se quando o eu ultrapassa o limite da lei e do universal, e respondendo infinitamente no face a face com o Outro. Este é o modo pelo qual o Eu se faz eu, na justiça da bondade infinita em direção ao Outro.

Dans la justice qui met en cause ma liberté arbitraire et partielle, je ne suis donc pas simplement appelé à donner un accord, à consentir et à assumer à sceller mon entrée pure et simple dans l'ordre universel, mon abdication et la fin de l'apologie dont la rémanence s'interpréterait alors comme un résidu ou comme une séquelle de l'animalité. [...] Le moi est un privilège ou une élection. La seule possibilité dans l'être de traverser la ligne droite de la loi, c'est-à-dire de trouver une place au-delà de l'universel c'est être moi. La moralité dite intérieure et subjective, exerce une fonction que la loi universelle et objective ne saurait exercer, mais qu'elle appelle.⁴⁹

Em *Autrement qu'être*, Lévinas explicitará de forma – quase – definitiva que à justiça concerne a gestão calculada e racional dos problemas iniciados com a chegada do Terceiro. Ali, Lévinas concebe a justiça como necessidade de equilibrar a responsabilidade infinita do eu *para* o Outro, que, sem a exigência da justiça em considerar os outros do Outro e o próprio eu que têm direitos juntamente com o Outro, dentro da vida em sociedade, não permitia a partilha, nem a escolha entre dois ou mais. A justiça, em Lévinas, não surge, assim, como veremos adiante, da necessidade de se limitar a violência do homem na vida social, nem como outorga de poderes para se fundar um Estado de Direito; em Lévinas, ela não tem origem, por exemplo, em teses contratualistas. Surge, ao contrário, como limitação da generosidade infinita, o

⁴⁸ O que poderia parecer paradoxal, pois considerando ser o limite aquilo que determina o espaço, então no espaço do não limite, em Lévinas, haveria lugar para o não lugar da ética infinita.

⁴⁹ TI, p. 274.

que aparece em *Autrement qu'être* como limitação da ética,⁵⁰ evento que veremos com mais detalhe em outro momento. Eis uma originalidade em Lévinas ao apresentar tal origem da justiça – a justiça servindo para limitar a ética.

Em *Totalité et infini*, em seu prefácio à edição alemã, Lévinas aponta claramente que os termos ética e justiça não têm diferença terminológica, sendo a justiça uma noção ética. Ele reconhece que tanto na justiça quanto na ética a primazia é de Outrem. A entrada do Terceiro será tratada como problema que se inaugura na relação ética a dois particularmente em *Autrement qu'être*, sendo que em *Totalité et infini* ela não é problema. Aqui, “misericórdia e caridade”, que entendemos como atributos da ética da generosidade infinita do eu *para* Outrem, é tratada como justiça, como podemos ver:

Il n'y a, d'autre part, aucune différence terminologique dans Totalité et Infini entre miséricorde ou charité, source d'un droit d'autrui passant avant le mien, d'une part, et la justice, d'autre part, où le droit d'autrui mais obtenu après enquête et jugement s'impose avant celui du tiers. La notion éthique générale de justice est évoquée dans les deux situations indifféremment.⁵¹

Mas, estabelecidas as diferenças e indiferenças terminológicas do termo entre as duas obras, permanece a questão sobre o problema da coexistência entre ética e justiça em *Autrement qu'être*, onde a clareza e a possibilidade lógica de convivência entre os conceitos não parecem evidentes, como veremos, sendo nosso propósito o de levantar possibilidades de uma leitura do problema (e de levantar e discutir a possibilidade das respostas). Em *Totalité et infini*, a responsabilidade, indiferentemente, na ética e na justiça, dirige-se sempre do eu *para* o Outro – e aqui escolhemos traduzir a preposição *pour* como *para*, o que

⁵⁰ “Cette étrange “expérience” d’Autrui, Lévinas la nomme “relation éthique”, ou encore “amour”, ou encore “charité”, ou encore “obsession”, voire “persécution”... autant de termes dont il faut tenter de renouveler la signification – puisque les mots “anciens”, les seuls dont nous disposons cependant, ne sauraient d’emblée convenir à l’originalité et à la nouveauté de ce dont il s’agit” (SEBBAH. *Lévinas. Ambiguïtés de l’altérité*, p. 10). “Entre la charité et la justice, la différence essentielle ne tient-elle pas à la préférence de la charité pour l’autre, alors même qu’au point de vue de la justice, aucune préférence n’est plus possible ?” (TL, p. 76).

⁵¹ TI, p. II.

fazemos, preferindo *para* ao *por* (ou *pelo*), por considerarmos que em Lévinas o eu responsável não pode fazer as vezes do Outro (não pode ser responsável *pelo* Outro), ou ainda, não pode se responsabilizar no lugar dele.

Le lien avec autrui ne se noue que comme responsabilité, que celle-ci, d'ailleurs, soit acceptée ou refusée, que l'on sache ou non comment l'assumer, que l'on puisse ou non faire quelque chose de concret pour autrui. Dire : me voici. Faire quelque chose pour un autre. Donner. Etre esprit humain, c'est cela. L'incarnation de la subjectivité humaine garantit sa spiritualité [...]. Diaconie avant tout dialogue : j'analyse la relation inter-humaine comme si, dans la proximité avec autrui - par delà l'image que je me fais de l'autre homme - son visage, l'expressif en autrui (et tout le corps humain, en ce sens, plus ou moins visage), était ce qui m'*ordonne* de le servir. J'emploie cette formule extrême. Le visage me demande et m'*ordonne*. Sa signification est un ordre signifié. Je précise que si le visage signifie un ordre à mon égard, ce n'est pas de la manière dont un signe quelconque signifie son signifié ; cet ordre est la signification même du visage.⁵²

Diante da reverência e da sutileza desta responsabilidade em Lévinas, nossa tradução de “responsabilité *pour Autrui*” aparece como “responsabilidade *para* Outrem”, e não “responsabilidade *por* Outrem”, ainda que o façamos em detrimento da gramática portuguesa.⁵³ Ao invés de ocupação, há, outrossim, um ir além (de si) *para* (em direção de) Outrem. Para nós, ao dizer que o eu responde *para* o Outro, queremos salientar que o eu responde em direção ao Outro, não no espaço do Outro, como o vocábulo “pelo” poderia sugerir. Ocupar o lugar do Outro torna-se ocupar o não lugar; é assim fazendo que, paradoxalmente, o eu substitui-se ao Outro. Em Lévinas, não há um lugar no face a face para o eu, há substituição.⁵⁴

⁵² EI, p. 93-94.

⁵³ Em Língua Portuguesa, conforme o *Dicionário Prático de Regência Nominal*, de Celso Pedro Luft, há a regência “responsabilidade para com”, no sentido de dever, obrigação. Porém, como o significado de responsabilidade em Lévinas ultrapassa esse sentido, preferimos faltar em relação à Língua, respeitando o modo particular de esse autor usar a Língua. Lembremos que o filósofo, com frequência, em suas obras, serve-se de jogos de palavras na Língua Francesa, invertendo, muitas vezes, o significado corrente, ou alterando-o.

⁵⁴ Substituição da qual falaremos mais adiante. “Un ‘Autre absolument autre’ signifie un autre qui n’est plus relatif au Même (encore dépendant de lui), et qui dès lors n’est plus interne à l’être. Du même mouvement, l’Autre dont il s’agit ne saurait être une catégorie formelle prise dans l’articulation du logos reflétant l’être” (CALIN; SEBBAH. *Vocabulaire de Lévinas*, p. 6).

Mais enfaticamente, Lévinas coloca o eu como corpo, na espacialidade de uma destituição de lugar que somente é possível no face a face, na exposição que é nudez do Outro e ao Outro, exposição à doença, ao sofrimento e à morte.⁵⁵ O corpo, assim, não ocupa o não espaço, como corpo que se dirige a, contato além do espaço (que o corpo ocupa) que, com-paixão, expõe-se a. Substituição como exposição, direção.

Le corps n'est ni l'obstacle opposé à l'âme, ni le tombeau qui l'emprisonne, mais ce par quoi le Soi est la susceptibilité même. Passivité extrême de l' "incarnation" – être exposé à la maladie, à la souffrance, à la mort, c'est être exposé à la compassion et, Soi, au don qui coûte. En deçà du zéro de l'inertie et du néant, en déficit d'être en soi et non pas dans l'être, précisément sans lieu où poser la tête, dans le non lieu et, ainsi, sans condition, le soi-même se montrera porteur du monde – le portant, le souffrant, échec du repos et de la patrie, et corrélatif de la persécution – substitution à l'autre.⁵⁶

Em *Autrement qu'être*, inversamente a *Totalité et infini*, a justiça surge como necessidade de se responder “justamente” ao Terceiro⁵⁷ que reclama lugar diante da generosidade infinita com que o eu, em *Totalité et infini*, respondia, ética e justamente, ao Outro. A justiça chama o eu para a vida social, para um lugar ao sol, para si e para o Outro do Outro, e reclama tema.

1.2.3 Origem da Justiça

Segundo Guibal, em *Autrement qu'être*, “ce qui se nommait simplement “justice” en un premier temps (TI) se divise, se distingue et s’articule ensuite

⁵⁵ “La passivité plus passive que toute passivité antithétique de l'acte, nudité plus nue que toute ‘académie’, nudité s'exposant jusqu'à l'épanchement, à l'effusion et à la prière, une passivité qui ne se réduit pas à l'exposition au regard de l'autre, mais vulnérabilité et dolence s'épuisant comme une hémorragie, dénudant jusqu'à l'aspect que prend .sa. nudité, exposant son exposition même s'exprimant parlant découvrant jusqu'à la protection que la forme même de l'identité lui confère passivité de l'être pour l'autre qui n'est possible que sous les espèces de la donation du pain même que je mange” (AE, p. 116).

⁵⁶ AE, p. 172-173.

⁵⁷ Terceiro como terceira pessoa que, em Lévinas, é o Infinito (em analogia a Descartes, para quem o infinito transborda os limites da razão que pode somente ter uma ideia do infinito e nunca contê-la), Terceiro como absoluto, Terceiro excluído que não pertence nem à categoria de ser nem à de ente. Nem de não-ser – como Lévinas afirma, “détachement de l'Infini par rapport à la pensée qui cherche à le thématiser” (AE, p. 230).

(AE) entre la “folie”spirituelle de la sainteté (éthique) et la “mesure”rationnelle de la justice (sociale).”⁵⁸

Ao introduzir a razão e o conceito de justiça,⁵⁹ mais particularmente em *Autrement qu’être*, Lévinas vai limitar a infinitude e a exclusividade da generosidade ética dirigida a um somente (ao Outro), a que Guibal chama de “loucura” da santidade, loucura como alheia à razão. Guibal sublinha que a articulação justa ocorre *entre* a loucura e a razão, *entre*⁶⁰ a infinita generosidade e o finito racional. Eis a nada fácil noção de justiça apresentada por Lévinas em *Autrement qu’être*, a de uma ética articulada com a medida.

Com a distinção entre os termos ética e justiça, ainda que possivelmente de difícil articulação entre si, é de se reconhecer que se trata em *Autrement qu’être* de uma grande abertura que se inaugura, de uma virada, em contraposição à ética de uma “loucura espiritual da santidade”, de que Lévinas foi, aliás, criticado, por haver postulado uma ética do impossível, ao considerar a bondade como pré-originária da condição humana e primeira nas relações entre os homens. “Il n’ est pas sûr d’ailleurs que la guerre ait été “au commencement “et avant les autels”,⁶¹ aponta-nos Lévinas, significando que antes de os homens terem iniciado a vida em comum por meio da guerra, instituindo o poder pela força e organizando a sociedade baseada neste poder, o início dos tempos, que ele considera mais antigo que o tempo do Ego, foi marcado pelo louvor (a Deus) e pela responsabilidade *para* o próximo, marcando assim a primazia da ética, pois, para Lévinas, ainda que necessária, não é a justiça primeva, mas a ética do eu *para* o Outro.

Pourquoi Autrui me concerne ? Que m'est Hécube? Suis-je le gardien de mon frère? Ces questions n'ont de sens que si on a

⁵⁸ GUIBAL. *Emmanuel Lévinas ou les intrigues du sens*, p. 172.

⁵⁹ “J’ai appelé cette unicité du moi dans la responsabilité, son élection. Dans une grande mesure, bien entendu, il y a ici le rappel de l’élection qui dont il est question la *Bible*. C’est pensé comme l’ultime secret de ma subjectivité. [...]”, e, em seguida, Lévinas acrescenta : “[...] je ne peux négliger personne. C’est alors que je suis obligé de penser l’autre sous un genre, ou dans l’Etat. C’est le fait d’être citoyen et non pas seulement une âme. [...] Il faut juger, il faut connaître, il faut la justice. C’est le moment où toute la sagesse grecque est essentielle. J’ai dit tout à l’heure : la *Bible* et la Grèce. [...] toute la pensée politique de la Grèce” (POIRÉ. *Emmanuel Lévinas - Qui êtes-vous ?*, p. 116-117).

⁶⁰ Aqui situaríamos o “entre” como “déjà le visage, à la fois, comparable et incomparable” (AE, p. 246).

⁶¹ AE, p. 187.

déjà supposé que le Moi n'a souci que de soi, n'est que souci de-soi. Dans cette hypothèse, en effet, il reste incompréhensible que le hors-de-Moi absolu Autrui me concerne. Or, dans la "préhistoire" du Moi posé pour soi, parle une responsabilité. Le soi est de fond en comble otage, plus anciennement que Ego, avant les principes. Il ne s'agit pas pour le Soi, dans son être, d'être. Au-delà de l'égoïsme et de l'altruisme, c'est la religiosité de Soi.⁶²

Se, para muitos, e entre eles os postulantes que tomam a razão como base da filosofia, a ética levinasiana parece absurda, para nós também ela é absurda, no sentido de que rompe com as estruturas da razão ao considerar a alteridade absoluta como além ou aquém da essência, por ocupar um não lugar que é pré-originário e an-árquico, sem princípio, ou antes do princípio, destituindo as bases primeiras da razão.⁶³ Ao restaurar a razão como necessidade da justiça e da organização da vida social, e ao, de certa maneira, com a justiça do Terceiro parecer minimizar o absurdo de uma ética do impossível, para muitos autores pareceu que Lévinas agora teria passado a considerar que a justiça ocupava-se realmente dos homens no mundo e de problemas relativos à convivência entre eles. Pareceu ser a justiça menos "absurda".⁶⁴

"Dans la proximité de l'autre, tous les autres que l'autre, m'obsèdent et déjà l'obsession crie justice, réclame mesure et savoir, est conscience."⁶⁵ Aqui a relação a três – eu, o Outro e o Terceiro – marca o estabelecimento do social e os problemas que dele advêm para a manutenção da ética e do cumprimento da própria justiça.⁶⁶ Lévinas reconhece, com a chegada do Terceiro, a necessidade da medida, da comparação entre os incomparáveis; é quando se trata de julgar, escolher entre o Outro e o Outro do Outro, com a preocupação

⁶² AE, p. 186.

⁶³ A esse propósito, dedicar-nos-emos mais adiante, com maior profundidade, à discussão sobre o papel da filosofia em Lévinas.

⁶⁴ "La société est cet espace où le juste sous sa forme de réciprocité est ce qui assure la cohérence des hommes entre eux. [...] Sur le plan ontologique, nous sommes placés maintenant sur le terrain de la coexistence, de la contemporanéité, du rassemblement. [...] Désormais, être et sens ne sont plus en divorce. La société est cette scène où l'être et les sens peuvent être prononcés dans une même souffrance" (REY. *Lévinas, le Passeur de justice*, p. 56-57).

⁶⁵ AE, p. 246.

⁶⁶ "C'est la modernité qui donne au politique sa dignité problématique" (REY. *Lévinas, le Passeur de justice*, p. 114) – considera-se aqui todo o arcabouço de exigência lógica e coerente acentuado com o advento da modernidade, em vários domínios, seja ele da filosofia, das ciências ou até das artes.

de ser justo. Isto porque, na relação de justiça em *Autrement qu'être*, o Outro já não é mais o único. Há outros e o Outro, e um concurso entre eles. Como posso responder infinitamente com minha generosidade *para* o Outro se todos os outros do Outro me reclamam justiça? Posso deixar de lado o meu próximo para servir o distante? Que fazer da minha generosidade diante do rigor e imparcialidade da Lei? Tais perguntas aprofundam o debate em torno da justiça em *Autrement qu'être*. Aqui, parece-nos situar-se a problemática, que agora se abre, dentro de um conceito delimitado de justiça:

Le tiers est autre que le prochain, mais aussi un autre prochain, mais aussi un prochain de l'Autre et non pas simplement son semblable . Que sont-ils donc l'autre et le tiers, l'un-pour-l' autre ? Qu' ont-ils fait l'un à l'autre ? Lequel passe avant l' autre ? L' autre se tient dans une relation avec le tiers dont je ne peux répondre entièrement même si je réponds avant toute question de mon prochain tout seul. L'autre et le tiers, mes prochains, contemporains l'un de l' autre m'éloignent de l'autre et du tiers . “Paix, paix au prochain et au lointain” (Isaïe 57, 19) , nous comprenons maintenant l'acuité de cette apparente rhétorique . Le tiers introduit une contradiction dans le Dire dont la signification devant l'autre allait, jusqu'alors, dans un sens unique. C'est, de soi, limite de la responsabilité naissance de la question : Qu'ai-je à faire avec justice ? Question de conscience. Il faut la justice c'est-à-dire la comparaison, la coexistence, la contemporanéité, le rassemblement, l'ordre, la thématization, la visibilité des visages et, par là, l'intentionnalité et l'intellect et en l'intentionnalité et l'intellect, l'intelligibilité du système et, par là, aussi une coprésence sur un pied d'égalité comme devant une cour de justice. L'essence, comme synchronie: ensemble-dans-un-lieu . La proximité prend un sens nouveau dans l' espace de la contiguïté. Mais la pure contiguïté n'est pas une “nature simple”. Elle suppose déjà et la pensée thématization et le lieu et le découpage de la continuité de l'espace en termes discrets et le tout à partir de la justice.⁶⁷

Desse modo, Lévinas coloca a presença do ser como necessidade e exigência da vida em comum, ainda que o “retorno do pensamento tematizante e o lugar e interrupção da continuidade ocorram em termos discretos”. Não estaria aqui toda sua obra de desconstrução da totalidade posta em risco? A chegada da justiça traz em si tal pergunta e o risco de a justiça ameaçar a ética, não fosse sua subordinação a ela anunciada por Lévinas desde o início

⁶⁷ AE, p. 245.

de sua instalação. O Terceiro, porém, não introduz um ponto-final na questão, mas o contrário: é mensageiro de uma longa e nada fácil contradição em Dizer.

1.2.4 Correção de uma “loucura”

No momento, acompanhando a citação que fizemos, vejamos que, em *Autrement qu'être*, com a chegada do Terceiro, e o problema do Outro e do Outro do Outro (como Terceiro) e da convivência em sociedade, a proximidade e a distância complicam-se por permitirem, digamos, várias “combinações”: eu diante do Outro, eu diante do Outro do Outro, o Outro diante do Outro do Outro, o Outro como Terceiro e o Terceiro como Outro, e eu diante desta relação entre dois dentro da qual o eu não participaria senão como juiz. A proximidade, que marca minha responsabilidade infinita *para* o Outro, passa, com a justiça, a ter variações. Perguntas éticas a princípio surgem: ora, se o Outro tem direitos por ser outro, o Outro do Outro, que também é outro, não terá os seus? Se cabe a meu próximo a primazia, qual é meu próximo e qual o meu distante em sociedade? Terá o distante a mesma consideração?

“Paz, paz ao próximo e ao distante”,⁶⁸ significando com isto que, a partir de então, importam-me o meu próximo, mas também o meu distante. Porém, qual vem primeiro? Há duas traduções sobre o mesmo versículo: a primeira, que Lévinas citou em *Autrement qu'être*, a que nos referimos acima, mas também aquela que Lévinas citou em uma entrevista em 1985 e que figura em *A l'heure des nations*,⁶⁹ “Paz, paz para aquele que está distante e para aquele que está próximo, diz o Eterno...”. A primeira tradução evoca prioridade ao próximo, a segunda evoca prioridade ao distante. O que estaria Lévinas querendo dizer? Ele responde em seguida, em *A l'heure des nations*: “Qui est donc le premier dont il faut répondre, le premier à aimer? Il y a nécessité d'en connaître!”,⁷⁰ o que confirma a necessidade do saber e da consciência, requeridos pela justiça.

Acerca do Outro e do Outro do Outro, com a necessidade de justiça, há que se considerar a contemporaneidade, no sentido de que na relação social é

⁶⁸ Isaías 57: 19.

⁶⁹ p. 204.

⁷⁰ *Idem*.

buscada a igualdade de tratamento por questão de justiça, que não somente igualaria os tempos do eu e do Outro, mas também do Terceiro, em uma sincronicidade e reciprocidade de direitos, em que o eu não pode mais se dedicar e responder inteiramente ao Outro, pela presença do Outro do Outro. A alteridade absoluta não é questionada com a justiça da igualdade de direitos? A proximidade transforma-se em distância quando muda a prioridade dos direitos?

Com a instalação da justiça, Lévinas traz com ela uma gama de sinônimos que implicam, a nosso ver, a volta sem equívocos do que ele considera como elementos da razão e do ser: a comparação, a coexistência, a contemporaneidade, o agrupamento, a ordem, a tematização, a visibilidade dos rostos, a intencionalidade e o intelecto, a inteligibilidade do sistema, a igualdade, e a essência – o que abre uma possibilidade de uma volta ao Ser tão combatido em suas obras, sinônimo, em Lévinas, de totalidade.

[...] le Dit, dans la corrélation du Dire et du Dit, s'entend comme noème d'un acte intentionnel, le langage se rétrécit en pensée; en pensée conditionnant le parler; en pensée se montrant dans le Dit comme acte supporté par un sujet comme é tant placé, pour ainsi dire « au nominatif », dans la proposition, le Dire et le Dit, dessinant dans leur corrélation la structure sujet-objet.⁷¹

Não estaria, assim, a justiça travestindo-se de elementos que possam ameaçar sua existência? Lévinas busca preservar-se de tal perigo:

en aucune façon la justice est une dégradation de l'obsession, une dégénérescence du *pour l'autre*. [...] la justice ne demeure justice que dans une société où il n'y a pas de distinction entre proches et lointains, mais où demeure aussi l'impossibilité de passer à côté du plus proche.⁷²

Uma justiça que nasce de uma preocupação ética sobre os limites do Ser (totalizante), em Lévinas, é desde seu nascimento orientada em direção a sua origem ética. A justiça, como preocupação com a vida a três, a quatro etc., surge como necessidade de frear a “loucura da ética” que não comporta várias respostas, ou várias responsabilidades. A razão surge para corroborar a

⁷¹ AE, p. 79.

⁷² AE, p. 248.

possibilidade das muitas respostas, porém, sob julgamento, sob ordem de prioridade, limitando a ética.

Como comenta Guibal acerca dos limites da ética da generosidade infinita e da necessidade de justiça:

Il arrive à Lévinas d'évoquer – comme une hypothèse ou une idée limite qui n'est pas insignifiante – une relation *exclusivement* éthique, tout entière investie et comme consumée dans la seule responsabilité infinie pour cet Autre-ci qu'est le prochain. La radicalité "logique" de ce pur "face-à-face" conduirait alors inéluctablement, à la "folie" d'une bonté ("*hessed*") sans mesure; je n'aurais alors que des obligations que rien ne pourrait venir limiter (cf. *DQVI*, p. 34, e *EN*, p. 121-123). Mais c'est là, précisément, une fiction dont le sens doit être questionné et corrigé, tant empiriquement que transcendantalement. L'expérience, tout d'abord, nous enseigne que "en réalité la relation avec l'autre n'est jamais uniquement relation avec l'autre" *DQVI*, p. 132) seulement: "Je ne vis pas dans le monde où il n'y a qu'un seul "premier venu"; il y a toujours dans le monde un tiers (*EN*, p.121) et cette interposition du tiers n'est pas une simple apparition contingente ou accidentelle qui viendrait "inquiéter empiriquement la proximité" puisque en réalité elle fait signe depuis toujours jusque sur le Visage du prochain en tant que "à la fois incomparable et comparable, visage unique et en rapport avec des visages" *AE*, p. 246) à la fois visible et invisible, pluriel et singulier.⁷³

É inegável que a chegada do Terceiro traz um problema na relação ética que, mesmo em *Autrement qu'être*, continua sendo uma relação entre dois únicos, entre o próximo, que é único e incomparável no rosto que se manifesta, e o eu, insubstituível na minha responsabilidade infinita, que, também veremos, é face a face que acontece no momento em que o eu, desfazendo-se, constitui-se. Em Lévinas, trata-se do momento ético por excelência, em que, paradoxalmente, a subjetividade constitui-se ao despir-se de si mesma. O sujeito, em Lévinas, constitui-se em termos paradoxais: é como eleito a responder, sem nenhuma iniciativa, passividade pura, que ele é responsável e responde.⁷⁴ Ética que é resposta, ex-posição,⁷⁵ claramente posição do eu para

⁷³ GUIBAL. *Emmanuel Lévinas ou les intrigues du sens*, p. 172.

⁷⁴ "Je me substitue à tout homme et personne ne peut se substituer à moi, et dans ce sens-là je suis élu. [...] La responsabilité est une individuation, un principe d'individuation. Sur le fameux problème, "l'homme est-il individué par la matière, individué par la forme ? ", je soutiens l'individuation par la responsabilité pour autrui. [...] Ce qui manque à la responsabilité comme principe d'individuation , c'est peut-être que Dieu vous aide à être responsable" (*EN*, p. 118).

fora de si (mesmo), que irrompe no infinito, rompendo o finito dos limites do Ego que, em Lévinas, aproxima-se do conceito de Razão e tem estatuto ontológico, razão voltada para defender, com a roupagem da verdade, os interesses⁷⁶ do eu.

O encontro ético, diferentemente do que se pode conceber como comum aproximação entre dois, é momento da distância infinitamente ética entre eu e Outrem, em que Outrem, como vimos, é meu próximo por me ser absolutamente *alter* e distante, além do ser e de qualquer relação possível; é quando o sujeito se faz sujeito pela responsabilidade infinita. Nas palavras do autor:

Sujet d'autant plus responsable qu'il répond davantage, comme si la distance entre lui et l'autre s'accroissait au fur et à mesure où la proximité se resserrait. Naissance latente du sujet dans une obligation sans engagement contracté; fraternité ou complicité pour rien, mais d' autant plus exigeante qu'elle se resserre, sans finalité et sans fin.⁷⁷

É nesse encontro complexo, com um não relativo, com um “au-delà”, absoluto que nunca poderá promover aproximação de dois pontos, que foge a qualquer princípio que se inscreva no *logos*, que a ética de Lévinas torna-se evento e que a responsabilidade do eu *para* com o Outro torna-se constitutiva de sua subjetividade, na sua relação com o não relativo, ou seja, com o Outro. No face a face sempre fugidio (fugidio porque outro, que não se deixa capturar nem pelo pensamento nem pelo eu, que não se faz tema), a alteridade preserva-se, na sua não relatividade com o eu, de uma relação não relativa,

⁷⁵ Exposição que para Lévinas é “Vulnérabilité, exposition à l'outrage, à la blessure passivité plus passive que toute patience, passivité de l'accusatif, traumatisme de l'accusation subie jusqu'à la persécution par un otage, mise en cause, dans l' otage, de l'identité se substituant aux autres : Soi défection ou défaite de l'identité du Moi. Voilà, poussée à bout, la sensibilité. Ainsi sensibilité comme la subjectivité du sujet” (AE, p. 31).

⁷⁶ Inter-esse, que compreendemos como relação entre (inter) seres (esse) que trocam interesses que beneficiam o ego de cada um, ou ainda, segundo Ricoeur, como intervalo do vazio entre o ser, que, ao invés de sair do ser, confirma-o, ainda como sua negação: “Or, on n'en a jamais fini avec ces figures de l'autre, em tant qu'intervalles de néant, qui font de l'être um *inter-esse*, um inter-essement – qui marque le triomphe, et non la subversion, de l'être” (RICOEUR. *Autrement, lecture d'Autrement qu'être ou au-delà de l'essence d' Emmanuel Lévinas*, p. 5).

⁷⁷ AE, p. 219.

alteridade que permanece absoluta, marca da transcendência do encontro, que em Lévinas se passa (e passa) no que ele chama de rastro.

Non pas que l' "au-delà "soit "plus loin "que tout ce qui apparaît ou "présent dans l'absence "ou "manifesté par un symbole ". Ce serait, là encore, se soumettre au principe, se donner dans la conscience . Ce qui compte ici, c'est le refus de se laisser apprivoiser ou domestiquer par un thème. Le mouvement allant "au-delà ", perd sa signification propre, se fait immanence, dès que le logos interpelle l'au-delà, l'investit, le présente et l'expose, alors que son attenance dans la proximité est extériorité absolue, sans mesure commune avec le présent, non assimilable en lui, toujours "déjà au passé "sur lequel le présent retarde par-dessus le "maintenant" que cette extériorité inquiète ou obsède. Cette façon de passer en inquiétant le présent sans se laisser investir par l'*ἀρχή* (*arché*) de la conscience, en striant de raies la clarté de l' ostensible, nous l'avons appelée trace.⁷⁸

Nesse sentido, a noção de *rastro*⁷⁹ é significativa para caracterizar a ética da responsabilidade infinita em que a alteridade, por não ser jamais alcançável pelo eu, é fugidia, enquanto, paradoxalmente, Outrem, ao passar no encontro do face a face, deixa o rastro de sua presença que não é presença, mas passagem (passagem como ausência de uma presença nunca vinda?), mas que passa, que "rouba" a resposta inadiável do eu, como responsabilidade. É assim que o infinito se mostra: sem se mostrar. Já como enigma,⁸⁰ única forma de salvar a si, sem que se deixe capturar pelo discurso em que o saber o aprisiona. Assim, podemos compreender as palavras seguintes de Lévinas: "Tout dépend de la possibilité de vibrer à une signification

⁷⁸ AE, p. 158.

⁷⁹ "A propos de la trace, observons que "l'idée de la trace n'est pas honorée par le seul Lévinas. Trace, vestige, le concept est original, il est insertion du temps dans le discours philosophique. La métaphore s'inscrit dans le registre de la chasse et de la prise. La philosophie platonicienne et néo-platonicienne pourvoit une méthode de chasse et de poursuite qui recherche les traces et qui peut s'appeler ichtnologie. L'enquête philosophique s'apparente à la quête d'une proie, ou d'un objet égaré ou perdu. Mais Lévinas, avec son écriture, complexe, artificielle et géniale, a formé un plus haut dessein. L'être est l'autre, et la philosophie est la voie de l'autre à Dieu" (TILLIETTE. *Levinas, de l'être à l'autre*, p. 137).

⁸⁰ "L'énoncé de l'au-delà de l'être – du nom de Dieu – ne se laisse pas emmurer dans les conditions de son énonciation. Il bénéficie d'une ambiguïté ou d'une énigme qui est non pas le fait d'une inattention, d'un relâchement de pensée, mais d'une extrême proximité du prochain, où se passe l'Infini lequel n'entre pas comme être dans un thème pour s'y donner et ainsi se démentir son au-delà" (AE, p. 243).

qui ne se synchronise pas avec le discours qui la capte, et qui ne se range pas dans un ordre ; tout dépend de la possibilité d'une signification qui signifierait dans un dérangement irréductible.⁸¹

1.2.5 Enigma como possibilidade

A possibilidade de significar⁸² é o enigma que passa como rastro do Infinito, fugindo, por um passado que nunca existiu, imemorial.⁸³ Por isso, Lévinas afirma que a ética tem sua origem an-árquica em que nenhuma memória poderia seguir o rastro desse passado sem princípio. Ora, o infinito não se deixa agrupar em uma totalidade.⁸⁴ É graças a essa maneira de se insinuar como rastro no rosto, partindo antes mesmo de se mostrar, não se deixando alcançar pela memória, que o infinito não se deixa capturar pelo presente.

“On a sonné, et il n'y a personne à la porte. A-t-on sonné ?”,⁸⁵ eis a maneira esclarecedora e ambígua, ao mesmo tempo, de Lévinas descrever o que nos resta como rastro, a própria dúvida acerca de alguma coisa que se foi antes mesmo de se ter anunciado. Eis ainda dois outros exemplos em que Lévinas descreve metaforicamente o enigma, depois de salientar que “le langage est la possibilité d'une énigmatique équivoque pour le meilleur et pour le pire et dont les hommes abusent”.⁸⁶ O enigma interrompe a fenomenalidade, mas isso se quer? “Un diplomate fait à un autre diplomate une proposition exorbitante, mais en des termes tels que, si l'on veut, rien n'a été dit”, e também, “Un amoureux fait une avance, mais le geste provocateur ou séducteur n'a pas interrompu, si l'on veut, la décence des propos ou des

⁸¹ DEHH, p. 286.

⁸² Considerando que significar é ir *para* Outrem.

⁸³ Segundo Lévinas : “Immémorial parce que d'une responsabilité antérieure à ma liberté, où le Bien m'a élu en premier, avant que je sois à même de m'élire, c'est-à-dire d'accueillir son choix” (AE, p. 195). Como observa Lévinas, “Ce passé me concerne, d'une signifiante “qui “me regarde”, qui est “mon affaire “en dehors de toute réminiscence, de toute ré-tention, de toute re-présentation, de toute référence à un présent remémoré” (EPP, p. 461).

⁸⁴ “L'énigme sépare l'Infini de toute phénoménalité, de l'apparaître, de la thématização, de l'essence” (*ibidem*, p. 240).

⁸⁵ DEHH, p. 290.

⁸⁶ DEHH, p. 290.

attitudes. Il s'en retire aussi légèrement qu'il s'y est glissé".⁸⁷ Diplomata que tudo diz, mas nada diz, se o acusam; rapaz que tudo diz, mas de nada pode ser inculpado, se o acusam – tudo como rastro fugidio de alguém que não teria querido deixar vestígio de si.

O infinito só se oferece assim, como enigma – assim ele pode se oferecer como “uma significação que não sincroniza”, que é a impossibilidade de sincronização de um tempo que não se deixa representar ou agrupar como presente – única forma de não se fixar nos horizontes do mundo. É o tempo do Outro, diz Lévinas, diferença inalcançável pelo Mesmo. Pretendemos, em suma, dizer que, em Lévinas, é graças a essa ambiguidade que a ética da responsabilidade infinita preserva sua não captura pelas instâncias do Ser ou pelo ego racional do sujeito no momento do face a face com a fragilidade do Outro a sua frente.⁸⁸ A ética preserva-se como responsabilidade inadiável e intransferível, incapaz de se deixar traduzir pelo ego do Mesmo.

Segundo Guibal, “il y a une sorte de nuage de défection qui se produit, on se trouve dans l'ambiguïté du visage”.⁸⁹

1.2.6 Encontro questionado pela justiça

No intuito de especificar o momento do encontro, observa Hansel,⁹⁰ quatro noções-chave, que marcam o face a face da relação ética com o Outro e que serão questionadas no momento da justiça, seja para afirmá-la ou para colocá-la em questão: a) a proximidade, b) a responsabilidade, c) a substituição e d) a unicidade do eu.

⁸⁷ DEHH, p. 290.

⁸⁸ “L'impossibilité de passer exhaustivement de la proximité à la présence, soit l'impossibilité de restituer la proximité éthique – la signification – dans l'élément de la présence que l'articulation du Dire au Dit fait naître. Cette impossibilité tient au fait que tout rassemblement dans l'élément de la conscience entraîne une perte irréversible, une déperdition liée au statut anarchique de la proximité, à sa position de passé radical, irrécupérable et non restituable dans l'élément du présent et de la synthèse intentionnelle de la conscience qui lui est corrélée” (COHEN-LEVINAS; SCHNELL (Ed.). *Relire Autrement qu'être ou au-delà de l'essence d'Emmanuel Levinas*, p. 42).

⁸⁹ AE, p. 58.

⁹⁰ HANSEL. *Politique d'Emmanuel Lévinas*, p. 38.

a) Por proximidade, entende-se, entre outros, a relação com o Outro que não supõe uma tomada de consciência, que ocorre sem o consentimento, sem o querer e sem a previsão da razão. Ou seja:

La proximité d'autrui n'est pas celle d'une chose qui se tient à ma portée, que je peux saisir, mais la présence obsédante de celui qui, loin de s'offrir à ma prise, me prend, me saisit avant même que je n'aie pu réagir (cf. AE, 94) [...] A ce titre, présence par rapport à laquelle je ne peux prendre de distance: la proximité est l'impossibilité de s'éloigner de l'autre, ce qui signifie l'urgence de se livrer inconditionnellement, sans délai et sans distance à la responsabilité pour autrui.⁹¹

Proximidade que se apresenta como distância infinita a ser percorrida e nunca alcançada pelo eu, que é significado como mais uma vez, no sistema de inversões do sentido característico de Lévinas, que se apresenta com sentido diverso do que aparentemente pode sugerir. A proximidade também tem sentido e origem no mundo hebraico, em que próximo é aquele que de mim mais se difere, e, ainda que se apresente diante de mim, na proximidade espacial, é diverso e distante. O próximo é o Outro em Lévinas, o absolutamente outro; e a proximidade, a distância, não a que une (em um princípio ou em alguma zona em comum), mas que separa o eu do Outro. Nessa distância intransponível habita, ou melhor, passa o infinito e, por isso, a proximidade significa transcendência em Lévinas. A esse respeito, os comentários de Rodolphe Calin são esclarecedores:

La notion de proximité offre, dans *Autrement qu'être*, ou elle est abondamment développée, une autre manière de penser l'assymétrie de l'interpersonnel, que TI appelait le face à face: elle est ici décrite comme "obsession non réciproque par le prochain" (AE, 107), et s'enrichit d'une pensée de la sensibilité comme vulnérabilité.⁹²

A sensibilidade como vulnerabilidade de Outrem diante do eu tem duas vias: se, por um lado, Outrem se mostra na sua nudez e *hauteur*, despido de si e humano, sensível à flor da pele, pela sua condição de Outro exposto ao mundo e ao domínio do eu; por outro lado, a sensibilidade é o face a face que

⁹¹ CALIN; SEBBAH. *Vocabulaire de Lévinas*, p. 48.

⁹² *Ibidem*, p. 49.

desperta no eu sua própria fragilidade e o absurdo do seu ego, que se desveste, sensível à condição do Outro. Assim, sensibilidade significa exposição, no sentido de posição para fora, que é contato, afecção e afeição. É um deixar-se tocar, como pele, contato com o externo que acaricia, que acolhe, que fere, que se expõe. Então, em outro sentido, aqui, proximidade é contato.

Próximo, em Lévinas, é o *alter* diante do eu. Com raízes bíblicas, o sentido de próximo, em Lévinas, é aquele a quem o eu deve e que não está distante. Mas o que é também a proximidade para Lévinas, além da impossibilidade de capturar a diferença?⁹³ O Outro absolutamente Outro é próximo por se encontrar na distância infinita que o separa do eu. Se, por um lado, o próximo é presença em relação à qual é impossível para o eu dele se afastar, pois a responsabilidade não se transfere; por outro, o próximo é aquele que o eu não pode nunca alcançar, nem com-preender, nem dominar. O próximo, na sua distância infinita, significa a distância que o infinito o separa, mas paradoxalmente aproxima do eu. A proximidade afasta o Eu de seu isolamento, “do em si”, e coloca-o diante do Outro. Estar face a face é estar próximo, ainda, mas, sobretudo, porque inserido na distância infinita que aproxima eu-Outrem. No encontro ético, a proximidade torna-se, em Lévinas, a impossibilidade de o eu se afastar de sua responsabilidade, como o não coincidir de um contato. Segundo Lévinas, há um “psychisme par lequel la proximité est mon approche de l'autre, c'est-à-dire le fait que la proximité du Même et de l' Autre n 'est jamais assez proche.”⁹⁴

Qual poderia ser o conteúdo da proximidade? “A proximidade, o próximo – a paz da proximidade – é a responsabilidade do eu *para* um outro”.⁹⁵

b) Por responsabilidade, compreende-se a resposta (da *responsabilidade*) do eu *para* o Outro, sendo o ponto mais alto da ética, pois, como resposta, ela implica o momento do encontro em que se perfaz o face a face. Aqui se constitui a subjetividade do eu, como resposta em que responde diante

⁹³ “Proximité d'autrui [...] présence du proche en excès sur toute présence représentable, parce qu'elle bouche la distance dans laquelle pourrait s'insérer la conscience de. À ce titre distance para laquelle je ne peux prendre de distance : la proximité est l'impossibilité de s'éloigner de l'autre, ce qui signifie l'urgence de l'assignation à la responsabilité” (CALIN; SEBBAH. *Vocabulaire de Lévinas*, p. 48).

⁹⁴ AE, p. 215.

⁹⁵ AT, p. 147.

do Outro pelas faltas e sofrimentos que não começaram nele, eu acusado além de sua culpa. O eu responde *para* o Outro apesar de si.

Obsédée de responsabilités qui ne remontent pas à des décisions prises par un sujet “contemplant librement”, accusée par conséquent dans l'innocence, la subjectivité en soi est le rejet vers soi ce qui veut dire concrètement : accusée de ce que font ou souffrent les autres ou responsable de ce qu'ils font ou souffrent. L'unicité de soi, c'est le fait même de porter la faute d'autrui.⁹⁶

“Ma responsabilité pour autrui est une responsabilité d’otage”⁹⁷ significa que o eu não escolhe se vai ou não responder pelas faltas e pelo sofrimento do Outro, mas que, no lapso do encontro, vai sofrer livremente pelo Outro. Refém, livre porque refém. Nesse sentido, a liberdade adquire outro significado, que não se baseia na vontade do sujeito que decide; em sentido *outro*, a liberdade, em Lévinas, significa des-posseção de si, encontrando-se aqui uma concepção oposta à de sujeito moderno: a liberdade é a des-posseção de si provocada no eu saturado e oprimido pela razão de um Ser ego-ísta. Aqui toda vontade ou decisão, ao contrário, viria a aprisionar o Eu nos grilhões do si (mesmo) – certamente, muito ao inverso à liberdade para Kant, cuja via da liberdade é unicamente a Lei Moral. Intimamente ligada à noção de autonomia, a liberdade é obediência à lei que rege o sujeito. A escolha é do sujeito, que é livre porque escolhe por si seguir a Lei: a escolha é adequação, compromisso, *conformidade a Si mesmo*. Eis a grande vitória do sujeito moderno, autônomo e livre, encarnado por Kant. Muito diferentemente, em Lévinas, a liberdade afirma o sujeito em *soi*, mas com noções diversas do sujeito em Kant; em Lévinas, liberdade está no eu desinvestido de todo poder sobre si, passividade pura *para* Outrem, como abertura, destino da liberdade:

[...] le soi s'absout de soi. Liberté ? Liberté autre que celle de l'initiative. [...] Dans cette passivité la plus passive, le soi, éthiquement, se libère de tout autre et de soi. Sa responsabilité pour l'autre la proximité du prochain ne signifie pas soumission au non-moi, elle signifie une ouverture où l'essence de l'être se dépasse.⁹⁸

⁹⁶ AE, p. 177.

⁹⁷ ADV, p. 177.

⁹⁸ AE, p. 181.

A responsabilidade, em Lévinas, advém da unicidade do eu, condição de único (eleito) a responder *para* o Outro. Não há como se escusar, não há ninguém mais que pode responder, somente o eu que, *em* respondendo, constitui-se. A resposta em Lévinas é pronunciada, ela é “me voici” (eis-me aqui), como ex-posição do eu, que não decide, ou não é guiado pela vontade de responder.

Assignation à identité pour la réponse de la responsabilité dans l'impossibilité de se faire remplacer sans carence. A ce commandement tendu sans relâche, ne peut répondre que “me voici” où le pronom “je” est à l'accusatif, décliné avant toute déclinaison, possédé par l'autre, malade.⁹⁹

Não há o que oferecer senão si próprio, como opróbrio de toda a culpa do mundo. Desfazendo-se de todo ego(ísmo) que se remeteria ao limite do eu (sempre circundado por seus próprios interesses, ou *tout simplement* pelo ser, que Lévinas define como finito), o eu libera-se de si mesmo e constitui-se (paradoxalmente) nesse desfazer-se. É, assim, como resposta em forma de responsabilidade que ocorre a constituição da subjetividade. A significação ou o sentido é direção *para* Outrem. “Toute mon intimité s'investit en contre-mongré pour-un-autre. Malgré moi, pour-un-autre voilà la signification par excellence et le sens du soi-même, du se accusatif ne dérivant d' aucun nominatif le fait même de se retrouver en se perdant.”¹⁰⁰

c) A substituição, segundo Hansel, se levada ao extremo, insere-se em uma trama em que se renova e mesmo se inverte a noção de subjetividade. “Les termes qui soulignent cette inversion sont la subjectivité en tant que *substitution à Autrui* et en tant qu'*otage* et d'*unicité* du moi en vertu de sa responsabilité”.¹⁰¹ Contestando qualquer fórmula de defesa de um eu que deva perseverar¹⁰² em seu ser, ou, para utilizar uma expressão de Pascal, buscar guardar seu lugar ao sol, ser senhor de sua vontade ou afirmar sua identidade, Lévinas inscreve-se contra tais correntes, que ele reconhece afirmativas da

⁹⁹ AE, p. 222.

¹⁰⁰ AE, p. 26.

¹⁰¹ HANSEL. *Politique d'Emmanuel Lévinas*, p. 38.

¹⁰² “Est-ce que j'ai droit d'être ? Est-ce qu'étant dans le monde, je ne prends pas la place de quelqu'un ? Mise en question de la persévérance, naïve et naturelle, dans l'être !” (EI, p. 120).

totalidade, e que encerram o eu em um sistema ontológico sem possibilidade de transcendência. A substituição não significa em si que o eu será outro, mas um esvaziamento de si, resposta *para* o Outro, em uma situação de refém e de único a responder, como descrevemos acima, em que o eu responde (é responsável) pelas responsabilidades do Outro: suas culpas e seu sofrimento.

“La responsabilité pour autrui est le lieu où se place le non-lieu de la subjectivité et où se perd le privilège de la question : où ?”¹⁰³ Substituir-se ao Outro em Lévinas é sair do lugar, do seu lugar ao sol, em suma, é deixar seu lugar para ocupar lugar nenhum (onde há falta e não há lugar, onde há infinito e não há limite nem espaço, é ocupar o não lugar de um tempo anacrônico e anárquico, sem memória e pré-original). É unicamente quando o eu toca *autrement qu’être*, que segundo Lévinas é muito mais que além do ser e do não ser, quando o eu ultrapassa a ontologia e desemboca na ética. Aqui, compreendemos ética como resposta (humana) que toca¹⁰⁴ no não espaço de um passado imemorial, em que não há separação, nem individualização, mas ex-posição além do todo, preservando a exterioridade, em contraposição a um conceito de ontologia compreendida como totalidade em que “eu sou eu e ele é ele”.¹⁰⁵ É a unicidade, de que vamos nos ocupar adiante, que constitui a singularidade do eu, o único capaz de responder, e por isso além de qualquer categoria, absoluto a responder. O eu, neste caso, único, somente eu para responder, deposição de todo ser e ter, deposição de todo parecer, eu que é quase um perecer, como resposta não possui estatuto ontológico: não havendo separação, ele se confunde com a resposta – eu significa ética.

¹⁰³ AE, p. 24.

¹⁰⁴ “Vous avez chez Merleau-Ponty un passage très beau où il analyse la manière dont une main touche l’autre. Une main touche l’autre, l’autre main touche la première ; la main par conséquent est touchée et touche le toucher, une main touche le toucher” (EN, p. 122), considerando que, para nós, tocar o toque é não só entrar em contato com Outrem, mas também com o infinito como distância que separa eu e Outrem. Outrem continua significando Outrem, ou seja, a exterioridade é assim mantida, mas não há ontologia, não há ser (como limite) no espaço infinito da bondade ética.

¹⁰⁵ “Il ne faut pas prendre la réponse de Caïn comme s’il se moquait de Dieu, ou comme s’il répondait en petit garçon : “Ce n’est pas moi, c’est l’autre. “La réponse de Caïn est sincère. Dans sa réponse manque seulement l’éthique : il y a de l’ontologie seulement : moi c’est moi et lui c’est lui. Nous sommes des êtres ontologiquement séparés” (EN, p. 120).

Il s'agit de penser la possibilité d'un arrachement à l'essence. Pour aller où ? Pour aller dans quelle région ? Pour se tenir à quel plan ontologique? Mais l'arrachement à l'essence conteste le privilège incondicional de la question : où? Il signifie le non-lieu. L'essence prétend recouvrir et recouvrer toute exception la négativité, la néantisation et déjà depuis Platon, le non-être qui "dans un certain sens est ". Il faudra dès lors montrer que l'ex-ception de l' "autre que l'être "par-delà le ne-pas-être signifie la subjectivité ou l'humanité, le soi-même qui repousse les annexions de l'essence. Moi unicité, hors comparaison, car hors la communauté, du genre et de la forme, ne trouvant pas davantage repos en soi, in-quiète, ne coïncidant pas avec soi. Unicité dont le hors de soi, la différence par rapport à soi est la non-indifférence même et l'extra-ordinaire récurrence du pronominal ou du réfléchi, le se qui n'étonne cependant plus, car il entra dans le langage courant et coulant, où les choses se montrent, les bagages se plient et les idées se comprennent. Unicité sans lieu, sans l'identité idéale.¹⁰⁶

Quando da de-posição do sujeito, este se desfaz de sua posição de Eu. Na substituição eu ocupa "outro" lugar, lugar do Outro que na verdade é não lugar. Situação difícil, a substituição não é naturalmente desejada, nem buscada pelo eu.

Il s'ensuit que la substitution ne saurait être assimilée à la bienveillance *naturelle*, sur laquelle se fondent les morales du sentiment: la substitution est contre-nature, elle renvoie au traumatisme de la persécution, - le moi doit aller jusqu'à répondre de la persécution qu'il subit – à la persécution anarchique "à laquelle aucun consentement n'est pensable (AE,157) et dont la violence ramène à "une résignation consentie" (AE, 158). En somme, rien ne ressemble à la "tendre sympathie pour les autres..."¹⁰⁷

Abandonar o ser e colocar-se na relação do *para-o-outro* não significaria, porém, abandonar-se para se ocupar do ser do Outro. É por não significar substituição de "seres" que a substituição implica um não lugar. Em Lévinas, não largo meu lugar ao sol¹⁰⁸ para dar lugar ao sol ao Outro. O Outro em Lévinas é o infinito, o não lugar. Substituir-se ao Outro é ocupar esse não espaço, é encontrar-se com o infinito. Assim define Lévinas:

¹⁰⁶ AE, p. 21.

¹⁰⁷ CALIN; SEBBAH. *Vocabulaire de Lévinas*, p. 57.

¹⁰⁸ Lévinas toma numerosas vezes emprestado este termo de Pascal, já empregado na epígrafe de *Autrement qu'être*: "... C'est là ma place au soleil. "Voilà le commencement et l'image de l'usurpation de toute la terre" (PASCAL. *Pensées*. Chap. XXXI).

Se transcender, sortir de chez soi au point de sortir de soi, c'est se substituer à l'autre : dans mon port de moi-même, non pas bien me porter, mais, de par mon unicité d'être unique, expier pour l'autre. L'ouverture de l'espace comme ouverture de soi sans monde, sans lieu, l'u-topie, le ne pas être emmuré, l'inspiration jusqu'au bout, jusqu'à l'expiration c'est la proximité d'Autrui, qui ne se peut que comme responsabilité pour autrui, laquelle ne se peut que comme substitution à lui.¹⁰⁹

A esse respeito, Guibal lembra-nos que, segundo Lévinas:

En substitution se défait mon être à moi et pas à un autre; et c'est par cette substitution que je ne suis pas "un autre", mais moi. Le soi dans l'être c'est exactement le "ne pas pouvoir se dérober" à une assignation qui ne vise aucune généralité. Il n'y a pas d'ipséité commune à moi et aux autres, moi c'est l'exclusion de cette possibilité de comparaison, dès que la comparaison s'installe. L'ipséité est par conséquent un privilège ou une élection injustifiable qui m'élite moi et non pas le Moi. Je unique et élu. Election par sujétion.¹¹⁰

A eleição aqui admite uma noção completamente diferente do senso comum. Eleger-se não significa escolher, mas se submeter à escolha. Condição humana, por excelência. O eleito não se elege, não é eleito também por meio de sua vontade ou de qualquer deliberação sua,¹¹¹ nem é eleito por Outrem que o escolheria em meio a outros. Outrem não participa de nenhuma escolha para que o eu responda. A eleição dá-se por assujeição, de quem se a-sujeita a ela, como um não sujeito no sentido de sem vontade e sem escolha, que se despe de sua condição de sujeito moderno e, assim o fazendo, paradoxalmente, investe-se de si, como responsável e único *para* Outrem.¹¹² Trata-se de uma inversão de termos em Lévinas, em que o sujeito se torna sujeito (adquirindo sua verdadeira subjetividade) ao se a-sujeitar, enquanto desfazendo-se de seu ego (daquilo que em princípio caracterizaria o sujeito

¹⁰⁹ AE, p. 279.

¹¹⁰ *Ibidem*, p. 201.

¹¹¹ A constituição do sujeito em Lévinas é muito diferente daquela de Kant, em que o valor da vontade é de destaque.

¹¹² "De là à reconnaître dans cette orientation une expression éthique, le chemin est donc court car de par sa gratuité ce mouvement incarne « l'éthique même ». Partout où l'on va vers l'altérité sans l'obstination de savoir ce que l'on cherche, ce qui va se passer ou ce dont on va profiter, dans un acte noble comme celui d'agir sans compter en étant exposé au danger possible, il y a lieu de parler d'une orientation éthique" (BUSTAN. Levinas et Husserl : Dépasser l'intellectualisme philosophique, p. 51).

moderno). Ao se a-sujeitar, é eleito a responder como único, o que somente poderia ser feito em liberdade, segundo Lévinas. Liberdade não de escolher, mas de responder (apesar de si).

d) É no sentido da substituição que foi anteriormente descrita que a unicidade se torna possível, graças à possibilidade única de a resposta vir do eu. Não há outro para responder prontamente, imediatamente ao Outro, senão o eu, sendo que a unicidade do eu não significa somente que ele é o único a responder, mas é em respondendo que o eu se torna único e si-mesmo. É em respondendo que o eu não é mais parte de um conjunto, nem relativo, mas toca o absoluto. A unicidade do eu é sua subjetividade (única), só há um eu a responder e um eu que assim se constitui único ao desnudar-se; respondendo ao Outro, desfazendo-se de si no “eis-me aqui”. É no “me” do “eis-me aqui” desnudado, como exposição, que eu encontra sua unicidade.

Dénudation jusqu'à l'un inqualifiable, jusqu'au pur quelqu'un, unique et élu, c'est-à-dire exposition à l'autre, sans dérobade possible, le Dire, dans sa sincérité de signe donné à Autrui, m'absout de toute identité qui ressurgirait comme caillot qui se coagulerait pour soi, coïnciderait avec soi.¹¹³

Lévinas, assim, chega a distinguir o eu do Eu,¹¹⁴ no seu trabalho de desvestir o Mesmo de sua identidade egoica e inaugurá-lo em sua subjetividade, como único, diverso dos processos da identidade que marca a relação sujeito/objeto:

Moi est certainement particularisé, mais il appartient encore à l'universalité; comme tous les autres Moi, il se définit par des attributs, modes de l'être qui lui sont propres, une identité; par contre, le moi unique, sans être élément d'un ensemble, sans se détacher d'un concept, soit celui du genre humain, Ame, ou Individu; le moi est constitué dans le mouvement même de la "défection de l'identité" "qui est la substitution à l'autre. L'unicité du moi, encore appelée singularité, est alors en-deçà de la différence entre le particulier et l'universel."¹¹⁵

¹¹³ AE, p. 85.

¹¹⁴ Representando aqui o Eu (egoísta, voltado ao seu interesse e ao Ser) e o eu reconstituído como um novo sujeito, responsável e ético.

¹¹⁵ HANSEL. *Politique d'Emmanuel Lévinas*, p. 47.

Considerados, por sua vez, os conceitos de proximidade, responsabilidade, substituição e unicidade (do eu), que se perfazem na relação ética do face a face com Outrem, e com o Outrem somente, não estando o Terceiro implicado como Outro do Outro ou multiplicidade,¹¹⁶ nessa relação, em princípio, ética, pergunta-se: com a introdução do Terceiro e sua exigência de justiça, não terão sido postos em questão os conceitos acima e a ética que caracterizam?

Com a entrada do Terceiro e a necessidade da justiça, segundo Miguel Abensour, “la primauté de l'éthique redevient un problème à penser sous le signe de l'interrogation et de la complication”.¹¹⁷ Podemos dizer que o problema se encontra, em outras palavras, na multiplicidade introduzida pelo Terceiro. O eu se sente duas vezes implicado: se a relação ética me perturba porque me interpela a sair do meu eu para responder eticamente *para* o Outro, o Terceiro, por sua vez, também me perturba, quando me interpela a compartilhar com ele minha generosidade *para* o Outro.

Há, segundo Lévinas, “une ambiguïté subtile d'individuel et d'unique, de personne et d'absolu, des masques et des visages”,¹¹⁸ por meio da qual a justiça se insere na relação com o Outro e com os outros do Outro. O eu se torna também outro,¹¹⁹ mas ao mesmo tempo não se exime de sua responsabilidade infinita *para* o Outro (a ética não pode acabar, a ética é infinita), sendo o eu o único a responder *para* o Outro, e também para os outros (finitamente). Tudo acontece junto, no face a face com o rosto e com os rostos, quando a máscara de um rosto social (institucionalizado, medido, pesado, calculado) se desfaz sempre diante da nudez do rosto, absoluto, encontro ético com o rosto desnudo e miserável, mistura delicada entre o absoluto e o justo, com o relativo da vida comum, que relaciona termos. É o momento difícil e ambíguo da convivência da ética com a justiça, em que vamos nos debruçar.

¹¹⁶ O que em Lévinas, convenhamos, não é possível senão didaticamente entre nós.

¹¹⁷ ABENSOUR. L'Etat de justice, p. 54.

¹¹⁸ EN, p. 115.

¹¹⁹ Perguntamo-nos: como eu pode ser outro? Se logicamente A é A e B é B, se outro é tudo aquilo que não sou eu, como eu pode ser outro? Eis a definição da igualdade entre os diferentes: comum-idade a qual Lévinas chama para com-parecer diante da Justiça.

1.2.7 A justiça diversa da ética

Por enquanto, ocupemo-nos mais particularmente da justiça. Com a noção de justiça inaugurada em *Autrement qu'être* e com as dificuldades, descritas nesta obra, geradas por conflitos de direito, Lévinas institui a necessidade da razão e do julgamento.

Segundo nosso autor:

La description de la proximité comme hagiographie de l'un-pour-l'autre, sous-tend la société, laquelle commence dès l'entrée du troisième homme et où ma réponse antérieure à tout problème. C'est-à-dire ma responsabilité, à moins de s'abandonner à la violence pose des problèmes. Elle en appelle alors à la comparaison, à la mesure, au savoir, aux lois, aux institutions à la justice.¹²⁰

Assim, para responder ao direito de dois ou três ou mais, em questão de justiça, é necessário recorrer ao *logos*, ao cálculo como critério de eleição, sob pena de, ao privilegiar um em detrimento do(s) outro(s), cometer injustiça. Para preservar a ética em detrimento da justiça, haveria como ser ético e injusto? Para Lévinas, inevitavelmente, dentro de sua noção de justiça, o ser, antes criticado ao longo de sua obra, é em *Autrement qu'être* restaurado e instituído na figura da justiça, do Estado e, justamente, na figura da Lei. Por causa do Terceiro, a justiça tem que se concretizar no Estado como garantia dos critérios de julgamento. “Etant donné que le tiers est ‘aussi mon autre, mon prochain’ (AHN, p. 156), il est indispensable de recourir à des instances trans-subjectives de mesure et de jugement et retrouver, ‘à partir du tiers intervenant dans la relation de proximité, les institutions, l’Etat lui-même’.”¹²¹

Nesta resposta que o eu é citado a dar, há a exigência da medida para bem comparar os outros. Trata-se de servir-se do ser, do *logos*, além das particularidades, para ver na universalidade que une o próximo do distante uma comunidade de homens.¹²² Somente a medida pode auxiliar o eu a melhor

¹²⁰ AE, p. 146.

¹²¹ GUIBAL. *Emmanuel Lévinas ou les intrigues du sens*, p. 173.

¹²² Segundo Lévinas, “l'être exclut toute altérité. Il ne peut rien laisser au-dehors, ni rester au dehors, se laisser ignorer. L'être de l'étant est le jour où toutes choses sont en rapport” (DEHH, p. 297).

escolher, ou a escolher, mais justamente, qual entre o Outro e o Terceiro teria a maior necessidade de seu socorro. Segundo Lévinas, “não é mais possível nenhuma preferência”.¹²³

Certes mais ceci est un autre thème ma responsabilité concept du Moi. C'est là une priorité du Soi d'avant toute liberté (ou non-liberté) pour tous peut et doit se manifester aussi en se limitant. Le moi peut être appelé, au nom de cette responsabilité illimitée, à se soucier aussi de soi. Le fait que l' autre, mon prochain, est aussi tiers par rapport à un autre, prochain lui aussi, est la naissance de la pensée, de la conscience et de la justice et de la philosophie. La responsabilité illimitée, initiale, qui justifie ce souci de justice de soi et de philosophie, peut s'oublier.¹²⁴

Lévinas afirma: “c’est en la présence du tiers que la dissymétrie, qui maintient le Moi dépareillé devant Autrui, retrouve égalité”.¹²⁵ É neste momento que o eu se faz como os outros. F.-D. Sebbah refere-se à ideia de que a justiça vem inicialmente não como a limitação da responsabilidade que tenho por Outrem, mas, antes, como limitação da perseguição que Outrem me faz sofrer, quando este autor afirma que: “il faut limiter la persécution du soi par Autrui... pour que *ma vie* soit vivable.”¹²⁶ Pelo Terceiro tenho então meu “lugar ao sol”, sou outro como os outros. Desse ponto de vista, a chegada do Terceiro e da justiça significam um alívio para o eu, que pode viver em igualdade como os outros. A igualdade torna-se mesmo condição para a justiça: “Mais la justice ne peut s'établir que si Moi je – toujours évadé du concept du Moi, toujours dé-situé et destitué de l'être, toujours en relation non réciproquable avec l'Autre, toujours pour-Autrui, je peux me faire, autre comme les autres”.¹²⁷

Lévinas dirá que com-parecemos diante de um tribunal comum para que se faça justiça, ou seja, servindo-se de um jogo de palavras, ele quer significar que parecemos em igualdade, juntamente, com, diante da justiça. Nesse sentido, somente dentro da igualdade e da comparabilidade de termos poderá haver justiça, aqui entendida como medida, universalizante, que agrupe os rostos em gênero e julgue. Assim, no interior da justiça, compreendemos que cada rosto

¹²³ TL, p. 76.

¹²⁴ AE, p. 203.

¹²⁵ PLOURDE. *Emmanuel Lévinas*. Altérité et responsabilité. Guide de lecture, p. 106.

¹²⁶ SEBBAH. *Lévinas*. Ambiguïtés de l'altérité, p. 189.

¹²⁷ AE, p. 250.

pode se transformar em máscara (entendida como algo de comum e não específico de cada rosto) e se limitar a julgar, que não por isso deixa de guardar o rosto por trás de si próprio. É o momento necessário da fundação das instituições, do Estado, da Lei, da ordem que organize a sociedade em indivíduos. Sistemáticamente, o rosto corre bem o risco de ser visto como um número, uma cifra, um elemento, pois, enfim, ele se torna indivíduo, entre os demais. Aqui triunfam a modernidade e os princípios de igualdade que dela advêm.

Para Lévinas, a fundação do Estado de justiça¹²⁸ surge de um apelo ao ser, como condição de limitar a responsabilidade infinita do eu para o Outro, ao invés, e bem ao contrário, da necessidade da limitação da violência, como podemos observar em outros pensadores. Nesse sentido, o Estado de justiça de Lévinas não é pensado como árbitro entre uma relação de forças, nem como limite da agressividade do estado natural dos homens, o que nos conduziria ao Estado de violência de Hobbes, por exemplo, ou ao Estado do Contrato Social de Rousseau, que dão uma noção de justiça bastante diferente daquela de Lévinas.

S'il n'y avait pas d'ordre de Justice, il n'y aurait pas de limite à ma responsabilité. Il y a une certaine mesure de la violence nécessaire à partir de la justice ; mais si on parle de justice il faut admettre des juges, il faut admettre des institutions avec l'Etat ; vivre dans un monde de citoyens, et non seulement dans l'ordre du face-à-face. Mais en revanche, c'est à partir de la relation avec le Visage ou de moi devant autrui qu'on peut parler de la légitimité de l'Etat ou de sa non légitimité. Un Etat où la relation interpersonnelle est impossible, où elle est d'avance dirigée par le déterminisme propre de l'Etat, est un Etat totalitaire. Il y a donc limite à l'Etat. Alors que dans la vision de Hobbes – où l'Etat sort non pas de la limitation de la charité mais de la limitation de la violence – on ne peut fixer de limite à l'Etat.¹²⁹

1.2.8 Justiça e Estado

Observamos que a igualdade necessária para a justiça materializa-se no Código, na Lei, para fundar a sociedade.¹³⁰ Eis o momento da igualdade cidadã

¹²⁸ O Estado aqui considerado como instituição dedicada a tomar decisões que engajam a justiça, então intimamente ligada à justiça, confundindo-se mesmo com ela.

¹²⁹ EN, p. 115.

¹³⁰ CHALIER. *Lévinas*. L'utopie de l'humain, p. 120.

e da reciprocidade de direitos e deveres do cidadão. O que é o cidadão em Lévinas? Como observa Catherine Chalié,¹³¹ Lévinas não pensa o cidadão como, por excelência, o detentor da liberdade, conforme o modelo grego, segundo o qual o cidadão é reconhecido, sobretudo, como um homem livre, capaz de exprimir suas ideias e de agir livremente no espaço público. “Não é a ideia grega da liberdade que retém a atenção de Lévinas, mas a da possibilidade de uma justiça fundada sobre uma comparação dos únicos”.¹³²

A autora ainda observa:

Le travail d'abstraction opéré par les concepts, par la logique surtout, tel que les Grecs ont posé les prémisses, joue ici un rôle indispensable. [...] C'est en effet, toujours à propos de la nécessité d'établir des tribunaux justes, chargés de comparer les hommes porteurs d'une singularité irréductible à toute autre, que Lévinas se réfère explicitement à la sagesse grecque, comme si le retournement du sujet incomparable en membre de la société et le découpage de l'espace à partir de la justice trouvait en elle sa source.¹³³

Então, a vida em sociedade e a fundação do Estado que organiza a justiça e a lei se tornam possíveis graças à possibilidade da igualdade e da legalidade, porque, quando os homens são reconhecidos iguais, torna-se possível julgar segundo uma medida comum, que, ao final de contas, resume-se na lei. Segundo Rey: “Il ne peut y avoir mesure que si le mesurant et le mesuré relèvent d'un étalon, d'un même ordre. Sinon, il y a partialité”.¹³⁴ A noção de Estado em Lévinas será também muito ligada àquela de justiça, o Estado pensado como encarnação (aliás, problemática) da exigência de justiça nas sociedades humanas.¹³⁵

Observemos que, para Lévinas, a fundação do Estado de justiça provém de um apelo ao ser como necessidade de medida que limita a responsabilidade

¹³¹ *Idem.*

¹³² *Idem.* “Lévinas prend sa source dans cette proposition selon laquelle les relations humaines en tant qu'humaines procèdent du désintéressement” (EH, p. 57).

¹³³ *Idem.*

¹³⁴ REY. *Lévinas, le Passeur de justice*, p. 73.

¹³⁵ É também a noção de Estado que tem a ver com Outrem. É porque Lévinas pode dizer em *Autrement qu'être* que “le droit de l'homme est originairement le droit de l'autre homme” (AS, p. 61).

infinita, antes que e pelo contrário, de uma necessidade de limitação da violência, como podemos ver em outros pensadores.

O Estado de Hobbes, como sabemos, é fundado sobre o cálculo e a medida, que instauram a ordem, e por razões opostas àquelas de Lévinas, como se poderá constatar. O Estado hobbesiano procede da necessidade de limitar o Estado de natureza compreendido como “a guerra de todos contra todos”,¹³⁶ o que somente o Estado e a vida civil organizada podem evitar. Referimo-nos certamente ao Estado que repousa sobre o princípio “o homem é um lobo para o homem” e que, assim fazendo, baseia-se sobre um princípio animal do homem. A instauração da ordem provém, então, do medo, do interesse e da utilidade para suspender a violência natural dos homens que tornaria impossível uma medida comum para regar a vida social. A sabedoria política sendo aquela do Estado que encarna toda a potência do ser para controlar a violência.¹³⁷ “[...] dans le monde de Hobbes, ni l’amour pour autrui ni

¹³⁶ “Hors de l’état civil, dit il, chacun jouit sans doute d’une liberté entière, mais stérile, car, s’il a la liberté de faire tout ce qu’il lui plaît, il est en revanche, puisque les autres ont la même liberté, exposé à subir tout ce qu’il leur plaît. Mais, une fois la société civile constituée, chaque citoyen ne conserve qu’autant de liberté qu’il lui en faut pour vivre bien et vivre en paix, de même les autres perdent de leur liberté juste ce qu’il faut pour qu’ils ne soient plus à redouter. Hors de la société civile, chacun a un droit sur toutes choses, si bien qu’il ne peut néanmoins jouir d’aucune. Dans une société civile par contre, chacun jouit en toute sécurité d’un droit limité. Hors de la société civile, tout homme peut être dépouillé et tué par n’importe quel autre. Dans une société civile, il ne peut plus l’être que par un seul. Hors de la société civile, nous n’avons pour nous protéger que nos propres forces, dans une société civile, nous avons celles de tous. Hors de la société civile, personne n’est assuré de jouir des fruits de son industrie, dans une société civile, tous le sont. On ne trouve enfin hors de la société civile que l’empire des passions, la guerre, la crainte, la pauvreté, la laideur, la solitude, la barbarie, l’ignorance et la férocité, dans une société civile, on voit, sous l’empire de la raison, régner la paix, la sécurité, l’abondance, la beauté, la sociabilité, la politesse, le savoir et la bienveillance” (HOBBS. *Le citoyen ou les fondements de la politique*, p. 117, capítulo X, §1, 1642).

¹³⁷ « L’art va encore plus loin, imitant cet ouvrage raisonnable et le plus excellent de la Nature, l’*homme*. Car par l’art est créé ce grand LEVIATHAN appelé RÉPUBLIQUE, ou ÉTAT (en latin, CIVITAS), qui n’est rien d’autre qu’un homme artificiel, quoique d’une stature et d’une force supérieures à celles de l’homme naturel, pour la protection et la défense duquel il a été destiné, et en lequel la *souveraineté* est une *âme* artificielle, en tant qu’elle donne vie et mouvement au corps entier, où les *magistrats* et les autres *officiers* affectés au jugement et à l’exécution sont des *jointures* artificielles, la *récompense* et la *punition* (qui, attachées au siège de la souveraineté, meuvent chaque jointure, chaque membre pour qu’il accomplisse son devoir. » Thomas Hobbes (1651) *Léviathan* : 1e partie : De l’homme 8. E também : « La crainte de subir des violences dispose un homme à anticiper et à chercher le secours de la société, car il n’y a pas d’autre façon par laquelle un homme peut

même la pitié face aux victimes ne viennent ébranler l'égoïsme de l'âme, mais uniquement la peur de chacun face à l'autre, face à autrui qui est toujours un ennemi potentiel. »¹³⁸

Ao considerar o homem em seu estado natural, quer dizer, em busca da afirmação do seu ser e do seu poder, sem preocupação de justiça em relação aos outros, ainda menos, sem a responsabilidade infinita por Outrem, o Estado hobbesiano fundamenta-se para limitar esta natureza violenta. Ora, tal perspectiva oferece-nos uma ideia de justiça completamente diferente daquela de Lévinas. Constatamos que, para o Estado hobbesiano, a justiça é diversa do controle da violência. Em Hobbes, é preciso atribuir autoridade ao Príncipe, único capaz de apaziguar a violência e restabelecer a ordem, garantindo o ser e o poder, sobretudo para ele mesmo. O Leviatã, como observa M. Abensour, vem instaurar a justiça bem diferentemente do Terceiro de Lévinas, dentro do Estado de justiça.

Une autre histoire de tiers se fait jour. Ce n'est plus le Léviathan qui intervient comme un "troisième homme" entre les hommes-loups déchaînés, mais c'est le tiers qui ouvre la possibilité de la justice. Ici commence une intrigue complexe qui tient au statut ambigu du tiers qui peut être un autre prochain, ou bien autre que le prochain.¹³⁹

A teoria do Contrato Social de Rousseau, fundada também sobre o consenso com base na razão e na medida, visa a delegação de poderes em nome de uma vontade geral, dentro de um Estado democrático.¹⁴⁰ Em

mettre en sûreté sa vie et sa liberté » (HOBBS. *Léviathan* : 1e partie : De l'homme, p. 89).

¹³⁸ CHALIER. *Lévinas*. L'utopie de l'humain, p. 111.

¹³⁹ ABENSOUR. L'Etat de justice, p. 56.

¹⁴⁰ " Tel est le problème fondamental dont le contrat social donne la solution. Les clauses de ce contrat sont tellement déterminées par la nature de l'acte, que la moindre modification les rendrait vaines & de nul effet; en sorte que, bien qu'elles n'aient peut-être jamais été formellement énoncées, elles sont par-tout les mêmes, par-tout tacitement admises & reconnues, jusqu'à ce que, le pacte social étant violé, chacun rentre alors dans ses premiers droits & reprenne sa liberté naturelle, en perdant la liberté conventionnelle pour laquelle il y renonça. Ces clauses, bien entendues, se réduisent toutes à une seule savoir, l'aliénation totale de chaque associé avec tous ses droits à toute la communauté. Car premièrement, chacun se donnant tout entier, la condition est égale pour tous, & la condition étant égale pour tous, nul n'a intérêt de la rendre onéreuse aux autres. [...] Enfin, chacun se donnant à tous, ne se donne à personne, & comme il n'y a pas un associé sur lequel on n'acquière le même droit qu'on lui cède sur foi; on gagne l'équivalent de tout ce qu'on

Rousseau, trata-se de um Estado que não questiona mais o esforço de cada um em perseverar em seu ser, sendo que o Estado encarna a força e toda vontade deve convergir para ele; “le meilleur régime politique devant garantir au plus grand nombre les conditions favorables à l’accroissement de son être”.¹⁴¹

Ao contrário, no que cabe ao Estado levinasiano, este procede de um além de qualquer ordem, ou de dizer de um passado anárquico, que não tem relação fundadora com o medo de cada um diante da animalidade do Outro, nem da necessidade de delegar seus direitos e, ainda menos, seus deveres à comunidade.¹⁴² O Estado em Lévinas não deriva da violência, ele considera a multiplicidade¹⁴³ na preocupação de justiça e de equidade, preocupação instituída pela questão que surge pelo Terceiro. Ele procede da limitação, não do medo, mas do amor ou da responsabilidade por Outrem.

L'un-pour-l'autre de la proximité, n'est pas une abstraction déformante. En elle se montre d'emblée la justice, née, ainsi, de la signifiante de la signification, de l'un-pour-l'autre de la signification. Ce qui veut dire concrètement ou empiriquement que la justice n'est pas une légalité régissant des masses humaines dont se tire une technique d' "équilibre social" mettant en harmonie des forces antagonistes ce qui serait une justification de l'Etat livré à ses propres nécessités. La justice est impossible sans que celui qui la rend se trouve lui-même dans la proximité. Sa fonction ne se limite pas à la "fonction du jugement", à la subsumption de cas particuliers sous la règle générale. Le juge n'est pas extérieur au conflit, mais la loi est au sein de la proximité. La justice, la société, l'Etat et ses institutions les échanges et le travail compris à partir de la proximité cela signifie que rien ne se soustrait au contrôle de la responsabilité de l'un pour l'autre.¹⁴⁴

Significação que lemos como *excesso de si*, significação como infinito de bondade ou amor. Por essa *signification préalable* é que se permitiriam os

perd, & plus de force pour conserver ce qu'on a» (ROUSSEAU. *Du contrat social, ou principes du droit politique*, p. 11-12).

¹⁴¹ CHALIER. *Lévinas*. L'utopie de l'humain, p. 113.

¹⁴² Passado anárquico porque ele vem de um passado imemorial, que não está inscrito na história. Então, o Estado levinasiano tem como origem o Dizer, do qual nos ocuparemos mais tarde. Lévinas lembra-nos, “la notion d’anarchie telle que nous introduisons ici, précède le sens politique (ou anti-politique) qu’on lui prête populairement. [...] Elle ne peut que troubler [...] l’Etat. L’Etat ainsi ne peut pas s’ériger en tout” (AE, p. 160).

¹⁴³ A multiplicidade é pensada aqui como multiplicidade do Outro e dos outros, pluralidade na alteridade.

¹⁴⁴ AE, p. 248.

excessos limitantes do Dito em relação ao Dizer infinito, em forma de posição, lugar, do “eu penso”, da clareza, e da estrutura.¹⁴⁵

Lévinas considera alienada a justiça de um Estado que esquece a ética da responsabilidade, porque ela priva o Estado de sua origem na ética. Observa Lévinas:

Je ne crois pas donc au statut de la justice qui serait radicalement indépendant de l'éthique, de la valorisation de la sainteté, et qui serait déterminé par des nécessités purement politiques. J'y verrais une aliénation profonde si elle remontait à l'ordre purement politique et se fondait sur la croyance en le retour irréversible de l'être à son *conatus essendi* malgré toute atteinte “prétendument “définitive portée à sa très “glorieuse “persistance à être, croyance telle que le national-socialisme pouvait la proclamer dans la certitude de disposer de l'éternité, à commencer par un millénaire.¹⁴⁶

Compreende-se aqui a necessidade, em Lévinas, de conservar a origem da justiça como tendo sua fonte na ética, preservando-se do risco de se fechar em uma política sem orientação ética. É importante observar que não se trata de Lévinas não apoiar a atividade política em si, mas ele reconhece que a política pode estar desvincilhada da ética da responsabilidade infinita e servir aos senhores da razão, retornando a seus próprios interesses, próprios do *conatus essendi*, que Lévinas procurou criticar ao longo de sua obra.

O Estado levinasiano é fundado como necessidade de limitar nossa responsabilidade infinita pelo Outro somente, e, por essa razão, a vida na sociedade exige compartilhá-la com outros. Em Lévinas, a intimidade do Estado com a justiça é a necessidade mesma da limitação. Esta concepção pode ser considerada como problemática porque utópica, por muitos autores, entre eles, os contratualistas que veem a violência entre os homens como anterior à justiça obtida pela construção do Estado. Esses autores baseiam-se, naturalmente, nos modelos que consideram o Estado como sendo o limite da

¹⁴⁵ “Il s'agit de montrer que l'intrigue propre du Dire l'amène certes au Dit à la mise ensemble de la structure qui rend possible justice et « je pense »; que le Dit l'apparaître se lève dans le Dire; que l'essence a, dès lors, son heure et son temps, que la clarté se fait et que la pensée vise des thèmes tout cela en fonction d'une signification préalable et propre du Dire” (AE, p. 78).

¹⁴⁶ AS, p. 60.

violência, como vimos, sublinhando a necessidade de se proteger dela. Para eles, o mal no homem ocupa um lugar primeiro.

Segundo Lévinas, o Estado “começa no instante em que a subjetividade humana plenamente desperta à sua responsabilidade por Outrem, graças ao face a face, toma consciência da presença do Terceiro”.¹⁴⁷

Il n' est pas dès lors sans importance de savoir si l'Etat égalitaire et juste où l'homme s' accomplit (et qu'il s'agit d'instituer et, surtout, de maintenir) procède d'une guerre de tous contre tous ou de la responsabilité irréductible de l'un pour tous et s'il peut se passer d' amitiés et de visages. Il n'est pas sans importance de le savoir pour que la guerre ne se fasse pas instauration d'une guerre avec bonne conscience.¹⁴⁸

O Estado de justiça de Lévinas, M. Abensour adverte-nos, não tem como origem o saber do mundo, como aquele em Hobbes, mas o reencontro com o rosto que não é de ordem humana, e sim de um passado anárquico, de toda alteridade, que escapa ao confronto de forças.¹⁴⁹ A justiça, assim como o Estado, possui como origem a responsabilidade infinita. Diante da ideia hobbesiana da guerra de todos contra todos, Lévinas defende a proximidade no rosto e a preocupação de justiça introduzida pelo Terceiro como elementos constitutivos do Estado.

A justiça, o Estado e a Lei provêm da exigência do Terceiro no rosto como possibilidade dos outros do Outro “mas também de Outrem e de mim” que não se encontram no interior da noção de justiça como limite de uns aos

¹⁴⁷ *Idem*. “La conscience naît comme présence du tiers. Elle est l'entrée du tiers – entrée permanente – dans l'intimité du face-à-face” (AE, p. 249). Nesse sentido, ela é medida, que se instala na intimidade do encontro. “Le fondement de la conscience est la justice” (*idem*).

¹⁴⁸ AE, p. 248.

¹⁴⁹ « Le visage se refuse à la possession, à mes pouvoirs. Dans son épiphanie, dans l'expression, le sensible, encore saisissable se mue en résistance totale à la prise. Cette mutation ne se peut que par l'ouverture d'une dimension nouvelle . En effet, la résistance à la prise ne se produit pas commé une résistance insurmontable comme dureté du rocher contre lequel l'effort de la main se brise, comme éloignement d'une étoile dans l'immensité de l'espace. L'expression que le visage introduit dans le monde ne défie pas la faiblesse de mes pouvoirs, mais mon pouvoir de pouvoir » (TI, p. 216). Observamos que o rosto não sendo rosto que se opõe à força, a ele não podemos nem mesmo resistir, ainda menos nos opor, sendo a resposta arrancada.

outros, mas como transbordamento de Dizer¹⁵⁰ em dito, como veremos adiante. Com o Estado, a justiça estabelece-se no mundo; Lévinas reconhece que “il faut admettre des institutions comme l'état, vivre dans un monde de citoyens, et non seulement dans l'ordre du face-à-face”.¹⁵¹ O momento da lei mostra-se, na verdade, necessário. Examinemos alguns desdobramentos desta noção.

1.2.9 Lei como Dito

Lévinas recorda-nos: “le Dire se fixe en Dit, s'écrit précisément, se fait livre, droit et science”.¹⁵² Como espírito que informa a lei, Dizer fixa-se em código. Observemos que a possibilidade é, a partir de então – com a preocupação de justiça e com a necessidade do Estado –, o desenvolvimento do dito que ocupa seu lugar a partir da urgência de comparar os incomparáveis, quando os sujeitos únicos da relação a dois se tornam iguais na pluralidade da sociedade. A justiça de Lévinas assinala o restabelecimento da justiça e do cálculo necessários para fundar a sociedade dos homens, para tornar possível todo julgamento. Tudo é preocupação por justiça.¹⁵³ O Estado, as instituições, a lei, que não poderiam existir sem a ordem, são agora convidadas a aparecer sob a justiça. A ordem estabelece-se a partir da representação em que o dito se faz tempo presente. Lévinas enfatiza:

Mais tout se montre pour la justice. L'essence de l'être et la conscience avant d'être et après avoir été signifient . Ni le réalisme, ni l'idéalisme, frères jumeaux, n' ont de droit d'aïnesse. C'est la justice signifiée par la signification, par “l'un-pour-l' autre “qui exige la phénoménalité, c'est à-dire l'équivalence ou la simultanéité entre la conscience accédant à l'être et l' être ouvert à la conscience. Tout se montre et se dit dans l' être pour la justice et reçoit les structures du thématisé et du dit.¹⁵⁴

¹⁵⁰ Evitamos, no nosso trabalho, dentro do possível, empregar o artigo definido antes de “Dizer”, buscando não ontologizá-lo por meio de substantivação. Certamente estamos incorrendo em um erro gramatical ao escrevê-lo.

¹⁵¹ EN, p. 115.

¹⁵² AE, p. 247.

¹⁵³ “S'il faut *tout* donner de soi à l'autre, ne faut-il pas, cependant, savoir partager *entre les autres* ? Le caractère inconditionnel et absolu du don de soi – pour le soi et de son point de vue –, n'empêche pas et même requiert que ce don soit soumis à mesure et condition – lorsque c'est le point de vue des autres qui est adopté” (SEBBAH. *Lévinas*. Ambiguïtés de l'altérité, p. 187).

¹⁵⁴ AE, p. 253.

Assim, somente o Estado se fundando sobre a justiça é capaz de fazer justiça entre os iguais. Catherine Chaliier lembra-nos que “L’Etat, selon Lévinas, se définit donc par la justice. Or celle-ci ne consiste pas seulement à juger mais aussi à distribuer équitablement les biens de la terre afin que nul ne connaisse la misère et la faim”.¹⁵⁵ A autora lembra-nos também da ideia de que a função primeira do Estado, como sua origem de legitimidade, consiste em servir à justiça.¹⁵⁶

Compreendemos, por conseguinte, que pela justiça o eu deve responder pelo ser. O ser recebe um lugar de honra, se se pode dizer, mas na medida em que ele aparece como preocupação de justiça. É para os outros e para o eu também enquanto outro, nesta igualdade, que o ser se instaura na justiça em um mesmo tempo para todos.

Igualdade da justiça, o tempo é sincrônico entre o eu, Outrem e todos os outros do Outro. Enquanto iguais, não há dissimetria entre estas três instâncias como diferença de tempo que marca a alteridade. Para Lévinas, dizer o humano é dizer que somos iguais diante do juiz que julga os incomparáveis. Com a necessidade de justiça, segundo F.-D. Sebbah, “Il faut que l’Infini laisse sa trace dans l’immanence de l’être, consente donc à se frotter à lui”.¹⁵⁷

Ora, com o Terceiro que exige justiça, Dizer anuncia-se no mundo, habita-o como dito, mostra-se como fenômeno.¹⁵⁸ Ele instala o ser como justiça, como lei, igualdade entre os homens. Poderemos falar, nesse caso, de um dito que busca corrigir os excessos de Dizer? “La relation avec le tiers est une incessante correction de l’asymétrie de la proximité où le visage se dévisage . Il y a pesée, pensée, objectivation et, par là, un arrêt où se trahit ma relation an-archique à l’illéité, mais où elle se traduit devant nous.”¹⁵⁹

Dado que vivemos em conjunto, a responsabilidade infinita deve, em Lévinas, ser sempre corrigida e limitada para que o eu não faça mal ao Terceiro quando da desmedida de sua resposta a Outrem. A correção instauraria a simetria com a relação junto ao Terceiro.

¹⁵⁵ CHALIER. *Lévinas*. L’utopie de l’humain, p. 118. Cf. SEBBAH. *Lévinas*. Ambiguïtés de l’altérité, p. 189.

¹⁵⁶ Cf. SEBBAH. *Lévinas*. Ambiguïtés de l’altérité, p. 189.

¹⁵⁷ SEBBAH. *Lévinas*. Ambiguïtés de l’altérité, p. 178.

¹⁵⁸ “C’est pour la justice que tout se montre” (AE, p. 251).

¹⁵⁹ *Ibidem*, p. 246.

Nesse momento exato, é preciso considerar, entretanto, que há sempre um risco para a justiça de se encerrar no ser, se a preocupação de justiça se puser como preocupação do eu, se os juízes, no fim das contas, forem pesar, medir e julgar observando estritamente a lei. O fato de que a justiça tenha sua origem no Terceiro, que já se encontra no rosto, não garante que ela conserve sua relação com Dizer e não se encerre no ser. Citemos Lévinas: “la justice sort de l’amour. Cela ne veut pas du tout dire que la rigueur de la justice ne puisse pas se retourner contre l’amour entendu à partir de la responsabilité. La politique, laissée à elle-même, a un déterminisme propre”.¹⁶⁰

Sem o horizonte de sua origem a ser preservado, os riscos de injustiça seriam demasiadamente custosos, como aqueles da justiça e do Estado demasiadamente forte, encerrado em si mesmo. Tal Estado, não se preocupando senão com a igualdade dos homens sem rosto, corre o risco de não concretizar a justiça. Segundo a expressão de nosso autor, “un Etat qui se passe des visages et se laisse dominer par ses propres nécessités, comme si son centre de gravité reposait en lui-même, atteste de sa violence¹⁶¹ et de son inhumanité, c’est à bon droit que les hommes luttent contre lui”.¹⁶²

Assim, o Estado fecha-se em si quando os juízes e os homens de poder limitam a justiça à legalidade, o que implica um desprezo por toda diferença, um desprezo por Outrem. A justiça não pode, nesse sentido, senão estar demasiadamente bem instalada, o que significa, em termos levinasianos, que ela estaria ocupando em demasia “seu lugar ao sol”, segundo expressão de Pascal, que significaria uma usurpação do que não deveria lhe pertencer. Para que a justiça seja justa, em Lévinas, ela deve buscar a inspiração no questionamento contínuo, inspirado pela ética do rosto do Outro que desinstala continuamente as estruturas do eu, lugar da razão e do ser.¹⁶³ Uma justiça bem instalada e segura de seus próprios interesses seria, metaforicamente comparável a uma cadeira demasiado sólida para um juiz demasiado seguro, que recuse ver a nudez do rosto despossuído de todo ser. Segundo Lévinas,

¹⁶⁰ EN, p. 118.

¹⁶¹ Notemos que, para Lévinas, a injustiça é a violência por excelência. Cf. TI, p. 67.

¹⁶² CHALIER. *Lévinas*. L’utopie de l’humain, p. 115.

¹⁶³ “C’est seulement en abordant autrui que j’assiste à moi-même” (TI, p. 153).

“La nudité du visage est un dépouillement sans aucun ornement culturel – une absolution – un détachement au sein de sa production même.”¹⁶⁴

Como sinônimo da legalidade em si, de um Estado paralisado por suas leis, em um dito que esquece toda a singularidade dos homens e esquece o rosto, a justiça torna-se “injustiça” ou violência ao igualar as singularidades.¹⁶⁵ Lévinas alerta-nos contra o risco de um Estado que se mostraria contra Outrem e o Terceiro que teria introduzido a justiça. Ela permanece, assim, encerrada nos preceitos que apenas contribuirão para a felicidade dos poderosos que a aplicam e que podem justificar um Estado totalitário. O Estado proveniente da proximidade estaria, segundo as palavras de Lévinas, “toujours sur le point d'intégrer en nous figeant et moi et mon prochain . L'acte de la conscience serait ainsi simultanément politique, mais aussi en référence à Dieu, à un Dieu toujours renégable et en danger permanent de se muer en protecteur de tous les égoïsmes”.¹⁶⁶

Haveria aqui o risco de que Dizer se perca no movimento que se dirige ao dito? Haveria aqui o risco de que a lei universalize toda singularidade sem deixar a porta aberta à proximidade do rosto? Sendo assim, toda diferença seria suprimida, o ser (como todo) reinaria soberanamente. Tratar-se-ia, em suma, de deixar a ontologia encerrar-se em si mesma.

Como pode a justiça, então, não ser tomada por uma “loi anonyme des « forces humaines » régissant une totalité impersonnelle”?¹⁶⁷ Ou ainda, “la proximité, pure signification du Dire, l'un-pour-l'autre an-archique d' au-delà de l'être, retournerait-elle à l'être ou tomberait-elle en être?”¹⁶⁸ Tais são as questões que vão guiar nossas próximas análises.

¹⁶⁴ DEHH, p. 271.

¹⁶⁵ Segundo Lévinas, “En quoi les violences hitlériennes seraient-elles, dès lors, étrangères à la violence qu'implique ou qu'annonce une ontologie de l'être entendu comme obstination à être, et, ainsi, à toute bonté ou miséricorde, à tout sacrifice à consentir à l'irréductible altérité d'autrui qui précisément, en tant qu'irréductible, serait l'unique?” (AS, p. 60).

¹⁶⁶ AE, p. 251.

¹⁶⁷ AE, p. 251.

¹⁶⁸ *Ibidem*, p. 244.

CAPÍTULO 2 – ÉTICA E JUSTIÇA COMO RELAÇÃO ENTRE O FINITO E O INFINITO

Neste capítulo, propomo-nos a estudar a difícil relação que estabelece Lévinas entre ética e justiça, baseando-nos, como sucedeu no Capítulo 1, nos desenvolvimentos sobre o assunto inscritos em *Autrement qu'être*. O presente capítulo tratará de estudar a relação entre ética e justiça inspirando-se na relação que estabelecemos entre noções de infinito e finito em Lévinas, caminho que nos parece auxiliar a elucidar a tensão instalada na relação entre ética e justiça. Aqui, dedicamo-nos também a desenvolver aspectos sobre a fragilidade das leis, com o intuito de aprofundar nuances estabelecidas em tal relação. Paradoxalmente, poder-se-á ver por que caminhos constatamos que, em Lévinas, a fragilidade das leis permite sua força, assim como constatamos a fragilidade da justiça constituir sua força.

2.1 Para-doxo

A ideia base que inspira nosso raciocínio é defendida por Jacques Rolland, em *Autrement que savoir*, segundo o qual os paradoxos empregados por Lévinas permitem seu trabalho ir além do ser e mantêm-no fora da lógica totalizante da ontologia, garantindo a fidelidade de seus propósitos, sem que ele se comprometa, de certa forma, com a coerência.¹⁶⁹ O pensamento de

¹⁶⁹ A coerência em Lévinas assume novos contornos que vão além de exigências impostas pela lógica baseada na oposição entre ser e não ser, ou seja, além de uma coerência que tenha, por exemplo, como base a premissa parmenidiana de que “o ser é o que é, e que não pode não ser”. O Paradoxo em Lévinas rompe com esta lógica, mantendo-se coerente como filosofia da alteridade, ou da Revelação, em que a relação entre dois termos leve a um Terceiro. Há uma ruptura no processo conclusivo na lógica do paradoxo que chega a um enigma como resolução. Um enigma como resposta já é uma não resposta. Assim, como veremos em múltiplos exemplos que aparecerão nesta tese, em Lévinas significar é permitir o enigma como possibilidade além do ser e não ser, é estar além da memória que os comparte. Um paradoxo significa etimologicamente (do grego *paradoxos*, « παράδοξος »: « contrário à opinião comum” de *para*: « contra », et *doxa*: « opinião »). “L’absurde, le paradoxe, est ainsi constitué que la raison ne peut aucunement par ele-même le dissoudre en non-sens ni montrer que c’en est un ; non c’est un signe, une énigme, une énigme de constitution , dont la raison doit dire : je

Lévinas em si mesmo parece-nos significar a alteridade que guia sua obra, ao pensar diferentemente a diferença. Rolland serve-se de uma citação de Michel Foucault que nos indica ilustrar a seguinte ideia:

Et si la pensée s'affranchissait du sens commun et ne voulait plus penser qu'à l'extrême pointe de sa singularité? Si, plutôt que d'admettre avec complaisance sa citoyenneté dans la *doxa*, elle pratiquait méchamment le biais du paradoxe? Si, plutôt que de chercher le commun sous la différence, elle pensait différentiellement la différence? Celle-ci alors ne serait plus un caractère relativement général travaillant la généralité du concept, elle serait – pensée différente et pensée de la différence – un pur événement.¹⁷⁰

Encontramos em *Autrement qu'être* o termo *événement* como *événement de l'être*,¹⁷¹ o que, segundo Lévinas, é “langage qui permet de dire, fût-ce en le trahissant, cet en dehors de l'être, cette exception à l'être, comme si l'autre de l'être était événement d'être”.¹⁷² Aqui, deparamo-nos com o *evento* de um sujeito “diante de Outrem” que não se encontra diante de um objeto, mas diante da alteridade do que, em Lévinas, *vem* como *e-ven-to*, diante da alteridade como aquilo que vem de fora, à guisa de ex-cepção e que se, num primeiro momento, parece surgir da fenomenalidade, na verdade, ultrapassa-a.

Aqui o pensamento significa evento, ao não dispor ele próprio da possibilidade de conceder ao evento um *lugar* fora da lógica do ser; ou seja, em Lévinas, o pensamento, por não caber o evento, teria que se significar “outramente”, além das categorias do próprio pensamento, para poder pensar o evento. Este já seria o evento. Assim, seria preciso o pensamento, “pensar diferentemente a diferença”, o que seria significar o evento ou significar-se

ne peux pas la résoudre, elle n'est pas à concevoir, mais il ne s'en suit pas du tout de là qu'elle est du non-sens... En tout c'est une erreur fondamentale de nier qu'il y ait des concepts négatifs les principes les plus hauts de toute pensée et leur preuve sont bien négatifs. La raison humaine a des limites, c'est là que se situent les concepts négatifs» (CLAIR. *Pseudonymie et paradoxe. La pensée dialectique de Kierkegaard*, p. 98). Desse modo, in-finito tem maior sentido em Lévinas, como se verá no Capítulo 2 desta tese.

¹⁷⁰ FOUCAULT, M. *Theatrum philosophicum. Critique*, p. 897, 1970, *apud* J. Rolland, em AS, p. 35.

¹⁷¹ “Dans sa pensée de la maturité, Lévinas usera du mot *événement* notamment pour l' “événement de l'être “dont il s'agira de sortir. “L'autrement qu'être vise en effet au-delà de l'événement” (HANUS. *Échapper à la philosophie?*, p. 17).

¹⁷² AE, p. 18.

como evento, pois o próprio pensamento se tornaria, assim, evento da alteridade e do impensável. Somente um pensamento que tenha como “objeto” o impensável (ou o não objeto), diferença absoluta, poderia ser um pensamento adequado, por não se adequar a Outrem. Ele seria apropriado por não adequar Outrem. Assim, uma recusa à Doxa e uma acolhida do para-doxo têm sentido. Paradoxo como possibilidade do pensamento, pois se, contrariamente, o pensamento se adequasse à Doxa, ele trabalharia a generalidade do conceito, procuraria o comum em meio à diferença, buscaria o todo. Lévinas recorre a Descartes, ao mostrar que o pensamento abandona a Doxa para ir além dela em sua relação com o Infinito.

Mais la relation avec l'infini, l'idée de l'Infini comme l'appelle Descartes, déborde la pensée dans un tout autre sens que l'opinion. Celle-ci s'évanouit comme du vent quand la pensée la touche, ou se révèle comme déjà intérieure à cette pensée. Dans l'idée de l'infini se pense ce qui reste toujours extérieur à la pensée. Condition de toute opinion, elle est aussi condition de toute vérité objective. L'idée de l'infini, c'est l'esprit avant qu'il s'offre à la distinction de ce qu'il découvre par lui-même et de ce qu'il reçoit de l'opinion.¹⁷³

Significando evento, o pensamento significa um não lugar além da lógica do saber – pensamento que, além da lógica do saber, como acolhida da exterioridade, torna-se pensamento do evento e mesmo evento do pensamento, ideia que compartilhamos com os escritos de Claver Boundja.¹⁷⁴ Aqui, o pensamento passa a ser uma aventura¹⁷⁵ da alteridade. Mergulhado nela, confundido com ela, estranho ao sujeito que não o detém, pensamento é evento.

Para pensar o evento, seguimos com Foucault que é preciso deixar a Doxa e pensar por meio de paradoxos. É assim que Lévinas pode articular seu raciocínio mantendo a saída para além do ser, sem se tornar devedor de uma argumentação emaranhada nas estruturas da razão,¹⁷⁶ mas sem, não menos,

¹⁷³ TI, p. 10.

¹⁷⁴ “Philosophie de l'événement: Recherches sur Emmanuel Lévinas et la phénoménologie” (CLAVÉ. *Penser la paix avec Emmanuel Lévinas*. Histoire et eschatologie, p. 97).

¹⁷⁵ Considerando aqui como aventura o caminho no desconhecido, ou melhor, do desconhecível.

¹⁷⁶ Como as estruturas de oposição dentro de um sistema lógico, por exemplo.

dispensá-la, ao fazer, além ou aquém das metáforas, uso da sintaxe, da argumentação, do raciocínio lógico. Eis aqui já um paradoxo, entre muitos outros.

Ao longo de nosso trabalho, somos obrigados a constatar, porém, que qualquer tentativa nossa de explicar tal “lógica da ambiguidade”¹⁷⁷ ou “lógica” de paradoxos cai, direta ou indiretamente, no trabalho de nos servirmos de estruturas lógicas do ser e de cairmos na Doxa. Será, então, por uma maneira lógica que tentaremos explicar, ou ainda, comprovar que Lévinas não se trai servindo-se dos paradoxos e que, muito ao contrário, é desse modo que se confirma sua filosofia, considerando que é tarefa da filosofia ultrapassar-se, ainda que desconstruindo-se, e, nesse caso, ainda que servindo-se da ambiguidade. Porém, será confirmando logicamente que Lévinas não se trai em sua articulação entre as noções de ética e justiça, que corremos o risco de traí-lo em sua tentativa de sair da lógica do ser. Acreditamos que Lévinas tenha buscado evitar articular sua obra dentro da pura argumentação lógica, ao se servir de uma tensão entre racionalidade e *hors logos*.

Dès lors il faut diagnostiquer une tension sinon un déchirement, dans la démarche lévinassienne, due à la double fidélité à laquelle elle tient. Elle se veut de part en part philosophique, donc attachée, sinon à l'être (dénoncé comme guerre), du moins aux contraintes d'argumentation et au bout du compte d'évidence du discours philosophique. D'un autre côté, elle vient de designer l'évasion de l'être, la rupture de la totalité grâce à la relation à l'Infini [...].¹⁷⁸

Analisá-lo puramente dentro do *logos* seria trair a “lógica” da ambiguidade? Mas Lévinas mesmo reconhece que sua obra de crítica e de ultrapassagem do Ser e a narrativa de uma transcendência do Infinito, como discurso, já são traição. Haverá outro modo?¹⁷⁹

¹⁷⁷ Segundo termo utilizado por J. Rolland, em *Autrement que savoir*, p. 35.

¹⁷⁸ SEBBAH. *Lévinas*. Ambigüités de l'altérité, p. 38.

¹⁷⁹ “Le discours même que nous tenons en ce moment sur la signification, sur la diachronie et sur la transcendance de l'approche au-delà de l' être discours qui se veut philosophie est thématization, synchronisation des termes, recours au langage systématique, constant usage fait du verbe être, ramenant dans le giron de l'être toute signification prétendument pensée au-delà de l'être; mais sommes nous dupes de cette subreption ? Les objections sont faciles comme celles qui accablent, depuis la naissance de la philosophie, le scepticisme. Qu'en est-il de notre propos narratif, comme si elles s'étaient fixées en thèmes, l'anarchie et la non-finalité du sujet où se

Não será sem reações contra a “lógica” que *Autrement qu’être* passará. Sobre a relação entre o Terceiro e a justiça em *Autrement qu’être*, verificamos no *Autrement* de Ricoeur:

C’est sur ce fond, j’oserai dire, de *terrorisme verbal*, que surgit le discours de la justice, tenu dans le site du tiers. Comment y accède-t-on ? [...] Pour ma part, je n’arrive pas à arbitrer entre deux lectures : d’un côté. La proposition d’un saut du proche au lointain, du visage qui n’apparaît pas à la justice qui donne “visibilité” (p. 245) aux visages... D’autre côté, l’évocation d’une “naissance latente”, mais “naissance latente du savoir dans la proximité” (p. 245).¹⁸⁰

Começemos nosso raciocínio por meio da relação entre as noções de finito e infinito e busquemos os paradoxos que “explicariam” a relação entre elas. Sabemos por Lévinas que, no face a face entre Eu e Outrem, encontra-se o espaço do Infinito,¹⁸¹ o qual, segundo o autor, é alteridade pura, espaço intransponível que marca a diferença, como distância absoluta que separa o Eu de Outrem. Trata-se de uma distância em que o *autrement qu’être* ou *l’au-delà de l’essence* significa. Em Lévinas, esse espaço que ultrapassa os limites do ser, ou do pensamento, incapaz de contê-los, significa o Infinito por excelência.

Transcendance de l’idée cartésienne de l’Infini dans une pensée qui se trouve penser plus qu’elle ne saurait embrasser, éblouissement du regard par un surplus de lumière et

passerait l’Infini, et qui se trouvent répondre ainsi, en fin de compte, non pas en guise de responsabilité, mais en guise de propositions théoriques, à la question “qu’en est-il de ?” et non point à la proximité du prochain ? [...] Ce discours demeure-t-il dès lors cohérent et philosophique ? Voilà des objections bien connues ! Mais la cohérence qui manquerait à ce discours, consiste-t-elle dans l’immobilité de l’instant de la vérité, dans sa possibilité de synchronie ? L’objection supposerait alors ce qui est en question : la référence à l’essence de toute signification. Or, tout notre propos consiste à se demander si la subjectivité, malgré son étrangeté au Dit, ne s’énonce pas par un abus du langage grâce auquel, dans l’indiscrétion du Dit, tout se montre; par lequel tout se montre en trahissant certes son sens, mais d’une trahison que la philosophie est appelée à réduire; par un abus – mais cela reste à montrer – que justifie la proximité elle-même où l’Infini se passe” (AE, p. 242, 243).

¹⁸⁰ RICOEUR. *Autrement*, lecture d’ *Autrement qu’être* ou *au-delà de l’essence* d’ Emmanuel Lévinas, p. 26 e 33.

¹⁸¹ “L’infini n’a donc de gloire que par la subjectivité, par l’aventure humaine de l’approche de l’autre, par la substitution à l’autre, par l’expiation pour l’autre. Sujet inspiré par l’Infini qui, illégitime, n’apparaît pas, n’est pas présent, qui a toujours déjà passé, ni thème, ni telos, ni interlocuteur” (AE, p. 231).

éclatement du savoir en adoration auxquels fait allusion Descartes à la fin de la troisième *Méditation*. Au-delà de l'objectif toujours déjà corrélatif d'une préalable "visée" et intention de découvrir, voilà un autre qui se *révèle*, mais précisément surprenant les intentions de la pensée subjective et s'évadant de la forme du regard, pourtant totalitaire comme la présence, de la synthèse transcendantale.¹⁸²

Já que esta alteridade, como diferença infinita, encontra-se em um lugar que de fato é um não lugar, em que nenhum limite possa desenhar ou situar um espaço ou forma qualquer, que se "situa" fora do pensamento, então, dificilmente poderemos falar propriamente de um espaço, mas de uma distância infinita que separa um do Outro, que em Lévinas é tempo.

La thèse principale entrevue dans "Le temps et l'Autre" consiste, par contre, à penser le temps non pas comme une dégradation de l'éternité, mais comme relation à ce qui, de soi inassimilable, absolument autre, ne se laisserait pas assimiler par l'expérience ou à ce qui, de soi infini, ne se laisserait pas comprendre; si toutefois cet Infini ou cet Autre, devait encore tolérer qu'on le désigne du doigt dans le démonstratif *ce*, comme un simple objet ou qu'on lui accroche un article défini ou indéfini pour qu'il prenne corps. Relation avec l'In-visible où l'invisibilité résulte, non pas de l'incapacité de la conscience humaine, mais de l'inaptitude de la conscience comme telle – de son in-adéquation – à l'infini de l'absolument autre, de l'absurdité qu'aurait ici un évènement tel que la coïncidence.¹⁸³

Lévinas não considera, desse modo, que a consciência, limitada, finita, seja incapaz de pensar Outrem, infinito, mas, sim, inadequada. Ainda, o autor quer dizer que não se trata de incapacidade ou impotência de uma consciência, finita, para compreender o infinito, mas de inadequação, por não com-preendê-lo. Seriam eles tempos diferentes que não se tocam, sendo o tempo do Infinito um tempo anterior ao tempo, o do encontro e de uma resposta que não se referem ao Eu (ou ao tempo do Eu), de um tempo imemorial. Assim, em nossas considerações sobre a distância do infinito que marcam a relação com Outrem, consideramos que se trata preferencialmente de tempo. "Y- a-t-il dans l'homme une autre maîtrise que cette virilité, que ce pouvoir de pouvoir, de saisir le possible? Si nous la trouvons, c'est en elle, en cette relation, que consistera le

¹⁸² AT, p. 28.

¹⁸³ TL, p. 10.

lieu même du temps. J'ai dit la dernière fois que cette relation, c'est la relation avec autrui."¹⁸⁴

Reservamos, em contrapartida, a noção de espaço às relações com a justiça, onde a responsabilidade ilimitada cessa.

Le fait que l' autre , mon prochain, est aussi tiers par rapport à un autre, prochain lui aussi, est la naissance de la pensée, de la conscience et de la justice et de la philosophie. La responsabilité illimitée, initiale, qui justifie ce souci de justice de soi et de philosophie, peut s'oublier.¹⁸⁵

2.2 Limite e razão

Como *Autrement qu'être* mostra necessário, aqui situamos a justiça no domínio desenhado e limitado do finito em que a generosidade infinita se limita. Trata-se do momento de volta do pensamento (como instância do ser),¹⁸⁶ espaço do sujeito, da razão que, segundo o filósofo, é marcado pela limitação: "il faut saisir le "je", [l'objectivité] consiste en cette possession originelle de l'être",¹⁸⁷ que precisa compreender o mundo, em que o sentido adquire nova direção a partir da vida em comunidade: é preciso julgar, como vimos no capítulo anterior, compreender, escolher, para ser justo. Compreender significa marcar um espaço, ou limitar. Assim, a distância infinita que separa o Outro encurta-se, o tempo inscreve-se no mundo e na história, onde:

Les êtres restent toujours rassemblés présents mais dans un présent s'étendant, grâce à la mémoire et à l'histoire, à la totalité déterminée comme la matière, dans un présent sans fissure ni imprévu, dont le devenir s'expulse; dans un présent fait, pour une bonne part, de re-présentations grâce à la mémoire et à l'histoire.¹⁸⁸

¹⁸⁴ *Ibidem*, p. 73.

¹⁸⁵ AE, p. 204.

¹⁸⁶ "Dans la corrélation du Dire et du Dit [...] le langage se rétrécit en pensée; en pensée conditionnant le parler; en pensée se montrant dans le Dit comme acte supporté par un sujet comme étant placé, pour ainsi dire « au nominatif », dans la proposition, le Dire et le Dit, dessinant dans leur corrélation la structure sujet-objet" (AE, p. 79).

¹⁸⁷ DEE, p. 136.

¹⁸⁸ AE, p. 16.

A este propósito, a história é comparada por Lévinas ao pensamento, quando ele a interpreta como uma tentativa de síntese universal, “reduction de toute expérience, de tout ce qui est sensé, à une totalité où la conscience embrasse le monde, ne laisse rien d’autre hors d’elle, et devient ainsi pensée absolue”.¹⁸⁹

Na comunidade, desenha-se o tempo da representação, o espaço, as distâncias têm termo e aparece também o espaço do eu, como morada, com seu lugar ao sol. O tempo da justiça é tempo situado no mundo, tema, segundo Lévinas: “c’est dans le Dit seulement, dans l’épos du Dire, que la diachronie même du temps se synchronise en temps mémorable, se fait thème.”¹⁹⁰ Com a justiça, o eu também tem seu lugar e seu tempo sincronizável, não dentro do “il y a”, mas *para* o Outro, *para* o Outro do Outro, e *para* si mesmo, enquanto possuidor de direito. Entretanto, como vimos anteriormente, a distância que separa este lugar para o lugar do Eu fechado em si mesmo será tênue se a justiça não for in-formada (ou de-formada, no sentido de que perde forma, espaço e limite) pela ética do Infinito. O espaço da compreensão e do saber, se não aberto ao infinito da ética, pode ser contaminado pelo egoísmo do Eu limitado, por isso finito. Ainda, para nos aproximarmos de uma definição de compreensão e de saber em Lévinas, como obra da limitação do Eu, lembramos que para o filósofo o conhecimento¹⁹¹ *tout court* representa risco de o eu se virar a si mesmo, no seu trabalho de objetivação como assimilação da realidade do Outro:

¹⁸⁹ EI, p. 69.

¹⁹⁰ AE, p. 65.

¹⁹¹ “La connaissance est toujours adéquation entre la pensée et ce qu’elle pense” (EI, p. 52). “Si on pouvait posséder, saisir et connaître l’autre, il ne serait pas l’autre. Posséder, connaître, saisir sont des synonymes du pouvoir” (TL, p. 83). Em relação à reticência que Lévinas tem com o conhecimento enquanto forma de distorção ou poder sobre a realidade, lembramos, em contrapartida, a presença da fenomenologia em Lévinas, segundo resume Bustan, “Une lecture soignée de ses textes depuis son premier travail de thèse (1928) montre que la découverte phénoménologique de l’intentionnalité de la conscience permet de privilégier le pratique sur le théorique, de telle manière que la réalité ne soit plus donnée au sujet à la suite d’une connaissance qu’il aurait acquise mais directement et sans médiation tout en assurant un sol originaire objectif qui est engagé dans l’effectif. En examinant soigneusement ce rapport intentionnel du sujet à l’objet, le jeune Levinas privilégie cette perspective dans la pensée husserlienne, « une philosophie vivante [...] au milieu de laquelle il faut se jeter et philosopher” (BUSTAN. Levinas et Husserl : Dépasser l’intellectualisme philosophique, p. 35).

La connaissance a toujours été interprétée comme assimilation. Même les découvertes les plus surprenantes finissent par être absorbées, comprises, avec tout ce qu'il y a de "prendre" dans le "comprendre". La connaissance la plus audacieuse et lointaine ne nous met pas en communion avec le véritablement autre; elle ne remplace pas la socialité; elle est encore toujours une solitude.¹⁹²

O saber, como conhecimento, o ser, o Eu, a representação, estas instâncias configurar-se-iam na esfera do finito.

2.3 Justiça do finito?, ética do Infinito

Tendo como base a concepção de Lévinas sobre o Infinito, guardamos duas referências fundamentais de que ele se serve ao longo de sua obra acerca da ideia de Infinito que toma emprestada de Platão e de Descartes. Em *Totalité et infini*, o autor reconhece que a ideia de Infinito orienta suas concepções: "Ce livre se présente donc comme une défense de la subjectivité, mais il ne la saisira pas au niveau de sa protestation purement égoïste contre la totalité, ni dans son angoisse devant la mort, mais comme fondée dans l'idée de l'infini."¹⁹³

Se, como em Descartes, a ideia do Infinito estará sempre aquém do Infinito, ela, em Lévinas, situa-se no tempo de uma sempre atrasada relação a, no face a face.¹⁹⁴ Sob tal perspectiva, a ideia de Infinito em Lévinas é relacional,

¹⁹² EI, p. 53.

¹⁹³ TI, p. 11.

¹⁹⁴ "Le savoir absolu, tel qu'il a été recherché, promis ou recommandé par la philosophie, est une pensée de l'Egal. Dans la vérité, l'être est embrassé. Même si la vérité est considérée comme jamais définitive, il y a promesse d'une vérité plus complète et adéquate. Sans doute l'être fini que nous sommes ne peut pas, en fin de compte, achever la tâche du savoir ; mais dans la limite où cette tâche est accomplie, elle consiste à faire que l'Autre devienne le Même. En revanche, l'idée de l'Infini implique une pensée de l'Inégal. Je pars de l'idée cartésienne de l'infini, où l'*ideatum* de cette visée, c'est-à-dire ce que cette visée vise, est infiniment plus grand que l'acte même par lequel on le pense. Il y a disproportion entre l'acte et ce à quoi l'acte fait accéder. Pour Descartes, c'est là une des preuves de l'existence de Dieu : la pensée n'a pas pu produire quelque chose qui la dépasse ; il fallait que cette chose fût mise en nous. Il faut donc admettre un Dieu infini qui a mis en nous l'idée de l'Infini. Mais ce n'est pas la preuve recherchée par Descartes qui m'intéresse ici. Je réfléchis ici dans l'étonnement à cette disproportion entre ce qu'il appelle la "réalité objective" et la "réalité formelle" de l'idée de Dieu, au paradoxe même - si anti-grec - d'une idée "mise "en moi, alors que Socrate nous a appris qu'il est impossible de *mettre* une idée dans une pensée sans l'y avoir déjà trouvée. Or, dans le visage, tel

encontrando-se no atraso sob a forma de uma relação debitória. Infinita é a dívida de um-*para-com-Outrem* – “Plus je répons et plus je suis responsable; plus j'approche du prochain dont j'ai la charge et plus je suis loin “,¹⁹⁵ infinita é a distância que separa Eu de Outrem.

Porém, em Lévinas, a ideia de Infinito adquire contornos.¹⁹⁶ Poderíamos dizer que de algum modo a obra de Lévinas significa uma ideia do Infinito, no sentido de que o autor tenta colocar em palavras e se servir da filosofia para expressar aquilo que não se pode expressar, ou para pensar o conteúdo do impensável, ou do que o pensamento não pode conter? Como sabemos, Lévinas inspira-se na ideia de Infinito de Descartes ao considerar qualquer impossibilidade de que o infinito seja atingido, senão vagamente, pelos limites do pensamento que chega somente a ter dele uma ideia. “Mais l'autre de l'être qu'est-ce à dire ? Parmi les cinq “genres “du Sophiste manque le genre opposé à l'être; bien que dès la République il soit question de l'au-delà de l'essence.”¹⁹⁷

Em contrapartida, Lévinas inspira-se em Platão, quando concebe o Infinito como Bem, além de qualquer oposição, Bem o qual evidentemente

que j'en décris l'approche, se produit le même dépassement de l'acte par ce à quoi il mène. Dans l'accès au visage, il y a certainement aussi un accès à l'idée de Dieu. Chez Descartes, l'idée de l'Infini reste une idée théorétique, une contemplation, un savoir. Je pense, quant à moi, que la relation à l'Infini n'est pas un savoir, mais un Désir. J'ai essayé de décrire la différence du Désir et du besoin par le fait que le Désir ne peut être satisfait ; que le Désir, en quelque manière, se nourrit de ses propres faims et s'augmente de sa satisfaction ; que le Désir est comme une pensée qui pense plus qu'elle ne pense, ou plus que ce qu'elle pense. Structure paradoxale, sans doute, mais qui ne l'est pas plus que cette présence de l'Infini dans un acte fini” (EI, p. 85-86).

¹⁹⁵ AE, p. 149.

¹⁹⁶ “L'idée de l'infini n'est pas une notion que se forge, incidemment, une subjectivité pour refléter une entité ne rencontrant hors d'elle rien qui la limite, débordant toute limite et, par là, infinie. La production de l'entité infinie ne peut être séparée de l'idée de l'infini, car c'est précisément dans la disproportion entre l'idée de l'infini et l'infini dont elle est idée que se produit ce dépassement des limites. L'idée de l'infini est le mode d'être l'infinition de l'infini. L'infini n'est pas d'abord pour -se révéler ensuite. Son infinition se produit comme révélation, comme mise en moi, de son idée. Elle se produit dans le fait invraisemblable où un être séparé fixé dans son identité, le Même, le Moi contient cependant en soi ce qu'il ne peut ni contenir, ni recevoir par la seule vertu de son identité. La subjectivité réalise ces exigences impossibles : le fait étonnant de contenir plus qu'il n'est possible de contenir. Ce livre présentera la subjectivité comme accueillant Autrui, comme hospitalité. En elle se consomme l'idée de l'infini. L'intentionnalité, où la pensée reste adéquation à l'objet, ne définit donc pas la conscience à son niveau fondamental. Tout savoir en tant qu'intentionnalité suppose déjà l'idée de l'infini, l'inadéquation par excellence” (TI, p. 11).

¹⁹⁷ AE, p. 13.

ultrapassa a dicotomia entre ser e não ser e que escapa a categorias ontológicas,¹⁹⁸ mas se define como ético. O Infinito de Lévinas não “se compreende” no *conatus essendi*: como “bondade” do Infinito, ele não pode logicamente perseverar no ser se vai além do ser. Nisto consiste sua infinitude.

L'au-delà de l'être ou l'autre de l'être ou l'autrement qu'être ici situé dans la diachronie, ici énoncé comme infini a été reconnu comme Bien par Platon. Que Platon en ait fait une idée et une source de lumière qu'importe. Toujours l'au-delà de l'être, se montrant dans le dit, s'y montre énigmatiquement, c'est-à-dire s'y trahit déjà.¹⁹⁹

Estas duas noções – de ideia de Infinito e de Infinito como além do ser – auxiliar-nos-ão de certo modo a identificar ética e infinito, considerando a ética como tempo do infinito.²⁰⁰ Lévinas atribui à ética a noção de tempo de um rastro fugidio, como ética de Dizer, rosto do infinito. “L’Infini me vient à l’idée dans la signifiante du visage. Le visage *signifie* l’infini. Celui-ci n’apparaît jamais comme thème, mais dans cette signifiante éthique elle-même: c’est dans le fait que plus je suis juste, plus je suis responsable; on est jamais quitte à l’égard d’autrui.”²⁰¹

2.4 O infinito da ética como interioridade que se faz na resposta

Eis um modo de inscrição do Infinito: a responsabilidade fazendo-se infinita quanto mais o sujeito responde. Eis um modo em que o Infinito significa ética e a ética significa Infinito, a ética de Lévinas sendo orientada por noções próprias ao Infinito: a generosidade infinita, o tempo do Outro nunca alcançado, o tempo ético como imemorial e an-árquico, além ou aquém do Ser que em Lévinas é finito. A finitude do Ser nos (a-)parece evidente pela sua faculdade

¹⁹⁸ “Passer à l'autre de l'être, autrement qu'être . Non pas être autrement, mais autrement qu'être. Ni non plus ne pas-être. Passer n'équivaut pas ici à mourir. L'être et le ne-pas-être s'éclairent mutuellement et déroulent une dialectique spéculative qui est une détermination de l'être. Où la négativité qui tente de repousser l' être est aussitôt submergée par l' être” (AE, p. 13).

¹⁹⁹ AE, p. 36.

²⁰⁰ “Le temps et l'Autre pressent le temps non pas comme horizon ontologique de l'être de l'étant, mais comme mode de l'au-delà de l'être, comme relation de la pensée à l'Autre et [...] comme relation au Tout Autre, au Transcendant, à l'Infini” (TL, p. 8).

²⁰¹ EI, p. 101.

em se voltar para si mesmo; no Eu aparece seu limite desenhado, por cujas linhas aparece seu termo, fixado a partir do inter-esse. Em contrapartida, ir além do Ser significa ir além do finito, ou tocar o Infinito, ainda, ou passivamente ser tocado pelo Infinito. Lévinas aponta aqui mais um paradoxo. Diferentemente de se pensar em uma exterioridade que seja exterior ao finito (em que o Eu saísse de sua pequenez, ou de seus limites e, ultrapassando-os, imaginemos espacialmente se isto fosse possível, se dirigisse a um além de si), diferentemente desta “geografia”, lemos em *Autrement qu’être* que, para Lévinas, sair do finito em direção ao Infinito significa mais um caminho dirigido à interioridade que propriamente à exterioridade, ou melhor, em outras palavras, poder-se-ia dizer, em Lévinas, que a exterioridade se faz na interioridade.²⁰² O eu é tocado pela exterioridade (como ex-cessão à essência); o Infinito, impossível conteúdo do finito, paradoxalmente se faz exterioridade na interioridade, considerando que

L'intériorité n'est pas un lieu secret quelque part en moi; elle est ce retournement où l'éminemment extérieur – précisément en vertu de cette extériorité éminente, de cette impossibilité d'être "contenu" et par conséquent d'entrer dans un thème – fait, infini, exception à l'essence, me concerne et me cerne et m'ordonne par ma voix même. Commandement s'énonçant par la bouche de celui qu'il commande. L'infiniment extérieur se fait voix "intérieure", mais voix témoignant de la fission du secret intérieur faisant signe à Autrui, signe de cette donation même du signe.²⁰³

Mas, neste caso, não estaríamos, em Lévinas, ultrapassando a coerência de uma consciência, que se torna aquém ou além de qualquer compreensão? Não estaríamos longe de uma ideia do Infinito, ou ainda, mais próximo dela diante desta impossibilidade? Quanto mais distante, mais próxima... A exterioridade faz-se interior no sujeito que a pronuncia. A resposta desinveste o sujeito de seu Eu, e é se desfazendo que o sujeito se faz. Paradoxos que permitem esse “diá-logo” – ou relação com o absoluto (que não

²⁰² O sentidos confundem-se em uma relação paradoxal: « cela se tient du paradoxe de l'avènement de la transcendance dans l'immanence: la transcendance, pour se manifester, est ténue de traverser l'immanence. » “Philosophie de l'événement: Recherches sur Emmanuel Lévinas et la phénoménologie” (CLAVER. *Penser la paix avec Emmanuel Lévinas*. Histoire et eschatologie, p. 97).

²⁰³ AE, p. 230.

é assim relativo) – impossível relação entre finito e Infinito. “Sous le poids dépassant ma capacité, une passivité plus passive que toute passivité corrélative d'actes, *ma* passivité éclate en Dire. L'extériorité de l'Infini se fait, en quelque façon, intériorité dans la sincérité du témoignage”.²⁰⁴

Se aqui, porém, por um lado, relacionamos ética e Infinito, por outro, damos-nos conta da proximidade entre justiça e finito, ao identificarmos sua propriedade de se fixar no mundo.

2.5 O finito da justiça

Como sabemos, a justiça nasce no mundo com a entrada do Terceiro que reclama seus direitos; eis, para nós, visivelmente a inscrição da justiça no espaço do finito no mundo dos homens. Veremos proximamente como Lévinas descreve a entrada da justiça, o problema colocado por ela e os desenvolvimentos (nada fáceis) de sua instalação no mundo. Entretanto, retenhamos, primeiramente, este aspecto de uma encarnação da justiça no mundo como necessidade da comunidade de homens. A justiça, na forma da Lei, faz-se, segundo Lévinas, como Dito, inscrita na letra, para resolver, na prática, questões de direito. Com a justiça retornam o ser e a finitude. “Le jugement et la proposition naissent dans la justice qui est la mise ensemble, le rassemblement, l'être de l'étant.”²⁰⁵ Quem deve passar primeiro, o Outro, o Outro do Outro, ou eu mesmo? Presença da razão e da medida, a lei deve ser específica e precisa, necessita ter limites estabelecidos: ela se inscreve nos domínios dos termos.

Dans la comparaison de l'incomparable serait la naissance latente de la représentation, du logos, de la conscience, du travail, de la notion neutre: être. Tout est ensemble, on peut aller de l'un à l'autre et de l'autre à l'un, mettre en relation, juger, savoir et demander *ce qu'il en est de...*, transformer la matière.²⁰⁶

²⁰⁴ AE, p. 229.

²⁰⁵ AE, p. 251.

²⁰⁶ AE, p. 247.

No que diz respeito à relação entre ética e justiça, retenhamos aqui esta noção elementar em que o finito não pode conter o infinito (referindo-nos, assim, ao modo como a intriga se dá: o dito inspira-se ao Dizer que passa fugidio, Dizer soprando o dito e operando o desdito; Infinito que assim toca no finito – eis o modo levinasiano de o Infinito tocar o finito sem se deixar con-ter). Em outras palavras, a ética, na qualidade de Dizer como fonte da justiça, sopra o Dito sem se deixar capturar ou com-preender pela ordem, a-presentando-se na necessidade de se mostrar como justiça,²⁰⁷ ou no discurso que a trai, para que a proximidade se faça acon-tecer (digamos que há uma tessitura nessa intriga), mas também para que os outros do Outro não sejam preteridos. Dentro da lógica da ambiguidade, encontramos elementos que vão tecer o que acreditamos informar a relação entre ética e justiça. Vejamo-la segundo Rolland:

Au contraire, “il faut que le Dire étonnant [de la proximité] fasse jour”, et il faut “de par la gravité même des questions qui l’assaillent” dès qu’autrui n’est plus un mais deux: prochain *et* tiers (AE,56). Mais l’an-archique a aussi besoin du discours *pour* que celui-ci le conteste, pour qu’il le repousse ou le refoule dans son anarchie. “Si l’anarchique ne se signalait pas à la conscience”, s’il ne s’y signalait pas pour y être contesté, “il *régnerait* à sa façon”, dit en effet la proposition qui précède celle où se définit le régime de possibilité de l’an-archique. C’est donc dans l’ordre que le discours régit que l’an-archique doit se signaler pour se signaler *hors* de cet ordre ou pour se signaler an-archique.²⁰⁸

Eis aqui o início de uma trama de paradoxos que tece Lévinas, em que a transcendência do anárquico se inscreve no mundo sem se deixar capturar e onde, para se mostrar no mundo, como excesso de amor (generosidade infinita) em direção a Outrem, mas também em direção ao Terceiro, a ética inspira a justiça na imanência desta. “En elle montre signification, d’emblée la justice, née, ainsi, de la signifiante de la signification, de l’un-pour-l’autre de la signification”.²⁰⁹ ²¹⁰ Significação que lemos como *excesso de si*, significação como infinito de bondade ou amor. Por essa *signification préalable* é que se

²⁰⁷ “La justice exige la contemporanéité de la représentation. C’est ainsi que le prochain devient visible, et dé-visagé, se présente, et qu’il y a aussi justice pour moi. Le Dire se fixe en Dit s’écrit précisément, se fait livre, droit et science” (AE, p. 247).

²⁰⁸ AS, p. 44.

²⁰⁹ AE, p. 248.

²¹⁰ AE, p. 248.

permitiriam os excessos limitantes do Dito em relação ao Dizer infinito, em forma de posição, lugar, do “eu penso”, da clareza, e da estrutura.²¹¹ A justiça, assim, cumpre sua tarefa: fixa-se como Lei e institui-se, em suma, faz-se finita, não menos, entretanto, na necessidade de sempre se colocar em questão, à luz do infinito, como Dito que se desdiz pelo Dizer. O finito, talvez por ser finito como o é, cumpre sua finitude em seu contato com o infinito, que o desdiz, como se fosse essa a função “in” (como “não”) do infinito. Porém, no mesmo momento em que o faz, o diz de novo, trazendo de volta a finitude para ser novamente confirmada com um novo desdizer. Eis outra ambiguidade, a de uma justiça in-formada²¹² (que se adéqua – que se coloca dentro de – a uma forma, como necessidade de a ética do infinito se trans-formar no mundo em justiça do finito), e também de uma justiça des-in-formada que é pela ética, a qual, à luz do rosto de Outrem, está sempre a questionar o próprio ser da justiça, e a tirar-lhe a forma posta, para em seguida inspirar-lhe outra(s), pois não nos esqueçamos de que no rosto encontramos a comparação com todos os rostos e a incomparabilidade de cada um, considerando que nele passam a ética e a justiça de Lévinas. “Le prochain qui m'obsède est déjà visage, à la fois, comparable et incomparable, visage unique et en rapport avec des visages, précisément visible dans le souci de justice.”²¹³

Ora, queremos dizer, se, por um lado, a ética informa a justiça, colocando-lhe como fôrma a Lei e, por isso, compreendemos que ela é inquietação pelos outros do Outro e pelo eu, já que a lei deve se ocupar igualmente de todos; por outro, a ética também desinforma, ou critica a justiça, ou coloca em questão a justiça, quando esta se afasta de seu propósito inicial, ou seja, aquele de ser justa. Sabemos, em Lévinas, que a justiça, fugindo de sua orientação ética, se regida por “une loi anonyme des “forces

²¹¹ « Il s'agit de montrer que l'intrigue propre du Dire l'amène certes au Dit à la mise ensemble de la structure qui rend possible justice et « je pense »; que le Dit l'apparaître se lève dans le Dire; que l'essence a, dès lors, son heure et son temps, que la clarté se fait et que la pensée vise des thèmes tout cela en fonction d'une signification préalable et propre du Dire. » AE, p. 78.

²¹² “En dégageant la substitution dans le Dire de la responsabilité, il faudra à partir de ce Dire de la substitution rendre compte de l'ordre du Dit : de la pensée, de la justice et de l'être” (AE, p. 37).

²¹³ *Ibidem*, p. 246.

humaines “régissant une totalité impersonnelle”,²¹⁴ perverte-se em defesa de uma minoria de “interessados” ou justifica um Estado totalitário, desviando-se de seu propósito inicial.

Em relação à necessidade de a justiça se questionar pela ética, retornaremos mais tarde. Ocupemo-nos, porém, neste momento, da distância intransponível (ou infinita) que significa a alteridade em que o eu, marcado por tal distância, tem um encontro com Outrem, em nosso propósito de poder comparar em seguida o trabalho da ética do *pour autrui* com a tarefa de uma ética *pour la justice*, como transbordamento da generosidade infinita. No encontro ético, o Eu é tocado pelo infinito que, *Autrui*, tira-lhe a resposta como pão arrancado da boca daquele que é pego inesperadamente em seu egoísmo e fome de ser. Lévinas é claro a propósito do encontro do:

l'un-pour-l'autre qui, dans le sujet, n'est précisément pas rassemblement, mais une incessante aliénation du moi (isolé en tant qu'intériorité) par l' hôte qui lui est confié l'hospitalité l'un-pour-l'autre du moi, livré plus passivement que toute passivité de chaînons dans une chaîne causale l'être arraché-à-soi-pour-un-autre-dans-le-donner-à-l'autre-le-pain-de-sa-bouche, ou le-pouvoir-rendre-son-âme-pour-un-autre. L'animation d'un corps par une âme ne fait qu'articuler l'un-pour-l'autre de la subjectivité.²¹⁵

Assim, a subjetividade do eu que ao responder se difere do Eu (egoísta e interessado) é provocada pelo encontro com *Autrui* que, Infinito, altera o Eu sem alterá-lo, no sentido de não fazer do Eu um *alter*, ou Outrem, o Eu não se tornando um *alter* na relação do face a face, mas “soi”.²¹⁶ “En deçà, le Moi est Soi, n'est plus de l'être, ni de l'histoire, ni effet au repos, ni cause en mouvement.”²¹⁷ Em Lévinas, como sabemos, por uma afetação que se torna

²¹⁴ *Ibidem*, p. 251.

²¹⁵ AE, p. 126.

²¹⁶ “Tout ce que suggèrent des verbes comme se livrer, se consumer, s'exiler, par leur forme pronominale, est non pas acte de réflexion sur soi, de souci de soi aucunement acte mais modalité de la passivité qui, par la substitution, est au-delà de toute passivité. En soi comme dans la trace de son exil c'est-à-dire comme pur arrachement à soi. En cela intériorité. Intériorité qui ne ressemble en rien à une façon de disposer d'affaires privées quelconques. Intériorité sans secret, pur témoignage de la démesure qui déjà me commande et qui est donner à l'autre en arrachant le pain à sa bouche et en faisant don de sa peau” (AE, p. 216).

²¹⁷ AE, p. 172.

evento, o Eu será tocado pela resposta arrancada que significa “me voici”²¹⁸ quando responde e se a-sujeita, abandonando o ser:²¹⁹ eis uma nova subjetividade que se inaugura no eu – eu que se torna justamente eu porque aliviado de seu peso de ser, conservando seu assujeitamento – o que compreendemos no sentido de se tornar sujeito além do ser – o eu se sujeita a não ser Eu, mas a significar *moi*. “Mais c’est moi – moi et pas un autre – qui suis otage des autres; en substitution se défait mon être à moi et pas à un autre; et c’est par cette substitution que je ne suis pas “un autre”, mais moi.”²²⁰

A substituição tem, desse modo, seu sentido como esvaziamento do ser do Eu a si mesmo.²²¹ Parece-nos importante compreender o significado da preposição “a”: o ser do Eu (o Eu *tout court*) desfaz-se em direção a si mesmo e não em um ato de um sujeito que age ao dirigir seu Ego a outro, como que para ocupar-lhe lugar ou fazer suas vezes. Sejam claros que aqui nos referimos ao Ser, ao Ego, ao Mesmo. Não compreendemos o Ego se dirigindo eticamente “a” Outrem, em Lévinas. Não é o Eu quem responde, mas o eu, ou seja, em termos da subjetividade, já respondendo, o Eu não é mais Eu; é eu ou *si*. Assim, é respondendo que vemos a preposição “a” fazer *sentido*. A resposta arrancada não é uma ação, menos ainda um pensamento, mas um evento.

Le soi-même et la substitution n'entrent pas dans ce cadre. La défection ou déjà défaite de l'identité du Moi ce qui peut à la

²¹⁸ “Me voici, envoie-moi”, Isaïe 6, 8. “Me voici “signifie “envoie-moi” (*ibidem*, p. 228).

²¹⁹ Aqui ele é provocado pelo inesperado que, *autrement qu’être*, se expõe, em sua nudez, como miséria e “hauteur” de Outrem que desarma o Eu de si mesmo. A exposição da nudez de Outrem expõe a nudez do Eu, do Ser que não tem mais lugar nem pode se exilar alhures. Lévinas faz um jogo de palavras dizendo que o estar “dirigido para Outrem” provoca o inverso do Eu, que é fazer-se “signe”. “Le sujet n’est pas en soi, chez soi pour s’y dissimuler ou s’y dissimuler jusque sous ses blessures et son exil, compris comme actes de se blesser ou de s’exiler. Son recroquevillement est une mise à l’envers. Son “envers l’autre “est cette mise à l’envers même. Envers sans endroit. Le sujet du Dire ne donne pas signe, il se fait signe, s’en va en allégeance” (AE, p. 83).

²²⁰ AE, p. 201.

²²¹ “C’est son unicité exceptionnelle dans la passivité ou la Passion de Soi, qui est cet événement incessant de sujétion à tout, de substitution, le fait, pour l’être, de se déprendre, de se vider de son être, de se mettre “à l’ envers “, et, si on peut dire, le fait d’ “autrement qu’être “, sujétion qui n’est ni néant, ni produit d’une imagination transcendantale. On n’entend pas dans toute cette analyse ramener un étant que serait le Moi à l’acte de se substituer qui serait l’être de cet étant. La substitution n’est pas un acte, elle est une passivité inconvertible en acte, l’en deçà de l’alternative acte-passivité, l’exception qui ne peut se plier aux catégories grammaticales comme Nom ou Verbe, si ce n’est dans le Dit qui les thématise” (AE, p. 185).

rigueur, se dire événement du Soi-même - précède tout événement subi ou mené par un sujet. En deçà, qui s'exprime précisément dans le terme anarchie. Identité défaite jusqu'au bout, sans se refaire en l'autre, en deçà de la transsubstantiation en un autre avatar et la "mise à la place d'un autre", car ne reposant pas en autrui, mais demeurant en soi-même sans réquisition sans dérobaie possible qui, en tant que l'irremplaçable même, est unicité.²²²

Lévinas mostra-nos que é pela sua nudez e *hauteur* que Outrem desloca o Eu de seu Ego e inaugura no eu sua subjetividade, resposta a um mandamento, oferenda de si mesmo (eis seu alívio, do peso de Ser, como oferenda de si) de modo que:

L'ordre qui m'ordonne à autrui ne se montre pas à moi, sinon par la trace de son anachorèse, comme visage du prochain; par la trace d'une retraite qu'aucune actualité n'avait précédée et qui ne se fait présent que dans ma propre voix, déjà obéissante dur présent de l'offrande et du don.²²³

Eu significaria, então, aqui *soi* em Lévinas, ou seja, eu que substitui significa *soi*.²²⁴ Curiosamente, observamos que é a nudez do Outro, como Outrem, desprovido de qualquer estatuto que possa inscrevê-lo no espaço do ser, que provoca, digamos, a nudez de Ser. Haveria, dessa forma, pelo menos duas nudezes, consideremos assim, em Lévinas: a nudez de Outrem, como pobre, estrangeiro, viúva e órfão, solidão e morte, como miséria escondida e abandono de um não lugar, abismo, e não dito,²²⁵ e a nudez do Eu, como

²²² AE, p. 185.

²²³ AE, p. 220.

²²⁴ "Le Soi est ce qui invertit l'œuvre droite, imperturbable et sans exemption, où se déroule l'essence de l'être. Etre en-soi, acculé à soi, au point de se substituer à tout ce qui vous pousse dans ce non-Lieu, c'est précisément cela être en-soi, gisant en soi "au-delà de l'essence". L'anachorèse du Moi en Soi en deçà de son identité dans l'Autre, l'expiation supportant le poids du non-moi, n'est ni triomphe, ni échec" (AE, p. 183).

²²⁵ "Par-delà l'en soi et le pour soi du dévoilé, voire la nudité humaine, plus extérieure que le dehors du monde des paysages, des choses et des institutions, la nudité qui crie son étrangeté au monde, sa solitude, la mort dissimulée dans son être elle crie, dans l'apparaître, la honte de sa misère cachée, elle crie la mort dans l'âme; la nudité humaine m'interpelle elle interpelle le moi que je suis, elle m'interpelle de sa faiblesse, sans protection et sans défense, de nudité; mais elle m'interpelle aussi d'étrange autorité, impérative et désarmée, parole de Dieu et verbe dans le visage humain. Visage, déjà langage avant les mots, langage originel du visage humain dépouillé de la contenance qu'il se donne ou qu'il supporte sous les noms propres,

“passividade mais passiva que toda passividade”, hemorragia, como diz Lévinas, que desnuda e expõe, doação a Outrem, *soi*,²²⁶ deposição do Ego, doação do pão que come. Assim, em sua exposição diante de Outrem, eu desveste-se de Ser pela nudez do Outro quando esta acusa o excesso (ser Eu), no absurdo de sua realidade ou no absurdo da razão segura de si. Eis a sujeição do Eu à *la hauteur* de Outrem, o que aqui concebemos em dois sentidos: sujeito à altura, e sujeito, à altura, ou seja: por um lado, assujeitado à altura infinitamente maior da pequenez e da fragilidade de Outrem que não lhe opõe resistência enquanto força; por outro, sujeito que se constitui, alcançando a altura de Outrem, enquanto sujeito tocado pelo Infinito, deposto de Ser. Em todos os dois casos, eu encontra-se passivo. Compreendamos, porém, essa passividade como subjetivação ordenada. Há um mandamento, uma ordem, onde a resposta, “eis-me aqui!”, é escuta a uma chamada, a um comparecimento (obrigatório e irremissível), por isso se trata de um *malgré soi* – onde a heteronomia acontece no lugar da autonomia (do sujeito), longe, este, entretanto, de ser-vidão,²²⁷

Oui la subjectivité, en tant que responsable, est une subjectivité qui est d'emblée commandée ; en quelque manière l'hétéronomie est ici plus forte que l'autonomie, sauf que cette hétéronomie n'est pas un esclavage, n'est pas un asservissement. [...] la subordination n'est pas servitude, au contraire, c'est un appel à l'homme. [...] La conscience de responsabilité d'emblée obligée n'est certes pas au nominatif, elle est plutôt à l'accusatif. Elle est “ordonnée”, et le mot

les titres et les genres du monde. Langage originel, déjà demande, déjà, comme telle précisément, misère, pour l'en soi de l'être, déjà mendicité, mais déjà aussi impératif qui du mortel, qui du prochain, me fait répondre, malgré ma propre mort, message de la difficile sainteté, du sacrifice; origine de la valeur et du bien, idée de l'ordre humain dans l'ordre donné à l'humain. Langage de l'inaudible, langage de l'inouï: langage du non-dit. Ecriture!” (TI, p. II).

²²⁶ “La passivité plus passive que toute passivité antithétique de l'acte, nudité plus nue que toute “académie”, nudité s'exposant jusqu'à l'épanchement, à l'effusion et à la prière, une passivité qui ne se réduit pas à l'exposition au regard de l'autre, mais vulnérabilité et dolence s'épuisant comme une hémorragie, dénudant jusqu'à l'aspect que prend sa nudité, exposant son exposition même s'exprimant parlant découvrant jusqu'à la protection que la forme même de l'identité lui confère passivité de l'être pour l'autre qui n'est possible que sous les espèces de la donation du pain même que je mange” (AE, p. 116).

²²⁷ Acreditamos que, em Lévinas, a ser-vidão aplicar-se-ia mais nominalmente ao serviço (do Eu) ao Ser, como peso que se carrega em nome de (ou na qualidade de) ser.

“ordonner “est très bon en français : quand on devient prêtre, on est ordonné, mais en réalité on reçoit des pouvoirs.”²²⁸

Vemos, segundo Lévinas, que nesta afeição Eu se torna “soi”, ao responder à inspiração que passa (fonte judaica, brisa que sopra e que se vai, mas que, ao passar, inspira). A subjetividade constitui, assim, o eu inspirado pelo Outro, sem tornar-se outro.²²⁹ Consideremos que seria evidentemente impossível tornar-se outro, pois o Outro, por meio do rosto, se vai sempre, em Lévinas, por sua alteridade inalcançável, distância infinita nunca terminada. *Soi*, não tendo estatuto de princípio, toca o infinito como *sub-jectum*, sob o peso da responsabilidade, peso certamente diferente do peso do Ser, o peso da responsabilidade que me incumbe o valor da (minha) liberdade, como passividade e escuta, vulnerabilidade. Peso da gravidade que incumbe eu à responsabilidade – ser responsável é grave.

Ce que l'on appelle ici “soi-même “[...] précède cette empirie qui, partie de l'être, de l'univers, de l'Etat est déjà conditionnée dans un système. Ici, on essaye de dire l'incondition du sujet, laquelle n'a pas le statut d'un principe. Une condition qui confère un sens à l'être lui-même et accueille sa gravité : c'est comme reposant sur un Soi, supportant tout être, que l'être se rassemble en unité de l'univers et l'essence en événement. Le Soi est Sub-jectum : il est sous le poids de l'univers responsable de tout. L'unité de l'univers n'est pas ce que mon regard embrasse dans son unité de l'aperception; mais ce qui de toutes parts m'incombe, me regarde dans les deux sens du terme, m'accuse, est mon affaire. Dans ce sens, l'idée qu'on me cherche dans les espaces intersidéraux, n'est pas une fiction de la science-fiction, mais exprime ma passivité de Soi.”²³⁰

2.6 Alteridade que toca o ser

Como sabemos, no domínio da justiça, Dizer (como palavra e resposta arrancada do eu, que se encontra no rastro do Outro) inspira o Dito (as leis, as instituições, o ser). O Infinito toca o finito quando o eu responde *para* o Outro, mas quando também a justiça se apresenta e se faz como necessidade e

²²⁸ EN, p. 121. Notemos que, em português, o verbo ordenar também tem estas possibilidades que existem em francês.

²²⁹ “Et la proximité du prochain dans son traumatisme ne me heurte pas seulement, mais m'exalte et m'élève et, au sens littéral du terme, m'inspire” (AE, p. 198).

²³⁰ AE, p. 183.

exigência de uma ética que não pode mais amar ou responder com uma generosidade infinita *para* outro somente, e que se vê diante de uma comunidade de outros. O infinito também passa na relação como o Terceiro, outro do Outro. Desse modo, a justiça pisa no chão, encontra-se na terra, entre os homens, soprada por Dizer ético sob o sol que reúne a memória do mundo.

Ici, le coup de l'affection fait impact, traumatiquement, dans un passé plus profond que tout ce que je suis à même de rassembler par la mémoire, par l'historiographie, de dominer par l'a priori: dans un temps d'avant le commencement. Il ne s'agit pas d'un effet subissant sa cause. Le subjectif ne subit pas seulement, il souffre.²³¹

Segundo nosso argumento, dentro da relação ética (como infinito) que inspira a justiça (como finito), estabelecemos um paralelo entre Outrem, *autrement qu'être*, Dizer e ética, como Infinito;²³² e estabelecemos um paralelo entre o ser – e o Eu –, a justiça, as leis e as instituições, e o Dito, como finito),²³³ paralelo que nos parece enigmático quando se tenta “resolver” os dilemas que se opõem entre ética e justiça, entre finito e Infinito. Assim, consideramos a justiça surgir em Lévinas como necessidade de se ultrapassar a ética do um-*para-o-outro* (como justiça *au-delà!*) e mais justamente se poder responder ao Terceiro, outro do Outro e a mim mesmo.

S'il n'y avait qu'Autrui devant moi, je dirais jusqu'à la fin: je lui dois tout! Je suis pour lui! Et cela irait jusqu'au mal qu'il me fait: je ne suis pas comme lui, je suis toujours assujetti à lui. Ma résistance commence lorsque le mal qu'il m'afflige est fait à un tiers, qui est aussi mon prochain.²³⁴

²³¹ AE, p.140.

²³² “Dilemme [...] dans le Dire qui signifie énigmatiquement et diachroniquement la transcendance ou l'Infini, l'autrement qu'être et le désintéressement de l'essence” (AE, p. 240).

²³³ Não se pretende aqui certamente separar em blocos: a ética de um lado, a justiça de outro. Sabemos que estão intimamente interligadas desde já quando Lévinas nos aponta que no rosto de Outrem já se encontram todos os outros do Outro. Classificamos, entretanto, tais propriedades da ética de um lado, e da justiça de outro, por motivos didáticos para melhor podermos apresentar, em seguida, a relação entre elas, cientes de que ainda assim incorremos em traição, e de que a relação nem sempre é fácil sob o ponto de vista lógico.

²³⁴ DQVI, p. 134.

Assim parece-nos ser o caminho que percorre Lévinas, para chegar até o amor – compreendido como possibilidade do ilimitado (ir além até de si) –, que move a justiça e se justifica: quando, por exemplo, segundo Lévinas, Outrem inflige um mal a um Terceiro, começa a resistência do eu em tudo oferecer a Outrem. Cessa a generosidade infinita diante do mal causado ao Terceiro, por que a generosidade tem que também se dirigir ao Terceiro, em forma, no entanto, não de ética puramente, mas como distributiva e racional, como justiça de não permitir que o Terceiro seja prejudicado ou sofra injustamente pela ação de Outrem, como sabemos, a justiça tendo origem no Terceiro.

A justificativa de Lévinas para o ser (e Eu ser) encontrar-se-ia na justiça como equilíbrio de minha bondade, de minha resposta, de minha responsabilidade, pois sou responsável também *para* o Terceiro. Seria eu responsável não só pelo que Outrem comete, mas também pela injustiça do mundo? A resposta agora, para ser mais generosa que a generosidade infinita, tem que ser finita. Limitar Outrem e limitar minha resposta a Outrem é zelar pela justiça, pelo Terceiro, o que aqui nos parece ser obra do excesso de amor, que avança mais longe, agora também em direção a Outrem de Outrem. Desse modo, Lévinas apresenta aqui a justiça como resultado do excesso de amor, o que nos parece remeter preferencialmente à noção de justiça como infinito, ou ainda a justiça como um além da ética, porque a justiça comportaria uma abdicação da generosidade infinita que, com a entrada do Terceiro, será medida, calculada, distribuída entre os demais, multiplicando-se em generosidade. Não seria assim a justiça uma decorrência de uma ética desmesurada, pela instauração da medida? Mas não se confunda, ética não é justiça em *Autrement qu'être*.

Consideramos que a justiça sempre re-presenta e, por se mostrar como Dito, por ser sincronia, reciprocidade, ter conteúdo e termo, ela se inscreve como finitude no mundo. Eis um paradoxo dessa justiça finita e infinita. Nessa ambiguidade, e sempre, no entanto, porque ambiguidade mesma, é preciso não se esquecer de que o Infinito não se deixará aparecer, de que ele significa e não representa (e não é) um passado jamais memorável, que não se inscreve como conteúdo, mas inspira, só se deixar passar.

Le sens de la sincérité ne renvoie-t-il pas à la gloire de l'infini qui en appelle à la sincérité comme à un Dire ? Cette gloire ne saurait apparaître, car l'apparaître et la présence la démentiraient en la circonscrivant comme thème, en lui assignant un commencement dans le présent de la représentation alors que, infinition de l'infini, elle vient d'un passé plus lointain que celui qui, à la portée du souvenir, s'aligne sur le présent. Elle vient d'un passé qui n'a jamais été représenté, qui ne s'était jamais présenté, et qui, par conséquent, n'a pas laissé germer un commencement.²³⁵

Eis porque a justiça não se confunde com a ética. É paradoxal a justiça em Lévinas, pelo que apontamos, quando a consideramos no espaço do finito e no não espaço do Infinito, simultaneamente. Eis uma ótica da justiça que nos parece merecer ser mais explorada, pela ambiguidade de a justiça permanecer no espaço do finito, quando a consideramos transbordamento do infinito. Como pensar, senão paradoxalmente, um transbordamento do ilimitado (como se fosse possível ultrapassar os limites do não limite), que se remetesse ao limitado?²³⁶

2.7 Por amor ilimitado, o risco do limitado

Sabemos, de acordo com Lévinas, que é próprio do Infinito – que se mostra somente como rastro do Infinito, sem se mostrar – partir tão logo se aproxime (segundo Lévinas, ele se apresenta sem se apresentar, em fuga, significação de um passado irrecuperável pela memória que o busca). Infinito como “trace d'un passage, ou trace de ce qui n'a pas pu entrer, trace de l'excession, de toute capacité, trace de l'infini signifiant avec exactitude selon ces ambiguïtés diachroniquement”.²³⁷ Vemos que, por esta inspiração que passa e pela necessidade de partilhar a responsabilidade infinita com os outros do Outro (função justa do amor que se ultrapassa), a justiça vai se mostrar no

²³⁵ AE, p. 225.

²³⁶ Considerando que “[...] l'articulation de la signification du Dire à l'ontologie du dit, implique, *ipso facto* une répression de la situation d'exposition du Dire du présent” (COHEN-LEVINAS; SCHNELL (Ed.). *Relire Autrement qu'être ou au-delà de l'essence d'Emmanuel Levinas*, p. 42).

²³⁷ AE, p. 146.

²³⁷ AE, p. 246. “L'excessif, de ce qui n'a pas pu être contenu, du non-contenu, disproportionné à toute mesure et à toute capacité, trace de l'infini signifiant avec exactitude selon ces ambiguïtés diachroniquement” (AE, p. 146).

mundo como Lei. “La question qui surgit de la démultiplication de l’autre [...] est ‘de soi, limite de la responsabilité’ (AE, 200) en tant que responsabilité sans limite.”²³⁸ Assim, em Lévinas, por amor, a ética inspira a justiça como resposta *para* os outros dos outros, pois “dans la proximité de l’autre tous les autres que l’autre m’obsèdent et déjà l’obsession crie justice, réclame mesure et savoir, est conscience.”²³⁹ Mas, sabemos, uma vez que a proximidade inspira a justiça e esta é fixada no mundo, a ética a desdiz, para dizê-la *autrement*.

O Dizer da ética (a própria infinuição que quer se preservar indo embora) vai-se (para não se deixar prender pelo mundo) e, nessa passagem, inspira a Lei como Dito, que, no caso de não se renovar, torna-se ultrapassada. Eis o risco de a justiça tornar-se injusta, ou melhor, de perder-se, pois não acreditamos que, por definição, a justiça possa se tornar injusta, já que sendo injusta não será mais justiça ou, em outras palavras, o que é justo *tout court* não pode ser injusto. Mas Lévinas considera que a justiça pode se desviar de seus propósitos baseados no amor, como o sabemos, e que assim o rigor da justiça a faz incorrer na injustiça. Seria o excesso de rigor, de fixidez ou a dureza de uma Lei que não se abre a Dizer, aquilo que a transmuta em injustiça.

La justice sort de l’amour. Cela ne veut pas du tout dire que la rigueur de la justice ne puisse pas retourner contre l’amour entendu à partir de la responsabilité. La politique laissée à elle-même a un déterminisme propre. L’amour doit toujours surveiller la justice.²⁴⁰

Seria, assim, o amor a possibilidade de a justiça (que nasce do amor ético) permanecer justa em Lévinas? Consideramos que, ao se referir ao amor aqui, Lévinas refere-se também à ética, pois, sem o sopro renovador da ética, a justiça transmuta-se em totalidade. A lei não pode se endurecer como ser – a questão da justiça em Lévinas não reside na ontologia voltada para ética, mas na ontologia (em si).²⁴¹ Em *Autrement qu’être*, “Nous considérons l’être de la

²³⁸ AS, p. 44.

²³⁹ AE, p. 246.

²⁴⁰ EN, p. 117.

²⁴¹ O que abre um debate de difícil solução para filósofos que consideram, *a priori*, o em si como a própria ontologia. Para Lévinas, a ética é a filosofia primeira, mas, lembremos, nem mesmo a ética é em si em Lévinas, ela é *para*, direção que rompe a totalidade.

justice comme les lois caduques, et le pouvoir ne bénéficiant qu'à soi-même, l'Etat des privilèges des uns et non *pour les tous*.”²⁴²?

Lévinas apontou largamente os riscos da justiça nos últimos capítulos de *Autrement qu'être*. Ele reconhece ali que a justiça se perde ao não se deixar acompanhar pelo sopro renovador (ou se ela não seguir o rastro) da ética que não se deixa capturar. Qualquer tentativa de a justiça permanecer no ser sem se deixar inspirar pelo rastro ambíguo do Infinito poderá desviá-la do justo caminho. Entretanto, não nos parece que a justiça tenha que buscar *por si* chegar até o infinito. Em outras palavras, não nos parece que a justiça, pelos seus mecanismos próprios de Ser no mundo, renove-se ela mesma, pois, dentro das estruturas do Dito, a justiça busca manter-se fixa, busca estabelecer, instituir e manter (a lei e seu cumprimento). Assim, não caberia a ela por si um papel ativo em se desdizer, mas somente em se deixar desdizer, em se deixar afetar por Outrem, como se com o rosto estivéssemos buscando um certo paralelo. A justiça, entre sua tentativa fracassada em permane-Ser como Dito no mundo, é visitada, perturbada pela ética do Rosto. Quem afinal a desdiz é Dizer. Dizer como Des-dizer o (que foi) Dito. “La signification, avant d'être, fait éclater le rassemblement, le recueillement ou le présent de l'essence”²⁴³ Ou seja, *Autrement qu'être* precisa explodir o Ser para significar, precisa desdizer. Reconhecemos que, enquanto sistema, a justiça, para nós, antes de se questionar, tem a tarefa, enquanto Dito, de manter-se. Assim, ao contrário de seu autoquestionamento, parece-nos que seu maior questionamento vem de fora. A pergunta seria, outrossim: como ser visitada, inter-rompida pelo infinito, uma vez que: “L' Infini ne saurait donc être suivi à la trace comme le gibier par le chasseur. La trace laissée par l'Infini n'est pas le résidu d'une présence; sa luisance même est ambiguë”²⁴⁴

Em outras palavras, por si, a Lei corre o risco de endurecer-se (em suas certezas) e de trair sua inspiração se não se deixar afetar pela exterioridade. Segundo Lévinas, “La justice est impossible sans que celui qui la rend se trouve lui-même dans la proximité”.²⁴⁵ Sem se renovar, envelhece e não cumpre seu propósito, o de ser justa. Ou seja, por si (chamamos aqui esse si

²⁴² AE, p. 221.

²⁴³ AE, p. 30.

²⁴⁴ AE, p. 27.

²⁴⁵ AE, p. 248.

de Ser, *razão* de sua fixação no mundo), não se mantém justa, correndo o risco de caducar sempre, se não visitada pela ética. Assim, a justiça precisa ser justiça do rosto, no sentido de não se deixar degenerar pelo ser. “En aucune façon la justice n'est une dégradation de l'obsession, une dégénérescence du pour l'autre, une diminution, une limitation de la responsabilité anarchique, une 'neutralisation' de la gloire de l' Infini.”²⁴⁶

Seria, então, em um dado momento, queremos dizer, quando ela se encontra em risco de se endure-Ser, que – negando, por força de Dizer, sua necessidade de permanência, de fixação no mundo como o ser que persevera sua continuação no ser – a justiça pode, paradoxalmente, continuar justiça.²⁴⁷

Para desenvolvermos tal ideia, aproximamos a relação entre ética e justiça do evento do eu tocado por Outrem. No que concerne ao eu e Outrem: quando ocorre o encontro do face a face com Outrem, eu significa *soi* ao responder *para*, negando seu eu, assim se constituindo não como ser (Eu),

²⁴⁶ AE, p. 248.

²⁴⁷ Nesse sentido, para apontar que no momento em que a justiça é questionada ela deve voltar seu olhar para sua fonte ética, cabe aqui relembrar, ainda que momentaneamente, duas noções já apresentadas, que divergem (nos itens 1.2.7 e 1.2.8, deste trabalho), lembrando que uma delas confirma o, digamos assim, recurso que cabe ao Estado em buscar-se confirmar justo: ao Estado de Hobbes, que se funda sobre a força, o chamado Estado da violência, em que o mundo institucional nascido da violência recorre à violência e se define como detentor do monopólio da força legítima pelo “bem de todos”, Lévinas opõe o Estado da justiça, nascido da responsabilidade de um *para* o Outro – aquele que, ao invés de se servir da força para manter-se, busca a relação entre ética e política. Referimo-nos a uma política orientada a uma intriga original de onde procede o Estado, ao Estado que não é edificado sobre a totalidade, e que não nega a pluralidade humana e todos os problemas que advêm para se fazer justiça, que não nega a singularidade dos indivíduos nem seu sofrimento em sua diferença, segundo Miguel Abensour (In: *Difficile Justice*. Dans la trace d'Emmanuel Lévinas, p. 129). “ Cet Etat est décentré; il soumet son déterminisme propre à un autre mouvement centrifuge qui vient à la fois de son origine et sa fin. En ce sens il appartient à un espace pluridimensionnel, écartelé en quelque sorte entre l'extravagante générosité du pour-autrui dont il procède et la justice qu'il poursuit. Dans cette perspective, l'Etat est en permanence soumis à un double questionnement en vue de décider de sa légitimité : d'une part, la forme étatique est-elle ou non dans la continuité de l'intrigue originelle ? de l'autre, cette forme est-elle de nature à permettre d'atteindre la fin poursuivie, à savoir la justice ? Aussi Lévinas [...] est-il parvenu, semble-t-il à *inventer* articulation inédite entre les deux sphères et qui a pour mérite de conférer au politique à la fois consistance et dignité », segundo Miguel Abensour (In: *Difficile Justice*. Dans la trace d'Emmanuel Lévinas, p. 130). Desta forma, queremos lembrar que o aparato da justiça, do qual o Estado faz parte, é de sua fonte a seu fim inspirado na ética. O Estado em Lévinas é humano, regido pelo cálculo necessário à administração (dos números, cada vez mais em voga hoje, como se se tratasse de pura questão de gestão empresarial) e à justiça.

mas como *autrement qu'êre* – emergindo assim a subjetividade que é a de um *soi* despido de ego, de um *soi* afetado pela alteridade que o inspira, mas de um *soi* que não se torna Outrem – Outrem é sempre Outrem –, pois, evidentemente, o eu não pode ser Outrem (se consideramos que por definição eu é tudo o que não é outro). Eu continua eu, mas *autrement*.

Então, convenhamos, aqui o eu, como *soi*,²⁴⁸ não tem estatuto ontológico em Lévinas, eu significando em direção a Outrem, eu sempre relativo (ou *para*) ao Outro que o desloca de seu ser. Consideramos que, em Lévinas, é o *para* Outrem ético da responsabilidade infinita que desubstancializa o Ego de si, que, saindo do *em si* do ser (como saber-se, verdade etc.), volta-se *para*: eis uma preposição que des-loca – tira o lugar de – o sujeito de si mesmo, “colocando-o” no não lugar da relação infinita.

Eis que, graças à relação do face a face, não resta lugar para o absoluto, ou para a preposição *si*. Ética para além da ontologia, mas também justiça para além da ética, por levá-la para além de si; justiça como além do *para* Outrem, justiça de muitos e infinitos *para*: na qualidade de *para* outro de Outrem e de *para* outro do Outro de Outrem, e assim infinitamente, assim também como *para* mim. Justiça além da desubstancialização ética do ser, substancializando-o *para* (em muitos plurais). Grande paradoxo (!), que não contradiz a justiça. O ser se encontra presente na justiça, tem lugar, afinal, é-lhe exigido um lugar, mas o ser justo é um ser *para*, no sentido de que sua fonte e inspiração se encontra na ética. A justiça, não pode, assim, ser *em si*. Ou melhor, ainda que sendo, é preciso desconstruir-se e reconstruir-se por causa do *para*. “Il faut comprendre l'êre à partir de *l'autre de l'êre*. Etre, à partir de la signification de l'approche, c'est *êre avec autrui*”.²⁴⁹ O eu é relativo e significativo neste sentido em que ele se constitui por meio do encontro com Outrem, *para* Outrem. “C'est à partir de la proximité qu'il [le Moi] prend, au contraire, son juste sens”.²⁵⁰ Para Lévinas, “Autrui en tant qu'autrui n'est pas seulement un alter ego; il est ce que moi, je ne suis pas. Il n'est pas en raison

²⁴⁸ “Unicité dont le hors de soi, la différence par rapport à soi est la non-indifférence même” (AE, p. 21 – eis uma noção de *Soi* bastante esclarecedora).

²⁴⁹ AE, p. 33.

²⁵⁰ *Idem*.

de son caractère, ou de sa physionomie, ou de sa psychologie, mais en raison de son altérité même."²⁵¹

2.8 Sopro inspirador: ética, justiça e rosto

Assim, uma vez considerado o movimento do eu que se constitui no sentido,²⁵² como direção, do *para* Outrem, no face a face diante do rosto de Outrem, consideramos, aqui, a aproximação da justiça com o evento do rosto: a justiça se rea-firma no seu movimento de se constituir e se renovar *autrement* pela ética. É o rosto de Outrem que vem perturbar a justiça, tirá-la de sua fixidez legal. Ou seja, por meio do rosto, a justiça constitui-se inspirada por sua fonte ética que a interrompe de suas certezas, por sua preocupação (como *souci de l'être*), ao questioná-la de seu estatuto (até de sua ontologia?) e vai reconstituí-la *autrement*.

Se, no entanto (eis mais um paradoxo em Lévinas!), vemos que a subjetividade do eu no face a face se constitui pela sua desontologização, *soi* não como estatuto ontológico, mas significância, enquanto *soi-relação para* Outrem, e em nada absoluto, a justiça, diferentemente, se rea-firma ontologicamente pela ética, que a questiona, promovendo sua obrigatória renovação pelas instituições e leis, que exigem razão e medida²⁵³ diante da multiplicidade. Notamos que, aqui, ao contrário, *autrement*, em seu contínuo questionamento do ser, reafirma a ontologia, já que persiste a *necessidade* de Ser justo.

Agora quanto ao modo, dentro deste movimento de reconstituição, perguntamo-nos: como a justiça pode (*per se*) deixar-se afetar? Como a justiça pode deixar certa abertura ao sopro renovador do Dizer que a desdiz para

²⁵¹ TL, p. 75.

²⁵² Aqui *sentido* como *significação*, para usar a ênfase de Lévinas, como sentido dos sentidos, como *para* Outrem, considerando que « la séparation des registres du sens et de la signification paraît ainsi plus démonstrative que dichotomique étant donné qu'elle s'inscrit dans une *globalité* (qui n'est pas une totalité au sens hégélien du terme), laissant surgir la « première intelligibilité » non thématizable qu'incarne *le sens des sens* au sein même de notre vie active et consciente » (BUSTAN. Levinas et Husserl : Dépasser l'intellectualisme philosophique, p. 51).

²⁵³ Caso contrário, "s'en tenir dans la justice, à la norme de la pure mesure – ou modération – entre termes qui s'excluent, reviendrait encore à assimiler les rapports entre les membres du genre humain entre individus d'une extension logique, qui ne signifient de l'un à l'autre, que négation, additions, ou indifférence" (HS, p. 185).

reconstituí-la *autrement*? Não nos esquecendo de que a justiça tem *affaire avec l'être*, ela é, entretanto, continuamente questionada por perseverar em Ser, ou ainda, ela entra em xeque sempre, uma vez que ela se faz ser, uma vez que a justiça é.²⁵⁴ Dizer passa inexorável. Acreditamos que, para se renovar, seria preciso, em certo *sentido*, um *malgré elle*, que nos parece a irrupção da singularidade dos indivíduos e seu sofrimento, que acontece na inexorabilidade do encontro indesejado com o rosto, pois só ele renovará a justiça. A justiça conta a esse respeito com um dado importante: sua origem que informa seu propósito de ser justa, e ser justo significa nesse momento deixar-se tocar pelo rosto, pois só ele a renovará, o que lhe garante manter-se justa. Ou seja, encontrar-se-ia no próprio espírito de ser justo, em Lévinas, o “deixar-se” questionar, desconstituir, reconstituir. Já haveria, assim, algo de ético na justiça mesma, ou seja, a passagem inexorável de Dizer. O sentido da justiça levinasiana, também como o da ética, é *para*. Em contrapartida, a justiça é fundamentada como ser (garantem-lhe o cumprimento as instituições e a Lei), e como tal persiste em Ser. Para nós, a persistência do ser que comporta a justiça é seu *malgré elle*, fazendo, assim, uma aproximação com o *malgré soi* do Eu persistente em seu ser diante de Outrem. Enquanto ser, a justiça busca persistir em não mudar, em permane-Ser, Dito, lei. Sob tal aspecto, *Autrement* talvez não seja de todo bem-vindo nos tribunais e no exercício da justiça no mundo, porque *Autrement diz* a desinstalação, seja de cargos, de princípios, de conteúdo de leis, de jurisprudência etc. Haveria uma resistência (como uma força que não pode se opor a uma não força que vem da ética) que acreditamos próxima da resistência do Eu, na justiça.

Em Lévinas, encontramos que a Justiça se aproxima da política; queremos dizer que, para Lévinas, a justiça deve contar com o exercício diário da política, como espaço da palavra e do contato com a diversidade, do movimento favorável e desfavorável a ela, dentro do vai e vem da política, inclusive se deparar com sua recusa em não responder ao Outro e ao Outro do Outro, e ao eu também, e ser instada a buscar-lhe as origens (pré-originais).

²⁵⁴ Assim, por um lado, preferimos empregar o verbo *ser* para conjugar a justiça, enquanto, por outro, preferimos o verbo *significar*, utilizado por Lévinas, para conjugar a ética: a justiça é, a ética significa, ainda que consideremos certamente que elas se encontram, como sabemos, intrinsecamente ligadas e inseparáveis, como aponta Lévinas, no rosto de Outrem, onde todos os outros me obcecaram.

A propósito da afirmação de Lévinas, “[...] le juge a prononcé son jugement, il a acquité l’innocent et a condamné le coupable, et ils s’est aperçu um pauvre homme qui doit payer et il a alors remboursé à ce dernier sur son argent personnel. C’est cela, justice et charité [...]”,²⁵⁵ aponta Catherine Chaliier, ser necessário aos juízes olhar o rosto de Outrem, via de sua humanidade, por onde passa também o Terceiro. A filósofa lembra-nos do bom comportamento do juiz,²⁵⁶ que, investido de suas funções, não se esquece da proximidade, permanecendo fiel à justiça. É recomendado a ele não aceitar presentes que “cegam os olhos dos sábios e falsificam a palavra dos justos”,²⁵⁷ para não se sentir muito próximo daquele que se vai julgar. Chaliier pergunta : “qui peut en effet affirmer sans hésitation et sans trouble que l’argent, l’affection et le temps réservés à un prochain singulier ne constituent pas une source d’injustice pour le tiers?”²⁵⁸ Antes da aplicação da lei, continua, não se pode virar o rosto para a pessoa julgada, para não se deixar pegar pelo encontro com seu rosto, pois, “des institutions justes ne peuvent consentir à une pitié indifférente au sort du tiers lésé, blessé ou assassine”.²⁵⁹ Mas, após o julgamento, convém olhar o rosto, como diz Lévinas: “la nudité du visage faisant face, s’exprimant: elle interrompt l’ordre”.²⁶⁰

É por este caminho que consideramos a ordenação e aplicação dos Direitos Humanos deverem dirigir seu olhar para o rosto de Outrem. De outra forma, elas correm o risco de se perderem em seu próprio conteúdo, ainda que haja quantidade de boas intenções no mundo dos Direitos Humanos... Uma justiça que se orgulha da justeza ou da adequação de seu conteúdo, como portadora de leis perfeitas ou eternas, estaria se endurecendo em certezas que ignoram a alteridade. A justiça voltada para si própria, assim como as leis e o Direito, pode se endurecer pela detenção do poder. Somente guardando o “exercício” da preposição *para* (dirigida a seus múltiplos rostos), a justiça não se totaliza em forma de absoluto.

²⁵⁵ NLT, p. 20.

²⁵⁶ CHALIER. *Lévinas. L’utopie de l’humain*, p. 117. Certamente inspirada pelo comentário de Lévinas sobre leitura do Sanhédrin, nas *Leituras Talmúdicas*.

²⁵⁷ Dt, 16.19.

²⁵⁸ CHALIER. *Lévinas. L’utopie de l’humain*, p. 113.

²⁵⁹ *Ibidem*, p. 117.

²⁶⁰ DEHH, p. 289.

Em termos práticos, queremos aqui relacionar este raciocínio com suas noções de finito e infinito. É preciso que juizes, legisladores, advogados e tribunais, mas também o Estado, a administração e a sociedade, façam justiça, porém observem (não acreditamos que unicamente por meio de mecanismos próprios, mas como apontamos, precipuamente por meio da exterioridade que se faz intervir como Dizer que se aponta entre o debate político e a ética), o Dizer que inspira a justiça, pelo sopro de Dizer que passa no rastro de Outrem. Outrem, em Lévinas, passando no face a face cujo mundo da justiça não consegue com-preender e do qual, por sua vez, a justiça não pode se desviar, significa a possibilidade da própria justiça. Assim fazendo-se, Outrem, enquanto Dizer que passa, desubstancializa o rigor da justiça, ameaça seu conteúdo, questiona as leis, conservando, paradoxalmente, seu espírito, qual seja, o de ser justa, ora mantendo-a, ora renovando-a. É (eis aqui outro paradoxo), desubstancializando-se, quando Outrem questiona o ser da Lei, que a justiça retoma sua substância, por novas leis ou por aquelas justamente confirmadas.

Desse modo, as leis devem também seguir o rastro de Outrem que, repetimos, pode se dar pelo exercício da política que faz e refaz a organização da sociedade. Se, por um lado, as leis devem interromper-se, transformar-se, para continuarem *autrement*, e assim renovarem a justiça, por outro, o espírito da ética, infinito, permanece *diférentement* interminável. O eu deve tudo e sempre ao Outro, como culpado por tudo e por todos. Com a justiça, que não se acredite em Lévinas que o eu fica quite com Outrem (!), pois permanece a relação intersubjetiva que é:

une relation non-symétrique. En ce sens, je suis responsable d'autrui sans attendre la réciproque, dût-il m'en coûter la vie. La réciproque, c'est *son* affaire. C'est précisément dans la mesure où entre autrui et moi la relation n'est pas réciproque, que je suis sujétion à autrui ; et je suis "sujet" essentiellement en ce sens.²⁶¹

Lévinas lembra-nos da conhecida frase de Dostoievski, nos Irmãos Karamazov:

²⁶¹ EI, p. 105.

Vous connaissez cette phrase de Dostoïevski : “*Nous sommes tous coupables de tout et de tous devant tous, et moi plus que les autres.*” (*Les Frères Karamazov*, La Pleïade, p. 310). Non pas à cause de telle ou telle culpabilité effectivement mienne, à cause des fautes que j'aurais commises ; mais parce que je suis responsable d'une responsabilité totale, qui répond de toutes les autres et de tout chez les autres, même de leur responsabilité. Le moi a toujours une responsabilité *de plus* que tous les autres.²⁶²

Se, para Lévinas, “nous sommes tous coupables de tout et de tous devant tous, et moi plus que les autres”,²⁶³ isto ocorre na medida em que “quelqu'un disant “je “s'adresse à autrui”.²⁶⁴ Lévinas refere-se aqui, naturalmente, a uma generosidade sem limites, o rosto renovando-se por meios inesperados, tanto ética quanto justamente. Eis seu ponto de encontro: o Rosto. Nesta infinidade, ética e justa, encontra-se a maneira (infinita) e a força da renovação. Renovação guiada pelo imprevisível, pelo acaso do encontro que se faz ou que não se faz (perguntamo-nos se, em Lévinas, o acaso não comportaria mesmo o não encontro, como maneira do inesperado, ou, se, à espera do encontro, a chegada do não encontro já significasse Dizer), exatamente porque ele se exime de qualquer previsão ou de-finição. Renovação, que na justiça, faz-se guiar pelo vai e vem do exercício livre da política, para que se dê o movimento (como inspiração) próprio da palavra, Dizer, resposta, responsabilidade do eu e do juiz diante de Outrem e do Terceiro. Não é à toa que Lévinas se volta para o espírito da democracia no Ocidente. Segundo Lévinas,

C'est peut-être là l'excellence même de la démocratie dont le foncier libéralisme correspond à l'incessant remords profond de la justice: législation toujours inachevée, toujours reprise, législation ouverte au mieux. Elle atteste une excellence éthique et son origine dans la bonté dont l'éloignent pourtant – toujours un peu moins peut-être – les nécessaires calculs qu'impose une socialité multiple, calculs qui recommencent sans cesse. Il y aurait ainsi - dans le vécu du bien sous la liberté des révisions – progrès de la Raison. Mauvaise conscience de la justice! Elle sait qu'elle n'est pas juste autant

²⁶² EI, p. 95.

²⁶³ EI, p. 95. Explica Lévinas: “Ce “moi plus que tous les autres “n'est pas le résultat de la consultation de son dossier judiciaire, mais la structure initiale du moi venue dans le “me voici “au service d'autrui” (AS, p. 72).

²⁶⁴ *Ibidem*, p. 68.

que la bonté qui la suscite est bonne. Pourtant quand elle l'oublie, elle risque de sombrer dans un régime totalitaire et stalinien et de perdre, dans des déductions idéologiques, le bon de l'invention des formes neuves d'humaine coexistence.²⁶⁵

2.9 A justiça é

Renovação incessante, como movimento, tal como o movimento de água que não pode parar sob o risco de apodrecer. Vida que pulsa além do finito. Torna-se necessário se ater aos princípios que inauguraram a justiça para se preservar seu espírito. Consideremos os inícios da justiça em Lévinas. Vejamos que ela se instalou no mundo para limitar a generosidade infinita do eu *para* Outrem, devido à necessidade de responder também *para* os outros de Outrem que me solicitam resposta, havendo lugar também *para* o eu, que, todos sabemos, com direitos na vida social. É preciso cálculo, medida; a razão e o ser instalam-se para temperar a infinidade da ética do um-*para*-o-outro. Em sociedade, limites instalam-se ali onde, antes dos tempos, imemoriais, havia somente ética. Segundo Lévinas,

Il y a toujours dans le monde un tiers: il est aussi mon autre, mon prochain. Dès lors, il importe de savoir qui d'entre les deux passent avant: l'un n'est-il pas le persécuteur de l'autre? Les hommes, les incomparables, ne doivent-ils pas être comparés? À la prise sur soi du destin de l'autre est donc antérieure ici la justice. Je dois porter jugement là où je devais d'abord prendre des responsabilités.²⁶⁶

Em sua instalação, a justiça guiada pelo espírito do Dito, queremos dizer pela finição, tem decorrente necessidade de (se) *de-finir*, tem a propriedade de interromper o movimento interminável que vai em direção ao Outro. A justiça, como sabemos, não só obriga à fixação de leis, mas é, antes, fonte de leis. Lembremo-nos de que o movimento que significa resposta infinitamente generosa ao Outro, o qual se desloca de seu ego ao responder ao Outro, deixando-se afetar por sua infinidade – distância ou tempo infinito que separa o eu do Outro –, será a partir de então limitado pela necessidade de justiça. Tal distância interminável – a própria alteridade, jamais alcançada pela

²⁶⁵ EN, p. 242.

²⁶⁶ EN, p. 125.

compreensão do Eu, espaço aquém ou além da razão, que em Lévinas ultrapassa os limites do pensamento, que em Descartes se interrompe como ideia do infinito, que não pode atingir o infinito – tal distância interminável é então descrita por Lévinas, segundo vimos, como visível, objetivamente, limitada pela necessidade de justiça. Como justiça, o finito instala-se, como Lei, limitando a generosidade infinita.

Mas, paradoxalmente, a lei, materialização do espírito da justiça, surge como possibilidade de o infinito passar no mundo e deixar seu rastro. Segundo Lévinas, na vida em sociedade é preciso limitar o infinito,²⁶⁷ momento em que percebemos a relação entre o Bem de Platão e o além do ser de Lévinas como “infinição” da ética do um-*para-o-outro*, alteridade que passa no face a face. No mundo, na comunidade dos homens, o brilho do infinito (segundo Platão, como sabemos, no “mito da caverna”, o Bem possui luz total que resplandece e impede qualquer visão acerca do mundo) somente pode se mostrar em parte. A justiça seria, desse modo, encarnação de uma parte do brilho que, passado, e se mostrando como Lei, faz-se razão para habitar na sociedade?

Apesar de termos afirmado que a Lei surge como possibilidade do infinito,²⁶⁸ afirmamos que vemos, em Lévinas, a Lei surgir também como possibilidade do finito. Ora, se encontramos aqui um paradoxo, ele não surge sem propósito. A Lei materializa a própria finição que se mostra. A Lei materializa, já de antemão, sua caducidade. Assim, vemos que as leis podem, dentro de sua continuidade, existir graças e paradoxalmente à interrupção (infinita) das leis (afinal, possibilidade de se manterem finitas, dentro de um sistema legal, democrático, segundo os moldes que aponta Lévinas, próximos do humano), graças, por um lado, à possibilidade ética de interrogarem-se sua existência, graças, por outro, à sua renovação infinita empreendida pela ética que, como Dizer, desdiz o que se fixou (que aqui no nosso caso está em forma

²⁶⁷ “Seulement, je tente de déduire la nécessité d'un social rationnel des exigences mêmes de l'intersubjectif tel que je le décris. Il est extrêmement important de savoir si la société au sens courant du terme est le résultat d'une limitation du principe que l'homme est un loup pour l'homme, ou si au contraire elle résulte de la limitation du principe que l'homme est *pour* l'homme. Le social, avec ses institutions, ses formes universelles, ses lois, provient-il de ce qu'on a limité les conséquences de La guerre entre les hommes, ou de ce qu'on a limité l'infini qui s'ouvre dans la relation éthique de l'homme à l'homme ?” (EI, p. 75).

²⁶⁸ Dizer fixando-se em Dito, sem se deixar fixar, em uma ambiguidade, segundo a parte 3 do capítulo V de AE.

de lei) e o re-diz, pois, segundo Lévinas, “l'autrement qu'être s'énonce dans un dire qui doit aussi se dédire pour arracher ainsi l'autrement qu'être au dit où l'autrement qu'être se met déjà à ne signifier qu'un être autrement.”²⁶⁹ Contra o *être autrement* que a justiça pode engendrar, como afirmação do ser totalizante, a ética se faz fonte inspiradora. Mas de que modo?

A passagem de Dizer ao Dito, da ética à justiça, e da justiça à ética, faz-se desconcertando a justiça, interrogando-a, tirando-lhe a razão que se autojustificou, para reafirmá-la “outramente”. Com o passar da história, como por efeito da corrosão dos tempos, as leis tornam-se finitas em seu conteúdo ao se desatualizarem, ao se acomodarem e se tornarem viciadas, reafirmando privilégios que delas podem advir por seu uso inter-essado.²⁷⁰ Porém, as leis tornam-se infinitas, não em seu conteúdo, mas em sua forma que se de-forma, se re-forma, se trans-forma, modo de assim continuar seu caminho de justiça. Eis o caminho guiado pela bondade, ou amor, ou misericórdia, ou ético na medida em que a ética é fonte de justiça: “Là encore il y a communication, contamination: la bonté est annonce de la justice, de la possibilite de la justice: la justice de son côté est annonce de la bonté”,²⁷¹ onde “la justice me somme d’aller au-delà de la ligne droite de la justice”.²⁷² É neste ir-além-de-si-mesma da justiça que se encontra a ética infinita, como fonte, mas não como princípio!²⁷³

Servimo-nos das seguintes palavras de Lévinas, aplicando-as à nossa comparação entre ética como Dizer e justiça como Dito, para ilustrar a ação da primeira sobre a segunda, ao nos referirmos à ética:

à un Dire corrélatif du Dit ou idéalisant l'identité de l'étant, le constituant ainsi, récupérant l'irréversible, coagulant en un

²⁶⁹ AE, p. 19.

²⁷⁰ Inter-essado, como esse redundantemente fixado, como verbo no participio passado, assim como Dito, na mesma conjugação.

²⁷¹ EH, p. 83.

²⁷² TI, p. 203.

²⁷³ “La notion d'anarchie telle que nous l'introduisons ici, précède le sens politique (ou anti-politique) qu'on lui prête populairement. Elle ne peut pas - sous peine de se démentir - être posée comme principe (au sens où l'entendent les anarchistes) . L'anarchie ne peut pas être souveraine Comme l'arché. Elle ne peut que troubler - mais d'une façon radicale - et qui rend possibles des instants de négation sans aucune affirmation - l'Etat . L'Etat ainsi ne peut pas s'ériger en Tout. Mais en revanche, l'anarchie peut se dire. Le désordre a pourtant un sens irréductible en tant que refus de synthèse” (AE, p. 160).

“quelque chose “la fluence du temps, thématissant, prêtant un sens, prenant position à l'égard de ce “quelque chose”fixé en présent, se le re-présentant et l'arrachant ainsi à la labilité du temps. Le Dire tendu vers le Dit et s'absorbant en lui, corrélatif du Dit, nomme un étant, dans la lumière ou la résonance du temps vécu qui laisse apparaître le phénomène, lumière et résonance qui peuvent, à leur tour, s'identifier dans un autre Dit.²⁷⁴

Não nos esqueçamos de que as necessidades do mundo, contingentes que são, transformam-se, assim como tem a lei necessidade de ser transformada e atualizada. A alteridade e os eventos no mundo exigem a renovação das leis para que elas se adaptem às novas exigências do mundo. Em seu atraso fundamental, a Lei, uma vez caduca, e persistente no ser (injustamente),²⁷⁵ aproxima-se da estrutura do Eu, em seu egoísmo que quer defender interesses e privilégios.

A Lei, assim como o Eu, devedores de Outrem e continuamente atrasados para pagar sua dívida por ocuparem um lugar ao sol, encontram na inspiração sua possibilidade de resposta *para* Outrem e somente assim, parece-nos, encontram, sua subjetividade. Para se renovar, é preciso voltarem-se sempre e ainda para o rosto. Esse é o modo de o finito e o infinito encontrarem-se, reafirmarem-se, colocando (-se) em questão a justiça, para ela significar justiça-ética.

Les traits de la limitation et de la finitude que prend la séparation, ne consacrent pas un simple “moins”, intelligible à partir de l’“infiniment plus”et de la plénitude sans défaillance de l’infini; ils assurent le débordement même de l’infini ou, pour le dire concrètement de tout le surplus par rapport à l’être – de tout le Bien – qui se produit dans la relation sociale. A partir de ce Bien, le négatif du fini doit être compris. La relation sociale engendre ce surplus du Bien sur l’être, de la multiplicité sur l’Un.²⁷⁶

Eis a forma magistral em que Lévinas resume o propósito que aplicamos à justiça.

²⁷⁴ AE, p. 65.

²⁷⁵ Uma das injustiças do Ser parece-nos, em Lévinas, sua persistência no que já se foi, ou em pretender reter o que se vai. Injustiça como posse, como força, como ego, injustiça em ser, injustiça fundamentalmente ontológica.

²⁷⁶ TI, p. 325.

Em suma, coloquemos assim: “a subjetividade” da justiça encontra-se em sua subordinação à ética. Ela se torna ela mesma subordinando-se, ou assujeitando-se (?) a Dizer. Esta é a maneira como vemos Lévinas lidar com o paradoxo e a questão da justiça. A ética não anula a justiça. Esta era nossa pergunta do início. Eis uma outra forma de compreender a primazia da ética sobre a justiça em Lévinas, mesmo se nos arriscamos a nos tornarmos repetitivos em virtude da centralidade da questão, segundo nossa opinião. O finito mantém-se infinitamente finito em sua renovação como finito. Eis como o Infinito pode se mostrar sem se mostrar, a possibilidade da justiça se manter como finito, como Lei, como Dito, é deixar-se tocada (ou inspirada) pela ética, ou, em outras palavras, a possibilidade de o finito se manter finito é de se deixar²⁷⁷ tocar infinitamente pelo Infinito. É nesta exterioridade que o Infinito pode se “compreender” não como negação do finito, mas como sua possibilidade.

²⁷⁷ Lembrando que, para nós, esse deixar-se é um *malgré soi*.

CAPÍTULO 3 – A METÁFORA COMO POSSIBILIDADE DE DIZER O INDIZÍVEL – AMBIGUIDADE POR EXCELÊNCIA

3.1 Metáfora e lucidez

Via de regra, a filosofia desconfia do irracional, da ambiguidade em meio à pluralidade de sentidos que as palavras podem sugerir (ou confundir) – como, por exemplo, as metáforas –, a filosofia desconfia daquilo que Catherine Chalier chama “entusiasmo do verbo”.²⁷⁸ Em busca de garantir os processos que levam ao conhecimento baseado na relação sujeito-objeto, ao valorizar o método especulativo de investigação, a filosofia moderna concede pouco valor às palavras que não restringem o conceito,²⁷⁹ ao preferir, ao invés, aquelas que de-finam mais e melhor a forma abstrata de uma construção especulativa, ou ainda, ao preferir aquelas que não conduzam à “confusão” de interpretação, que não desarranjem o con-texto ou, mais, que não perturbem a tentativa de compreensão da totalidade. “Les hommes sérieux nous apprennent à nous méfier des métaphores.”²⁸⁰

Entretanto, há filósofos que não compartilham puramente deste método e deixam-se inspirar pelo sopro da alteridade que alimenta o próprio texto, num quase (senão aproximando-se do) não contexto, que des-orienta orientando seu texto, que se deixa a-presentar²⁸¹ em forma de sentidos e de significados que, paradoxal e inversamente,²⁸² (se) dizem como escuta de uma fonte anárquica. Lévinas é certamente um desses filósofos. Alteridade, seu texto não somente versa sobre a alteridade, mas escreve nas linhas tortuosas da alteridade.

²⁷⁸ Tomamos como base comentários de C. Chalier, em *L'inspiration du philosophe*, p. 19.

²⁷⁹ Devido certamente a sua maior falta de rigor.

²⁸⁰ OE1, Notes Philosophiques Diverses, p. 237.

²⁸¹ Como que presente sem se tornar presente (considerando, neste caso, o prefixo “a”-presentar como “não”).

²⁸² « Inversion de l'ordre : la révélation se fait par celui qui la reçoit, par le sujet inspiré dont l'inspiration altérité dans le même est la subjectivité ou le psychisme du sujet. Révélation de l'au-delà de l'être qui certes n'est peut-être qu'un mot; mais ce « peut-être » appartient à une ambiguïté où l'anarchie de l'Infini résiste à l'univocité d'un originaire ou d'un principe; à une ambiguïté ou à une ambivalence et à une inversion » (AE, p. 244).

Sem abrir mão de um discurso razoável e argumentativo, ele serve-se de palavras, expressões e argumentos de significados múltiplos, mesmo contraditórios, abertos à possibilidade de uma escuta (mais que, e além, de uma compreensão), à possibilidade de uma filosofia que escuta o Infinito dizendo-o, respondendo(-se) – diante de Outrem. Essa dupla necessidade, que acreditamos chave na escrita de Lévinas, por um lado, do rigor filosófico, por outro, de seu modo de deixar as palavras “dizerem mais do que dizem”, como porta aberta à exterioridade, é o desafio dessa mesma escrita que não só versa, mas também anuncia uma nova relação, sob uma forma que visita Dito e Dizer, ontologia e ética, clareza conceitual, de-finição (fazemos referência precisa ao capítulo V de *Autrement qu'être*, em relação à justiça) e Dizer, que, ao desdizer o Dito incessantemente, vai-se dizendo na alteridade e no plural, na proximidade e na justiça e no próprio Ser. É esse o modo como vemos entrelaçarem-se os conteúdos no referido capítulo, mas também em sua obra de modo geral, onde se desenvolve a escrita de Lévinas. Segundo Catherine Chaliier:

L'écriture philosophique de Lévinas, une écriture animée par le désir de la clarté conceptuelle – le Dit – et par la nécessité impérieuse de la corriger, ou de la dédire, parce qu'elle risque de faire oublier le Dire qui la précède, répond à cette double inquiétude. Les corrections auxquelles elle procède ne relèvent pas du respect logique de la non-contradiction entre les propositions d'un raisonnement, elles s'imposent à cause de l'impossible adéquation entre le Dire et le Dit [...]²⁸³

Impossível adequação, que acreditamos, paradoxalmente, possibilidade ou exigência mesma de dizer “outramente”, como palavra sempre além de si mesma, a escrita em Lévinas vai se desenhando por um lápis errante, desenhando múltiplos e renovados significados, corrigindo-se,²⁸⁴ de tal forma que a maneira de Lévinas ir escrevendo e dizendo o texto vai sendo sua maneira própria de assim fazer significar o texto. Como salienta Chaliier, as correções não se curvam aos imperativos da lógica, mas da renovação de Dizer que corrige: correção como renovação de noções, correção como sobreposição de significados, correção como desdizer e dizer “outramente”. Ou

²⁸³ CHALIER. *Inspiration du philosophe*, p. 80.

²⁸⁴ Vemos na 3ª parte do capítulo V de AE uma virada em termos de uma grande “correção” feita acerca da justiça.

seja, queremos dizer que o *modus operandi* de sua escrita coincide com o conteúdo por ele apresentado, como, por exemplo, é o caso de como Lévinas apresenta sua noção de Dizer (por nós discutida no Capítulo 1 desta tese). Dizer como sopro, como infinito, Dizer como escuta, como alteridade, como passagem, Dizer como “eis-me aqui”, Dizer como Dizer, sentidos dos quais, entre estas e outras metáforas, *Autrement qu’être* é mais que generoso. Aliás, a respeito do léxico de metáforas em AE, Silvano Petrosino auxilia-nos:

Autrement qu’être ou au-delà de l’essence ; son lexique : élection, convocation, assignation, obsession, persécution, passivité, vulnérabilité, expiation, traumatisme, responsabilité, substitution ; sa façon de penser : plus je réponds et plus je suis responsable... Passif qui s’accroît : l’Infini comme infinition de l’Infini, comme gloire – obéissance qui précède toute écoute du commandement – le soi-même vient d’un passé dont on ne saurait se souvenir – « Me voici » signifie « envoie-moi » - subjectivité comme otage – subjectivité de l’homme de chair et sang – arrachement-à-soi-pour-un-autre dans le donner-à-l’autre-le-pain-de-sa-bouche.²⁸⁵

Eis a abundância de metáforas, de sentidos além do sentido, como plurais dos plurais, “infinindo-se” em modos de ir além, como maneira de tentar Dizer o além-do-dito que se escreve, mas que Diz – Dizer. Em *Autrement qu’être*, a metáfora já começa no seu título. Uma “gramática ética”?

Visto de tal modo, o estilo metafórico de Lévinas interpretar-se-ia além do crivo de uma coerência que de-fine um sistema ou totalidade; ele, outrossim, confirmaria o conteúdo apresentado, que, no nosso caso analisado, são possibilidades da relação entre Dizer e o Dito anunciada pelo filósofo em *Autrement qu’être* sobre a relação entre ética e justiça.²⁸⁶ Além disso, trata-se de uma escrita que tem duplo registro em relação com o conteúdo apresentado: por um lado, marcada pelo rigor do Dito, enquanto filosofia e justiça, como se pode apreender pelas palavras de Lévinas, claras e definidoras a esse respeito em sua forma de enunciar o conteúdo²⁸⁷ a respeito

²⁸⁵ PETROSINO. *Les cahiers de la nuit surveillée*, Lévinas, p. 205.

²⁸⁶ Lévinas tem, como sabemos, um estilo próprio, evidenciado ao longo de sua obra, em que o uso da metáfora é abundante, porém, é preciso salientar que nosso interesse de análise restringe-se principalmente a *Autrement qu’être* e, mais particularmente, ao capítulo V.

²⁸⁷ Referimo-nos ao conteúdo do 3º § Do Dizer ao Dito, Capítulo V de AE.

da ontologia (e todo seu arcabouço) que se escreve como *necessidade* justa, que se escreve por definição; por outro, escrita marcada pela transcendência do Infinito que renova em significados a escrita que pretende Dizer o inefável, o que aparece também no capítulo supracitado desta tese. A ética do Dizer informando o conteúdo e consistindo no próprio método de Lévinas...

C'est dans la situation éthique que s'accomplit, d'après moi, l'unité de ce qui reste disparate ou semble construit ou dialectique dans le dire ontologique, lequel, d'ailleurs, doit lutter contre les formes ontiques de tout langage. Dans ce sens-là le langage qui la traduit parle d'une manière plus directe ; mais inversement la portée, ou si vous voulez le contexte de ce langage est inséparable de cette marche à partir de l'ontologie. L'éthique est comme la réduction de certains langages. En cela il est plus adéquat ; [...] le Dire doit aussitôt s'accompagner d'un dédit, et le dédit doit être encore dédit.²⁸⁸

O discurso de Lévinas, no seu texto *sem-com-texto*,²⁸⁹ teria quais formas? Como seria apresentado pelo filósofo um duplo registro que se contradissesse *sem*, no entanto, se contradizer? Afinal, Lévinas mantém, mesmo dentro do paradoxo, o rigor lógico.²⁹⁰

Diante do que parecem “*impasses*”, procuramos continuar a análise iniciada sobre a relação entre o Dito e Dizer estabelecida por Lévinas em *Autrement qu'être*, em especial na seção 3ª – Do Dizer ao Dito, do Capítulo V, buscando nesse momento verificar a pertinência e o modo como a argumentação desenvolvida por meio de metáforas contribui para corroborar seu discurso diante do conteúdo apresentado, quando Lévinas estabelece entre *au-delà* do ser e o próprio ser as possibilidades do discurso: por um lado, discurso, linguagem ética do Eu *para* Outrem, por outro, discurso filosófico, em forma de Dito inspirado, constitutivo da obra filosófica e da própria justiça.²⁹¹

²⁸⁸ DQVI, p. 141.

²⁸⁹ Chamamos seu texto assim por considerarmos-lo aquilo que se diz e se desdiz, e se diz de novo e segue adiante em significados, não se encerrando em um texto completo (*com-texto*), mas aberto aos paradoxos, inclusive ao de um *sem-com-texto*. É como se disséssemos que o texto de Lévinas é um *sem-com-texto*.

²⁹⁰ O qual é esforço de se demonstrar nesta tese, ainda que sob a forma de uma lógica da ambiguidade.

²⁹¹ Com a fixação da Lei e da justiça “le langage se rétrécit en pensée; en penser conditionnant le parler; en pensée se montrant dans le Dit comme acte supporté para un sujet – comme étant placé, pour ainsi dire « au nominatif » dans la proposition, de Dire et le Dit, dessinant dans leur corrélation la structure sujet-objet” (AE, p. 79).

Interessa-nos, assim, analisar a articulação estabelecida entre Dizer e o Dito agora como possibilidade do discurso, o que concorreria a embasar o modo como ética e justiça são relacionadas, segundo apresentado no Capítulo 2 desta tese. Por que o modo concorreria a embasar o conteúdo? Buscamos uma coerência (lógica?) da parte de Lévinas entre o que se diz e o como se diz, ultrapassando os limites da dupla contradição/não contradição, para confirmar o que se diz, ainda que paradoxalmente. Verificamos o modo como o discurso é apresentado em escrever-Dizer – ou tentar escrever o Dizer, aliás, indizível (“inescrevível”?) da relação entre o Eu e Outrem, e por esse caminho aproximarmo-nos da possibilidade de articulação entre a ética de Dizer (enquanto passagem, inspiração do discurso, e também discurso) e a justiça e a filosofia *do Dito* (enquanto discurso do escrito e do “pronunciado”, articulado dentro do *logos*), Dito que se escreve como filosofia e justiça, de modo bastante ontológico, segundo Lévinas no Capítulo V, filosofia e justiça que se in-screvem no mundo.

A filosofia de Lévinas conseguiria por seu modo de escrever(-se) metaforicamente dizer a ética ao se confirmar justa? Eis a pergunta que encaminhará nossa verificação ao indagarmos, enfim, se pode a articulação feita por Lévinas, servindo-se de metáforas e paradoxalmente por meio do uso de termos e do rigor filosóficos e, dessa forma, do Dito (escrito), enunciar a transcendência do Dizer ético que desemboca em uma original noção acerca da justiça. Por isso, será verificado o modo de a linguagem se adequar ao mesmo registro em que o conteúdo é apresentado, onde Dizer e o Dito pretendem dizer eticamente a transcendência *a-firmando-a justamente*, na imanência da justiça no mundo.

Para nós, o uso e a defesa da metáfora, por parte de Lévinas, seria recurso da linguagem, mas também a própria linguagem, em ir além do que (se) diz. “Lévinas définit le langage où se produit la métaphore – voire avec lequel celle-ci se coïncide – comme “une intentionalité originale où la pensée sort d’elle-même.”²⁹² Se tal uso e defesa, como vimos acima, poderia parecer problemático para a filosofia moderna que busca o conceito no rigor do *mesmo* e que vê na ontologia sua *acmé*, em Lévinas, o seu uso parece-nos, ao

²⁹² DEL MASTRO. *La métaphore chez Levinas – une philosophie de la vulnérabilité*, p. 63.

contrário, significar a saída, a possibilidade de seu modo de escrever ou *Dizer* sua filosofia,²⁹³ senão aproximar-se dela, não se fechando na totalidade aplicada às palavras e a sistemas filosóficos.

Servimo-nos de Derrida como provocação dos nossos questionamentos acerca da linguagem e do discurso como texto em Lévinas, por meio de seu conhecido ensaio fundador do diálogo com Lévinas,²⁹⁴ *Violence et métaphysique*,²⁹⁵ em que, como sabemos, é feita uma crítica contumaz à obra do filósofo lituano a respeito da linguagem presente em *Totalité et infini*.²⁹⁶

En faisant du rapport à l'infiniment autre l'origine du langage, du sens et de la différence, sans rapport au même, Lévinas se résout donc à trahir son intention dans son discours philosophique. Celui-ci n'est entendu et n'enseigne qu'en laissant d'abord circuler en lui le même et l'être. Schéma classique, compliqué par une métaphore du dialogue et de l'enseignement, d'une démonstration qui contredit le démontré par la rigueur et la vérité même de son enchaînement.²⁹⁷

Baseando-se no *logos* como constitutivo e instância última que rege o discurso filosófico, para Derrida, Lévinas, ao introduzir a contradição do que demonstra, estaria, em outras palavras, subvertendo seu propósito de escrever a relação ética. Como vemos, para Derrida, seria condição para escrevê-la circular nas esferas da ontologia, e Lévinas, ao se manter no rigor e no conteúdo de seu encadeamento, buscando por meio da filosofia *Dizer* o indizível da relação Eu e Outrem, estaria traindo-se, por considerar a alteridade uma exterioridade, conquanto falar dela já seria violência. Porém, e muito contrariamente, para Lévinas, escrever sobre *autrement* é deixar-se levar pelo

²⁹³ « Dans un texte hagadique du traité Avoth, il y a cette phrase : Les paroles des Sages sont comme de la cendre ardente. On peut se demander : pour quoi cendres, pourquoi pas flamme ? C'est que cela ne devient flamme que quand on sait souffler dessus ! » (POIRÉ. *Emmanuel Lévinas - Qui êtes-vous ?*, p. 128).

²⁹⁴ Em contrapartida, Lévinas dedicou integralmente a Derrida um só texto, *Tout autrement*, incluído em *Noms propres*.

²⁹⁵ Em DERRIDA. *L'écriture et la différence*, p. 117 e seguintes.

²⁹⁶ Convimos que tal crítica certamente influenciou o estilo e o conteúdo apresentados em *Autrement qu'être*. “La critique de Derrida aidera Lévinas non pas à “affiner” le langage de *Totalité et infini*, mais à “changer “de registre” (HERNÁNDEZ. *Vérité et Justice dans la philosophie d'Emmanuel Lévinas*, p. 295).

²⁹⁷ DERRIDA. *L'écriture et la différence*, p. 224.

caminho não ontológico do não retorno para si,²⁹⁸ ainda que passando pela ontologia, é ultrapassar as estruturas da identidade e do Ser, ainda que passando e servindo-se delas; por isso, sua filosofia se tratar de um ir além (do Ser) – consistindo em um ato de errância²⁹⁹ dizer a alteridade ou escrevê-la –, o que Lévinas discorre como percurso de Abraão, e não como de Ulisses, que volta à terra natal. Assim, vemos discurso e linguagem em Lévinas como, diríamos, sendas “erráticas”,³⁰⁰ de um evidente não retorno.

Em sua crítica, Derrida denuncia a estrutura lógica de Lévinas ao apontar que a alteridade se definiria somente em relação a uma identidade, ou, em outras palavras, em relação ao Eu. Porém, ao considerar Outrem exterioridade em relação ao Eu, discursar sobre outro não seria já o tomar por objeto? Haveria, segundo Derrida, uma aporia na tentativa de Lévinas de sair do sistema filosófico do Ocidente, pois, para atacar tal sistema, Lévinas utilizar-se-ia também do léxico que é próprio ao sistema – usando, por exemplo, o verbo “ser”, ou os vocábulos “razão”, “inteligibilidade” etc. – com sua sintaxe e lógica próprias. Para Derrida, mesmo que Lévinas privilegie a ética sobre a ontologia, ele estaria se servindo do discurso filosófico – grego, em outras palavras – para Dizer sua filosofia. Lévinas faz aqui referência a Derrida e ao problema por ele levantado, colocando sua narrativa em questão. Sua resposta parece-nos integralmente o *Autrement qu’être*.

Qu'en est-il de notre propos narratif, comme si elles s'étaient fixées en thèmes, l'anarchie et la non-finalité du sujet où se passerait l'Infini, et qui se trouvent répondre ainsi, en fin de compte, non pas (en guise) de responsabilité, mais en guise de propositions théoriques, à la question “qu'en est-il de ?” et non point à la proximité du prochain ? Propos demeurant ainsi ontologique, comme si la compréhension de l'être ordonnait toute pensée et le penser lui-même. Par le fait même de formuler des énoncés, l'universalité du thématique c'est-à-dire de l'être ne se trouve-t-elle pas confirmée par le projet du présent discours qui ose mettre en cause cette universalité ? Ce

²⁹⁸ “*Partir pour revenir* c’est vouloir retrouver la rationalité de ce qui a été pensé au préalable en empêchant la remontée radicale au sens originare (*le sensé*)” (BUSTAN. Levinas et Husserl : Dépasser l’intellectualisme philosophique, p. 43).

²⁹⁹ E não um erro, o qual este, sim, ocorreria em relação ao discurso na forma de um permane-ser nas esferas do Ser (como Dito sem inspiração de Dizer), mantenedor da totalidade.

³⁰⁰ E nada erradas.

discours demeure-t-il dès lors cohérent et philosophique ? Voilà des objections bien connues!³⁰¹

Entretanto, não é para afirmar a contradição (para não contrariar o *logos*, em suma) que a contradição em Lévinas é inserida em seu discurso, que não consideramos dialético, mas, muito ao contrário: é preciso inseri-la, acreditamos, para manter a coerência do *modus operandi* do Infinito de Lévinas, que se escreve sem se deixar fixar, como ambiguidade, ou enigma, contrário ao desvelamento que propõem a coerência e a compreensão, e que buscam escrever o (con)texto da filosofia ocidental.³⁰² É considerando radicalmente desse modo que *com-preender* o discurso de Lévinas já significaria traí-lo. É preciso, ainda e mesmo, em forma de escrita sugerir mais que definir, deixar a alteridade de significados das palavras³⁰³ dizerem e se deixarem trair e se desdizerem pelo Dizer que seria a própria abertura, ou fenda, ou brecha da escrita, como possibilidade do discurso além de si. Ao contrário, ontologizar o próprio texto significaria desviá-lo da sua maneira particular de escrever a alteridade. Assim, dentro desta concepção, para se escrever sobre Outrem, nesse sentido (sentido como direção, que não é a direção do Eu, mas a direção sem retorno do *para* Outrem), é preciso ultrapassar a ontologia ainda que para resgatá-la *autrement* (como nos parece significar a escrita desenvolvida especialmente em *Autrement qu'être*, em que Lévinas se distancia sobremaneira de uma linguagem ontológica, diferentemente de como ainda o fazia em *Totalité e infini*, para usar, em

³⁰¹ AE, p. 242-243.

³⁰² A esse propósito, Lévinas faz uma crítica da civilização ocidental como tentativa totalizante empreendida pelo conhecimento, que merece citação: “Dans la critique de la totalité que comporte l'association même de ces deux mots, il y a une référence à l'histoire de la philosophie. Cette histoire peut être interprétée comme une tentative de synthèse universelle, une réduction de toute l'expérience, de tout ce qui est sensé, à une totalité où la conscience embrasse le monde, ne laisse rien d'autre hors d'elle, et devient ainsi une pensée absolue. La conscience de soi est en même temps une conscience du tout. Contre cette totalisation, il y a eu, dans l'histoire de la philosophie, peu de protestations [...]. C'est en effet toute la marche de la philosophie occidentale aboutissant à la philosophie de Hegel, laquelle, à très juste titre, peut apparaître comme l'aboutissement de la philosophie même. Partout dans la civilisation occidentale, où le spirituel et le sensé résident toujours dans le savoir, on peut voir cette nostalgie de la totalité. Comme si la totalité avait été perdue, et que cette perte fût le péché de l'esprit. C'est alors la vision panoramique du réel qui est la vérité et qui donne toute sa satisfaction à l'esprit” (EI, p. 70).

³⁰³ Palavras na qualidade de alteridade.

Autrement qu'être, com maior liberdade, a contradição e a metáfora como linguagem do Infinito). Desse modo, acreditamos que não apenas o conteúdo, mas a forma desenvolvida em *Autrement qu'être* seria já uma resposta a Derrida.³⁰⁴

Acerca da crítica de Derrida, interessam-nos dois pontos principais que tomamos emprestados das observações de Hernández,³⁰⁵ recaindo sobre o rigor e a validade de encadeamento do discurso empregado por Lévinas: primeiro, sobre a relação que Lévinas estabelece entre linguagem e alteridade;³⁰⁶ segundo, sobre a acusação de traição à metafísica. Que recursos de linguagem poderiam acudir Lévinas, em seu texto – e na sua tessitura – que pudessem libertar a imanência das palavras para a possibilidade de Dizer a transcendência da alteridade?

Para Derrida, discursar sobre a alteridade já implica negá-la em proveito da identidade do Eu, pois que a linguagem comporta sempre o trabalho do *logos* que abarca a alteridade no momento mesmo de o Eu enunciá-la. Caso contrário, deveria renunciar ao discurso filosófico :

Levinas devrait donc chasser jusqu'à la notion d'essence et de vérité de l'existence subjective (de Moi et d'abord du Moi de l'Autre). Ce serait d'ailleurs dans la logique de la rupture avec la phénoménologie et l'ontologie. Le moins qu'on puisse dire c'est que Levinas ne le fait pas et ne peut le faire sans renoncer au discours philosophique. Et si l'on veut, à travers le discours philosophique auquel il est impossible de s'arracher totalement, tenter une percée vers son au-delà, on n'a de chance d'y parvenir *dans le langage*.³⁰⁷

Ocorre a contradição lógica quando Lévinas pretende manter a alteridade dentro da esfera do Eu, dentro da linguagem do Eu que afirma ou discursa a alteridade. Um ponto que parece chave seria considerar que, para

³⁰⁴ Sem menosprezar a crítica de Derrida, Lévinas, quanto ao estilo em *Autrement qu'être*, aprofunda ainda mais o hiato ao utilizar uma linguagem ainda menos ontologizante, ao mesmo tempo que fortalece a linguagem de uma justiça mais definida.

³⁰⁵ HERNÁNDEZ. *Vérité et Justice dans la philosophie d'Emmanuel Lévinas*, p. 288-299.

³⁰⁶ Na terceira parte de "Violence et métaphysique", parte propriamente crítica de seu texto, Derrida resume: "Les questions dont nous tenterons maintenant d'indiquer le principe sont toutes, en des sens diverses, questions de langage" (p. 161).

³⁰⁷ DERRIDA. *Violence et métaphysique*, p. 163.

Derrida, toda linguagem, ainda em Lévinas, se reverteria em *logos*. Derrida é categórico: a obra de Lévinas, por trair aquilo que defende, cometeria “la faute philosophique de se présenter comme philosophie”.³⁰⁸

Mas, se Lévinas usa a linguagem para enunciar o além do ser, e se para Derrida a linguagem não permitiria chegar tão longe por suas impossibilidades, o que significaria então para Derrida linguagem? Vejamos como Hernández a define: “Il s’agit [...] d’un problème de *logos* au sens de parole et de rationalité. Derrida veut défendre le *logos* comme moyen d’expression philosophique en tant qu’il constitue la philosophie elle-même.”³⁰⁹

Para Derrida, “la faute” de Lévinas encontra-se na interpretação de que este faz do discurso filosófico como capaz de, enquanto linguagem além do *logos*, Dizer o indizível. Para Derrida, a linguagem filosófica é o *logos*, constituindo-se como palavra e racionalidade – conhecimento – que relaciona sujeito e objeto, como na relação razão e alteridade. O objeto difere do sujeito, porém, eles se mantêm interligados pelo discurso.

Je ne saurais parler d'autrui, en faire un thème, le dire comme objet, à l'accusatif. Je puis seulement, je *dois* seulement parler à autrui, l'appeler au vocatif qui n'est pas une catégorie, un *cas* de la parole, mais le surgissement, l'élévation *même* de la parole. Il faut que les catégories manquent pour qu'autrui ne soit pas manqué.³¹⁰

A razão, para Derrida, precisa deixar-se alterar pelo objeto para dizê-lo, sem o que a razão não acede ao Outro. E essa forma se daria no dativo, vindo o acusativo do discurso filosófico como alteração. Ou seja, o sujeito precisaria sofrer uma alteração provocada pelo Outro para que possa discursar acerca dele, sendo essa a condição para linguagem enquanto discurso sobre Outrem.

Porém, para Lévinas, a alteridade, muito inversamente de Derrida, é preservada do *logos* pelo discurso que a diz como Outrem, distância infinita entre Eu e Outrem que se faz na proximidade (como Dizer, linguagem), que (se) diz (a) Outrem que parte antes mesmo de ter chegado, origem pré-original do próprio discurso, a exterioridade não se reduzindo à consciência (como Dito,

³⁰⁸ DERRIDA. *Violence et métaphysique*, p. 224.

³⁰⁹ HERNÁNDEZ. *Vérité et Justice dans la philosophie d'Emmanuel Lévinas*, p. 288.

³¹⁰ DERRIDA. *Violence et métaphysique*, p. 163.

ou “aquilo que foi dito”), ou não se reduzindo à consciência do Eu considerando o objeto.

Para Derrida, não haveria separação entre Eu e Outrem em Lévinas, desde já sob o ponto de vista da linguagem (filosófica) empregada, que não poderia se afastar da ontologia, a qual Lévinas pretendia ultrapassar. Não considerou Derrida, porém, que a linguagem – como discurso e como relação entre eu e Outrem, mas também relação com Outrem de Outrem – para Lévinas, comporta o an-árquico³¹¹ que desvia, transtorna, desarranja o *logos*, e também, paradoxalmente, comporta a ciência e a filosofia naquilo que passa por elas: além do Ser, como passagem na filosofia.

Il n'est pas non plus sans importance de savoir, en ce qui concerne la philosophie, si la nécessité rationnelle que le discours cohérent transmue en sciences et dont la philosophie veut saisir le principe a ainsi, le statut d'origine c'est-à-dire d'origine de soi ou de présent ou de contemporanéité du successif (oeuvre de la déduction logique) ou de la manifestation de l'être; ou si cette nécessité suppose un en-deçà, un pré-originel, un non-représentable, un invisible et, par conséquent, un en-deçà supposé autrement qu'un principe n'est supposé par la conséquence dont il est synchrone. En-deçà anarchique témoigné énigmatiquement, certes dans la responsabilité pour les autres. Responsabilité pour les autres ou communication, aventure qui porte tout discours de la science et de la philosophie.³¹²

Há um ponto importante que Derrida parece não ter considerado: para Lévinas, a linguagem *testemunha* Outrem. Esse testemunho parece-nos imprimir o significado da própria linguagem em Dizer (*au-delà*). O anárquico testemunha, Dizer testemunha, a responsabilidade testemunha. Sob esse ponto de vista, a linguagem que todo discurso da ciência e da filosofia encerra também testemunha, além do *logos* que ela também *en-cerra*.

Como sabemos, a acuidade da crítica de Derrida impressionou Lévinas, ao se dizer atormentado pela força de suas palavras, as quais contribuíram, certamente, para sua reflexão e resposta que já se anuncia no prefácio de *Autrement qu'être*.

³¹¹ Como nos lembra HERNÁNDEZ. *Vérité et Justice dans la philosophie d'Emmanuel Lévinas*, p. 296.

³¹² AE, p. 249.

Je voudrais commencer [...] par la notion de l'altérité qui avait été soulevée avec force par Jacques Derrida.[...] Altérité déjà surmontée dès qu'on l'expose ou prétend l'exprimer, dès qu'elle entre sous le formalisme de l'identité que serait langage. Je pense que [...] déjà portée par le discours vers l'autre, toute pensée loge dans le langage et va vers l'autre. [...] J'ai tenu à soulever toutes ces questions et à y répondre, parce qu'elles m'ont beaucoup tourmenté, et parce qu'elles me viennent notamment d'un homme aujourd'hui absent, mais aussi proche, lucide et neuf que Derrida.³¹³

Autrement qu'être, treze anos após a publicação de *Totalité et infini*, terá outro registro no que diz respeito a um maior afastamento por parte de Lévinas acerca de termos, como dissemos, "ontologizantes", os quais, ao contrário de *em Autrement qu'être*, se encontram mais evidentes em *Totalité et infini*.³¹⁴ Mais metafórico e livre, tal registro testemunha, a nosso ver, a maneira como a linguagem é ali defendida, ou seja, inserindo-a de modo *autrement* à medida que se aprofunda a intriga entre Dizer e o Dito, digamos ainda, enquanto se entrelaçam a intriga e a narrativa da intriga, considerando a intriga como o evento, como sabemos, o face a face e o que dele advém, tendo *Autrement qu'être* como narrativa desse evento.³¹⁵ A linguagem utilizada em *Autrement qu'être*, ao narrar (aqui a consideramos a própria narrativa!) a intriga ética e a justiça em forma de Dito, traz paradoxalmente o Ser (acompanhando-se de seu léxico ontológico, sendo a coerência chamada a aparecer *dentro* do âmbito da justiça), ao mesmo tempo que mantém a ambiguidade da relação justa com a ética. Para nós, Lévinas possibilita dessa forma a linguagem ética e a linguagem justa dentro do paradoxo que permite a relação entre elas.

Se Derrida acusa Lévinas de se afastar, em *Totalité et infini*, do discurso lógico e ontológico, Lévinas, nesse sentido, em *Autrement qu'être*, se afastará deste sobremaneira, enquanto paradoxalmente o abraça, de modo mais evidente, como espaço agora mais enfaticamente (e mais ontologicamente de-

³¹³ Segundo Lévinas, em AS, p. 68 e 70.

³¹⁴ Por exemplo (mas não somente), em *Autrement qu'être*, Lévinas vai preferir muitas vezes o verbo significar ao verbo ser: "Que signifie le Dire avant de signifier un Dit ? [...] Le Dire signifie autrement qu'en apparence présentant essence et étants, c'est là l'une des thèses du présent écrit" (AE, p. 78).

³¹⁵ Em *Autrement qu'être*, consideramos o evento como a pedra angular em que dentro ou a partir dele se desenrolam a subjetividade irreduzível, a passividade mais que passiva e sua relação com o sacrifício e a substituição a Outrem, a justiça, a linguagem, a inconditione do além do Ser, o Infinito, entre muitas outras questões trabalhadas nos capítulos desta obra.

finidor) reservado à justiça, como na seção 3ª do Capítulo V de *Autrement qu'être*. “Par contre, à partir de la subjectivité du Dire, la signification du Dit pourra s'interpréter. Il sera possible de montrer qu'il n'est question de Dit et d'être que parce que le Dire ou la responsabilité réclament justice. Ainsi seulement à l'être sera rendue justice.”³¹⁶

Como a justiça (e a forma como Lévinas a instala no mundo, e seu discurso) se entrega ao Ser, ou seja, é voltada ao Ser, o discurso justo, assim, “aparece” ontológico, necessário, de-finidor. A justiça *aparece* por e como necessidade, mas eivada, entretanto, de ambiguidade. Especialmente no capítulo V de *Autrement qu'être*, vemos uma radicalização onde Dizer se fixa em Dito: é onde a linguagem se volta à descrição e à ontologia, onde tudo se deve ao Terceiro e ao problema que ele inaugura com a necessidade de justiça.³¹⁷ O rosto interpela metafisicamente, fora do Ser; a linguagem é resposta arrancada, Dizer, doação, que se fará Dito pela justiça e pela filosofia. Eticamente, a linguagem, em Lévinas, irrompe de um tempo anárquico e desposui o Eu de si Mesmo, constituindo-o ao mesmo tempo em si (*soi*), na medida em que, como sabemos, o eu pronuncia a resposta. Mas, se a resposta é ética, é também justa quando pronunciada por aquele que julga. O momento da resposta justa será ontológico, momento do eu, momento interior, resposta (ao Terceiro que demanda justiça) que não prescinde da medida, do cálculo, a partir do Ser e da linguagem ontológica. Mas a resposta, entretanto, diante do Rosto, será sempre ética, já que arrancada antes mesmo de pensada, pois que movida *malgré l'être*. Metafísica da ética e ontologia da justiça se pronunciam, desse modo, na 3ª parte, do Dizer ao Dito, do Capítulo V, como linguagem. Aprofundar o estudo da relação entre as duas, no plano da linguagem, como articulação do discurso que Lévinas emprega para expor sua tese é o que continuamos nas linhas seguintes.

3.2 Lévinas e o texto

Analisemos primeiramente a maneira de Lévinas conduzir seu texto. Para Lévinas, é preciso deixar o texto falar, o que quer dizer que, para se

³¹⁶ AE, p. 78.

³¹⁷ Ver Capítulo 2 desta tese.

réveiller, o texto precisa permitir deixar escutar-se, texto como voz, linguagem que fala além do escrito, além do Dito, como o que não está somente posto, escrito, no tempo do particípio passado, mas que fala, aquém ou além do que se mostra – o que significaria, afinal de contas, a palavra viva de Dizer in-scrita além do texto. Palavra como significado que passa. Passagem como inspiração,³¹⁸ movimento, sopro de palavra que não se fixa na *Ser-teza* de um só sentido.

Entretanto, observemos, a voz do texto é somente possível graças à presença e à materialidade do texto. Ela é Palavra além da palavra que, entretanto, precisa da palavra in-scrita e escrita no texto que interpretamos aqui como dito ou escrito, para excedê-la ou anteceder-la.

Importante perceber que, em Emmanuel Lévinas, o estilo e a argumentação de seu texto estão em consonância com noções desenvolvidas por ele, permitindo, por meio de ambiguidades, que a palavra ultrapasse seu significado ontológico,³¹⁹ ou sua semântica imediata para ultrapassar-se em significância e manter-se viva. A linguagem, para Lévinas, acontece no momento da resposta, ela é resposta, responsabilidade. Nesse sentido, a escrita em Lévinas, enquanto linguagem desenvolvida em *Autrement qu'être*, enquanto narrativa, já não é responsabilidade, ou resposta, como Dizer que se ins(es)creve?

Ce que j'oppose à cette conception – c'est l'appel même à autrui dans le langage qui constitue la société. L'utilisation de l'appareil social de la linguistique est moins important. [...] l'on parle devant un visage et [...] l'unité de l'écouter et du parler s'accomplit dans la rencontre du visage.³²⁰

³¹⁸ “L'idée d'inspiration implique une réflexion sur le souffle. La respiration en effet constitue l'échange primordial entre le dehors et le dedans. Seul ce qui vit respire. Seul ce qui vit inspire et expire. Une pensée vivante devrait donc être soumise à cette loi élémentaire. Mais l'humain ne se contente pas, comme l'animal, de la belle régularité de cet échange, il s'éveille à la vie d'un souffle plus long, celui de l'esprit. [...] il peut accueillir en lui un souffle étranger qui éveille à ses propres possibilités de créer et de donner” (CHALIER. *L'inspiration du philosophe* – « l'amour de la sagesse » et sa source prophétique, p. 23).

³¹⁹ Ou seja, que ultrapasse a de-finição, considerando-se aqui como definição primeira aquela de Parmênides em que “o Ser é e não pode não ser.”

³²⁰ OE1, Notes Philosophiques Diverses, p. 376.

Não é à toa que a metáfora aparece como um recurso familiar na obra de Lévinas. Não seria, assim, a metáfora um dos meios para responder à crítica de Derrida?

3.3 A metáfora em Lévinas

Inspiramos o estudo a seguir, sobre a metáfora em Lévinas, sobretudo no primeiro volume das *Oeuvres complètes de Lévinas, Cahiers de captivité et autres inédits*, compreendendo as *Notes philosophiques diverses* e, sobretudo, no segundo volume das *Oeuvres, Parole et silence et autres conférences inédites*, no capítulo “La métaphore”. Nos dois textos, Lévinas chega a compor uma teoria da metáfora ao defendê-la como modo de dizer a transcendência. Ele inicia em “La Métaphore”:

La métaphore indique – selon la signification étymologique – un transfert de sens. Ce sens glisserait d’un terme à l’autre grâce à la ressemblance entre ces termes. La métaphore consisterait d’abord à établir des rapprochements entre êtres, objets et situations qui révèlent une analogie.³²¹

Como se trata de um estudo, encontramos nos referidos textos um aprofundamento gradativo da noção de metáfora, que começa por definições mais ordinárias e se encaminha para algumas das noções levinasianas que lhe são mais caras, como infinito, *au-delà*, Outrem, também metáforas, se observarmos de antemão, até à ética.

Primeiramente, metáfora, como vimos acima, indica um movimento de sentidos, conduzido pela mesma palavra que a levaria a sentidos outros, pensando metáfora como pluralidade de aproximações, e o processo desse movimento que é de transferência. Poderíamos conceber, assim, a metáfora como um processo dentro do *logos*, se Lévinas aponta para uma ana-logia?³²² – o que nesse caso confirmaria, ao contrário do que se espera, uma permanência do sentido (ainda que em movimento) no mundo e nos signos da lógica (e do ser) no mundo? Onde sua transcendência? A questão avança no

³²¹ LM, p. 326.

³²² Se nos ativermos estritamente ao sentido etimológico da palavra.

estudo quando o filósofo conceitua o que para ele é linguagem, diferenciando-a de uma estrutura ou conjunto de signos que se corresponderiam e cuja significação seria “relation grâce à la syntaxe et au vocabulaire – noeuds objectivement fixés de références et règles de leurs combinaisons – algèbre propre à chaque langue”,³²³ estrutura em que falar seria “simplement communiquer une pensée toute faite et fournir des jalons pour analyser le champ offert à la pensée”.³²⁴ Diferentemente, para Lévinas, linguagem não significa descobrir³²⁵ significados (já dispostos, ou já presentes no mundo, apenas necessitando-se a luz da razão que os desvelaria, os nomearia e os significaria por meio de correspondências – onde, sim, poderíamos pensar em analogia *tout court*), mas, de outro modo, para ele, linguagem é descrita como um “descascar-se” em direção *au-delà* do mundo. “Le langage aurait pour effet d’élever une prétention au-delà de ce que l’expérience offre. La métaphore, essence du langage, résiderait dans cette poussée à l’extrême dans ce superlatif toujours plus superlatif qu’est la transcendance.”³²⁶ Ora, desse outro modo, vemos abrir-se uma perspectiva que vai além da relação entre termos (interpretando-se termo como nome, mas também como fim³²⁷), uma relação aberta ao In-finito, um leque de possibilidades abrindo a palavra (metáfora) a “des significations innombrables”.³²⁸

Ainsi, *le mouvement de la métaphore* qui caractérise l’herméneutique lévinasienne implique un renvoi d’une présence à l’absence, tout comme la révélation du visage dans la rencontre éthique renvoie à Dieu, et représente une manière structurellement indéterminée pour passer de l’évident à

³²³ OE1, Notes Philosophiques Diverses, p. 228.

³²⁴ OE1, Notes Philosophiques Diverses, p. 228.

³²⁵ "Dans la philosophie précisément se produirait la successive et progressive découverte de l’être à lui-même" (AE, p. 163).

³²⁶ OE1, Notes Philosophiques Diverses, p. 229.

³²⁷ Fim, no sentido empregado, como, por exemplo, na expressão “chegar ao termo de...”.

³²⁸ OE1, Notes Philosophiques Diverses, p. 229. Vejamos aqui um exemplo de uso e abuso de metáfora, onde se multiplicam sentidos que se ultrapassam, como num *crescendo*: (o que tomamos emprestado de Guibal – “en proie à une “obsession [...] plus forte que la négativité”, “où la différence frémit comme non-indifférence” (AE, p. 120), le souffle se raréfie et se cherche: “rien qui ressemble à la conscience de soi”(AE, p. 163), dans ce halètement qui précède même « toute lueur de conscience » (DMT, p. 200) et fait apparaître comme dérisoire toute visée de relève raisonnable » (COHEN-LEVINAS; SCHNELL (Ed.). *Relire Autrement qu’être ou au-delà de l’essence d’Emmanuel Levinas*, p. 250).

l'énigmatique, du Dit au Dire et de l'immanent au transcendant. La métaphore nous conduit du *sens littéral*, inspiré par les contenus que l'expérience nous propose (livre : épais, lourd, rectangulaire etc.) et qui attribuent à l'objet son caractère singulier, vers le *sens figuré* qu'aucune donnée ne peut contenir.³²⁹

Ao evoluir o conceito a partir de uma definição inicial, vemos aqui não se tratar mais da simples evocação de um termo a partir de um primeiro, como se metáfora se tratasse de uma significação que se aclara a partir de uma anterior que a contivesse, ou como se a extensão se passasse dentro de certa continuidade com a primeira. Com a metáfora, haveria um salto, se podemos dizer assim, a partir da inspiração. Algo novo, de outro modo daquilo que foi posto, ou dito, ou escrito. Assim, "le pouvoir métaphorique du mot est dans le rapprochement de la signification et d'une autre signification dont elle est comme pelure. Correspondance qui n'a plus rien de commun avec le système où latéralement la signification se place".³³⁰

A metáfora seria, então, o movimento de um significado que deriva de um primeiro, mas que, além ou aquém do *mesmo*, ultrapassa o primeiro como relação – a metáfora que adquire sua significação em forma de *outra – meta, além da forma, forma que trans-forma*. Metáfora ela própria, a descrição de Lévinas refere-se a uma "casca",³³¹ que revela outra, significação por trás de uma antecedente, sem *comum-idade*³³² com ela, *passagem* em direção à significação, de modo que se encontraria ali uma "multivocité, cette polyvalence est le caractère interne de la signification".³³³ Outro paradoxo, em que a abertura é a característica interna da significação: significa porque se transforma. Nesse sentido, a palavra transforma-se em sentido e transforma (o sujeito). É metáfora que traz o novo como Outrem da palavra, que, afinal, é Palavra.³³⁴

³²⁹ BUSTAN. Levinas et Husserl : Dépasser l'intellectualisme philosophique, p. 36.

³³⁰ OE1, Notes Philosophiques Diverses, p. 230.

³³¹ *Pelure*.

³³² Na metáfora, "pas davantage le transfert d'un sens identique à travers une multiplicité comme si {un sens leur était} commun" (LM, p. 335).

³³³ OE1, Notes Philosophiques Diverses, p. 231. Para nós, trata-se dessa "multivocidade" ou polifonia em que descreve aqui Lévinas o seu modo de escrever e significar *Autrement qu'être*.

³³⁴ Por isso, que toda erudição como grande acúmulo de palavra e saberes, "érudition et spéculation em soi, laissent em effet l'homme em effet inchangé" (CHALIER.

Por isso, talvez, a insistência de Lévinas em concentrar-se mais no caráter dinâmico da metáfora que propriamente no seu conteúdo, digamos, no conteúdo do significado da palavra, ainda que este não lhe seja, em nada, menosprezado. Se a palavra diz, ela afinal diz algo! Haveria então, a nosso ver, uma referência (ou reverência!) à importância que não se quer dar a uma fixidez dos significados, ainda que múltiplos, como se qualquer fixação neles incorresse no erro ou na tentação do Ser (em Ser)? *Au-delà* em Lévinas tem um sentido, e esse sentido é mais que um conteúdo significado, é uma direção, só *para* Outrem, maneira que acreditamos Lévinas buscar ir além das tentações fixantes da ontologia.

O filósofo, no seu estudo, enumera alguns termos metafóricos: transcendência do além, sobrenatural, o absolutamente outro. Porém, lembra:

Ce qui est désigné par ces termes n'est pas un contenu. La visée de la pensée ne concerne pas ici le transcendant ou le surnaturel eux-mêmes, mais seulement la transcendance du transcendant, ou la supernaturalité du surnaturel ou l'altérité de l'autre. [...] si un contenu venait à correspondre à ce mouvement, c'est-à-dire l'arrêter {}, il entrerait dans l'humain, l'immanent et le naturel – il démentirait aussitôt la transcendance de ce mouvement.³³⁵

Assim sendo, referindo-se à transcendência do transcendente, não estaria Lévinas reconhecendo maior importância à passagem (movimento, dinâmica, verbo) da transcendência que propriamente ao transcendente (como nome ou substantivo)? Passagem que se metamorfoseia como *trans* (movimento) para o alto, indo além da (*meta*) forma. Trata-se aqui de uma preferência pela passagem, pela alter-nância de significados, que pelos próprios significados em si *mesmos*. Mais que o nome, o que importa é o movimento dos nomes e daquilo que querem Dizer.

Maravilha,³³⁶ a metáfora permite a saída da experiência, como possibilidade de pensar, como ele aponta, mais longe que os dados do mundo, quando pensar mais longe significa pensar *au-delà*. “Le soupçon de l’au-delà

L'inspiration du philosophe – « l'amour de la sagesse » et sa source prophétique, p. 23).

³³⁵ LM, p. 341.

³³⁶ “La merveille des merveilles de la métaphore, c'est la possibilité de sortir de l'expérience” (OE1, Notes Philosophiques Diverses, p. 231).

est déjà l'au-delà. Le soupçon est l'au-delà - métaphore."³³⁷ Eis como a metáfora se confunde com o Infinito: suspeita de *au-delà* como ideia do Infinito? Por isso, Lévinas não a considera simplesmente uma figura de estilo, como as demais (metonímia, ironia, eufemismo etc.), sendo metáfora "a" linguagem.³³⁸

A novidade em que consiste a metáfora, segundo Lévinas,³³⁹ é que ela não permanece dentro de seu conteúdo etimológico, caso contrário, "le transfer peut s'enfermer dans l'éthymologie du mot et devenir à tel point insensible que le terme métaphoriquement employé semble avoir perdu tout caractère métaphorique".³⁴⁰ Ou seja, podemos inferir que, para Lévinas, aquilo que permite à metáfora brilhar (eis aqui outra metáfora) ou exercer seu poder de ir além, é partir de um sentido terra a terra, ou desse sentido etimo-lógico, e ao mesmo tempo significar um sentido dele derivado, não necessário, mas, sentido *outro*.

Le déplacement du sens qu'opère la métaphore sert de point d'entrée dans une sphère irréductible – divine, infinie, anachronique – qui ne peut être comprise par le modèle intellectuel de passage d'une présentation au savoir. Cela ne veut pas dire, selon Levinas, que ce renvoi étymologique n'est pas déjà inscrit dans le monde constitutif du langage.³⁴¹

Retenhamos a ênfase de que a metáfora não se encerra na etimologia da palavra dada, o que certamente não significa que ela prescindia da etimologia. Observamos que há certo paradoxo aqui: a força da metáfora desperta-se no momento em que o autor utiliza um termo, *ao mesmo tempo* em seu significado etimológico e derivado, sendo que o derivado não significa mais em referência ao anterior. Há uma *novidade* na metáfora, no significado *outro* que introduz. A metáfora diz *outro*, *outramente*. Em outras palavras, a metáfora permite sentidos *outros*, direções outras, que é significação, que em Lévinas

³³⁷ OE1, Notes Philosophiques Diverses, p. 231.

³³⁸ "Loin d'apparaître comme un phénomène exceptionnel du langage, comme une figure de style entre autres – la métaphore [...] coïncide avec le phénomène même du langage ou de la signification" (LM, p. 337).

³³⁹ LM, p. 326.

³⁴⁰ LM, p. 327. Metáfora entendida aqui como sensibilidade: então, etimo-*logia tout court* significaria morte dos sentidos *outros* da palavra?

³⁴¹ BUSTAN. Levinas et Husserl : Dépasser l'intellectualisme philosophique, p. 42.

não se liga originariamente ao primeiro. Significação não como uma informação ou um dado, mas como *outro*.³⁴² Assim é que outro *significa*. Trata-se, então, de resgatar uma sensibilidade na metáfora?

Mais la métaphore ne dort pas seulement au sein de tous nos mots dont elle a marqué l'évolution sémantique. Elle peut fixer son propre mouvement en le posant dans l'absolu. La sublimation ou le superlatif ou la transgression des limites, le transfert, la négation – le transport de la métaphore au lieu de jouer entre deux sens – est posée au-delà de toute limite.³⁴³

Trata-se da possibilidade de não se fechar, mas de permitir o movimento, “transporte”, como diz Lévinas, em direção ao infinito, além do limite da experiência? Um infinito de significados, e também um infinito de transferências em significados? “Et c'est à ce transport qu'il faut réserver le sens absolu du mot métaphore.”³⁴⁴ Há que se ressaltar o caráter infinito do movimento, onde (se) passa uma elevação, metáfora, de uma passagem do terra a terra a um sentido mais nuançado, o que Lévinas chama de “miraculeux surplus”.

La métaphore semble indiquer une amplification de la pensée, [une emphase] haussant, en quelque façon, le ton, s'épurant et se sublimant, tout en demeurant dans le contenu même dont elle part et qu'elle transfigure. De sorte que la métaphore prétend recueillir dans le sensible et le concret des significations qui dépassent l'expérience.³⁴⁵

À medida que avançam as noções de metáfora, Lévinas aproxima-as de noções que lhe são caras.³⁴⁶ A metáfora como escrita, metáfora como falar onde, “parler c'est donner un sens figuré, designer au-delà de ce qui est désigné, transmuter, en sublimant.” Sua direção é para o alto, o que caracteriza seu movimento sem limite, onde a palavra se renova continuamente em significados. O filósofo pergunta: “Comment cette signification peut-elle à la fois signifier et ne pas être enveloppée par l'intellection ?”³⁴⁷ Para ele, a metáfora

³⁴² Além de, infinito, fora do texto.

³⁴³ LM, p. 328.

³⁴⁴ LM, p. 342.

³⁴⁵ LM, *Oeuvres*, p. 326.

³⁴⁶ Infinito, Dizer, Outro, ética, Deus etc.

³⁴⁷ LM, p. 342.

tem que ir além do pensamento que a contém para ser metáfora no sentido absoluto.

Vemos desse modo a metáfora que (se) renova na escrita interpretada, na palavra falada que diz *outramente* – no momento mesmo de (se) Dizer. Alto ou *au-delà*: o alto estaria fora das estruturas do ser e do não ser – isto, para Lévinas, dentro do que a palavra não permaneceria simples palavra, onde “être mot, c’est être plus qu’être – c’est être plus haut que l’être – c’est être métaphore”.³⁴⁸

Ora, a metáfora alcança, nessa altura, seu estatuto no sentido amplo do termo – porém, observemos, não é toda metáfora que para Lévinas significa *au-delà*. Para distinguir noções que parecem se contradizer, e delimitar que tipo de metáfora diz a transcendência, Lévinas separa a metáfora ordinária de qualquer significação verbal da metáfora absoluta:

Mais il faudra {seulement} voir dans quel sens le langage est-il le lieu de la métaphore et en {particulier} si la métaphore absolue, celle qui permet de dire au-delà {ou qui permet de dire} transcendance, se situe dans le langage de la même manière que la métaphore de toute signification verbale.³⁴⁹

Afinal, para ele a metáfora comum diz o ser, a alma já recebendo como linguagem aquilo que já possui, encontrando-se *mesma* no monólogo impessoal que diz o ser. “Or l’être est la notion immanente par excellence, celle que l’âme retrouve toujours en elle-même, comme si elle en était l’auteur.”³⁵⁰ Se assim compreendida, como autora da linguagem, a metáfora que Se diz já não seria desse modo mais linguagem, já não seria nem metáfora se considerado seu mais alto grau de excelência, concluímos, considerando definição de linguagem em Lévinas, em que linguagem é relacional, dirigida *para* Outrem, possibilidade de sair da totalidade do monólogo do ser.

É por tal via que se chega, enfim, à metáfora como ética. “Mais le langage ne comporte-t-il pas une autre intention [...] qui est éthique dans la mesure où elle [...] {est soulevée par un transport qui mène} avant tout vers autrui par-delà le monde?” A resposta afirmativa a essa pergunta torna-se,

³⁴⁸ OE1, Notes Philosophiques Diverses, p. 235.

³⁴⁹ LM, p. 329. E: “En réalité le sens simple du mot ne se fixe que dans un contexte” (LM, p. 332).

³⁵⁰ LM, p. 339.

portanto, ética como “transport” enquanto metáfora que, palavra além da palavra, diz *para* Outrem – mas compreendamos também metáfora como aquela que diz Outrem, que Outrem diz e metáfora que diz *para* Outrem, como resposta da interpelação deste, além de qualquer con-texto. Parece-nos esse o “transporte”. Nossa questão então se encaminharia para: seria esse o caso, em Lévinas, do emprego de metáfora absoluta quando seu texto ultrapassa qualquer con-texto? O texto de Lévinas do Capítulo V de *Autrement qu’être*, em que verificamos mais especificamente este uso, comportaria (ou melhor extrapolou-se-ia indo *para*) esse além do contexto, ou ainda, o texto de Lévinas, pela linguagem do seu escrever, pela metáfora empregada em seu texto, ou como texto ou tessitura além do texto, alçaria o estatuto ético que defende? Se a pergunta quisesse simplificar a questão (ainda que não o pretenda), poderia ela ser formulada em suma: o texto de Lévinas é um texto ético cuja escrita permite ir além-dos-termos, na qualidade de metáfora por excelência?

De acordo com De Launay, em seu texto Lévinas encontra na metáfora sua excelência naquilo que significa: *au-delà*.

[La métaphore] n’est pas alors envisagée [...] à mieux dire ou à dire plus agréablement, à dire plus précisément ce que l’on veut désigner ou bien à persuader que ce que l’on dit est juste [...]. La métaphore vaut en raison directe de son préfixe dont Lévinas ne retient qu’une signification : l’au-delà. La métaphore ne désigne pas, chez lui, seulement la *translatio*, le transport réglé par une analogie [...], mais un mouvement “au-delà”, une *ultratrductio* en quelque sorte.³⁵¹

Entretanto, é preciso se precaver do aspecto cultural, segundo Lévinas, inscrito em um tipo de metáfora que ele chama de “relativa”, a qual se encaminharia para sentidos poéticos, estéticos, encarnadas no mundo, fechadas em um sistema da economia e da técnica (das palavras) de significações fechadas. Para ele, a linguagem deve ser visada segundo uma outra intenção, nem cultural nem estética, que permita Dizer a transcendência real, que seja, enfim, ética na medida em que ela transporte para *au-delà*, ou seja, significando *para* Outrem. Em “La métaphore”, Lévinas separa a metáfora “relativa”, segundo descrevemos acima, da metáfora “absoluta”, a qual veremos adiante.

³⁵¹ LAUNAY. *Le miraculeux surplus*, notas de Lévinas sobre a metáfora, p. 52.

Del Mastro,³⁵² apresenta dez planos de Lévinas para se pensar a metáfora, o que reproduzimos sucintamente com o intuito de melhor compreender o campo das relações metafóricas em Lévinas. Parece-nos que o autor não se detém apenas nas propostas de Lévinas. São eles os planos da: a) percepção e discurso; b) imanência e transcendência; c) encarnação e revelação; d) visão e audição; e) do mestre e aluno.

a) No plano da percepção, a metáfora permaneceria presa à lógica da analogia, enquanto o plano do discurso permitiria abandonar o espaço das referências denotativas – que, segundo ele, também fazem parte do movimento metafórico – para permitir um ir-além da percepção das formas concretas, segundo Lévinas,³⁵³ o que para ele constitui uma característica da linguagem em si – a linguagem como além do sensível. Por não esgotar seu sentido na análise que fazem dela a filologia e a linguística, no plano da sua dinâmica como discurso, a linguagem mostra-se originalmente relação (com Outrem). Como salienta Del Mastro, para Lévinas:

Avec le Discours surgit la métaphore et l’au-delà – c’est l’ambiguïté – le haut et le bas. Le discours est déjà dans la révélation du divin. Cela ne peut pas se démontrer par l’analyse de la structure symbolique du langage, déposée dans la syntaxe et la linguistique – mais doit se ramener à la relation même avec le visage où le langage surgit [...] Le langage est ainsi relation avec le supérieur.³⁵⁴

b) O plano da imanência refere-se a qualquer esforço que consiste em pensar a metáfora como a partir de traços sensoriais ou de referências históricas que se situam na base e dirigindo-se, segundo o autor, para baixo. Tal tipo de metáfora reduz o “falar” a um meio de signos que se esgotam na percepção sensível e nos processos históricos, em elementos da cultura, como a filologia que pensa as significações de modo a impedi-las de sair do nível da experiência. Para nós, ela se situaria no nível do conhecimento e do ser – como Lévinas aponta: “or penser les significations, c’est rester dans

³⁵² La métaphore chez Lévinas – une philosophie de la vulnérabilité, p. 64-71.

³⁵³ LM, Cahiers.

³⁵⁴ DEL MASTRO. *La métaphore chez Lévinas* - une philosophie de la vulnérabilité, p. 64-71.

l'immanence".³⁵⁵ Penser, assim, a linguagem significaria retornar aos traços lógicos que explicam sua origem, entre outras, retorno próprio da imanência distinta do caminho sem volta da transcendência, como o de Abraão, que parte sem olhar para trás. De outro modo, segundo Lévinas, "la mise en guillemets de l'expérience n'est possible que parce que l'acte droit, préréflexif, va vers le Haut".³⁵⁶

"La métaphore étant "ce que le mot signifie au-delà de ce qu'il désigne", cet au-delà ne peut être que "l'infini de l'Autre" (p.233) plus clairement exprimée, cette interprétation affirme que "Dieu est la métaphore du langage" (ibid). La métaphore, essence du langage, est ce qui permet de sortir non seulement hors de l'expérience, mais aussi hors du monde compris comme réseau de renvois dénotatifs [...] Il y a donc deux manières "de se tenir dans l'être" (p.242), le registre de la perception (identifié au savoir de l'ontologie ou des ontologies), c'est le plan de l'immanence, et celui du discours qui "est déjà dans la révélation du divin."³⁵⁷

c) Para Lévinas o plano da encarnação corresponde ao nível do ato, enquanto o da revelação se situa no nível da palavra, indo além das dimensões corporais e materiais que se comprometem com o ato. A palavra é a única a permitir a saída da ordem da encarnação, abrindo-se para a transcendência, em direção ao milagre, à abstração e à separação, como distância que separa o mestre que se guia pela lógica do ser, como presença que pede escuta e paciência, que pede passividade.

Por isso, vemos em Lévinas um valor maior concedido à palavra, como caminho aberto à transcendência:

La relation de la parole – celle qui fait sortir de l'ordre de l'incarnation ; tout acte se déroule dans un corps et va sur la matière. Dans la parole - qui part d'un corps – se révèle une idée séparée de son incarnation. La parole est dans ce sens principe de l'abstraction. La parole est donc la vraie façon pour Dieu de se révéler. L'incarnation est aux antipodes de la révélation. L'homme juif – est celui qui sait parler à Dieu comme il existe des hommes qui savent parler aux femmes.³⁵⁸

³⁵⁵ OE1, Notes Philosophiques Diverses, p. 354.

³⁵⁶ LAUNAY. *Le miraculeux surplus*, notas de Lévinas sobre a metáfora, p. 53.

³⁵⁷ LAUNAY. *Le miraculeux surplus*, notas de Lévinas sobre a metáfora, p. 53-54.

³⁵⁸ OE1, Notes Philosophiques Diverses, p. 413-414.

Palavra como sopro,³⁵⁹ como passagem, em Lévinas, ela revela o inefável no seu movimento de Dizer, antes de se fixar em Dito. Como filósofo judeu, Lévinas concede à palavra o estatuto de revelação, como vemos acima. Não é sem propósito que Dizer é o modo de o infinito se revelar na boca de quem o pronuncia – pronúncia resposta. Se a ética levinasiana se perfaz nesta palavra, que significa mais que em ato, palavra que implica o momento mesmo em que é pronunciado um des-fazer-se, podemos dizer que a ética alcança-se como linguagem. Revelar o infinito é palavra que ultrapassa a dimensão do corpo e da atividade do corpo. Ética significa, assim, mais do que fazer ou não fazer isso ou aquilo por Outrem, significa responder. O “agir” ético moderno é, assim, substituído, em Lévinas, pelo Dizer ético.

Outrem é por excelência o interlocutor, constituindo a direção da palavra: palavra para Outrem, dirigida a Outrem, resposta sem mediação para Outrem. Dizer é marcado pela abstração de uma revelação que se faz livre da concretude material sugerida pelo agir e da ordem do conceito. A metáfora marca, desse modo, em Lévinas, uma relação voltada para um tempo exterior, como tempo da palavra.

d) A prioridade da audição sobre a visão, em Lévinas, baseia-se no acolhimento da verdade, como acolhimento do ensinamento, escuta, e não adequação da coisa ao intelecto. Verdade não para ser desvelada, mas escutada vinda do mestre, como “ouverture même sur les autres”.³⁶⁰ Verdade, então, significa-se no acolhimento de uma tradição como ensinamento, o que implica uma relação outra com o tempo, de um ensinamento recebido de um passado imemorial transmitido pela palavra que se faz presença que passa, que diz, no momento em que diz – como gerúndio, como *dizendo*, Dizer enquanto diz, no instante transcendente em que o mestre entrega a narração: “Simultanéité = vérité = enseignement. Le maître a reçu d’un maître au-delà du souvenir et cependant le reçu est présent par le maître [...] La pensée de

³⁵⁹ Sobre o sopro que diz, Catherine Chaliier fala de « cette rencontre entre l’homme et le souffle ou l’esprit (*ruah*) de Dieu, qui le saisit, et lui interdit toute tranquille persévérance dans l’être [...] d’ un souffle dont il [l’homme] ne détient pas le secret, d’un souffle qui le traverse sans qu’il puisse le posséder, l’arrêter ou encore le maîtriser sous peine de périr » (CHALIER. *L’inspiration du philosophe* – « l’amour de la sagesse » et sa source prophétique, p. 71).

³⁶⁰ OE1, Notes Philosophiques Diverses, p. 441.

l'origine – relation avec l'origine, c'est l'accueil de la tradition, de l'enseignement."³⁶¹

A narração faz passar a voz do Dizer como transcendência, como sopro que a diz, assim escutada como gesto litúrgico, tal sua santidade e respeito que o exige.

Entendre – transpercer sa condition – remonter à un passé qui est par-delà tout passé vécu –vers la création. [...] Penser – s'entendre – élément du son – rupture du monde solitaire : relation de soi avec ce qui est en moi est avant moi – penser = se surprendre.³⁶²

Quando o Eu vai em direção a Outrem, o pensamento que é linguagem cria a relação entre interlocutores, como a de uma fábula contada e escutada.

e) Na relação mestre-aluno, o ritmo é dado a partir da interrogação que interpela e pela exposição a uma questão, onde tal relação supõe o rosto: “Pour penser – c'est-à-dire pour passer de l'affirmation à la question – il faut se rapporter au visage de l'autre à qui on peut poser la question. Rappeler l'autre [...] Le donné devient problème par la relation avec autrui”.³⁶³ O dado torna-se problema pela relação com o mestre, a questão do pensador é a questão do aluno.

La question de l'élève est absolue – elle demande de l'aide – elle s'adresse à autrui. – Elle vise l'inachèvement de l'explicite, son caractère problématique. Penser = poser une question à quelqu'un. Toute pensée est langage. Penser = exprimer une pensée et la question de celui qui écoute fait partie de l'expression de celui qui parle et de celui qui pense. On peut aller par une autre voie encore – à la thèse d'après laquelle la question de celui qui écoute fait partie de l'expression : en parlant de l'insuffisance de l'écrit qui ne peut se porter secours. Elle ne tient pas à la médiocrité de la pensée – car alors la présence de l'auteur n'y changerait rien. Il y a donc une insuffisance dans la pensée arrêtée – dans l'affirmation. Elle est entièrement pensée dans le problème et dans l'aide qu'on demande à autrui.³⁶⁴

³⁶¹ OE1, Notes Philosophiques Diverses, p. 410.

³⁶² OE1, Notes Philosophiques Diverses, p. 435-436.

³⁶³ OE1, Notes Philosophiques Diverses, p. 359.

³⁶⁴ OE1, Notes Philosophiques Diverses, p. 359-360.

Prosseguimos com Del Mastro em seu raciocínio: não haveria uma grande divergência entre aquilo que visa à intencionalidade dentro da ordem imanente e aquilo que ultrapassa qualquer intencionalidade por ser metáfora, ou seja, por significar “acima do ser”? Por isso, seriam privilegiados os planos discurso-transcendência-revelação-audição-aluno em relação àqueles situados no nível da percepção-imanência-encarnação-visão-mestre. Os primeiros constituem, para Lévinas, o espaço em que *au-delà* da metáfora pode ser pensado, e os segundos, o campo denotativo que referencia e se volta ao mundo, não podendo nunca aceder ao milagroso *au-delà* da metáfora. Mas resta a pergunta: não seria possível uma simultaneidade dos planos caracterizando o movimento da linguagem?

Nesta análise que fazemos acerca do discurso em Lévinas, acreditamos, juntamente com Del Mastro, que está mais próxima de Lévinas uma “lógica”, senão paradoxo, da simultaneidade,³⁶⁵ que propriamente uma oposição definitiva. Perguntamos: o próprio estilo metafórico do texto de Lévinas não seria uma indicação de lidar com a simultaneidade descrevendo a passagem, por exemplo do ser ao ente, ou a passagem da ética à justiça (e vice-versa), entre uma linguagem que comporta (sempre excedendo) seu transbordamento como Dito em relação a Dizer? – onde, inclusive, e sobretudo, a palavra escrita, obra da necessidade, como dito (sem encerrar) significa por meio de Dizer que nela passa – ou, simplesmente, nela diz: palavra como Dizer e dito, oralidade e escrita, escritura.³⁶⁶ Uma vez construindo pares conceituais que formam cada plano, não estaria Lévinas reconhecendo as dimensões perceptiva-imanente-encarnada ou encarnada? – visual de toda metáfora, concedendo-lhes a mesma importância que as demais, a fim de pensar a metáfora segundo um equilíbrio do que é ao mesmo tempo movimento denotativo e conotativo, concreto e abstrato, imanente e transcendente,

³⁶⁵ DEL MASTRO. *La métaphore chez Lévinas – une philosophie de la vulnérabilité*, p. 19. Segundo Del Mastro, J.-F. Sebbah aponta tal simultaneidade em “La fraternité selon Lévinas”, p. 45 e 48.

³⁶⁶ “Car comme Lévinas le précise dans l’avant propos de *L’au-delà du verset*, dans la mesure où le langage est capable d’exprimer toujours plus qu’il ne le dit, et que le signifiable déborde toujours les limites du signifié, que le dire excède le dit, la parole humaine est déjà écriture d’un livre » (CHARDEL. *Du primat du visage aux richesses inattendues de l’écriture. Remarques sur l’herméneutique d’Emmanuel Lévinas*, p. 195).

perceptivo e discursivo, encarnado e revelado, visto e escutado, afirmado e questionado?

3.4 A linguagem confirma a transcendência

Preocupamo-nos em analisar a articulação entre os dois níveis sob o ponto de vista de simultaneidade que vemos em Lévinas, o que nos leva a considerar a possibilidade de uma “habitação” de um nível no Outro. Importa-nos pensar, neste momento, mais especificamente como a transcendência afeta a imanência das palavras, ou ainda, como o “mais” habita o “menos”, quando Lévinas aponta que o espiritual se dá por excelência no milagre da metáfora.³⁶⁷

Considerando que o milagre da metáfora situa-se no nível do discurso, retemo-nos, sobretudo, no gesto em direção *au-delà*, como ultrapassagem do presente imanente do ser e da finitude do pensamento. Concordando com Del Mastro, o discurso enquanto escrito³⁶⁸ “est de lui-même transcendant en ce sens qu’il brise toute fixation silencieuse dans l’immanence des mots ordinaires ou littéraires, écrits ou réfléchis, par la parole adressée à l’interlocuteur. [...] Tout discours est quête.”³⁶⁹

Assim, ao se interrogar aquele a quem a palavra se dirige, esta rompe qualquer reivindicação da imanência, pois pela metáfora a palavra contorna o espaço do conhecimento racional do aquém imanente (“daqui de baixo”), assim como a esfera que aprisionaria o discurso no mundo. É desse modo, segundo Lévinas, que a metáfora abre a recepção para *au-delà*, pelo movimento incessante de Dizer (discurso direto, inscrito na sua direção que significa *para* Outrem), livre da característica indireta e fixa do Dito (encerrado em si) do pensamento finito e reflexivo.

Tal interpretação provém do que Lévinas mesmo discorre sobre ela. A metáfora permite uma abertura à possibilidade de receber a significação revelada, ensinada, vinda de um passado imemorial, sem permitir (por não dar

³⁶⁷ OE1, Notes Philosophiques Diverses, p. 31.

³⁶⁸ Considerando que, aqui, interessa-nos o discurso de Lévinas enquanto dito, escrito, discurso filosófico.

³⁶⁹ DEL MASTRO. *La métaphore chez Levinas – une philosophie de la vulnérabilité*, p. 91.

tempo, já que ela irrompe em sentidos outros que os capturados pelo universal racional) além da medida do pensamento, como “essence du langage: une pensée reçue du dehors.”³⁷⁰ Assim, “si toute métaphore porte un sens qui reste encore à venir, c’est parce que le discours est toujours déjà offert à Autrui, toujours déjà expression, pensée comme langage pour l’autre, dialogue.”³⁷¹ Assim, a metáfora, em Lévinas, envia-nos à ausência que marca o tempo de Outrem inatingível pela memória, como indiscrição ou como indescritivo, palavra como receptividade ou evasão da imanência que ela deixa, abertura a um tempo contrário à contemporaneidade da lembrança, palavra-*clignotement*.

3.5 Dizer como metáfora absoluta

Como sabemos, o sentido do rosto quando do face a face do Eu *para* Outrem é responsabilidade. Ele adquire diferentes sinônimos,³⁷² entretanto, com uma só direção ou sentido – *para* Outrem. A metáfora absoluta a-pareceria, assim, como rosto, quando diz mais do que a-parece dizer? Comando, do mesmo modo que é sentido único – *para* Outrem – ou Dizer *para* Outrem enquanto rosto? Espírito de *autrement*. “Ce sens absolu du visage éprouvé comme responsabilité se voit nommé “métaphore absolue “dans “La métaphore” (1962), “Sens unique “dans “La signification et le sens” (1964), “Dire “dans *Autrement qu’être ou au-delà de l’essence* (1974).”³⁷³

O movimento absoluto, o qual nos interessa aqui sobretudo lê-lo como Dizer, mas que, indiferentemente, poder-se-ia ler em seus sinônimos acima, remete-se a um movimento de sentido único, sem volta e sem desvio, em direção *au-delà*, refratário ao *conatus* como perseverança no ser, como identidade, referência. Dizer significaria, desse modo, recusar significações que se limitem em palavras, as quais fazem parte do domínio do Dito. Dizer é linguagem por excelência,³⁷⁴ liberdade da palavra, palavra-responsabilidade,

³⁷⁰ OE1, Notes Philosophiques Diverses, p. 460.

³⁷¹ DEL MASTRO. *La métaphore chez Levinas* – une philosophie de la vulnérabilité, p. 92.

³⁷² Responsabilidade como resposta, como ética, como Dizer, como hospitalidade, como *autrement* etc.

³⁷³ DEL MASTRO. *La métaphore chez Levinas* – une philosophie de la vulnérabilité, p. 116-117.

³⁷⁴ EI, p. 91.

no sentido levinasiano, porque evoca uma ordem anterior à interpretação, à hermenêutica.

Si assurément, en tant qu'il se trouve de prime abord envisagé avec des éclairages mondains, autrui se trouve soumis à interprétation – "la compréhension d'Autrui est, ainsi, une herméneutique", écrit Lévinas -, il n'en reste pas moins que sa manifestation échappe à de telles lumières, que "l'épiphanie d'Autrui comporte une signifiante propre, indépendante de cette signifiante reçue du monde", manière levinassienne de dire que la compréhension d'autrui en tant qu'autrui – en tant qu'autre absolument autre, unique, échappant à la catégorisation – ne saurait être une herméneutique (HAH 47). [...] ce sens unique qui se démarque de toutes les significations mondaines [...] c'est à partir du visage et de son sens que les démarches herméneutiques s'instaurent [...] L'herméneutique, chez Lévinas, se met ainsi en œuvre à partir de "l'éthique comme philosophie première".³⁷⁵

Como nos lembra A. Shimon,³⁷⁶ a responsabilidade diante do rosto de Outrem tem um sentido único, pois sem retorno, na medida em que a resposta dirigida ao Infinito somente tem uma orientação, que é seguir o rastro, sem retorno ou identificação possível, sem recurso à consciência. Como metáfora absoluta em direção ao Alto, a palavra não tem termo: "orientation absolue et pure – *métaphorein*, mouvement – elle constitue un mouvement irréductible qui ne consiste pas à dévoiler, mais à élever ce qui se trouverait au-delà de toute expérience"³⁷⁷ – elevar Outrem, na resposta como reverência.

Desse modo, podemos abordar a metáfora dentro do escopo mais amplo da ética da linguagem. Dizer é responsabilidade. "C'est pourquoi Lévinas soutient que la parole infinie "est possible comme morale qui est ainsi la source et la métaphore"³⁷⁸ – o que, para nós, significa dizer que a metáfora responde à possibilidade de Lévinas ousar Dizer o indizível: Dizer precedendo o Dito, dizendo-o aquém e além da imanência das palavras.

³⁷⁵ SHIMON. Sens unique – notes sur la question de l'interprétation chez Lévinas, p. 224-225.

³⁷⁶ SHIMON. Sens unique – notes sur la question de l'interprétation chez Lévinas.

³⁷⁷ DEL MASTRO. *La métaphore chez Levinas* – une philosophie de la vulnérabilité, p. 119.

³⁷⁸ OE1, Notes Philosophiques Diverses, p. 239.

3.6 Metáfora como ênfase

Em *Questions et réponses*,³⁷⁹ Lévinas referir-se-á, de modo bastante conciso, a seu método filosófico, método como hipérbole e, também, considerado ênfase³⁸⁰ que reconhece constituir também sua linguagem, como seu modo de escrever ou Dizer. É o que ocorre em expressões como, e.g, “passividade mais passiva que toda passividade”, “dizer mais do que diz”, “culpado de tudo e de todos, e por tudo que fizeram”, entre muitos outros exemplos. A hipérbole e o exagero guardam características apontadas por Lévinas em DQVI³⁸¹ que se aproximam do que nos referíamos quando da metáfora em “La métaphore”,³⁸² considerando Lévinas a hipérbole, a metáfora, mas também a ênfase, também o superlativo, componentes de seu léxico. A relação entre eles em sua obra não é óbvia: Lévinas trata-os como um processo de escrever; é um método que pretende dizer o inefável, senão nele se esbarrar, além de se constituir em uma figura de estilo (retórico), cujo uso em *Autrement qu’être* é abundantemente enfático. Certamente, Lévinas tomou a noção de ênfase emprestada de Husserl, quando da reflexão deste sobre o sentido da vida, no momento em que Husserl se refere à “vivacidade da vida”, enfaticamente como “a subjetividade do subjetivo”, o que é apontado em DQVI,³⁸³ como nos lembra Jacques Colette.³⁸⁴ Em *Questions et réponses*, Lévinas observa:

Je traite, vous le voyez, de l’emphase comme un procédé. [...] C’est en tout cas la manière dont je passe de la responsabilité à la substitution. L’emphase, cela signifie à la fois une figure de rhétorique, un excès de l’expression, une manière de s’exagérer et une manière de se montrer. Le mot est très bon, comme le mot « hyperbole » : il y a des hyperboles où les notions se transmuent.³⁸⁵

³⁷⁹ DDVQI, aqui fazemos alusão em especial às páginas 140-143.

³⁸⁰ DQVI, p. 46.

³⁸¹ DQVI, p.140-143.

³⁸² OE2, p. 323.

³⁸³ DQVI, p. 46.

³⁸⁴ COLETTE. Levinas et Kierkegaard. Emphase et paradoxe, p. 28.

³⁸⁵ DQVI, p. 142.

Assim, a ênfase ocupa um lugar-chave, tornando-se um *modus operandi* de *transport*,³⁸⁶ onde, por exemplo, um termo como responsabilidade (que já é metáfora “derivada” de outro) transmuta-se em substituição, como superlativo do primeiro. Poder-se-ia falar de um *crescendo*? Porém, a ênfase em Lévinas é também maneira de se mostrar, fenomenologicamente, e além dela. Como *au-delà* do que se mostra, como *au-delà* da consciência, *au-delà* da própria linguagem, e como linguagem. Eis aqui outra ênfase. Assim, Lévinas concede à ênfase, como o faz em relação à metáfora, o estatuto de mutação – ou seja, de movimento do termo (ou de articulação de termos) que Diz, e que, dizendo(-se), dá um salto para o novo, ainda que sendo a partir de um termo ou um significado anterior, sem contudo tê-lo como causa. O salto é, enfim, a *diferença*, a *proximidade* entre os termos, a possibilidade de ex-posição de aquilo que se diz, se ex-pondo, sair de Si. Outridade? Trata-se de mais um paradoxo, certamente. Na ênfase de Lévinas algo “salta” vindo de fora, não se constituindo como consequência, ou dedução do primeiro. Aliás, Lévinas referir-se-á à dedução como método e dele se utilizará; mas, mais uma vez: invertendo, dobrando, torcendo o significado corrente dos termos. A dedução não se dá em termos lógicos, nem há dialética nos termos que se (a-)parecem opostos, ou de negação, pois,

il est possible d’associer des idées d’une nouvelle manière, d’égrener des concepts d’une nouvelle manière [...] il y a une autre manière de justification d’une idée par l’autre: passer d’une idée à son superlatif [...] Voici qu’une idée nouvelle – nullement impliquée dans la première – découle ou émane de la surenchère La nouvelle idée découle de la première, mais par sa sublimation.³⁸⁷

Lévinas explica a sublimação: entendamos como isto se operacionaliza, afinal: o mundo real coloca-se (põe-se); sua maneira de ser é a tese (do mundo). Mas, ao se pôr, ele ex-põe-se, ou seja, a-firma-se enquanto linguagem, sendo sua ex-posição sua própria sublimação, mas de algo que o ultrapassa – Dizer, linguagem, vulnerabilidade, ainda que a partir de Si: é, ao se pôr, que o mundo ex-põe-se (*para*), o que inaugura (ou permite) salto para o

³⁸⁶ No sentido corrente do termo em francês, como élan que coloca alguém para fora de si.

³⁸⁷ DQVI, p. 141.

novo, ou alteridade. Assim, os termos adquirem um sem-número-sem-contexto de significações, como processo, “où les notions se transmuent”.³⁸⁸

quand je dis : la passivité consiste à se livrer, à subir au-delà de toute passivité, d'une passivité qui ne s'assume pas, j'aboutis à la fission du soi. Notre « passivité » occidentale est une réceptivité qui est suivie d'une asomption. Les sensations sont produites en moi, mais moi je me saisis de ces sensations et je les conçois. Nous avons affaire à un sujet passif quand il ne se donne pas ses contenus. Certes, mais il les accueille. Il se livre davantage quand il se dit ; quels que soient les refuges du Dit – des mots et des phrases – le *Dire* est ouverture, un nouveau degré de passivité. Avant le discours, je suis revêtu d'une forme, je *suis* où mon être me cache. Parler, c'est rompre cette capsule de la forme et se livrer.³⁸⁹

Lembra-nos Jacques Colette que “ainsi possession devient obsession, ouverture devient passivité, passivité non assumée devient fission du moi: «Que l'emphase de l'ouverture soit la responsabilité pour l'autre jusqu'à la substitution -... c'est en somme la thèse du présent ouvrage”.³⁹⁰

Se, desse modo, por um lado, a ênfase, assim como a metáfora, permite a transcendência (dos termos), por outro, vale lembrar que Lévinas aplica a ênfase também em sentido inverso, ou seja, em direção à totalidade, no sentido de que a ênfase é uma hipérbole (do mais, evidentemente). Então Lévinas referir-se-á a “uma ênfase do ser”,³⁹¹ onde a presença no mundo se fixa dentro e para Si, cada vez mais, agudizando-se o retorno, o interesse, a possessão, Eu enfaticamente se afirmando, como Mesmo – o Mesmo sendo a grande ênfase do Eu.

Porém, a ênfase, como a metáfora, mostra-se, sobretudo, como modo filosófico de Lévinas Dizer o que a filosofia da totalidade se interdita. Os recursos da linguagem que permitem a ela exceder-se como linguagem a partir de si mesma, ultrapassando-se como ênfase e rompendo o nexo causal das

³⁸⁸ DQVI, p. 143.

³⁸⁹ DQVI, p. 142.

³⁹⁰ AE, p. 152. E os exemplos vão abundando em Lévinas, como se segue, aproveitando-se de uma enumeração de Colette: “ainsi possession devient obsession, ouverture devient passivité, passivité non assumée devient fission du moi: «Que l'emphase de l'ouverture soit la responsabilité pour l'autre jusqu'à la substitution -... c'est en somme la thèse du présent ouvrage» (AE 152)” (COLETTE. Levinas et Kierkegaard. Emphase et paradoxe, p. 28).

³⁹¹ TNPT, p. 9-10.

palavras e dos parágrafos é o que consideramos a particularidade do texto levinasiano, como sua textura, que tece ética e justiça. Assim, como o paradoxo, a metáfora e a ênfase juntam-se no caminho de Dizer *autrement qu'être* e de também dizer o *être autrement* quando se trata de compreender a justiça e a ontologia de Lévinas, como é o caso de nosso estudo onde tais recursos se verificam também na relação, que apontamos, entre finito e infinito, entre Dizer e dito, na medida “derivada” da desmedida, enfim, quando a justiça, poderíamos considerar, é uma ênfase da ética! Para nós, *Autrement qu'être* “costura” a ética, a justiça, e a problemática relação entre ética e justiça, pelo viés do paradoxo, da metáfora e da ênfase, onde o problema é substituído pelo enigma, que o Diz. Eis a maneira ética de escrever de Lévinas, que ultrapassa a ontologia, mas que a precede: ética como Ontologia da ontologia, se primeira – como *autrement*.

Excès et hyperbole s'imposent eu égard à l'apparente incapacité du langage philosophique à thématiser ce qui n'est pas de l'ordre du fondement (l'anarchique). Fût-ce par abus de langage, tel est le style qui s'impose quand «l'emprise du langage sur l'anarchique n'est pas maîtrise... mais lutte et douleur de l'expression. »³⁹²

Tal método de Lévinas entre paradoxos e metáforas “mostra-se”, assim, caminho para *comprendre l'être à partir de l'autre de l'être*, tema central em *Autrement qu'être*.³⁹³

“Il s'agit ainsi, souligne Lévinas, de reconnaître un sens ailleurs que dans l'ontologie et même subordonner l'ontologie à cette signification d'au-delà de l'essence” (AE, 33). La question n'est donc certainement pas de se détourner de l'ontologie en tant que telle, mais de renverser le rapport qui structure l'ontologie philosophique traditionnelle.³⁹⁴

Por não se tratar a filosofia de Lévinas de uma filosofia do fundamento, é-nos permitido, por meio da ênfase e do paradoxo empregados na escrita de Lévinas, não *com-preender* a relação de Dizer

³⁹² COLETTE. Levinas et Kierkegaard. Emphase et paradoxe, p. 28.

³⁹³ AE, p. 33.

³⁹⁴ COHEN-LEVINAS; SCHNELL (Ed.). *Relire Autrement qu'être ou au-delà de l'essence d'Emmanuel Levinas*, p. 44.

com o Dito.³⁹⁵ Ou seja, se, por um lado, compreendemos que Dizer informa, é fonte, origem do dito – sigamos, assim, o caminho du *Dire au Dit* – perguntamos, dentro das estruturas do dito, de que Dizer se trataria, se já partiu antes de ter chegado? Como rastro³⁹⁶ de uma ausência, ou do que nunca passou, sob o ponto de vista estritamente do dito, o que Dizer? Por outro lado, dito que é necessidade de fixação do Dizer, por obra do *souci* de justiça, como vimos, porém, dito que trai quem o engendrou. Paradoxo que constitui a possibilidade de relação, sem o que ela não seria ética e justa. Paradoxo, ênfase e metáfora de *Autrement* que se transmuta, linguagem que se ultrapassa.

³⁹⁵ "Je ne crois pas qu'il y ait une transparence possible en méthode ni que la philosophie soit possible comme transparence. Ceux qui ont fait toute leur vie de la méthodologie ont écrit beaucoup de livres qui remplacent des livres plus intéressants qu' ils auraient pu écrire" (DQVI, p. 143).

³⁹⁶ « La notion de trace n'interviendra comme concept dans l'œuvre de Lévinas qu'à partir de 1963, dans un texte intitulé La trace de l'autre, c'est-à-dire à une époque où la thématique de *l'il y a* a depuis longtemps quitté les devants de la scène. Mais la « phénoménologie » de ce non-phénomène semble remonter par-delà la philosophie du langage que déploie *Totalité et infini*, aux pages centrales de *De l'existence à l'existant*. » (EP, p. 28).

CAPÍTULO 4 – O AMOR EM LÉVINAS

Pour me rendre avec toi au-delà du principe du paiement (c'est le seul pas que j'aime, le seul qui m'intéresse), je dois te parler interminablement de dette, et d'argent, de sacrifice, d'ingratitude (la mienne est démesurée à ton égard), de culpabilité et d'acquiescement, de vengeance sublime et de comptes à régler. Je dois t'en parler. Je te dois t'en parler.³⁹⁷

4.1 Possibilidades do amor

A justiça comporta o amor, ou seria este demasiado sublime diante dela? Começamos este capítulo com uma citação de Pascal, que nos traz Ricoeur em seu texto “Amour et justice”:³⁹⁸

Tous les corps ensemble, et tous les esprits ensemble, et toutes leurs productions, ne valent pas le moindre mouvement de charité. Cela est d'un ordre infiniment plus élevé. – De tous les corps ensemble, on ne saurait en faire réussir une petite pensée : cela est impossible, et d'un autre ordre. De tous les corps et esprits, on n'en saurait tirer un mouvement de vraie charité, cela est impossible, et d'un autre ordre, surnaturel.³⁹⁹

Segundo Pascal, de nada adianta acumular todas as grandezas de ordem inferior que por si só não alcançam a altura das grandezas de ordem superior. Há uma separação entre as ordens naturais e as ordens sobrenaturais. Porém, sem entrarmos no teor da discussão em Pascal, vamos nos servir da citação para introduzirmos o presente capítulo sobre o amor, a partir de uma noção de amor impossível, segundo Pascal, a todo corpo, intelecto e sua produção, o qual lemos como impossível no mundo *porque* além do mundo, segundo ele, sobrenatural, infinito, elevado. Tal noção de amor consideramos próxima da noção de amor ético em Lévinas, levando-se em consideração o sentido de também não ser identificado ao pensamento, amor porque além do pensamento.

³⁹⁷ DERRIDA. *La carte postale de Socrate à Freud et au-delà*, p. 252.

³⁹⁸ RICOEUR. *Amour et justice*, p. 17.

³⁹⁹ PASCAL. *Pensées* (article X, De Jésus-Christ), p. 224.

Porém, no caso da justiça, se, em Lévinas, compreendêmo-la como extensão do amor ético, como poderia assim o amor permanecer impossível, ao se fixar no mundo? Nossa pergunta colocar-se-ia do seguinte modo: se em Lévinas o amor se encontra na ética, também não se encontraria no mundo da justiça ao inspirá-la em forma de Dito, como tema? O reconhecimento da necessidade da justiça e sua instalação não significariam prova de amor, sendo, assim, o amor já possível no mundo enquanto justiça proveniente deste?

Seguindo tal ponto de vista, eis o que queremos demonstrar: há uma diferença entre Pascal e Lévinas – para este, se infinito o amor e se generosamente ético (e, assim, impossível no mundo da medida e da razão, impossível como finito), o amor, ao se perfazer no mundo, torna-se possível *justamente* por se ter fixado, feito finito, no percurso que vai da ética à justiça, ainda que sempre preservando sua infinitude no rastro que segue o rosto do Outro, por onde passam todos os outros do Outro, enquanto é também, e por isso, ético.⁴⁰⁰ Nesse percurso, em outras palavras, será pela sua finitude, enquanto exigência (ou necessidade) de medida, que amor significaria amor justo. Porém, a justiça que se apresenta aqui⁴⁰¹ como exata medida do nem mais nem menos do que se deve, onde todo excesso, todo privilégio se configuraria injusto,⁴⁰² tem sua origem, é preciso lembrar, na preocupação pelos outros do Outro, preocupação que vem do amor de inspiração ética,⁴⁰³ segundo nos sugere a 3ª parte “Du Dire au Dit ou la sagesse du Désir”, Capítulo V, de *Autrement qu'être*. Neste capítulo, julgamos amorosa a obra de Dizer que inspira o dito e de também desdizê-lo, por inspiração, cuja fonte é o

⁴⁰⁰ « Par cet ordre qui est une ordination, la non-présence de l'Infini n'est pas une figure de la théologie négative. Tous les attributs négatifs qui énoncent l'au-delà de l'essence se font positivité dans la responsabilité réponse répondant à une provocation non-thématisable et ainsi non-vocation, traumatisme répondant, avant tout entendement, d'une dette contractée avant toute liberté, avant toute conscience, avant tout présent; mais répondant, comme si l'invisible, qui se passe de présent, laissait une trace par le fait même de se passer de présent » (AE, p. 26).

⁴⁰¹ Segundo o que desenvolve Lévinas no capítulo “Du Dire au Dit ou la Sagesse du Désir”, AE, p. 239.

⁴⁰² Estamos aqui certamente distantes da dívida do Eu que só aumenta diante do Outro!

⁴⁰³ Lembrando que nossa leitura em Lévinas é a de que a preocupação de se fazer justiça, de responder também ao Outro do Outro, é movida por obra do amor que faz o Eu renunciar (sem renunciar!) à relação a dois da generosidade infinita do um-para-o-outro porque o Terceiro já se anuncia no rosto de Outrem, em que “l'oubli de soi meut la justice” (AE, p. 248).

para, do um-*para-o-outro* voltado *para-os-outros-do-outro* e mesmo *para-si-próprio* – nesse sentido como amor de si, mas de inspiração diversa daquela do amor concupiscente, segundo Lévinas, onde reside “[...] toute la gravité de l’amour du prochain – de l’amour sans concupiscence – à laquelle s’appuie la signification congénitale de ce mot usé [...]”.⁴⁰⁴

Em consequência, nossa pergunta encaminhar-se-ia nos seguintes termos: considerando o amor proveniente de uma ética cuja generosidade é infinita, ética-amor, como pode ele se *preservar* infinito (e impossível no mundo) ao se deixar traduzir como finito no mundo, senão mesmo por amor? O amor significaria no mundo sem perder o que mais lhe caracteriza, que seria a infinitude dessa generosidade, guardado pela ambivalência de uma (im)possibilidade? Parece-nos que a resposta mais plausível nesse momento se deve à ambiguidade que há no amor: é sujeitando-se Ser finito que o amor se alça mais em infinitude, em um paradoxo que desenvolveremos mais adiante.

É, pois, nessa *medida* que buscaremos demonstrar a justiça, em Lévinas, como extensão do amor, e como extensão da ética, no sentido de que o amor, enquanto instância do Infinito, como apontamos, se perfaz como ética, como amor ao Outro, mas não só: amor como justiça no mundo, junto aos outros do Outro, segundo nos sugere o filósofo em partes finais de *Autrement qu’être*. Nesse ponto, inspiramo-nos, mais uma vez, fundamentalmente, no Capítulo V, “Subjectivité et infini”, de *Autrement qu’être*. Como sabemos, se a generosidade ou resposta infinita é limitada quando se quer justa, a limitação ocorre porque no rosto do Outro se encontra o Terceiro e toda humanidade. Curiosa maneira de “situar” o infinito e o finito no rosto, maneira outra que aquela desenvolvida por Descartes acerca de sua ideia do Infinito, na qual, aliás, Lévinas. Maneira outra de “situar” a igualdade e a diferença, as duas, no rosto de Outrem. Aí estaria em Lévinas o caminho misterioso (enigmático, como preferiu chamar) que leva do amor ao amor: da ética à justiça e da justiça à ética, tendo o rosto como ponto de partida.

Le visage se tiendrait-il, à la fois, dans la représentation et la proximité serait-il la communauté et la Différence? Quel sens peut revêtir la communauté dans la Différence sans réduire la Différence? Lorsque, dans la description de la Proximité, nous

⁴⁰⁴ DQVI, p. 247.

avons nommé énigme, l'hésitation entre le savoir et la responsabilité, entre être et se substituer à. , le point où la positivité de l'essence vire en dette involontaire, en faillite par-delà le devoir ne nous sommes-nous pas exprimés en termes d'apparoir, comme si le Savoir récupérait tout ce qui s'en écarte ? Avons-nous éliminé de la signification, l'idée de manque et de défaut de présence ? Avons-nous écarté de l'idée de l'énigme même où se passe l'infini, l'idée de l'incertitude? Avons-nous surmonté, par conséquent, la priorité du plan théorique, de l'essence et du Dit ?⁴⁰⁵

Porém, já apontamos,⁴⁰⁶ para Lévinas o caminho da ética do um-*para-o-*outro que vai até a justiça do um-*para-os-outros-do-outro* não segue sem problema. Trata-se de um problema, como lembra Lévinas, guiado pela filosofia, que busca a razão e, assim, busca resolver a questão que é, em suma, a de a quem devo primeiro responder – problema que é também o de conciliar ética e justiça, como já vimos.⁴⁰⁷

La corrélation du dire et du dit, c'est-à-dire la subordination du dire au dit, au système linguistique et à l'ontologie est le prix que demande la manifestation. Dans le langage comme dit, tout se traduit devant nous fût-ce au prix d'une trahison. Langage ancillaire et ainsi indispensable. Langage qui en ce moment même sert à une recherche menée en vue de dégager l'autrement qu'être ou l'autre de l'être hors des thèmes où déjà ils se montrent infidèlement essence de l'être, mais où ils se montrent.⁴⁰⁸

Na proximidade mesma *aparece* a necessidade de justiça, que se mostra, ainda que ao preço de uma traição: traição do tema que já é infiel a *autrement* por se mostrar na essência do Ser, ou simplesmente por ser. Ao mesmo tempo, aparecer já é obra da necessidade, como justiça que aparece, como dito que aparece, também a própria filosofia, e a ontologia, em Lévinas, como necessidade no mundo. Aparecer é já ser finito, trair o infinito que o inspirou a partir da preocupação com o Terceiro. “L'ordre, l'apparoir, la phénoménalité, l'être se produisent dans la signification dans la proximité à

⁴⁰⁵ AE, p. 241.

⁴⁰⁶ No Capítulo 1 desta tese (“Justiça em Emmanuel Lévinas”).

⁴⁰⁷ Capítulo 2 desta tese (“Ética e justiça como relação entre o finito e o infinito”).

⁴⁰⁸ AE, p. 17.

partir du tiers. L'apparition du tiers est l'origine même de l'apparoir, c'est-à-dire l'origine même de l'origine. Le fondement de la conscience est la justice."⁴⁰⁹

Nesse sentido, o dito significa ilimitação do Dizer. Então, só haveria traição em um dito desvencilhado de Dizer, em outras palavras, em um dito que disse (daí dito como participio passado), mas que não diz (mais). A traição ocorreria na correlação entre Dizer e dito, entre ética e justiça. Inaugurada a justiça, o dito que (se) trai advogar-se-ia capaz de significar o Dizer e sua diacronia, o que permitiria o desvelamento desta diacronia, transformada, então, em sincronia. Chegar-se-ia à com-preensão, à aparência que se advogaria tudo mostrar, porém, limitação do ilimitado, tratar-se-ia de um dito que se advoga Dizer-Ser. Maior traição haveria senão aquela de ocupar o não lugar do Dizer colocando-o “no seu lugar”? Quando ocorre a traição, a significação do dito sem o Dizer transforma-se em Ser sem significação, já que significar ser é *ser para*. Assim, é preciso reduzir o dito ao dizer, ou seja, alargá-lo, ilimitá-lo pela inspiração. Aqui reduzir é ilimitar, trabalho da filosofia.⁴¹⁰

Fundamento da consciência que aparece como filosofia, como medida e razão, ao mesmo tempo que sabedoria do amor: sabedoria que lemos proveniente do amor e cujo destino é o amor, o que para nós significa, segundo Lévinas, que a filosofia e os demais desdobramentos do finito no mundo (em forma de instituições como o Estado, a sociedade, o pensamento, a ciência, a comparação e o possuir, ou ainda, tudo aquilo que busca um princípio), guiam-se pelo amor, como sabedoria deste, ao saber-se como Ser, necessário (ao Terceiro), como finitude: o amor gratuito da ética, agora em forma de justiça – de tal forma e sob tal forma – torna-se necessário no mundo.

Le problème se pose par la proximité elle-même qui, par ailleurs, en tant que l'immédiat même, est sans problèmes. L'extra-ordinaire engagement d'Autrui à l'égard du tiers en appelle au contrôle, à la recherche de la justice, à la société et à l'Etat, à la comparaison et à l'avoir, à la pensée et à la science, et au commerce et à la philosophie, et, hors l'anarchie,

⁴⁰⁹ AE, p. 249.

⁴¹⁰ “Le Dit où tout se thématise où tout se montre dans le thème il convient de le réduire à sa signification de Dire, par-delà la simple corrélation qui s'installe entre le Dire et le Dit; il convient de réduire le Dit à la signification du Dire, tout en le livrant au Dit philosophique toujours encore à réduire” (AE, p. 280).

à la recherche d'un principe. La philosophie est cette mesure apportée à l'infini de l'être-pour-l'autre de la proximité et comme la sagesse de l'amour.⁴¹¹

Desse modo, percebemos que se a filosofia se apresenta como *sagesse de l'amour* em Lévinas, o amor seria, como desdobramento, origem da filosofia e da sabedoria, amor como sujeito e amor como aquele de onde vem a sabedoria. Que lugar principal não terá Lévinas, assim, reservado ao amor!⁴¹²

No que diz respeito ao termo, certamente consideramos que Lévinas não se refere aqui ao amor como um conceito que orienta a justiça como aquele “où cependant le plaisir se séparait de la responsabilité pour autrui et déjà l'Amour se séparait de la Loi, où perlait l'érotisme”.⁴¹³ Se, para ele, o amor erótico, nesta passagem de *Autrement qu'être*, separa-se da Lei, aqui, ao contrário, amor e lei têm a mesma orientação: responder aos outros do Outro. Lei e amor a-presentam-se, mostram-se, como justiça inspirada pela ética.

Tal extensão do amor ético em justiça – que para nós é percurso de *autrement qu'être* – percorre o caminho que vai do Dizer ao Dito, significância de Dizer que, ilimitado “até não poder mais”, vai significar mais além de si no percurso que segue do infinito ao finito – até não poder mais, chegando até (o) Ser, indo do eu ao Outro, e assim *justamente* aos outros do Outro, como limite, em uma infinitude mais que ambígua, por confirmar o Dizer que inspira o Dito nesse fazer e desfazer-se, dizer e desdizer-se. O mistério desse amor parece-nos confirmar-se por meio desta ambiguidade.

Assim, infinitamente amoroso, Dizer, rastro no rosto em Lévinas ao se fazer Dito, instala a universalidade onde habita *justamente* a humanidade. O Dito dá significado e sentido no mundo a Dizer, o que salientamos como ato de bondade. Mas trata-se de uma bondade que, frágil porque amorosa, ou ainda, porque bondade mesma, pode ser traída por seu desdobramento em Dito, ainda que fruto do amor ético que se procura justo. Bondade como fragilidade e exposição de si, exposição de dizer (-se), que supera todo limite da aparência, numa infinidade de si, preocupação pelos outros do Outro e não preocupação

⁴¹¹ AE, p. 251.

⁴¹² Em relação a *Autrement qu'être*, J.-F. Rey observa: “que la sagesse de l'amour vienne au rendez-vous de l'amour de la sagesse (de la philosophie), c'est peut-être le message le plus fécond de Lévinas. C'est aussi par là qu'il est connu et qu'il restera connu” (REY. *Levinas. Le passeur de justice*, p. 55).

⁴¹³ AE, p. 271.

por si, o que paradoxalmente é superlativo de si: humildade em aparecer! “Le non-présent est in-compréhensible de par son immensité ou de par son humilité “superlative “ou, par exemple, de par sa bonté qui est le superlatif même.”⁴¹⁴

Ainsi, la relation à autrui qui, amour, charité, miséricorde, portée sur la responsabilité, est soucieuse d’ autrui et, ainsi, de l’autre dans son unicité – souci qui est la nouveauté même de l’humain dans l’économie de l’être – demande une politique de la justice, laquelle, de nouveau, retourne à la miséricorde, à la responsabilité, à l’amour du moi, mais inséparable de cette justice.⁴¹⁵

Eis a novidade que Lévinas anuncia como o humano dentro da economia do ser, que a partir de então não está fadada à ontologia; ou, dizendo de outro modo, ainda que ontológico (haveria como o Ser não ser ontológico?), o ser (eu, mas também o Estado, a Lei, a filosofia, a justiça) tem agora em si o *souci* por Outrem – *souci* que vem da ética, já que a *relation portée sur la responsabilité soucieuse d’autrui demande une politique de la justice*, fazendo-se assim *justa* preocupação, que é amor, caridade, misericórdia, relação a Outrem, nas palavras de Lévinas. Assim, movido pela responsabilidade, o amor como preocupação pede justiça no mundo, o que dá uma dimensão humana à economia do ser. Eis um modo de deslocar em definitivo a ontologia pela ética, que passa a informar a ontologia. É curiosa a maneira pela qual Lévinas apresenta a ontologia como *necessária*. A ontologia é nesse sentido necessidade, é logicamente necessária porque não pode não ser, mas também necessária por exigência da preocupação ética com o Terceiro: é necessário ter-se a ontologia.

Il est certes naturel, au cas où être et manifestation iraient ensemble dans le Dit, que le Dire d'en deçà le Dit, s'il peut se montrer, se dise déjà en termes d'être. Mais, est-il nécessaire et est-il possible que le Dire d'en deçà se thématise, c'est-à-dire se manifeste, qu'il entre dans une proposition et dans un livre? Cela est nécessaire.⁴¹⁶

⁴¹⁴ AE, p. 25.

⁴¹⁵ AS, p. 62.

⁴¹⁶ AE, p. 75.

Sabemos, por Lévinas, que Dizer está sujeito à traição do Dito, que busca justamente limitá-lo em seu amor ou generosidade infinita quando é introduzida a medida. Reconhecemos que limitar é tarefa do Dito, que (se) põe limites. Sabemos também que o código, a Lei, necessários à vida em comum, buscam fixar-se como verdade e, quando muito seguros de seu estatuto ontológico, pela força mesma do Ser (em ser), podem se fechar em si mesmos e buscar anular o Dizer inspirador, “compreendendo-o no mundo”, fazendo dele um Dito que, demasiado confiante, aniquila a alteridade e a distância que o infinito lhe impõe. Certezas encurtam o caminho da distância infinita que me aproxima de Outrem. Certezas buscam sincronizar o tempo, universalizar verdade, totalizar razão. Eis o risco do Ser em permanecer no Ser,⁴¹⁷ perigo contra o qual Lévinas desenvolve sua obra. Risco do egoísmo, do gostar demasiado de si (seria isto amor até que ponto?, senão em um ponto limite que retorna ao si mesmo?) e de tudo querer para si, inclusive e sobretudo o de querer o infinito, sob a forma (limitada, digamos aqui) de permane-Ser si Mesmo. Sabemos esse desejo sempre frustrado porque, e paradoxalmente, querer o infinito somente para si é vontade, é limitação, deixando-o, assim, escapar, por querer com-preendê-lo, no sentido de prendê-lo para si. Todo o mal da ontologia estando no em *si*. Nesse desejo de tê-lo *para-si* acontece, assim, o não o ter, ou melhor, o não passar pelo infinito, significando tê-lo como limitá-lo – desejo este, segundo Lévinas, diverso do desejo ético que *passa tout autrement* pelo infinito da generosidade do *um-para-o-outro* e que nada busca para si, cuja oferta (de si) aumenta à medida que se esvazia (de si).

Lembremo-nos de que, em Lévinas, muito para além, ou aquém, do desejo da posse do Ser, estamos navegando pelas águas incertas da ambivalência que vai além do ser e do não ser, o amor ético situando-se nesse não contexto, sem situação. O filósofo refere-se a um não lugar onde a posse se torna absurda, em que a distinção entre ausência e presença (esta poderia engendrar a posse como busca da permanência, Ser) não é precisa, de modo que aqui se inseriria a questão da possibilidade e da não possibilidade do ser que discutimos como ambivalência. Note-se que a conjunção e marca o ponto delicado da questão. Não seria, diríamos assim, *ser* somado ao *não ser* que

⁴¹⁷ Que aqui juntamos as palavras como “permane-Ser”.

chegaria a um Terceiro termo, que os englobaria, mas, diferentemente, um e outro *em si*, sem delimitação clara onde um termina e o Outro começa, como presença e ausência. Buscamos, no exemplo de Lévinas acerca do piscar, *clignotement* (de uma lanterna de veículo imaginemos), um indicativo do que queremos apontar: “tem luz?, sim, mas já onde?”, sendo que no mesmo segundo é a não luz (ausência) que vai acusar a partida da luz (presença) e, logo em seguida, o contrário.⁴¹⁸

La pensée humaine a cependant connu des concepts ou a opéré, comme folle, avec des notions où la distinction entre la présence et l'absence n'était pas aussi tranchée que l'idée de l'être ou l'idée d'un devenir rassemblé et noué autour du présent, l'auraient exigé. Telles les notions platoniciennes de l'Un et du Bien.⁴¹⁹

Por meio dessa “trama amorosa e arriscada” de uma ética primeira, originária, *in-formativa* por conseguinte, inscrever-se no mundo de modo paradoxal, acompanhamos o Dizer “transcender-se” como Dito. Note-se que aqui consideramos, particularmente, transcendência o movimento de Dizer inspirando o Dito, como descendência, ou seja, não como uma subida em direção ao ilimitado, mas, muito pelo contrário, um movimento em direção (de queda?) à limitação no mundo, à Lei, ao tema. Eis nosso entender sobre a grandeza do amor que se limita, que desce ao limitado, ao terra a terra com as necessidades de comunidade, ao invés de se elevar – engrandecendo-se, paradoxalmente, elevando-se à medida (e como medida) que desce –, transcendência que desce do ilimitado até o mundo.⁴²⁰ Dizer que ao se dizer dizendo se fixa no mundo como Dito; Palavra.

Voulez-vous qu'on fasse un peu de théologie ? Dans l'Ancien Testament, vous savez, Dieu descend vers aussi vers l'homme. Dieu le Père descend par exemple dans Genèse, 9, 5, 15 et

⁴¹⁸ “A la transcendance à l'au-delà de l'essence qui est aussi être-au-monde il faut l'ambiguïté : clignotement de sens qui n'est pas seulement une certitude aléatoire, mais une frontière à la fois ineffaçable et plus fine que le tracé d'une ligne idéale” (AE, p. 238).

⁴¹⁹ DEHH, p. 284.

⁴²⁰ Seria a “descendência” de Deus (como descida, *descendre* em francês, mas também como encontro com toda a humanidade) uma ilimitação da vida que se procria em forma de amor e de luta (pela vida)? – convimos que esse é outro assunto..., porém, do qual não queremos nos furtar, pelo menos a título de alusão.

Nombre, 11, 17, Exode, 19, 18. Il n'y a pas de séparation entre le Père et la Parole ; c'est sous forme de parole, sous forme d'ordre éthique ou d'ordre d'aimer que se fait la descente de Dieu.⁴²¹

Eis a ambiguidade do amor cuja transcendência é compreendida como transbordamento de si, descida, fruto e movimento do amor “sob o sol”, mantendo sua infinitude exatamente por sua capacidade de se deixar traduzir em limite, ao mesmo tempo que escapa, infinito, para se preservar. Dizer que “pisca” no Dito correndo o risco de ser traído. Forma in-forme de manter a conjunção “e” que apontamos acima, nesse “ao mesmo tempo” como não lugar onde a distinção entre a ausência e a presença não se faz de-limitar pelo pensamento – caminho arriscado do amor que percorre a justiça ao se deixar inscrever. Caminho paradoxal porque permite na justiça o ser e o além do ser. Eis aí uma grande contribuição sobre a noção de justiça que Lévinas introduz de modo mais explícito em *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*: a justiça trazendo a essência e seu além, que se combinam de modo ambíguo, o que aqui entendemos como movimento de transcendência. Seguir suas linhas em modo descendente, pisando no solo, lutando pela justiça, na política, no discurso e na palavra é seguir o paradoxo como mistério.

On a volontiers opposé *erôs* qui monte (c'est le modèle grec du rapport au dieu) à *agapè* qui descend (c'est le modèle judéo-chrétien de l'amour et de l'intérêt manifesté par Dieu pour l'homme). L'on remarque plutôt maintenant avec Levinas un *agapè qui monte*, à savoir un amour désintéressé qui justement parce qu'il est tout tourné vers son prochain et séjourne près de lui, autorise une remontée vers Dieu. C'est ainsi et seulement ainsi, pour paraphraser le titre d'un autre ouvrage de Levinas, que *Dieu vient à l'idée*. La question de savoir ce qu'est Dieu, quel « être » peut lui revenir n'a plus sa place. L'ontologie n'est plus de mise et perd même toute pertinence. C'est le souci pour l'autre, on l'a vu, qui désormais module le Transcendant. *Agapè qui descend* est entièrement modulé par *agapè qui séjourne et qui pour cette raison monte*. L'autrement qu'être est ainsi et seulement ainsi atteint. C'est ce que professe Levinas lorsqu'il écrit : « Il n'y a pas de modèle de transcendance en dehors de l'éthique. »⁴²²

⁴²¹ EN, p. 120.

⁴²² NARBONNE. Emmanuel Levinas une philosophie de l'évasion - artigo : De l' « au-delà de l'être » à l' « autrement qu'être » : le tournant lévinassien, p. 201.

Caberá, neste momento, analisar – tendo como ponto de partida sempre o Capítulo V, seção 3ª, de AE – como o amor poderia ser explicado tendo a justiça como sua extensão, em Lévinas, e como tal estrutura garantiria não só uma relação amorosa na relação assimétrica da ética do um-*para-o-outro*, mas também uma relação amorosa na relação justa com o Terceiro, com os outros do Outro em que o Eu também é um (único) entre outros.

4.2 Amor e ética

O filósofo usa o termo amor com certa parcimônia em suas obras filosóficas. Em *Autrement qu'être*, o termo aparecerá 19 vezes.⁴²³ Será nesta obra, entretanto,

où il arrive une réhabilitation de la notion de l'amour qui s'effectue de façon double. D'abord en requalifiant la définition de philosophie, non seulement comme "sagesse de l'amour", mais comme "sagesse de l'amour au service de l'amour". Une telle duplication de l'amour montre bien l'origine et le terme de la sagesse : l'amour.⁴²⁴

Assim, se considerássemos, por um lado, a sabedoria da justiça – no caso apontado – como “maneira sábia” de colocar o ser em relação (justa) no mundo entre os humanos, em meio aos inter-esses do mundo, poderíamos convir que o ser, que se instala no mundo como justiça, é instituído, ou seja, *vem para ser-vir* (em Lévinas, na 3ª parte, “Do Dizer ao Dito”, Capítulo V, de *Autrement qu'être*, observamos a vinda do ser como ser-vindo: ser que, vindo, serve) – vir a ser – como *ser-viço de amor*, ao serviço *do amor*, ou ainda, que ele se mostra na justiça como necessidade da extensão de amor. Eis uma maneira de ler as últimas páginas de “Du dire au Dit ou la Sagesse Du Désir”, onde Lévinas afirma “la philosophie appelée [...] à la pensée par la justice [...] reste la servante du Dire, [...] la philosophie : sagesse de l'amour au service de l'amour”,⁴²⁵ como já citado. Nesse momento, Lévinas aproxima justiça e ser, filosofia e ser e, por conseguinte, filosofia e justiça, e por tal caminho a

⁴²³ Na p. 25 (2 vezes), p. 53 (3 vezes), p. 131, 138, 177, 190 (2 vezes), p. 198, 222, 227 (2 vezes), p. 251, 253 (2 vezes), p. 271, 282.

⁴²⁴ HERNÁNDEZ. *Vérité et Justice dans la philosophie d'Emmanuel Lévinas*, p. 330.

⁴²⁵ AE, p. 252-253.

necessidade da sabedoria, como maneira “sábia” (justa) de relacionar o ser, o qual (ser de justiça, ser justiça) é assim um ser relacionado (ao amor).

Perde-se, assim, o caráter absoluto do ser em si, de ser em si, que se torna relativo não a qualquer um... mas ao amor! Eis, a nosso ver, a importância da virada de Lévinas em relação à ontologia. A concisão e a clareza desta mensagem parecem-nos se encontrar de modo ímpar, inscritas no capítulo citado de *Autrement qu'être*.

O serviço do amor, acreditamos, colocaria à prova uma relação que se pensasse necessária entre o ser que aparece com a justiça e o mal⁴²⁶ em Lévinas. Seria como se disséssemos que o ser, enquanto justiça no mundo, que se perfaz por inspiração ética, não é o mal, mas, ao contrário, tem a forma originada do amor, lembrando uma passagem onde, para Lévinas, o mal se encontraria na inércia – a qual interpretamos *tout court* como o ser (como aquilo que é e não pode não ser, dentro desta, diríamos, “inércia de ser”, como Eu que se basta e persevera sendo – o Mesmo⁴²⁷). Inércia como sinônimo de Mesmo, lei do Ser. “– Est-ce que l'être serait aussi l'inertie, le fait de ne pas répondre, de ne pas se réveiller à autrui ? – L'inertie est certes la grande loi de l'être, mais l'humain y surgit et peut la réveiller.”⁴²⁸

Não nos esqueçamos, entretanto, que, para Lévinas, o ser certamente habita o mal como ego, conhecimento, como posse do mundo (e inclusive chega injustamente a se inverter em mal, pela inércia de ser).⁴²⁹ Não vemos, contudo, que Lévinas estabeleça relação necessária entre o mal e a instalação do ser como justiça, seguramente. O mal instalar-se-ia, segundo Lévinas, na traição do Dito quando a justiça se transmuta em injustiça. Não deve haver,

⁴²⁶ “Le mal, c'est de l'ordre de l'être tout court – et, au contraire, aller vers l'autre, c'est la percée de l'humain dans l'être, un “autrement qu'être” (EN, p. 124).

⁴²⁷ Lévinas refere-se também a uma lassidão de si: “Il existe une lassitude qui est lassitude de tout et de tous, mais surtout lassitude de soi. Ce qui lasse alors, ce n'est pas une forme particulière de notre vie - notre milieu, parce qu'il est banal et morne, notre entourage, parce qu'il est vulgaire et cruel - la lassitude vise l'existence même. Au lieu de s'oublier dans la légèreté essentielle du sourire, où l'existence se fait innocemment, où dans sa plénitude même elle flotte comme privée de poids et où, gratuit et gracieux, son épanouissement est comme un évanouissement, l'existence dans la lassitude est comme un rappel d'un engagement à exister, de tout le sérieux, de toute la dureté d'un contrat irrésiliable. Il faut faire quelque chose, il faut entreprendre et aspirer” (DEE, p. 31).

⁴²⁸ EN, p. 125.

⁴²⁹ Reconhecemos a importância deste tema entre o ser e o mal, sem, entretanto, desenvolvê-lo aqui, por fugir ao escopo desta tese.

entretanto, e acreditamos não haver no trabalho de Lévinas, negligência em relação à existência do mal e mesmo em relação a seu estatuto ontológico. O século – e a obra de Lévinas – mostrou com suficiência os horrores do ser, questão que, aliás, inspirou boa parte do combate às filosofias totalitárias daquele século. Porém, desse modo, com a consideração necessária dada por Lévinas à importância do ser e de sua instalação em forma de instituições e à Razão, compreendemos melhor a colocação da justiça,⁴³⁰ do ser, da medida e do cálculo, não como instalação do mal (em si), mas, bem ao contrário, como a necessidade de ir além da ética e considerar o ser como necessário à vida em comum. Novamente, e aqui com outras palavras, revemos o paralelo que acreditamos Lévinas fazer entre o Bem que se deixa fixar no mundo como limite do Bem, sujeitando-se à corrosão do Mal, *para estender-se mais ilimitadamente* (como se ainda alguma semântica pudesse explicar isso, na busca, fracassada, de maior clareza) como Bem.

4.3 Amor como origem da justiça

Em *Philosophie, justice et amour*,⁴³¹ como que nos apontando a importância da origem ética da justiça, Lévinas dá prioridade ao amor que se apresenta diante da justiça, não só como origem, mas que a acompanha: “La justice sort de l’amour. [...] L’amour doit toujours surveiller la justice. Dans la théologie juive – je ne suis pas guidé par cette théologie explicitement – Dieu c’est Dieu de la justice, mais son attribut principal est la miséricorde”.⁴³²

Nesses termos, dizer que a justiça vem do amor ou da ética parece-nos aproximativo, considerando a recorrência de Lévinas, mesmo em obras posteriores a *Autrement qu’être*, em lembrar-nos que a ética, pela preocupação com os outros do Outro, já no rosto, in-forma a justiça. In-formar, aqui interpretamos, no sentido de que a ética tira a forma (rígida e cega) da justiça (*in* como não), mas também in-formar como tirando a forma para permitir-lhe (à justiça) meta-morfosear-se. Assim, ética permitiria a metamorfose, mudando-lhe a forma, entrando nela (nesse sentido *in* como dentro) e dando-lhe (à

⁴³⁰ Como apresentado no 3º parágrafo do capítulo V de *Autrement qu’être*, “Du Dire au Dit ou la Sagesse du Désir” (AE, p. 239).

⁴³¹ EN, p. 113 e seguintes.

⁴³² EN, p. 117.

justiça) infinitamente novos significados que não a deixam congelar-se num Dito). “*L’amour est donc originaire? L’amour est originaire, ce n’est pas du tout théologiquement que je parle ; moi, je l’emploie peu, le mot amour, c’est un mot usé et ambigu ; et puis il y a une sévérité : cet amour-là est commandé.*”⁴³³

Apesar de reconhecer a banalidade em que incorre o termo amor e usá-lo com economia, após interpelações sobre a questão, vindas por parte de J-L. Marion, Lévinas reconhece a importância de recorrer ao termo.⁴³⁴ Em *Entre nous*, ele acrescenta:

Le moi, le je ne peut s’en tenir à l’unicité incomparable de chacun, que le visage de chacun exprime. Derrière les singularités uniques, Il faut comparer, juger et condamner. Subtile ambiguïté d’individuel et d’unique, de personnel et d’absolu, du masque et du visage. Voici l’heure de la justice inévitable qu’exige pourtant la charité elle-même.⁴³⁵

Aqui, a justiça nasce como exigência da caridade, entendendo-se neste contexto caridade e misericórdia como sinônimos de amor, quando “il n’y a, d’autre part, aucune différence terminologique entre miséricorde et charité”.⁴³⁶ Como sabemos, o amor em Lévinas tem lugar na ética, relação não recíproca entre “eu e Outrem”, relação a dois, do eu-*para-o-outro*. De maneira que o Eu se desfaz em uma entrega, assim paradoxalmente constituindo-se, na não condição de *para* o Outro. “Le sujet est pour l’autre; son être s’en va pour l’autre, son être se meurt en signification.”⁴³⁷ A impossibilidade de uma reciprocidade entre dois termos, em que o Outro é estrangeiro (*étrange*, como estranho por não ser compreendido, *étrange-r*), permite que o amor desinteressado aconteça na relação de responsabilidade: sabemos, a impossibilidade de tempos iguais entre Eu e Outro incumbe a responsabilidade do Eu, assimétrica, de um oferecimento de si nunca o bastante, de modo que a diferença, a nudez e a altivez de Outrem interpelam o amor do Eu como resposta e oferta (além) de si. *Além* porque, entendemos, em Lévinas, o Eu se oferece a Outrem desfazendo-se de si; ou seja, essa oferta, enquanto desfazimento, significa *além* despojando-se do ser

⁴³³ EN, p. 118.

⁴³⁴ Em *Autrement que savoir* (p. 75), podemos recuperar tal reconhecimento.

⁴³⁵ EN, p. 241.

⁴³⁶ TI, p. II.

⁴³⁷ AE, p. 88.

(si mesmo), em uma oferta contínua, de uma dívida nunca quitada, diríamos, buraco sem fundo, percurso sem fim, sem obstáculo posto pelo Eu, de um *para* Outrem, a tal ponto que não há mais nada a oferecer de si, senão o além de si. Assim, oferecer-se é *para*. Tal resposta-oferta é responsabilidade. “C'est un *s'offrir* qui n'est même pas assumé par sa propre générosité – un *s'offrir* qui est souffrance, une bonté malgré elle-même. Le malgré ne se décompose pas en volonté contrariée par un obstacle. Il est vie, vieillissement de la vie et irrécusable responsabilité – Dire.”⁴³⁸

Vejamos que, no encontro ético, o absolutamente Outro já se foi antes mesmo de ter chegado, no rosto que irrompe. Assim, diante da ausência – de uma presença de Outrem que nunca se faz, que nada aporta ao Eu –, perguntamo-nos: de que amor se trata aqui na relação ética?, ou: que amor é esse em que o Eu não espera nenhum retorno, nada para si, porque nada pode esperar, nem querer, nem obter, nada ganhar, senão ser-lhe permitido ser eleito em puro oferecimento de si? Em Lévinas, o amor ético da responsabilidade infinita surge nestes “não termos”, como amor sem termo – sem condição e sem fim – como desejo que não remete nada para si, mas *para* Outrem, como supõe a prontidão do amor incondicional e sem mediação. “La transcendance du Désirable au-delà de l'intéressement et de l'érotisme où se tient l'Aimé, est-elle possible? Affecté para l'Infini, le Désir ne peut aller à une fin qu'il égalerait : dans le Désir, l'approche éloigne et la jouissance n'est que l'accroissement de la faim.”⁴³⁹

Movido pelo desejo que remete o Eu da relação a dois ao Infinito da impossibilidade de possuir Outrem, ou ainda, por esse mesmo desejo, que é de uma resposta sem limites como oferenda de si em que “l'amour n'est possible que par l'idée de l'Infini”,⁴⁴⁰ o Eu significa na relação ética, afetado pelo afeto que o afeta, por amor a partir da responsabilidade, que Lévinas reconhece ágape. “Dans Totalité et infini, il y a un chapitre sur l'Eros, qui le décrit comme l'amour qui devient jouissance, alors que d'Agapé j'ai une vision grave à partir

⁴³⁸ AE, p. 92.

⁴³⁹ DQVI, p. 112.

⁴⁴⁰ *Idem*.

de la responsabilité pour autrui.”⁴⁴¹ Desse modo, Lévinas diferencia-o de Eros como sendo este o amor de si ou amor voltado em seu benefício.

No amor ético, inaugura-se uma aventura em águas cujo porto não mais é o retorno *chez soi*, para as coisas de *chez soi*. Trata-se aqui, como sabemos, segundo Lévinas, do caminho de Abraão, como caminho sem volta, partida somente, ao invés do périplo de Ulisses que retorna à sua Ítaca. O amor ético é proximidade que “oublie la réciprocité comme dans un amour qui n'attend pas de partage”.⁴⁴² Ele, assim, diferencia-se das estruturas do Ser porque significa além (ou aquém) dos inter-esses, isto é, do ser e de suas relações de troca baseadas no Ego. No desinteresse do amor ético não há Ego, nem identidade do Mesmo, considerando aqui a identidade do Mesmo como, segundo Lévinas, trabalho do Ser. Desse modo, a significação comporta uma, digamos, defecção-doação de si, sem retorno identitário.

Sous l'obsession de l'autre accusatrice, persécutrice l'unicité de soi est aussi la défection de l'identité s'identifiant dans le Même. Dans la coïncidence avec soi, celle-ci se protégerait encore, ne s'exposerait pas assez, ne serait pas “assez passive “. La défection de l'identité, c'est un “pour l' autre”, au sein même de l'identité, c'est l'inversion de l'être en signe, la subversion de l'essence se mettant à signifier avant d' être.⁴⁴³

De tal modo, o amor ético significa em Lévinas amor não identitário: não há egoísmo porque não há Ego. O eu a-sujeitado ao responder eticamente não busca o idêntico a si no mundo, nem retorno do que espera do mundo, nem afinidade, nem sim-patia – aliás, impossível – com Outrem. O amor guiado pela ética situa-se no não lugar da abertura sem precedentes para o novo que é Outrem. Inversamente, o amor ego-ísta seria aquele concupiscente de um desejo que busca satisfazer sua falta com o preenchimento do que Outrem poderia acrescentar ao Ego, sem nada do Ego querer retirar, mas, ao contrário, preencher. Seria o desejo o que move esse amor, como desejo de um navegador em viagem, de partida em busca de um comércio certamente interessado, que pretende voltar em seguida para onde veio, trazendo riquezas de volta para si, em forma desmedida de desejo (do para si), distância

⁴⁴¹ EN, p. 124.

⁴⁴² AE, p. 131.

⁴⁴³ *Ibidem*, p. 239.

percorrida num horizonte *apparentemente* sem fim com a intenção de chegada acertada (em si). Como aponta Lévinas, trata-se de um amor que se compraz até mesmo na espera do amável, ou seja, da representação que preenche uma espera “perdant dans cette jouissance la démesure du Désir, l’amour est concupiscence au sens pascalien du terme, assumption et investissement par le je. Le *je pense* reconstitue dans l’amour la présence et l’être, l’*intéressement* et l’immanence.”⁴⁴⁴

Trata-se, em suma, do amor baseado no Ser, que não só deseja para si, mas que concebe tudo em (para) si.

A concupiscência está associada à velha expressão grega que define a filosofia ocidental como “amor à sabedoria”. Na óptica da filosofia da alteridade, esta sabedoria é sinônima do amor do *mesmo* a si mesmo. A não-generosidade do *Il y a* torna-se então expressão acabada da concupiscência do saber. [...] [A ontologia] é idêntica ao pensamento do *mesmo* porque se trata de um caminho similar ao de Ulisses, que, depois da apaixonante aventura de cada conquista, volta à terra natal como perseverança no terreno seguro do Ser.⁴⁴⁵

O amor ético, por sua vez, situar-se-ia em Lévinas em uma lógica outra, a de um amor que “não compreende” o Outro,⁴⁴⁶ amor em um esse afetado que se desfaz cada vez mais, à medida que cresce o desejo *para* Outrem, onde não há falta a ser preenchida em si, mas transbordamento de amor, como desejo que provoca transbordamento de si, excesso de amor, em forma de desfazimento, amor sempre insuficiente, como a-sujeitamento *para* Outrem que conduz à “assignation, à une proximité non érotique, à un désir du non-désirable, à un désir de l'étranger dans le prochain - hors la concupiscence.”⁴⁴⁷

4.4 Amor, desejo, afecção

Assim, longe da esfera da necessidade ou da esfera dos interesses do Mesmo, o que importa na relação amorosa da ética em Lévinas é Outrem, a

⁴⁴⁴ DQVI, p. 112.

⁴⁴⁵ RIBEIRO JUNIOR. *Sabedoria da paz*, p. 327-328.

⁴⁴⁶ No sentido de não “prender Outrem *con-sigo*”. Então, podemos, dessa forma, afirmar que em Lévinas o amor ético não é compreensível, e não é compreensivo. Felizmente!

⁴⁴⁷ AE, p. 195.

quem, quanto mais ofereço, mais tenho que (e a) oferecer, a quem quanto mais pago, mais devo: amor insaciável de oferta, responsabilidade, desejo e amor não concupiscente, amor ético, desinter-esse, todos esses termos se juntando em uma relação estreita no Infinito: “Désir d’au-delà de la satisfaction et qui n’identifie pas, comme le besoin, un terme ou une fin. Désir sans fin, d’au-delà de l’Être : désintéressement, transcendance – désir du Bien.”⁴⁴⁸

Pergunta-se em seguida, em Lévinas,⁴⁴⁹ como o desejo do infinito prescinde do inter-esse. Por um lado, estaria a resposta nesta ‘faculdade’ do amor que, por se inscrever na ideia de Infinito e ser colocada no eu, torna-se possível “par le ‘plus’ qui devaste [...] détruisant l’heure et le bonheur de la fin”?⁴⁵⁰ Assim, parece ser o desejo obra do Infinito que vai além do limite que aqui é o Ego, pelo seu “plus” – enquanto sem limite –, e ultrapassa a finalidade posta no tempo, de uma explicação para o mundo, ou mesmo uma finalidade em si, ou do “para si”. Sairíamos assim do *logos*, da relação meio/fim, do sujeito/objeto para uma direção de uma mão, *para-Outrem*. Encontramo-nos seguramente no não espaço da não explicação, da não compreensão, onde os sentidos adquirem significância. É nesse ‘sentido’ que Lévinas considera que o amor e a resposta por ele implicada, em forma de “Eis-me aqui!” pronto e irrefletido, ultrapassam a finalidade colocada no tempo (já que nem tempo há para se pensar em responder, nem explicar, nem justificar, nem identificar(-se) com, tal a premência da resposta à alteridade que irrompe da ordem no rosto de Outrem), indo além das razões do mundo (uma vez que a resposta seja um *malgré moi*). Seria por isso o amor, ainda que possível em Lévinas, inexplicável? Amor sem tempo. Amor como resposta i-mediata, sem tempo de arrazoar-se ou de fazer conluios do ego consigo Mesmo.

Além de Lévinas considerar que o desejo é desinteressado por se inscrever no Infinito, como vimos acima, o filósofo também leva em conta, ainda em *De Dieu qui vient à l’idée*, que é pela possibilidade de o desejável

⁴⁴⁸ DQVI, p. 111.

⁴⁴⁹ “Mais désir d’un autre ordre que ceux de l’activité hédonique ou eudémonique où le Désirable s’investit, s’atteint et s’identifie comme objet du besoin et où l’immanence de la représentation et du monde extérieur se retrouve. La négativité de l’in de l’Infini – autrement qu’être, divine comédie – creuse un désir qui ne saurait se combler, qui se nourrit de son accroissement même et qui s’exalte comme Désir – qui s’éloigne de sa satisfaction – dans la mesure où il s’approche du Désirable. [...]” (DQVI, p. 111).

⁴⁵⁰ *Ibidem*, p. 112.

escapar do desejo que este se torna impossível (absolutamente impossível) de ser alcançado, o que paradoxalmente o configura como desejo, pois não se permitindo como objeto do desejo (erótico, por exemplo), Outrem é absolutamente diferente, inalcançável onde “l’approche éloigne et la jouissance n’est que l’accroissement de la faim”.⁴⁵¹ Ainda, Lévinas afirma que, para que o desejável não seja absorvido pela imanência (como objeto para saciar o desejo), é preciso que o Desejável (ou Deus) estejam separados no Desejo: próximo mas diferente,⁴⁵² ou seja, que o desejo não se confunda com o desejável, certamente, pois, caso contrário, uma vez satisfeito o desejo, o desejável desapareceria.

Aqui, postos *diférentement*, o desejável e o desejo permanecem sem satisfação (do ego), sem fim. Eles permanecem como oferta infinita (de si). Ora, esta insatisfação seria a condição do desejo *para* o Infinito, a obsessão, para este esvaziar-se do Eu – de Eu – em direção a Outrem, diante do vazio⁴⁵³ de uma resposta divina em sua manifestação não manifestável? Para Lévinas, tal só pode ocorrer “si le Désirable m’ordonne à ce qui est le non-désirable, à l’indésirable para excellence, à autrui”.⁴⁵⁴ Eis a condição do Desejo *tout court* transmutar-se em desejo *para* Outrem. Outro grande paradoxo no desejo: o desejável em Lévinas significa “indesejável”, e quanto mais o é, mais é desejado.

Explicuemos. Em Lévinas, “la proximité est dérangement”,⁴⁵⁵ perturba a acomodação do mundo, desinstala o Eu, ordena uma resposta que vem em um sempre apesar de mim. O Eu não quer *definitivamente* Outrem, Outrem não está em seu, digamos, “plano de consumo”. O desejo *tout court* não se configura aí, onde a resposta *para* não é querida, pensada, deliberada, idealizada. Se não há razão, nem pensamento no momento da resposta, não há uma inclinação do Ego desejante, senão repulsa – seria esta a primeira manifestação do Ego? – por tudo aquilo que vai tirar o que Eu tem de si que é si (mesmo), identidade do *Moi*. Desejo estranho, desejo de *étranger*, que vem subtrair, e não acrescentar. Somente a transcendência da bondade, *noblesse*

⁴⁵¹ DQVI, p. 113.

⁴⁵² *Ibidem*, p. 113.

⁴⁵³ Como alteridade pura.

⁴⁵⁴ DQVI, p. 113.

⁴⁵⁵ AE, p. 142.

*du supporter pur*⁴⁵⁶ permitiria tal evento (vejamos que, aqui – o que, aliás, vem a reforçar nossa ideia –, empregar o termo *suportar* teria dois sentidos: o de sustentar, mas também o de aturar algo que não é desejado). Em consequência, Lévinas considera esse desejo como amor sem eros. Eis uma coincidência entre os termos amor e desejo.

A impossibilidade da identificação de si (como idêntico) ao seu desejo garante a possibilidade da separação infinita entre o desejável e o desejo, considerando que “la transcendence est éthique et la subjectivité qui n’est pas en fin de compte le ‘je pense’ (qu’elle est de prime abord), qui n’est pas l’unité de ‘la perception transcendante’ – est, en guise de responsabilité pour autrui, sujétion à autrui.”⁴⁵⁷ Eis a ileidade,⁴⁵⁸ como o “retournement extra-ordinaire de la désirabilité du Désirable – de la suprême désirabilité, appelant à elle la rectitude rectiligne du Désir.”⁴⁵⁹ Retidão como resposta, não em captura do que o Eu deseja, mas como responsabilidade do eu *para* Outrem.⁴⁶⁰ Dessa forma, poderíamos crer que o desejo é o de responder, como desejo irrefreado de doar-se e doar-se mais, cada vez mais, como que respondendo por uma dívida incessante e crescente.

Assim, em Lévinas, seria por escapar do desejo que o desejável se torna o Terceiro, ou seja, por não ser agrupável em um gênero, absolutamente *alter*, como “Il”. Se, por um lado, // não cumula o Eu de bens, por outro, incumbe-o à bondade. // nada oferece, ao contrário, esvazia. Como sabemos, ao esvaziar-se, e desse modo constituir-se, o eu alivia-se do peso de Ser. Porém, em Lévinas, o Eu não encontrará nos planos ou nos desejos do Ego a subtração desse peso; em outras palavras, aniquilar-se, deixar o – ou de – ser não se encontra nos planos do Ego. Na lógica das relações de inter-esse, o que se busca é haver ganho do esse, ou, nas melhores das intenções, busca-se comércio entre homens interessados no ‘intercâmbio de esse’, mas, do contrário, toda subtração é mal vista, como sinônimo de perda. *De outro modo que ser*, porém, com o

⁴⁵⁶ DQVI, p. 113.

⁴⁵⁷ *Ibidem*, p. 113.

⁴⁵⁸ *Iléité*, em francês.

⁴⁵⁹ DQVI, p. 114.

⁴⁶⁰ Responsabilidade de um eu em minúsculo (porque desvestido da importância do maiúsculo que o Ser exige (como em referência a um doutor, a um ilustre e emérito professor, a um excelentíssimo homem político ou magistrado) *para* Outrem (em maiúsculo pela exigência de sua altivez e miséria).

olhar que é tocado pelo rosto, ou ainda, pela escuta que ouve o apelo do rosto em “não matarás!”, conseguiria, sem escolha, o eu penetrar no espaço do paradoxo do desejo descrito por Lévinas. Espaço onde o Desejo seria um “contradesejo” se compreendido dentro das estruturas do Ego.

Se o Mesmo é afetado por Outrem, isto nos remete a crer que se trata de uma relação afetiva não no sentido de um ideal ou de prazer e partilha, entre idas-e-vindas, ou de recebimento daquilo que o mais afortunado dos homens poderia ter ou desejar, mas em sentido bastante inverso podemos falar de uma relação em que eu deseja *para* – construção sintaticamente difícil, é verdade. O desejo torna-se doar (-se) simplesmente *para*, ainda (e sobretudo!) que não deliberado, não querido. Aqui, abre-se mão da ontologia pelo afeto:

[...] a responsabilidade aparece como afecção do *mesmo* pelo *outro*. Esta afecção só se verifica na situação ética pré-original. A situação ética, por sua vez, é percebida como uma relação afetiva ou sensível que graças ao contato e à proximidade não se deixa reduzir ao pensamento de uma proximidade espacial com outro. [...] a ética identifica-se ao amor. Ela não é derivada do amor, uma vez que no pensamento levinasiano “a definição positiva do amor distingue-se de tudo o que é erótico e concupiscência. O amor sem concupiscência é a própria socialidade. Nessa relação com o rosto, numa relação direta com a morte do outro, descobre-se provavelmente que sua morte tem prioridade sobre a minha morte e minha vida, [...] é a abertura do humano que põe em questão as necessidades ontológicas e a persistência do ente que persevera em seu ser”.⁴⁶¹

Será, então, a partir do amor, como resposta efetiva na socialidade, que o Eu adquire condições de se desfazer de si Mesmo – condições que, aqui convivemos, não são suas, talvez mesmo in-condições, porque sem situação e sem mediação do Eu, que responde simplesmente. Será, por conseguinte, acreditamos, o amor ético, que irrompe como resposta imediata, aquele capaz de liberar o Ego de seu peso de Ser, como amor sem condições.

4.5 Amor e ontologia

Retomando nosso ponto, consideramos, pelo exposto, que Lévinas aproxima o amor concupiscente das estruturas do Ser, e o amor ético apresenta-

⁴⁶¹ RIBEIRO JR. *Sabedoria da paz*, p. 332.

se como ruptura do Ser em direção a Outrem, como amor-*para*-Outrem. Em outras palavras, para Lévinas, por um lado, o amor concupiscente acontece no Eu que, ao temer a morte como sua finitude, busca saciar-se no preenchimento de sua falta (preenchendo-se de Ser como poder, conhecimento,⁴⁶² força) em uma apreensão infinita do *para si*; por outro, o amor ético tem significado no despojamento do Ser, como entrega, devoção, misericórdia e caridade, na resposta infinita em forma de responsabilidade do um-*para-o-outro*. “Ao ser afeccionado pelo próximo, o *eu* não volta sobre si no pensamento. Ele se encontra imediatamente impelido a cuidar da sorte, do sofrimento, da fome, da dor e da morte do *outro* sem poder escapar dessa in-condição.”⁴⁶³

Constatamos, assim, que o momento do apelo ético produz-se como além da ontologia e do ego. Trata-se aqui, naturalmente, do momento de Dizer que escapa à razão e à consciência. Dizer enquanto ético impele o eu a responder incondicionalmente, ou é a própria resposta.⁴⁶⁴ Por sua vez, o mesmo Dizer ético inspira a justiça que acreditamos se tornar uma empresa também ética porque, a partir desta, a partir da preocupação, exige-se a resposta aos outros de Outrem, exigência da responsabilidade, ou de responsabilidades, com mais de uma resposta: já vimos, ser justo é responder muitas vezes e a muitos, ir-além da relação a dois. Há que ser justo, infinitamente? Esta é a exigência, que não tem como não ser amorosa, que parte como *souci* de Dizer diante do Terceiro, como desdobramento da ética em justiça.

⁴⁶² “En abordant l'homme, le savant demeure homme malgré toute l'ascèse à laquelle il se soumet en tant que savant. Il risque de prendre ses désirs, à lui-même inconnus, pour des réalités, de se laisser guider par des intérêts qui introduisent une inadmissible tricherie dans le jeu des concepts, malgré le contrôle et la critique que peuvent exercer ses partenaires ou ses coéquipiers et d'exposer, ainsi, une idéologie en guise de science” (AE, p. 97).

⁴⁶³ RIBEIRO JR. *Sabedoria da paz*, p. 333.

⁴⁶⁴ Mas seria mais exato convir antes que, consideramos aqui, Dizer significa em Lévinas: eu dizendo; Dizer só (se) significa quando está dizendo. “J'ai toujours distingué, en effet, dans le discours, le *dire* et le *dit*. Que le *dire* doive comporter un *dit* est une nécessité du même ordre que celle qui impose une société, avec des lois, des institutions et des relations sociales. Mais le *dire*, c'est le fait que devant le visage je ne reste pas simplement là à le contempler, je lui réponds. Le *dire* est une manière de saluer autrui, mais saluer autrui, c'est déjà répondre de lui. Il est difficile de se taire en présence de quelqu'un; cette difficulté a son fondement ultime dans cette signification propre du dire, quel que soit le dit. Il faut parler de quelque chose, de la pluie et du beau temps, peu importe, mais parler, répondre à lui et déjà répondre de lui” (EI, p. 82).

Em seguida a tais considerações, percebemos a necessidade de se ter cuidado com a gravidade e o valor da palavra amor entre ética e justiça no sentido de não incorrerem no perigo de ontologizarmos o amor – como se dele fizéssemos conceito e se dele tudo emanasse. Aqui, acreditamos, não caberiam frases como: tudo vem a partir do amor, ou nada há além do amor.

Como estudo em Lévinas, o presente trabalho reconhece que por intermédio do filósofo a saída da ontologia vem por meio de Outrem. É Outrem quem abre a fissura para o amor, vamos dizer assim: é por meio de Outrem que irrompe o encontro, é por meio de Outrem que irrompe o rosto, rosto de Outrem e dos outros de Outrem; e *para* Outrem decorre a resposta, decorre a ética de Outrem, o amor e a justiça *para* o Outro de Outrem que também é Outrem. Reconhecemos, do mesmo modo, que por intermédio do filósofo não é somente por meio de Outrem que se pode ultrapassar a ontologia do Eu: também Outrem, como Outrem de Outrem e todos os outros, são origem da justiça, e da filosofia, e da ontologia que vem com a justiça. Assim, levantamos um ponto que julgamos importante: pela justiça de Lévinas também se pode sair da ontologia do Eu, acontecimento que pode parecer um contrassenso, pois Lévinas aponta no Capítulo V, 3ª Parte, “Du Dire au Dit”, em *Autrement qu’être*, que “l’être en tant qu’ être est fonction de justice.”⁴⁶⁵

Porém, se a justiça é fruto do *souci* ético pelos outros de Outrem, nesse sentido ela tem compromisso com a ética, fonte de justiça, remetendo todo inter-esse ao crivo da justiça, que no final das contas não prescinde da ética para se manter justa, a ontologia da justiça levinasiana não sendo ontologia informada pelo Eu. Por isso, graças a sua origem, a justiça em Lévinas não pode ter curso final na ontologia do Eu, salvando-se da totalidade.

L'expérience irréductible et ultime de la relation me paraît être ailleurs : non pas dans la synthèse, mais dans le face à face des humains, dans la socialité, en sa signification morale. Mais il faut comprendre que la moralité ne vient pas comme une couche secondaire, au-dessus d'une réflexion abstraite sur la totalité et ses dangers ; la moralité a une portée indépendante et préliminaire. La philosophie première est une éthique. Le non-synthétisable par excellence, c'est certainement la relation entre les hommes. On peut aussi se demander si l'idée de Dieu, surtout telle que la pense Descartes, peut faire partie

⁴⁶⁵ AE, p. 253.

d'une totalité de l'être, et si elle n'est pas, bien plutôt, transcendante à l'être. Le terme de "transcendance" signifie précisément le fait qu'on ne peut penser Dieu et l'être ensemble. De même, dans la relation interpersonnelle, il ne s'agit pas de penser ensemble moi et l'autre, mais d'être en face. La véritable union ou le véritable ensemble n'est pas un ensemble de synthèse, mais un ensemble de face à face.⁴⁶⁶

É desse modo que entendemos em Lévinas que eu é como todos os outros de Outrem, não fechando sua subjetividade no esse, subjetividade que, justa, é sempre visitada eticamente.

Também, sabemos, em sua obra, Lévinas sempre foi cioso de tampouco ontologizar Outrem, que escapa a qualquer categoria, para quem mesmo falta palavra que o designe, sendo por isso além da essência, *outramente*. Não à toa, verifica-se uma ambiguidade entre o ser e o *outramente*, que Lévinas escolheu como Dizer, no sentido de um tempo jamais sincronizável, tempo como além ou aquém, e assim incapaz de reter a essência (ou ser retido por ela) – como diz o filósofo, graças ao seu poder de equivocar, de uma significação que hesita entre o além e o retorno à essência – para com isto afastar qualquer tentativa de ontologização de *autrement qu'être*.

Le signalement de ce passé pré-originel dans le présent ne serait pas à nouveau rapport ontologique. Mais si le temps doit montrer l'ambiguïté de l'être et de l'autrement qu'être il convient de penser sa temporalisation non pas comme essence, mais comme Dire. L'essence remplit le dit ou l'épos du Dire; mais le Dire par son pouvoir d'équivocation, c'est-à-dire par l'énigme dont il détient le secret, échappe à l'épos de l'essence qui l'englobe et signifie au-delà selon une signification qui hésite entre cet au-delà et le retour à l'épos de l'essence. Équivoque ou énigme pouvoir inaliénable du Dire et modalité de la transcendance.⁴⁶⁷

Em nosso intento de verificar o estatuto do amor, em Lévinas, não pretendemos, do mesmo modo, "fixá-lo" ontologicamente. Sabemos que, não por acaso, a palavra tornou-se desgastada pela história, pela filosofia e demais ciências modernas, além de sê-lo em outros domínios. Acreditamos que também a ambiguidade utilizada por Lévinas contribui para sua não ontologização, como tentamos demonstrar o que ocorre dentro da relação entre

⁴⁶⁶ EI, p. 81-82.

⁴⁶⁷ AE, p. 23.

ética e justiça, ao longo deste trabalho. Assim, guardamos que o amor ético vem no rosto de Outrem que me incumbe a uma resposta amorosa, ainda que arrancada e não voluntária, no sentido ético que empregamos, e que a ética inspira, como Lévinas observa, a justiça, e que a preocupação de justiça que a incumbe é preocupação tanto ou mais⁴⁶⁸ amorosa *para* os outros de Outrem.

4.6 Amor e emoção

Na mesma intenção de salvaguardar nossa verificação, reconhecemos que, com cuidado e bem delineada, a palavra amor deva ser tomada sob o ponto de vista da filosofia, no que concerne a uma provável aproximação, que aqui poderia ser levantada, do amor enquanto emoção – sobretudo, se neste trabalho a aproximamos do espaço da justiça, que requer rigor e se orienta pela razão. Seria o amor que estudamos aproximado, de certo modo, emoção? Lembramos, em primeiro lugar, a crítica histórica que se dirige às emoções como irracionais do ponto de vista filosófico e também do ponto de vista normativo, não sem frequência, como inapropriadas à deliberação pública, à ciência, ao direito, ao Estado, às instituições. Caberia, por exemplo, emoção da parte do juiz quando do julgamento, enquanto amor? Algumas de nossas considerações têm inspiração na obra *L'art d'être juste*, de Martha Nussbaum.⁴⁶⁹

Não é incomum a crítica filosófica ver nas emoções forças cegas que impedem a razão de julgar corretamente. Há aqueles para quem as emoções seriam consideradas mais próximas do instinto e de certa animalidade e, assim, distantes do homem enquanto ser racional (na qualidade de *homo sapiens*, diverso, pela razão, de todos os animais). Sob esse ponto de vista, a emoção seria, nesse caso, considerada um *minus* à justiça, por embaçá-la. Em Platão, Epicuro, nos estoicos gregos e romanos e em Espinoza, por exemplo, sabemos que as emoções ligadas ao julgamento o levam certamente ao erro. O julgamento seria viciado porque aquele que julga, premido pela emoção, imprimiria valores deturpados às coisas e pessoas julgadas, em excesso ou em falta, o que escaparia ao controle da virtude ou da escolha (racional) do sujeito.

⁴⁶⁸ “Mais” no sentido de que o Infinito possa ser *mais* infinito?

⁴⁶⁹ NUSSBAUM. *L'art d'être juste*.

O bom juiz não poderia, contudo, prescindir da estabilidade e da imparcialidade que não cabe ser turbada pelas áleas da emoção.

Sob esse ponto de vista dito racionalista, as emoções são consideradas instáveis e devem se manter alheias às estruturas do pensamento que, estas, seriam equilibradas sob a razão. Para não se deixar levar pela emoção, seria, então, preciso fazer como Ulisses, permanecer atado no mastro do barco para poder ouvir o canto da sereia, sem o que a emoção, perigosa, embaçaria sua visão (sensata) da realidade e o levaria às profundezas das águas. Seria talvez preciso fazer como Espinoza, ao escolher o método geométrico, para observar as ações e os desejos humanos, como se fossem linhas, planos e corpos.

Outro modo de se compreender a emoção estaria em considerá-la como relativa à primeira pessoa, ou seja, sob tal ponto de vista as emoções estão ligadas ao plano pessoal do Eu, e são suas devoções pessoais, inclinações e relações com o mundo que incidem sobre seus julgamentos acerca do mundo, ao relê-lo segundo os inter-esses do Eu. Por emoções citamos, por exemplo, a cólera, o medo, a tristeza, a esperança, o amor, no que ele teria de movimento de ir ao Outro, mas com o intuito de que sua manifestação busque trazer prazer para si, como partilha até mesmo de si, com retorno a si. A emoção nasceria como movimento da identidade do Ego.

Caberia o amor ético de Lévinas em algumas destas categorias da emoção? Não nos parece que tal relação do amor com a não razão seja esclarecedora no nosso caso. Fruto da ética, ou a própria ética, o amor como amor ágape assim nomeado por Lévinas não tem referência como sendo racional nem irracional, mas como além da razão. O amor ético não feriria assim o argumento de que, sendo emoção, faltar-lhe-ia razão, o que prejudicaria informar o espírito de justiça. Ele menos ainda é intencionalidade, no sentido fenomenológico do termo, que nos relacionaria ao conhecimento: o amor ético não é consciência de, não se dirige a um objeto, mas, sim, irrompe na resposta, como além do ser: *autrement*. Entretanto, é por significar *autrement* (não lhe faltando razão, portanto), é exatamente por significar um além do ser, que a ética ou o amor ético tem a possibilidade de temperar a justiça no que esta teria de *ontologicamente rígido*. Em outras palavras, seria por ultrapassar a razão (e a não razão) que o amor ético poderia in-formar a justiça, enquanto, repetimos, a justiça é possível graças ao *souci* por Outrem

de Outrem, como amor que permite a ela ir além da sedução da letra da Lei e de sua universalidade, as quais poderiam, estas, sim, emocionalmente afetar o Ego em sua vaidade de si, ou no seu medo (da morte), ou na piedade (de si) compreendida no Outro, ou na sua cólera contra a finitude etc.

Se emoção porque proveniente do Ego, não nos parece que o amor ético seja considerado emoção porque, ao contrário, há, segundo Lévinas, uma defecção da interioridade enquanto Ego pela irrupção do Infinito,⁴⁷⁰ exterioridade, aprofundamento do afeto, como se o infinito fosse, como diz Lévinas, “colocado” em mim,⁴⁷¹ sem permitir um átimo de tempo para o pensamento ser. Ocorre ali, segundo Lévinas, uma devastação do lugar (do Ego) como fogo devorador. O evento é descrito com tamanha paixão que não se pode, ao mesmo tempo, negá-la enquanto amor e transcendência, como um ir além de si, movido certamente pela exterioridade. A descrição de Lévinas (abaixo) indica movimento, como saída de si. O filósofo emprega o termo passividade ou paixão onde é reconhecido o desejo. Mas, ele salienta, desejo diverso de uma afetividade ou de atividade hedônica, desejo que não é, note-se bem, afeição, trata-se de desejo que vai além do universo da identificação (do Eu) como lugar da representação do mundo. Tratar-se-ia aqui da paixão de quem sofre passivamente a visita do Infinito (?), termos que nos sugerem ir muito além da emoção como sentimento do sujeito.

Le *in* de l'infini désigne la profondeur de l'affection dont est affectée la subjectivité par cette “mise “de l'Infini en elle, sans préhension ni compréhension. Profondeur [...] où sautent les verrous qui ferment les arrières de l'intériorité. Mise sans recueillement, dévastant son lieu comme un feu dévorant, catastrophant le lieu, au sens étymologique du terme. Éblouissement où l'œil tient plus qu'il ne tient ; ignition de la peau qui [...] brûle. Passivité ou passion où se reconnaît le Désir [...]. Mais Désir d'un autre ordre que ceux de l'affectivité ou de l'activité hédonique [...] où l'immanence de la représentation et du monde extérieur se retrouve. [...] transcendance – désir du Bien. [...] l'amour n'est possible que

⁴⁷⁰ “La défection ou déjà défaite de l'identité du Moi ce qui peut à la rigueur, se dire événement du Soi-même - précède tout événement subi ou mené par un sujet” (AE, p. 185).

⁴⁷¹ “L'infini n'est pas d'abord pour -se révéler ensuite. Son infinité se produit comme révélation, comme mise en moi de son idée” (TI, p. 12).

par l'idée de l'Infini – par l'Infini mis en moi, par le “plus “qui dévaste et réveille.⁴⁷²

Como se pode notar, nessa passagem, Lévinas descreve o amor como desejo e como fogo que queima e devasta; é, em suas palavras, ignição da pele, o que nos permite perceber o sentido da paixão – *para* Outrem. Remete-nos a pensar em uma imagem em que um adulto, ao ver uma criança levada pela correnteza das águas, joga-se para salvá-la. Sabe ele nadar? Pensou ele no seu risco de morte? Pensou ele em seus filhos? Ou no seu jantar? Nesta resposta pronta, irrompe o impensável daquele momento. Não caberia aqui a descrição acima, como irrupção de responsabilidade, paixão, amor, obediência, visita inesperada da exterioridade, além da razão e da emoção?

4.7 Uso da palavra amor em Lévinas

Mesmo que Lévinas pareça econômico em seus escritos filosóficos acerca da palavra amor, ele reconhece ter o amor um lugar de honra, apesar de se tratar, segundo o próprio autor, de uma palavra “prostituída” ao longo da história. Acreditando que Lévinas teria passado a empregar com maior frequência a palavra amor, Jean-Luc Marion chegou a afirmar, em colóquio em 1986, que o filósofo teria substituído a palavra ética pela palavra amor, o que não acreditamos ter-se afirmado em sua obra, porém, podemos considerar, por este diálogo, que Lévinas reconheceu a importância que significa o amor para a ética e para sua relação com a justiça, e a existência de uma frágil fronteira entre uma e outra.

J.-L. Marion : J'aurais voulu revenir sur la question de l'amour, qui a été évoquée tout à l'heure. Il est remarquable que vous acceptiez plus volontiers aujourd'hui d'employer le mot même d'amour. Il y a quelques années, vous le refusiez, disant que c'est le mot le plus prostitué. Et, ne fut-ce que ce soir, vous avez plusieurs fois établi une équivalence, par exemple, entre la miséricorde ou la responsabilité de l'amour. [...] L'amour est une relation, parce qu'il précède toute relation et, éventuellement, la rend possible. [...] la relation éthique reste toujours débordée, incertaine, tragique, souffrante. En ce sens, la radicalisation de la non-réciprocité vous conduit, et sans doute y serez-vous de plus en plus – si je puis oser une

⁴⁷² DQVI, p. 110.

prédiction! – à mettre au second rang le terme “éthique”, pour lui substituer le terme d’“amour”.

E. Lévinas : Pleinement d’accord. Je voudrais ajouter que “relation irréversible” suggère un rapport avec la diachronie. [...] la raison pour laquelle je prononce plus aisément ce mot trop beau ou trop pieux ou trop vulgaire – c’est peut être sous votre influence, ou grâce à votre courage – mais c’est parce qu’il signifie le rapport avec l’autre, c’est en lui le rapport avec l’unique. C’est la seule possibilité pour l’unicité d’être concrète. Elle est concrète dans l’amour.”⁴⁷³

Ainda que Lévinas considere (acima) o amor uma palavra demasiado bela (no sentido francês de que o termo “demasiado” carrega geralmente um cunho pejorativo), ou demasiado piedosa ou demasiado vulgar, nessa passagem, o filósofo reconhece o espaço que o amor ocupa como relação do *para* Outrem, amor significando ética, amor concretizando a unicidade. Surge um ponto a acrescentar: aqui, aparece a importância que Lévinas concede à unicidade em relação ao amor – amor por um único entre únicos, amor dirigido a alguém, a um rosto de “chair et os”, humano portanto, em sua singularidade, mas também único porque só ao Outro o Eu é devedor, como único eleito a responder *para* este único Outro, pois que o eu se encontra diante da diferença absoluta. Singular, assim, é o amante, singular, assim, é o amado, sendo, segundo Lévinas, o amor a possibilidade de concretizar o único.⁴⁷⁴ Se transportarmos tal relação para o âmbito da justiça, perceberemos o Terceiro tratado como único, ainda que em meio aos outros do Outro, porque haverá julgamento, com base na impessoalidade da Lei, mas sempre dirigida a um humano. Para o único a Lei, que é geral, mas que é ao mesmo tempo rosto – o juiz há que olhar para o rosto.⁴⁷⁵ Dificil separação no momento de julgar e responder. A unicidade ocorre no momento da resposta, tanto para o eleito que é único em responder como para o destinatário da resposta, no momento que a recebe ou que demanda. Outrem é único, assim, como Outrem do Outrem, no sentido de que certamente não há outro igual no momento da resposta. Justiça e ética confundem-se no rosto, mas sempre no rosto de quem é único.

⁴⁷³ AS, p. 75-76.

⁴⁷⁴ “[...] responsabilité pour l’unique. Pour l’unique, c’est à dire pour l’aimé, l’amour étant la condition de la possibilité même de l’unique” (EN, p. 174).

⁴⁷⁵ “Le juge n’est pas extérieur au conflit, mais la loi est au sein de la proximité” (AE, p. 248).

Mon analyse me conduit [...] vers une singularité dans le Moi, car l'aimé est unique. L'intentionnalité de l'aimé, non pas celle de l'individu, est singularité. Car l'individu fait partie du genre. Dans l'amour, en revanche, l'autre se trouve en dehors du genre. Et moi, si je reconnais cela, je suis élu.⁴⁷⁶

Vejamos, em contrapartida, que a palavra amor pode ser recusada em alguns momentos por Lévinas mesmo em se tratando da ética do um-*para-o*-outro. É preciso estar atento para o conteúdo que se entende pela palavra amor, que não quer dizer, no caso aqui empregado,⁴⁷⁷ nenhum sentimento (de prazer ou *jouissance*), estado ou disposição de alma, nem qualquer atributo que possa lhe ser dado pela “boa consciência”, como, por exemplo, altruísmo diante de Outrem, e que menos ainda ela tenha qualquer conotação romântica. “La récurrence du soi dans la responsabilité pour-les-autres, obsession persécutrice, va à rebours de l'intentionnalité, de sorte que la responsabilité pour les autres ne saurait jamais signifier volonté altruiste, instinct de “bienveillance naturelle “ou amour.”⁴⁷⁸

Não nos esqueçamos, por um lado, de que o encontro é um momento difícil, muitas vezes duro, em que o Mesmo é arrancado do Ser, como momento de resposta, de um a-sujeitamento do eu *para* Outrem. Nessa imposição de amor, que nunca é posição como lugar, há um rasgar-se (de si). O eu se torna refém de Outrem, se a-sujeita sem deliberação. Em referência ao amor, não se pode pensar, naturalmente, neste caso, a relação amorosa entre dois amantes que se escolhem entre carícias,⁴⁷⁹ ou palavras, ou gestos, ou bens, ou interesses, entre e como objetos do desejo de um e outro, ou que ofereçam algo em particular, ou algo de Si mesmos, comum ou intercambiável nesse encontro. Nesta relação amorosa de substituição, sem que o Eu ocupe o lugar de Outrem, mas signifique *para* Outrem, relação, digamos, assaz *sui generis*, e sem gênero, o eu é despojado de si como refém sem sua anuência:

⁴⁷⁶ MUNSTER. *La différence comme non-indifférence*.

⁴⁷⁷ 3ª Parte, Capítulo V, *Autrement qu'être*.

⁴⁷⁸ AE, p. 177.

⁴⁷⁹ Note-se que não sugerimos aqui que no encontro não possa haver carícias, ao contrário. Porém, consideramos que não há escolha entre as partes, não há espaço para a *jouissance* do Ego, no Ego e para o Ego. Vemos no encontro ético de Lévinas o *arrachement de l'être*: “Non pas dans les sentiments élevés dans “les belles lettres”, mais comme lors d'un arrachement du pain à la bouche qui le savoure, pour le donner à l'autre, la dénucléation de la jouissance où se noyaut le noyau du Moi” (AE, p. 105).

Il est le persécuté dont je suis responsable jusqu'à être son otage et où ma responsabilité au lieu de me découvrir dans mon "essence" de Moi transcendantal me dépouille et ne cesse de me dépouiller de tout ce qui peut m'être commun avec un autre homme, capable ainsi de me remplacer, pour m'interpeller dans mon unicité comme celui à qui personne ne peut se substituer.⁴⁸⁰

Assim, se pensarmos a substituição, constituição de uma nova subjetividade, fazendo-se como amor *para* Outrem, podemos notar dois ângulos que Lévinas descreve em momentos diferentes, acerca deste movimento, no que diz respeito ao Eu. Por um lado, em *Totalité et infini*, a subjetividade aparece como *jouissance*, subjetividade do Eu e no Eu, porém, incomodada pela epifania do Outro, o que marca a passagem desta "felicidade de si" à responsabilidade. Sob esse aspecto, o *dérangement* de Outrem é marcante. Por outro lado, em *Autrement qu'être*, há um movimento que desce mais fortemente em direção a uma ruptura da subjetividade gozo-*jouissance* a partir da proximidade do Outro. Este movimento marca um deslocamento da subjetividade como sensibilidade identificada ao gozo, ao prazer, à felicidade, para uma subjetividade perseguida, vulnerável, refém, "obsessionada", doente, sofredora e devotada, como absolutamente do um-*para-o-outro*.

Desse modo, o eu renuncia a seu gozo para se oferecer a Outrem. O amor ético, cada vez mais aprofundadamente, não é gozo, no sentido de não retornar para si, mas desejo no sentido que apontamos acima de entrega de si, seu sentido (como direção) é amor *para*, como responsabilidade, resposta.

4.8 Amor como escuta

O amor, em Lévinas, figura-se como escuta, quando a escuta⁴⁸¹ parece Dizer – ou, quando a escuta se confunde com Dizer. Em Lévinas, uma vez diante da relação ética, torna-se impossível não responder à imediatez, o que nos remete a considerar que escuta e resposta se confundem, sem cronicidade no discurso, por se tratar não necessariamente de uma escuta sensível e física

⁴⁸⁰ AE, p. 98.

⁴⁸¹ Como maior abertura a Outrem, na recepção do que vem fora de si, e saída do Mesmo, no sentido de não monólogo consigo mesmo.

da voz de Outrem, como lembra Hernández,⁴⁸² mas de uma escuta que ainda passe por ela, que vá além dela; trata-se de escuta mais profunda, que abre uma nova dimensão na sensibilidade, como transcendência em que a resposta significa unicidade e insubstituição como eleito – tendo como consequência a impossibilidade de escusa. “C’est l’échange de paroles asymétriques, entre autrui qui demande et moi qui lui répond, qui instaure le discours”.⁴⁸³ Eis o modo como eu penetra no discurso, sem ciência dele, mas com responsabilidade – discurso ético, palavra, onde escuta e resposta não têm a estrutura da comum-ic-ação que aqui reconhecemos presente na linguagem formal. Quando da resposta irrefletida, não se perfaz o tempo que requer o plano da linguagem formal onde um fala, o Outro escuta, traduz para si os signos, pensa e, em seguida, responde. Aqui, diferentemente, escutar já significa dizer, pois que tudo acontece na imediatez da resposta arrancada enquanto ouvida, sendo que causa e consequência, antes e depois, lógica e cronologia (como tempo do *logos*) estão exilados. A esse propósito, discurso, linguagem e palavra poderiam se agrupar em Lévinas, como salienta Hernández,⁴⁸⁴ como termos equivalentes que se afastam da lógica formal e tornam possível a relação ética:

*La différence absolue, inconcevable en termes de logique formelle, ne s’instaure que par le langage. Le langage accomplit une relation entre des termes qui rompent l’unité d’un genre. Les termes, les interlocuteurs, s’absolvent de la relation ou demeurent absolus dans la relation [...] Mieux que la compréhension, le discours met en relation avec ce qui demeure essentiellement transcendant.*⁴⁸⁵

Desse modo é que, não decidida, a obediência à palavra (escutada e pronunciada) torna-se inevitável. “L’écoute demande d’abord une attitude de silence, de recueillement et d’humilité pour entendre une voix extérieure à nous-mêmes. C’est seulement par l’écoute que je peux recevoir un enseignement, un ordre, un commandement.”⁴⁸⁶

⁴⁸² HERNÁNDEZ. *Vérité et Justice dans la philosophie d’Emmanuel Lévinas*, p. 333.

⁴⁸³ HERNÁNDEZ. *Vérité et Justice dans la philosophie d’Emmanuel Lévinas*, p. 202.

⁴⁸⁴ HERNÁNDEZ. *Vérité et Justice dans la philosophie d’Emmanuel Lévinas*, p. 202.

⁴⁸⁵ TI, p. 212, em itálico no texto, citado por HERNÁNDEZ. *Vérité et Justice dans la philosophie d’Emmanuel Lévinas*, p. 202.

⁴⁸⁶ HERNÁNDEZ. *Vérité et Justice dans la philosophie d’Emmanuel Lévinas*, p. 204.

Seria como escuta de uma voz externa⁴⁸⁷ que se confunde com a resposta – onde, então, o interno e o externo se confundem, cuja fronteira perde em importância? A escuta da palavra viria como *parole du visage* – ordem, mandamento, que irrompe o “não matarás!”, ao mesmo “não tempo” que irrompe o Dizer daquele que diz (eis-me aqui!). Eis mais um paradoxo em Lévinas: é respondendo que a escuta e voz se confundem.

O rosto, como sabemos, ultrapassa a expressão plástica de suas formas e perfura qualquer máscara que o de-fina.⁴⁸⁸

C'est lorsque vous voyez un nez, des yeux, un front, un menton, et que vous pouvez les décrire, que vous vous tournez vers autrui comme vers un objet. La meilleure manière de rencontrer autrui, c'est de ne pas même remarquer la couleur de ses yeux ! Quand on observe la couleur des yeux, on n'est pas en relation sociale avec autrui. La relation avec le visage peut certes être dominée par la perception, mais ce qui est spécifiquement visage, c'est ce qui ne s'y réduit pas.⁴⁸⁹

De modo que o rosto tem olhos, mas, além deles, o rosto tem um olhar, e fala, sobretudo, para além de sua forma.⁴⁹⁰ Assim, a escuta do rosto, como forma amorosa na relação, mais que o olhar que vê na luz,⁴⁹¹ não quer dizer uma escuta (apenas?) física; não se refere a uma escuta particularmente sensível, mas a uma escuta que inaugura outra forma de sensibilidade, exigente de uma resposta a ela, pronunciada no “eis-me aqui”. Eis a maneira em que a ética se perfaz como resposta e escuta (o que tem certamente raízes

⁴⁸⁷ Em Lévinas, o encontro não comporta uma escuta interior *que fala para si* e conversa consigo, pois também não há tempo para esta. “Le déverrouillement de la communication irréductible à la circulation d'informations qui le suppose s'accomplit dans le Dire . Il ne tient pas aux contenus s'inscrivant dans le Dit et transmis à l'interprétation et au décodage effectué par l'Autre . Il est dans la découverte risquée de soi, dans la sincérité, dans la rupture de l'intériorité et l'abandon de tout abri, dans l'exposition au traumatisme, dans la vulnérabilité” (AE, p. 82).

⁴⁸⁸ Consideramos aqui de-finar como colocar fim, conceituar, delimitar, com-preender, a-preender, traduzir, trair.

⁴⁸⁹ EI, p. 79-80.

⁴⁹⁰ A respeito do olhar do rosto para além de si mesmo, inspirados por aula ministrada pelo prof. Nilo Ribeiro Jr., sugerimos a apreciação do livro *Retratos de crianças do êxodo*, de Sebastião Salgado (São Paulo: Companhia das Letras, 2000).

⁴⁹¹ Lévinas não faz aqui uma apologia da luz e, desse modo não faz, por exemplo, uma defesa do Mito da Caverna, mas, bem ao contrário, considera que no olhar já se encontra uma tentativa de “compreensão” do mundo. “La vision, elle, opère de cette manière totalement impossible dans le discours. La vision est, en effet, essentiellement une adéquation de l'extériorité à l'intériorité : l'extériorité s'y résorbe dans l'âme qui contemple et, comme idée adéquate, se révèle a priori” (TI, p. 328).

judaicas que valorizam-na), em que o Eu cede lugar à escuta da voz do rosto. O que se escuta, sabemos, segundo Lévinas, é a primeira palavra: “*tu ne tueras pas!*”, interdição de matar, porque o sujeito que a escuta é um Eu habituado a alimentar-se, a conhecer, a Ser e, enfim, um Eu atento ao egoísmo do Eu, mas pronto para atentar contra a alteridade. Escuta-se a interdição do Eu, responde-se por ela, mas além dela, onde Outrem tem passagem primeira. “*Tu ne tueras pas’* signifie: fais attention, je ne suis pas une chose, je ne t’appartiens pas, sur moi tu n’as aucun pouvoir. [...] Tuer signifie “supprimer physiquement quelqu’un, mais aussi, comme dit Lévinas, le “nier “comme visage, le prendre comme chose.”⁴⁹²

Escutar o Outro significaria, por assim dizer, não perseverar nas coisas do Eu, mas encontrar-se vulnerável a Outrem, receber o mandamento, o que implica a inevitável resposta como responsabilidade. Tal posição de escuta, que vai além ou aquém de um olhar observador ou julgador de um Eu, que em Lévinas se reveste das estruturas do Ser, considera-se na dimensão do amor ágape de que fala o filósofo⁴⁹³ como condição da “passividade mais passiva que toda passividade”, em que o sujeito se torna refém de Outrem, em que o eu pode escutar uma voz, como apelo além do ser (ou além de si enquanto Eu) que o comanda a despir-se de si próprio. Escutar significa, aqui, ser visitado, entrar na dimensão amorosa em direção a Outrem, como *para-Outrem*; escutar, assim, já é se encontrar nas in-condições do amor.

4.9 Justiça como além da ética

4.9.1 Amor e justiça

Vejamos, neste momento, porém, que, para Lévinas, a própria responsabilidade, pela ética que comporta, demanda justiça⁴⁹⁴ como extensão do amor ético em amor justo, ao considerarmos que ser justo implica, em Lévinas, também obra da responsabilidade, em outras palavras, ser justo implica também ser ético. Para Lévinas, o apelo de Outrem – apelo de amor –

⁴⁹² HERNÁNDEZ. *Vérité et Justice dans la philosophie d’Emmanuel Lévinas*, p. 205.

⁴⁹³ EN, p. 129.

⁴⁹⁴ O que Lévinas desenvolve amplamente no 3º parágrafo do Capítulo V de *Autrement qu’être*, “Du Dire au Dit ou la Sagesse du Désir” (AE, p. 239).

apela-nos também à justiça, pois a sorte do Outro do Outro também importa e preocupa-nos (*affaire du cerveau?*) de tal modo que, para nós, a relação entre apelo e resposta justa é também relação entre amor e justiça como própria do rosto – eis uma ambiguidade no rosto.

La responsabilité pour autrui, c'est précisément un Dire d'avant tout Dit. Le Dire étonnant de la responsabilité pour autrui est contre "vents et marées" de l'être, une interruption de l'essence, un désintéressement imposé de bonne violence. Mais la gratuité cependant exigée de la substitution miracle de l'éthique d'avant la lumière, il faut que ce Dire étonnant se fasse jour de par la gravité même des questions qui l'assaillent. Il doit s'étaler et se rassembler en essence, se poser, s'hypostasier, se faire dans la conscience et le savoir, se laisser voir, subir l'emprise de l'être. Emprise que l'Éthique, elle-même, dans son Dire de responsabilité, exige.⁴⁹⁵

Consideramos, neste momento, em Lévinas, o amor ético como Dizer no sentido de infinito e arrancado do tempo antes do tempo, como diz o filósofo, de um tempo imemorial. Ele tem a dimensão do rosto que o inspira, de Outrem que irrompe no eu o amor ético, em que amor se perfaz como resposta.

Mas, como ocorre o amor justo? Em *Autrement qu'être*, Lévinas considera que, se o amor estabelece uma "nova relação" assimétrica entre Outrem e eu, esta relação deve buscar sair do *duo* inicial para se colocar a serviço da justiça, ou seja, do Terceiro, por meio do Dito (como ontologia). Perguntamos: como a justiça será provocada pelo amor que move a generosidade infinita de resposta imediata e não pensada, e como pode ter a justiça *affaire* com o amor, se, em Lévinas, a justiça instala-se como necessidade de presença do Ser, do cálculo e da medida, inclusive para frear, em seguida, redirecionar e redimensionar a generosidade infinita do eu-*para-o-outro*? Haverá, assim, na justiça um recuo do amor, limitação ou economia, ou, ao contrário, não será ela paradoxalmente um avanço dele? Antes de tudo, em termos de justiça, trata-se de um amor calculado e redistributivo, certamente, de um infinito que perde sua infinitude, entretanto, iremos demonstrar, para ser maior. Em que o Terceiro – o qual Lévinas aponta em *Autrement qu'être* inaugurar a justiça – poderia, em contrapartida, impedir o amor, se considerarmos que, em Lévinas, o Terceiro são os outros do Outro, mas também toda a humanidade no rosto de Outrem? Em

⁴⁹⁵ AE, p. 75.

termos de amor, o Terceiro traz, para nós, um *surplus* à relação ética ao demandar justiça, no sentido de que uma interrupção significa, paradoxalmente, um ir-além. Vejamos.

Le droit de l'homme est originellement le droit de l'autre homme, et ne coïncide pas avec les subtils calculs de la logique du totalitarisme. [...] qui est le prochain dont je suis responsable ? Le tiers est unique, et individu d'un genre – n'est-il pas, dans son unicité, et incomparable et comparable ? A la droiture de la responsabilité qu'impose son visage, à la charité immédiate est applicable une comparaison. Il faut comparer les incomparables singularités [...].⁴⁹⁶

A justiça inspira-se na ética, lembra-nos Lévinas; o saber, o juízo, a direção de minha resposta agora mensurada, têm, como vimos no capítulo precedente, que se voltar para a ética, tendo-a como inspiração e fonte de correção de uma justiça que, se dura e inflexível em suas leis, pode não se voltar para o rosto. Eis aqui já uma primeira maneira de se buscar responder a pergunta sob o ponto de vista do amor: a justiça precisa ter os olhos fechados, ser equitativa e imparcial, mas necessita em seguida olhar para o rosto do culpado e, assim fazendo a justiça não passa sem o rosto enquanto tampouco se sujeita unicamente ao encontro do face a face com o rosto. A justiça, em Lévinas, precisa ter olhos.⁴⁹⁷

Des institutions justes ne peuvent consentir à une pitié indifférente au sort du tiers lésé, blessé ou assassiné. Pourtant il convient de regarder le visage *après* le jugement car, si le moment institutionnel se confond avec un absolu et s'y refuse, s'il ignore toute miséricorde et ne traite pas le coupable en personne unique, malgré son iniquité, la possibilité d'une tyrannie institutionnelle devient alors possible, l'Etat méprisant dans ce cas sa véritable source de légitimité : la proximité du prochain. Ainsi, pour rester légitime, un Etat doit, à chaque instant, résister au vertige de la puissance sur des hommes privés de visage. L'obligation de respecter et de faire respecter la loi ne pouvant se situer au-dessus de l'amour des personnes. C'est pourquoi les juges doivent tourner leur face vers ceux dont ils ont dû sanctionner le comportement, fût-ce très sévèrement, une fois le verdict rendu, afin de garder mémoire des visages qui, chacun, dans son unicité irremplaçable et dans l'imminence de sa mortalité, vivent en société avec soi. Cela

⁴⁹⁶ AS, p. 61.

⁴⁹⁷ Empregamos esta metáfora, significando a justiça como olhos que precisam ver e escutar o Rosto.

signifie que celui qui subit sa peine ne doit pas être considéré comme déchu de son humanité mais, au contraire, appelé à la vivre.⁴⁹⁸

Felizmente para o amor! Aqui percebemos que Catherine Chalié remete-se, referindo-se a Lévinas, a um Dito que se submete, quando diante do encontro, à passagem de Dizer, ao se referir a um Dito que precisa se deixar afetar pelo Dizer. Mas se, por um lado, a justiça deve, em seguida, ser atenta à ética, como sabemos, pela necessidade de não se enrijecer no Ser e no Dito dela mesma; por outro, notamos que tal movimento ocorre como um retorno da justiça à ética, esta como origem daquela. Entendemos, entretanto, que o movimento dá-se sem “subdivisões”: a justiça levinasiana nasce da ética, vem juntamente com ela, antes mesmo de retornar para ela, pois “la représentation de la signification naît elle-même dans la signifiante de la proximité dans la mesure où un tiers côtoie le prochain”.⁴⁹⁹ Queremos dizer, com isso, que não entendemos haver uma cronologia ou uma subdivisão ou etapas diferentes no contato ético e justo do eu com Outrem e com os outros de Outrem. Acreditamos, nesse sentido, que qualquer sistematização de nossa parte, em Lévinas, significaria um passo ao fracasso,⁵⁰⁰ por representar uma tentativa de ainda “coagular” Dizer,⁵⁰¹ ao explicá-lo, sistematizá-lo, partindo o tempo e o espaço do encontro, explicando-o por momentos distintos. Ética e justiça vêm juntas, ainda que consideremos em Lévinas a ética, em *Autrement qu’être* que especificamente analisamos, como Dizer anterior ao Dito. Nosso trabalho de separar a justiça em determinados momentos tem somente cunho didático, para melhor podermos analisar o que foi enfatizado na 3ª parte, “Du Dire au Dit ou la sagesse du Désir”, Capítulo V, de *Autrement qu’être*.

Assim, se o encontro do eu com Outrem acontece diante do rosto, também a justiça acontece diante de rostos. Mesmo somente diante de um rosto, que em Lévinas é sempre humano, ainda assim já haveria justiça junto da ética, pois o Terceiro já se encontra no rosto e como rosto de Outrem. “Le

⁴⁹⁸ CHALIER. *Lévinas. L’utopie de l’humain*, p. 117.

⁴⁹⁹ AE, p. 132.

⁵⁰⁰ « Il y a aussi dans *Vie et Destin* une terrible lucidité ; il n’y a aucune solution du drame humain par changement de régime. Pas de système de salut. La seule chose qui reste, c’est la bonté individuelle d’homme à homme. [...] éthique sans système éthique » (POIRÉ. *Emmanuel Lévinas - Qui êtes-vous ?*, p. 135).

⁵⁰¹ Dizer, metaforicamente, como sangue que flui.

fait que l'autre, mon prochain, est aussi tiers par rapport à un autre, prochain lui aussi, est la naissance de la pensée, de la conscience et de la justice et de la philosophie.”⁵⁰² Não posso tudo distribuir a um filho se o outro já se encontra à soleira da porta à minha espera ou, ainda que não se encontrasse ali, já é visto no rosto do primeiro. Então, assim podemos concluir que a transcendência da ética já se encontra no mundo da justiça, juntas.

Ao enunciarmos, desse modo, ética e justiça, percorremos aqui, a título de organização dos nossos capítulos, uma sequência mais ou menos como apresentada por Lévinas, ao longo de *Autrement qu'être*. Será nos capítulos finais dessa obra que o filósofo caracterizará mais detalhada e claramente os contornos da justiça, em seguida aos desdobramentos ainda da ética da generosidade infinita, quando a justiça parecia ainda não ter o lugar mais claramente concedido a ela no 3º parágrafo do Capítulo V de *Autrement qu'être*. É nessa *démarche*, que vai do Dizer ao Dito, que encontramos em Lévinas uma corroboração para o que pretendemos comprovar.

Nesse momento, se acabamos de caracterizar o amor na ética, agora nos dedicaremos a verificar como o amor justo ou como o agir justamente poderia implicar o amor.

4.9.2 O amor justo – violência e amor

Como já vimos, segundo Lévinas, é fato, porém, que, ao enraizar-se no mundo como justiça, não estará o amor imune de poder, por exemplo, transformar-se em ódio ou em medo de perda de privilégios adquiridos por meio de uma justiça passível de corrupção. Não será, assim, este um amor que, pretendendo ser peso e medida, tornar-se-á demasiado egoico meio a seus cálculos, perdendo por isso seu significado de *para* Outrem, significado este que por alçá-lo à infinitude da distância intransponível garante a diferença, e ao limitar-se perderia sua não in-diferença? Não seria amor voltado a si ou ao cálculo sobre Outrem um amor finito? E um amor cuja distribuição se faz finita não se configura no limite que é do próprio Eu? E, por fim, nossa pergunta seguiria: qual a relação entre amor e justiça por se submeter aos

⁵⁰² AE, p. 204.

riscos que citamos? – riscos da violência, como visto em capítulo anterior, riscos de degeneração da justiça em totalidade, em outras palavras, riscos do dito permane-Ser, sem se deixar desdizer, quando ao fixar-se “le Dire indicible se prête au Dit, à l'indiscrétion ancillaire du langage abusif qui divulgue ou profane l'indicible”.⁵⁰³ Colocamos o amor em questão nesse momento, interessando-nos particularmente ler a questão sob a ótica da justiça. Em suma, é possível amor que comporte violência e que seja limitado pelo cálculo?

Parece-nos, ainda uma vez, a resposta para esse aparente impasse residir na relação entre Dizer e o Dito. Se, para Lévinas, é preciso sair do Dizer e se voltar para o Ser (como Dito), a fim de responder às exigências concretas dos outros no mundo (ou seja, às exigências de cada um dos outros, universalmente), considerando que é a partir do Dito (como justiça posta em forma de Lei e de instituições) que o Eu pode escutar e responder ao apelo dos outros do Outro, é preciso também reduzir e racionalizar o amor, tornar possível a resposta “sob o sol”. Seria preciso para Lévinas dizer sim a outros do Outro, instituir, impessoalizar a relação, universalizar. Assim fazendo, chega-se, evidentemente, a se violentar a unicidade de cada um pela imposição da universalidade de todos: universalizar é violentar. Com a justiça a violência do Ser retorna sob esse aspecto. Poderíamos chegar a crer que, com a generalidade dos rostos, perde-se sua singularidade pelo fato da justiça desvelar o Ser.

Lévinas considera que a objetividade dos julgamentos garante à vontade sua soberania, às expensas de, diríamos, um congelamento da morte e do perigo de traição – como se o Estado e a justiça que o assegura pre-Ser-vassem o Ser. Não há espaço para o subjetivo, aqui não se fala de passividade, mas de submissão do sujeito que se curva à impessoalidade da Lei.

Le jugement objectif est prononcé par l'existence même des institutions raisonnables où la volonté s'est assurée contre la mort et contre sa propre trahison. Il consiste dans la soumission de la volonté subjective aux lois universelles qui ramènent la volonté à sa signification objective. Dans le délai que laisse à la volonté l'ajournement de la mort ou le temps elle se confie à l'institution. Elle existe dès lors, réfléchie par l'ordre public, dans l'égalité que lui assure l'universalité des lois. Elle existe, dès lors, comme si elle était morte et ne signifiait que par son

⁵⁰³ AE, p. 76.

héritage, comme si tout ce qui en elle était existence à la première personne, existence subjective, n'était que la séquelle de son animalité.⁵⁰⁴

Concordamos com Lévinas, mesmo que a justiça não se transforme (ainda) em tirania, mesmo que o Estado não esteja (ainda) voltado para seus próprios interesses e se torne totalitário, a justiça em si certamente re-(a)-presenta-a.⁵⁰⁵ Por significar, em *Autrement qu'être*, a “retomada” do Ser em Lévinas, podemos assinalar que a justiça incorre nas armadilhas do Ser de que o filósofo sempre nos alertou e das quais sua obra sempre buscou se preservar. Em outras palavras, mesmo sem antes representar a tirania, a justiça – que nasce da fixação de Dizer em Dito, por englobar o rosto junto aos outros rostos, ao significar medida e julgamento com base na Razão – já é violência. Por quê? Dizer se presta à violência ao inspirar o Dito no momento em que “le discours cohérent s'absorbant tout entier dans le Dit ne doit-il pas sa cohérence à l'Etat qui exclut, par la violence, le discours subversif?”⁵⁰⁶ Prestar-se às estruturas do Ser já significa violentar a subversão de Outrem. A violência torna-se, desse modo, problema da justiça, diríamos problema *essencialmente* de justiça, considerando-se, já de antemão, que a violência é a instalação da justiça, pois: “[...] violence ou raison d'Etat ou approche assure au rationalisme de la logique une universalité et à la loi sa matière soumise. [...] C'est par l'Etat que la Raison et le savoir sont force et efficacité.”⁵⁰⁷

Desse modo, por um lado, instala-se em Lévinas mais um paradoxo entre a justiça que deve “resolver” o problema da violência, sendo justiça ela mesma de certa (e larga) medida, violência. Assim, em Lévinas, a violência acompanha a lógica da justiça, como força da universalidade da verdade e eficácia em si, mas, por outro lado, é serva de Dizer. Que não se esqueça, além do mais, que a violência não é necessariamente um atributo particular da

⁵⁰⁴ TI, p. 270.

⁵⁰⁵ Considerando a justiça como instituição do discurso no mundo: “L'interlocuteur qui ne se plie pas à la logique est menacé de prison ou d'asile ou subit le prestige du maître et la médication du médecin : violence ou raison d'Etat ou approche, assure au rationalisme de la logique une universalité et à la loi sa matière soumise. Le discours récupère donc son sens par la répression ou par la médication, par les justes violences, au bord de l'injustice possible où se tient la justice répressive” (AE, p. 264).

⁵⁰⁶ AE, p. 263.

⁵⁰⁷ AE, p. 264.

Razão ou do *logos*, segundo o próprio Lévinas, ao reconhecer que a irrupção do Outro no face a face do encontro ético com o Eu significa já uma violência sofrida pelo Eu perseguido e traumatizado,⁵⁰⁸ diante da nudez do encontro sem aviso – que se dá, como sabemos, “à queima roupa”. Em Lévinas, a violência ocorre como traumatismo na perseguição sofrida pelo Eu no encontro ético com Outrem. Aqui conviríamos que se trata de violência “não justificada” (pois que não há *logos*) que se passa no âmbito da ética do amor. “La persécution est un traumatisme – violence par excellence sans avertissement ni a priori, sans apologie possible, sans logos”.⁵⁰⁹

Porém, como convimos, em se tratando da justiça, é o mesmo Lévinas que reconhece, por um lado, ser a violência inerente à justiça e, por outro, o amor ser primeiro e originário, o qual ele remete à justiça, o que, em outras palavras, significa que, se a justiça comporta violência, ela não menos é originária das exigências da responsabilidade como Bem ou Infinito. Lévinas chega até a aludir haver uma ordem angelical da parte da justiça, em que aparece a palavra ordem como referência à razão, e angelical como uma natural referência aos Céus (que reconhecemos de certa forma ligada ao amor e ao Infinito).

Mais c'est pour la justice que tout se montre et à l'extravagance de la substitution se superpose, de par les exigences de la responsabilité elle-même qu'est la substitution, un ordre raisonnable, l'ordre ancillaire ou angélique de la justice et dès lors le fait même de voir, de voir clair partout et de tout relater.⁵¹⁰

Tais considerações nos levam a pensar a justiça de modo mais radical, atribuindo-a como obra de Dizer, ou, ainda, reconhecendo seu desdobramento vir por meio dele. Dizer se faz Dito e justiça por amor. O “não amor” da justiça, se formos chamar assim pelo que ele comporta de violência, ocorre graças ao amor que traz o Dizer para o mundo em forma de Dito. Como sabemos, é para

⁵⁰⁸ “Il s’agit d’une sensation (écoute), d’un instant (dans le temps) et d’un traumatisme (de la conscience) – termes qui essaient de dire un Dire non conceptuel. [...] Mais le moment de la réponse est un moment de retour à soi, à la conscience et à l’être. C’est le moment de la vision et de la justice” (HERNÁNDEZ. *Vérité et Justice dans la philosophie d’Emmanuel Lévinas*, p. 333).

⁵⁰⁹ AE, p. 195.

⁵¹⁰ AE, p. 251.

poder atender ao Terceiro, em suma, que a justiça levinasiana se faz no mundo. Existe expressão maior de amor do Dizer que incorrer em violência e em não amor por amor? “C’est l’emphase elle-même du Bien qui appelle sa propre limitation.”⁵¹¹ Eis em nome, a excelência do amor!⁵¹²

Existe, outrossim, um risco de que a inspiração de Dizer em um Dito se congele em totalidade, desse modo, fracassando. Existe um risco constante de que a justiça se transforme em injustiça no mundo, assim fracassando. Em Lévinas a responsabilidade provoca esse desdobramento e esse risco de Dizer *para* Outrem de Outrem. Mas, nesse caso, amor em sua constituição não é também se oferecer sob risco?

Hernández⁵¹³ lembra-nos, a propósito da relação entre amor e justiça, que a palavra caridade em hebraico é escrita como *tsedaka* e que a palavra justiça tem em hebraico a mesma raiz: *tsedek*, sendo que a etimologia hebraica indica a ideia de um dever moral e legal mais que uma simples ligação entre a compaixão. Ele lembra-nos a observação de Catherine Chalié: entretanto, “il existe une autre générosité dont chacun doit lui-même trouver la mesure : *guemilouth’hassadim*, ou la ‘rémunération de la bonté’, un tel amour se trouve sous le signe de la sainteté”.⁵¹⁴ Assim, percebemos que há naturalmente uma redução de Dizer, ou redução do amor, a qual incorre no risco da violência. O amor de Dizer, como nos lembra Lévinas, é um amor comandado por ele, sendo esse o amor originário. Amor-Dizer.

Mais il faut comprendre l’être à partir de l’autre de l’être. Être, à partir de la signification de l’approche, c’est être avec autrui pour le tiers ou contre le tiers; avec autrui et le tiers contre soi. Dans la justice contre une philosophie qui ne voit pas au-delà de l’être, réduisant, par abus de langage, le Dire au Dit et tout sens à l’intéressement. La Raison à qui on prête la vertu d’arrêter la violence pour aboutir à l’ordre de la paix suppose le désintéressement, la passivité ou la patience. En ce désintéressement quand, responsabilité pour l’autre, il est aussi responsabilité pour le tiers se dessinent la justice qui compare, rassemble et pense, la synchronie de l’être et la paix.⁵¹⁵

⁵¹¹ COHEN-LEVINAS; SCHNELL (Ed.). *Relire Autrement qu’être ou au-delà de l’essence d’Emmanuel Lévinas*, p. 54.

⁵¹² O amor é o Bem : « L’amour est une excellence, c’est-à-dire, le bien lui-même. » POIRÉ. *Emmanuel Lévinas - Qui êtes-vous ?*, p. 106.

⁵¹³ HERNÁNDEZ. *Vérité et Justice dans la philosophie d’Emmanuel Lévinas*, p. 336.

⁵¹⁴ CHALIER. *Equité et bonté*, p. 21.

⁵¹⁵ AE, p. 264.

Desse modo, a Razão justa que universaliza e traz consigo, assim, a violência tem, paradoxalmente, em Lévinas, a virtude de interromper a violência, supondo o desinteresse, a passividade ou a paciência. A Razão é também responsabilidade pelo Terceiro. Assim, a justiça mistura-se, confunde-se e perfaz-se com a ética. Somente desse modo, como *autrement qu'être* e *autrement dit*, ela é justa, nesta ambiguidade que lhe permite ir além da violência. Se a necessidade do Ser no mundo tem origem no amor ético e, assim, a própria instalação do Estado e instituições, como a Lei, também provêm de uma necessidade justa de inspiração ética, parece-nos que a relação entre violência e amor não acontece senão nesta ambiguidade em que o amor permite, ao mesmo tempo que subverte, a violência, e vice-versa, num *indo além*. Em outras palavras, queremos dizer que a relação ambivalente e múltipla permite à justiça ir além da violência, onde: *i*) por um lado, a relação amor-violência acontece como Dito que busca manter-se fixo e tende a perseverar em Ser, como justiça que se in-screve – por exemplo, na forma da universalidade da Lei – podendo “coagular-se” (mas que, outrossim, no seu espírito mesmo de justiça, deixa-se desdizer pela ação inexorável de Dizer); e *ii*) a relação amor-violência, por outro lado, acontece como Dizer ético inspirando o Dito, partindo antes mesmo de ter chegado, sem se deixar aprisionar, ainda que se faça uma “nécessaire interruption de l’Infini se fixant en structure, communauté et totalité”.⁵¹⁶ Tal inspiração – por Dizer que sopra e que segue embora como sopro (sopra enquanto é sopro, sopro que se sopra, como pré-origem, que segue sempre per-seguido) – acontece no mundo em forma de uma ausência-presença-ausência, dolorosa no mundo fixante por uma impossibilidade, como acusação para o Eu congelado e ocupado em Ser, como trauma, mas também como fonte de libertação do Eu do seu próprio peso do Ser. O “apesar de mim” parece-nos, nesse sentido, violência, como trauma, ao mesmo tempo que libertação do Ser. “Mais cela atteste une passivité

⁵¹⁶ AE, p. 250. Aqui é de grande importância reter que Lévinas considera haver interrupção do infinito, que ora compreendemos como espaço aberto para o limite, espaço senão da igualdade da justiça e da razão.

extrême du Dire de derrière le Dit se faisant simple corrélatif du Dit; passivité de l'exposition à la souffrance et au traumatisme".⁵¹⁷

Verificamos, nesse movimento ambíguo entre violência e amor, uma tensão dentro da relação ética-justiça, podendo-se deixar o próximo de lado na relação, ou deixar o próximo do próximo de lado, ou ainda, por isso, podendo-se fazer prevale-Ser o ser – com a possibilidade de se instaurar a injustiça, ainda que tendo Dizer como fonte de justiça. Todo o cinismo do mundo, toda falsa aparência, todo o universo de bem-intencionados e homens puros podem, aqui revestidos da autoridade do Estado e de suas atribuições,⁵¹⁸ conspirar a favor do Ego. A violência pode se revestir da *boa consciência* e o Estado forjar uma justiça do mal,⁵¹⁹ sob a égide da totalidade.

Porém, mesmo com tal risco, não nos esqueçamos da origem que inexoravelmente remete tudo de volta a *si*⁵²⁰ – ainda que nisto haja um Dito reticente em ser desdito. Percebamos aqui um movimento que segue desde seu início orientado pela origem que, generosa *de si*, não só desfaz eticamente o Ego de si Mesmo, mas, ainda, como generosidade pura, é capaz de deixar-se desfazer, ou interromper – como Dizer – para, inspirando, fazer-se correlato do Dito e, em outras palavras, deixar-se trair.⁵²¹ O que nos parece garantir tal

⁵¹⁷ AE, p. 65.

⁵¹⁸ Chamemo-las de “funções de Estado”.

⁵¹⁹ Nome da injustiça.

⁵²⁰ O qual lemos como *soi*, em Lévinas.

⁵²¹ “Il consiste à se demander si le pré-originel du Dire (si l'anarchique, le non-originel comme nous le désignons) peut être amené à se trahir en se montrant dans un thème (si une an-archéologie est possible) et si cette trahison peut se réduire; si on peut en même temps savoir et affranchir le su des marques que la thématization lui imprime en le subordonnant à l'ontologie. Trahison au prix de laquelle tout se montre, même l'indicible et par laquelle est possible l'indiscrétion à l'égard de l'indicible qui est probablement la tâche même de la philosophie. L'autrement qu'être s'énonce dans un dire qui doit aussi se dédire pour arracher ainsi l'autrement qu'être au dit où l'autrement qu'être se met déjà à ne signifier qu'un être autrement. L'au-delà de l'être que la philosophie énonce et qu'elle énonce en raison de la transcendance même de l'au-delà tombe-t-il sans pouvoir s'en dépêtrer dans les formes de l'énoncé ancillaire ? Ce dire et ce se dédire peuvent-ils se rassembler, peuvent-ils être en même temps? En fait, exiger cette simultanéité, c'est déjà ramener à l'être et au ne pas être, l'autre de l'être. Nous devons en rester à la situation extrême, d'une pensée diachronique” (AE, p. 19). Ora, já no início de *Autrement qu'être* a pergunta aparece, ou seja, a de que se o Dizer se deixa trair ou não – em outras palavras, se a tematização do Dizer acontece aprisionando-o em Dito, ou, ao contrário, se o Dizer não se deixa reduzir ao Dito. O que percebemos, em seguida, como se pode ver em Lévinas, é que ocorre uma ambiguidade nesta traição, pela inspiração em que o Dizer passa pelo Dito, fazendo-se letra no mundo, instalando-se e assim traindo-se,

ou melhor, deixando-se trair, por se deixar traduzir, mas, por outro lado, ao mesmo tempo e em diacronia, o que caracteriza o *dépassement* do Ser, em que o Dizer se preserva como Dizer e não se perde em Dito, porque se a-presenta (como se “a” fosse neste caso um prefixo negativo) como rastro, ou seja, mostra-se sem se mostrar – rastro que não “é”, mas que “significa” Dizer, enquanto passagem. A ambiguidade está em que o Dizer, como testemunho da glória do Infinito, precisa ser Dito, pronunciado (eis-me aqui!), fixando-se, enquanto (e ambigualmente!) partindo antes de ter chegado. Estamos diante de categorias do ser e do não ser, quase presos à ordem do *logos*, mas salvos diante de *autrement*, como além do ser, como apontou Lévinas, como situação extrema de um pensamento diacrônico, além das estruturas do *logos*.

Certamente, há a traição do Dizer em ordem do Dito, onde todo dito já se torna uma apreensão, sentido no sistema da língua, lógico, objetivo, tema do mundo. Porém, aqui se trata do Dito ultrapassando-os como além das regras lógicas: um *autrement dit*. Eis aqui uma maneira de apresentar a ontologia levinasiana.

Mais adiante, em *Autrement qu'être*, na página 236, Lévinas responde à pergunta que fez à página 19: “Dit unique en son genre, n'épousant pas étroitement les catégories grammaticales comme mot (ni nom propre, ni nom commun), ne se pliant pas avec exactitude aux règles logiques comme sens (tiers exclu de l'être et du néant). Dit qui tient son sens du témoignage, que la thématization trahit, certes, par la théologie en l'introduisant dans le système de la langue, dans l'ordre du Dit. Mais dont l'énoncé abusif aussitôt s'interdit. [...] Dans la proximité, dans la signification, dans ma donation du signe, déjà l'Infini parle par le témoignage que je rends de lui : dans ma sincérité, dans mon Dire sans dit, dans mon dire pré-originaire qui se dit dans la bouche de celui-là même qui reçoit le témoignage. Sa signification ne s'est laissée trahir dans le logos que pour se traduire devant nous [...] Thématization donc inévitable pour que la signification elle-même se montre, mais sophisme où commence la philosophie, mais trahison que le philosophe est appelé à réduire” (AE, p. 236).

Dessa forma, observamos que ocorre a traição de um Dizer que se faz Dito (a letra mostra aquilo que passou dizendo-se) ao mesmo tempo que não há traição, ambigualmente, não há traição de um Dizer que não se deixará jamais apreender, ilimitado que o finito não pode conter, que parte sem ter chegado. Aqui há que se considerar a presença de Dizer que se mostra como ausência – não sendo ausência como uma não presença, ou seja, não se trata de seu negativo, mas ausência de algo que se foi antes de ter chegado. Há aqui uma *diferença*.

Traduzindo agora tais considerações em termos da justiça, como aponta Lévinas, a ambiguidade é garantida pela alteridade que “se arranca” das formas plásticas e da objetividade da justiça, ao mesmo tempo que as exige como presença, ao chamar a justiça. Eis a maneira como o *para-o-outro* chama o *para-os-outros-do-outro* – alteridade do rosto que chama a ética, alteridade do rosto que chama a justiça, guardando-se do peso (como conteúdo e continência) decorrente do justo chamado. “Objectivité issue de la justice et fondée sur la justice et, ainsi, exigée par le *pour l'autre* qui, dans l'altérité du visage, commande le moi. Appel à la re-présentation qui ne cesse pas de recouvrir la nudité du visage et de lui donner contenu et contenance dans un monde. Objectivité de la justice – et en cela rigoureuse – offusquant l'altérité du visage qui originellement signifie – ou commande – en dehors du contexte du monde et qui ne cesse pas, dans son énigme ou ambiguïté, de s'arracher et de faire exception aux formes plastiques de la présence et de l'objectivité qu'il appelle cependant en appelant à la justice” (EN, p. 173).

possibilidade é que a origem (como pré-origem, de um tempo imemorial⁵²²) não se perdeu com o trabalho de fixação do mundo. Notemos que, em Lévinas, há uma generosidade que, próxima à sua noção de Bem, transbordante, resgata da alteridade a violência, e, segundo o filósofo, como origem, orienta a relação ética-justiça que comporta violência. Esta encontra-se, como vimos, de muitos lados. O sujeito, por sua vez, parece-nos assaz “violentado” e sob tensão entre a ética e a justiça – não só sob o traumatismo do encontro do um-*para-o-outro*, mas também já premido entre uma resposta finita e infinita, justa e ética, visitado pelo Dizer no rosto de Outrem, ao mesmo tempo que instruído pelo Dito diante da preocupação com a necessidade do Terceiro. A dificuldade que se encontra na leitura de *Autrement qu'être* em conciliar ética e justiça parece-nos (sob as amarras do ponto de vista lógico) correlacionar-se com aquela que sofre o juiz em conciliar ética e justiça.

Mais ce Dire demeure, dans son activité, passivité; plus passif que toute passivité, car sacrifice sans réserve, sans retenue précisément pour cela non volontaire, sacrifice d'otage désigné qui ne s'est pas élu comme otage, mais, possiblement, élu par le Bien d'élection involontaire non assumée par l'élu. Car le Bien ne saurait entrer dans un présent ni se mettre en représentation, mais Bien précisément, il rachète la violence de son altérité, le sujet dût-il souffrir de par l'accroissement de cette violence toujours plus exigeante.⁵²³

Ainda que reconhecendo a violência do Estado, este, também, por sua vez, oriundo do amor ético – que, em Lévinas, como sabemos, diferentemente de Hobbes, não tem origem na guerra, mas nos altares⁵²⁴ –, aparece-nos como extensão ética, por sua *essencial* preocupação com a entrada do Terceiro, concentrando a tensão de uma ética e de uma justiça exigentes, em meio ao ego-ísmo do mundo. Mas, convenhamos, a fonte an-árquica do Estado (como ética) não nega ele próprio, ela ultrapassa (ou é anterior) à sua violência. É preciso reconhecer, amorosa é a origem do Estado em Lévinas, muito diversa

⁵²² Tempo imemorial que significa um tempo de que não se lembrará jamais, mas que se *realiza* na resposta impensada do “eis-me aqui!”. Tempo que se faz ético e não ontológico. Por isso é que não se trata de uma descoberta, de um desvelamento de uma verdade, de um trabalho de rememoração do que foi esquecido. Em Lévinas, o tempo não é imemoriado (em que não se tem mais lembrança dele), é imemoriável, como impossibilidade de ser memorado.

⁵²³ AE, p. 31.

⁵²⁴ O que entendemos como louvor a Deus.

daquela de Hobbes (e de demais contratualistas que fundaram as bases teóricas nas quais se apoia o Estado moderno). Se, paradoxalmente, o Estado comporta violência, ele não menos provém da generosidade infinita, que, mesmo diante da violência, e não apesar dela, mas com ela, implica-lhe o dever de ser justo. Eis uma difícil conciliação, onde consciência, saber ou Razão, provocados pela entrada do Terceiro e pelas exigências dele oriundas, na forma da justiça, devem *permane-‘ser’ des-inter-essados* (da essência, curiosa contradição!), ainda que dela tenham buscado recurso para resolver as pendências do mundo.

Il n'est pas dès lors sans importance de savoir si l'Etat égalitaire et juste où l'homme s'accomplit (et qu'il s'agit d'instituer et, surtout, de maintenir) procède d'une guerre de tous contre tous ou de la responsabilité irréductible de l'un pour tous et s'il peut se passer d'amitiés et de visages. Il n'est pas sans importance de le savoir pour que la guerre ne se fasse pas instauration d'une guerre avec bonne conscience. [...] ou si cette nécessité suppose un en-deçà, un pré-originel, un non-représentable, un invisible et, par conséquent, un en-deçà supposé autrement qu'un principe n'est supposé par la conséquence dont il est synchrone. En-deçà anarchique témoigné énigmatiquement, certes dans la responsabilité pour les autres. Responsabilité pour les autres ou communication, aventure qui porte tout discours de la science et de la philosophie. Par-là, cette responsabilité serait la rationalité même de la raison ou son universalité, rationalité de la paix. La conscience naît comme présence du tiers. C'est dans la mesure où elle en procède qu'elle est encore désintéressement. Elle est l'entrée du tiers, entrée permanente dans l'intimité du face-à-face. Le souci de justice, du discours thématissant, kérygmatic, portant sur le dit du fond du dire sans dit, du dire-contact est l'esprit dans la société. Et c'est parce que le tiers ne vient pas empiriquement troubler la proximité, mais que le visage est à la fois le prochain et le visage des visages – visage et visible que, entre l'ordre de l'être et de la proximité, le lien est irrécusable.⁵²⁵

Completemos, por fim, que o fato de a bondade de Dizer não se deixar permanecer em conteúdo salva o dizer da violência do dito. A questão parece-nos resumir-se no fato de que a bondade metamorfoseia-se em justiça, mas não perde sua possibilidade de se dizer justamente de várias maneiras, indo além daquilo que essencialmente mostra. “La bonté se montrera certes dans l'ontologie, métamorphosée en essence – et à réduire – mais l'essence ne peut

⁵²⁵ AE, p. 248, 249.

la contenir.”⁵²⁶ Entendemos que, por não poder contê-la, a justiça permite metamorfosear-se (enquanto Dito visitado pelo Dizer), indo além da forma que a delimita, e que por isso continua infinita na forma do finito.⁵²⁷ Em outras palavras, a justiça mostra-se, certamente, mas, em sua forma,⁵²⁸ não termina (e não tem fim) em si mesma, não encerra sua finitude em sua aparência no mundo exatamente por essa forma se deixar meta-morfosear, ou melhor, ser invadida pela alteridade ética, ao significar além de si, porque não contém e não pode conter o infinito que lhe escapa em forma:⁵²⁹ por ter origem na ética, a justiça é também bondade e, pela própria rigidez da Letra, precisa recorrer à ética, além da forma (que a enrijece). Assim, o conteúdo que aqui claramente significa a Lei é sacudido pela sua incontinência de Infinito.

Queremos dizer, com isto, entre ética e justiça há uma relação de metamorfose entre o finito e o infinito, onde aquele não contém este, ainda que este passe pelo finito, ou *apareça* no mundo “meta-morfoseado”, ou seja, de uma forma real ou possível no mundo, porém prestando-se sempre ao “meta” da forma, possibilidade plural de transcender-se como significado que ultrapassa a semântica de uma lógica fixante em Dito, garantindo a impossibilidade de se fazer capturável ou compreensível no mundo, e, de certa maneira, aos “olhos” do mundo, como aparência, assegurando, enfim, sua impossibilidade. Eis aqui, para nós, grande paradoxo de Dizer que permite a justiça possível no mundo.

Se, então, por um lado, movida pelo amor da responsabilidade, a justiça finca pé no mundo e faz-se *apparoir* e razão, e pode se enrijecer no Ser, por outro, também o amor faz-se guardião da justiça, para guardá-la da reciprocidade e da equivalência que procura se estabelecer na sua sujeição à ameaça de sempre recair, apesar dela mesma, no nível do cálculo interessado, do “eu dou para que você dê”.⁵³⁰ Assim, a justiça deve ser guardada pela ética, como fonte, Lévinas aponta, mas também como retorno. Sua possibilidade é, segundo apontamos no capítulo anterior, colocar-se em questão pela ética, o

⁵²⁶ AE, p. 215.

⁵²⁷ Ver Capítulo 2.

⁵²⁸ Segundo Beaumarchais, “on sait bien que la forme est le patrimoine des tribunaux” (*Le mariage de Figaro, acte troisième, scène XIII*, p. 137-147).

⁵²⁹ Nesse sentido é que para nós in-formar é tirar a forma que de-limita a justiça. In-formada, sempre, a justiça é infinita.

⁵³⁰ Cf. RICŒUR. *Amour et justice*, p. 10.

que aqui, neste capítulo, verificamos acontecer por obra do amor.⁵³¹ Do amor vem a justiça, ao amor retorna, como possibilidade.

A esse respeito, não nos parece inútil lembrar os comentários de Rolland⁵³² ao considerar como uma das proposições que julga mais profundas em *Autrement qu'être*, por sua “*direiteza*”, aquela em que Lévinas afirma “l’anarchique n’est possible que contesté par le discours qui trahit, mais traduit, sans l’annuler, son anarchie, par un abus de langage”,⁵³³ assinalando, assim, que a anarquia necessita do discurso, como manifestação à consciência, *apparaître*, dito, possibilidade de o anárquico passar no mundo. Ou seja, a partir desse ponto, é como se fosse possível com-preender Dizer precisar do dito para significar na consciência, afinal “il faut que le Dire étonnant [de la proximité] se fasse jour [...] de par la gravité même des questions qui l’assaillent”,⁵³⁴ uma vez que a exigência (necessidade) vem de Outrem que, agora pela justiça, são dois: próximo e Terceiro. Proximidade que na justiça “se faz dia”: como o aparecer à luz, permissão da ontologia no mundo, por citação. Filosofia que *aparece* como “indiscrétion à l’égard de l’indicible”, traidora, com *certezas*, mas possibilidade em busca de Dizer o indizível, ainda que, por seu limite, consiga fazê-lo já não mais como Dizer (que se foi antes de ter vindo), mas como dito de uma ontologia onde “la philosophie rend intelligible cette étonnante aventure montrée et contée comme une essence”.⁵³⁵ Consideramos essa aventura mostrada e contada pela filosofia como sua possibilidade esbarrando-se nos seus sempre limites, que é a própria “mostração” e “contação”; filosofia, ao mesmo tempo, sempre às portas da transcendência que a provoca a continuar no seu incansável e amoroso trabalho de filo-sofar, enquanto exercício de sabedoria do amor.

⁵³¹ Em seu *Entre nous*, lemos ainda que filosoficamente sob o ponto de vista de uma metáfora, ou *apologue*, como ele nomeou, para os que preferem, em Lévinas: “Pourquoi y a-t-il deux récits de création? Parce que l’Eternel – appelé Elohim dans le premier récit – a voulu au début (tout cela n’est qu’un apologue, bien sûr) pour créer un monde sur le seul appui de la justice. Il n’aurait pas tenu. Le deuxième récit, où le Tétragramme apparaît, atteste l’intervention de la miséricorde” (EN, p. 118). Lévinas quer dizer, se Deus criou muitos mundos antes da Terra, somente a Terra subsistiu, por causa do amor (misericórdia) nela *instituído*.

⁵³² Une logique de l’ambiguïté, p. 44.

⁵³³ AE, p. 158.

⁵³⁴ AE, p. 75.

⁵³⁵ AE, p. 75.

Como nos lembra J. Rolland,⁵³⁶ “c’est donc *dans* l’ordre que le discours régit que l’anarchique doit se signaler pour se signaler *hors* de cet ordre ou pour signaler an-archique”.⁵³⁷ Ora, assim, convimos, se o anárquico necessita da consciência (em outras palavras, se Dizer precisa do dito) para significar⁵³⁸ e a maneira por excelência de significar o Dizer é já partir em retirada, antes mesmo de chegar, é já presença de uma ausência, rastro,⁵³⁹ inscrever-se na ordem significa sua possibilidade de se assinalar *fora* desta ordem. Instala-se uma condição lógica, ainda que de uma lógica paradoxal,⁵⁴⁰ que é a de uma passagem assinalando uma partida à *jamais*. É o modo como interpretamos a necessidade do Dizer: necessidade de ser contestado pelo dito. É nesse sentido que ser contestado significa Dizer. Em contrapartida, remetemos esta ideia ao momento do encontro em que, ao Ego ser contestado, eu, constituindo-se, significa Dizer.

Assim, pelo exposto até agora, percebemos que o Dizer necessita do Dito para ser contestado e por causa da justiça. Mas, “si l’anarchique ne se signalait pas dans la conscience il régnerait à sa façon”.⁵⁴¹ O que significaria para nós esse “se ele reinasse ‘à sa façon’”? Ora, responder-se-ia, isso não é justo! Um amor generosamente infinito em direção a Outrem somente não é, digamos, uma forma “adequada”⁵⁴² e “suficientemente amorosa”!⁵⁴³

É nesse sentido que lemos a justiça levinasiana como amor, ou seja, como meio necessário do amor no mundo, pois se o amor está além da moral (amor supramoral) ele entra na esfera do mundo pela porta da justiça. Confirma-nos Lévinas:

Ainsi la relation à autrui qui, amour, charité, miséricorde, portée sur la responsabilité, est soucieuse d’autrui et, ainsi, de l’autre dans son unicité – souci qui est la nouveauté même de l’humain dans l’économie de l’être – demande une politique de

⁵³⁶ AS, p. 44.

⁵³⁷ AS, p. 44.

⁵³⁸ Ou, para sermos fiéis ao texto original: assinalar, fazer sinal – ainda que em forma de *clignotement*.

⁵³⁹ A significância do Dizer está no seu rastro.

⁵⁴⁰ Que nos confirma mais uma vez ser a “lógica” de Lévinas.

⁵⁴¹ AE, p. 158.

⁵⁴² Não “adequada” porque não se encaixaria à justiça e à lei, em se tratando de adequação como termo estranho a uma ética que prescindisse da justiça.

⁵⁴³ Acreditamos que esta seria a *resposta* a partir de uma ética que se buscasse além de si, ao se preocupar também com os outros de Outrem.

la justice, laquelle, de nouveau, retourne à la miséricorde, à la responsabilité, à l'amour du moi, mais inséparable de cette justice. Bien entendu il y a là une ambiguïté, mais essentielle – qui tient à l'être déjà rompu et toujours à rompre.⁵⁴⁴

É nesse sentido que discordamos de Pascal,⁵⁴⁵ apoiando-nos na dimensão levinasiana de possibilidade do amor no mundo, a qual acreditamos Lévinas realizar de forma admirável e paradoxal pelo caminho da justiça.

⁵⁴⁴ AS, p. 62.

⁵⁴⁵ Segundo o que se apresentou de Pascal na seção 4.1, na primeira página deste capítulo.

CONCLUSÃO

Nossa análise da relação entre ética e justiça, tendo por base aquela estabelecida na seção 3ª do capítulo V de *Autrement qu'être*, leva-nos a considerar a reviravolta empreendida por Lévinas que inaugura 'definitivamente' ali uma nova noção de ontologia, estabelecida a partir de uma nova relação entre justiça e ética, entre ontologia e ética, entre filosofia e ética. Assim, forma-se não só uma noção de ontologia voltada para ética, mas de filosofia, como sabemos, anunciada ao final da referida seção, ao adquirir seu novo estatuto de modo mais evidente como filosofia não só posta, mas exposta e também res-posta,⁵⁴⁶ na frase final, noções concentradas na expressão "filosofia como sabedoria a serviço do amor". Encontra-se, assim, a filosofia de Lévinas como resposta à vocação orientada para e pelo amor, eis a originalidade de Lévinas.⁵⁴⁷

A consideração da importância deste enunciado levinasiano no final da seção 3ª, ao qual se dedicou nosso Capítulo 4, foi certamente o que orientou a direção de nossa análise nesta tese. O amor como ser-vir – modo de a justiça, a filosofia e a ontologia a-parecerem e se relacionarem com a ética: modo de vir a Ser como ser-viço do amor, onde o serviço aparece como justificação – maneira justa de ser, ou de vir-a-ser, justificação como ontologia, porém, *autrement*.

Aqui, parece-nos concentrar-se a esplêndida resposta que Lévinas ofereceu em forma de *Autrement qu'être*⁵⁴⁸ às críticas de Derrida a seu método e conteúdo, encaminhando-os, via *autrement qu'être*, para um *autrement dit*. Assim, por sua vez, é como a seção 3ª a-parece-nos: como *autrement dit* (ou *autrement écrit*). Essa a-parece-nos, do mesmo modo, ser a possibilidade de relação entre ética e justiça, que permite *autrement qu'être* face a face com o *autrement dit*, estendendo-se nele. Por isso, a ontologia viria primeiro? Consideramos que seria o inverso, pois é como extensão mesma da ética que

⁵⁴⁶ A ética responde justamente ao Terceiro.

⁵⁴⁷ Trata-se, desse modo, segundo Catherine Chalié, "de renouer avec le sens de la vocation originelle du philosophe – l'amour de la sagesse – [...] de penser et de vivre cette vocation, sans perdre nom et visage au profit de l'universalité abstraite des idées et des principes" (CHALIER. L'inspiration du philosophe – « l'amour de la sagesse » et sa source prophétique, p. 169).

⁵⁴⁸ Como discurso e como conteúdo, ou seja, como outro modo que ser.

a ontologia dela decorrerá.⁵⁴⁹ Em outras palavras, queremos dizer que a relação apresentada na referida seção entre a ética e a justiça de Lévinas é uma relação ética.

Il s'agit donc pour Lévinas de proceder, à rebours du geste ontologique traditionnel, à l'inversion de la subordination philosophique du Dire au Dit : non plus soumettre le Dire à la manifestation ontologique, mais *soumettre le sens de la manifestation ontologique, le sens de l'être, à la signification éthique du Dire.*⁵⁵⁰

Porém, é preciso preservar a ética da ontologia e a ontologia dela mesma dentro do raciocínio desenvolvido por Lévinas. Poder-se-ia perguntar: não seria então a ética, por dela derivar a ontologia, uma nova forma de ontologia, como princípio regendo a relação entre termos? Atribuir à ética um princípio (ainda que se avisado como ético) garantiria a alteridade da ética?⁵⁵¹ Eis um paradoxo na relação entre ética e justiça, que nos parece encaminhar a superação da questão, permitindo uma “resposta”. Em Lévinas, não é a ética que funda ontologicamente a justiça, a justiça não sendo exigência senão a partir do Terceiro (que não é ontológico, não é o Mesmo, como sabemos, o Terceiro é Outro, Outro de Outro) que vem se imiscuir na relação ética, como problema. A ética inspira a justiça, é fonte dela, segundo Lévinas, é an-arquia, mas a preocupação com a justiça, ainda que ética, vem com a presença do Terceiro, que traz, paradoxalmente, na sua alteridade, a comunidade, igualdade, já razão, julgamento e tematização exigindo cálculo e medida. Nesse sentido, a relação entre ética e justiça extrapola o sujeito ético que não é origem da justiça, esta proveniente da necessidade do Terceiro, porém, à escuta irrevogável do Dizer ético que des-diz a justiça para dizer *outramente*, não havendo como extrair desta ambiguidade um fundamento que restitua a

⁵⁴⁹ Trata-se de “« comprendre l'être à partir de l'autre de l'être. » Il s'agit ainsi, souligne Lévinas de “reconnaître un sens ailleurs que dans l'ontologie et même subordonner l'ontologie à cette signification, à l'au-delà de l'essence” (COHEN-LEVINAS; SCHNELL (Ed.). *Relire Autrement qu'être ou au-delà de l'essence d'Emmanuel Levinas*, p. 43).

⁵⁵⁰ COHEN-LEVINAS; SCHNELL (Ed.). *Relire Autrement qu'être ou au-delà de l'essence d'Emmanuel Levinas*, p. 44.

⁵⁵¹ Mas o trabalho de Lévinas em AE não seria o de demonstrar que “le subjectif et son Bien ne sauraient se comprendre à partir de l'ontologie » (AE, p. 77) ?

ontologia como princípio, nem mesmo como “segunda” filosofia porque fundada pela ética.

Cette conversion du Dire en “thématisation ou Dit » (AE, p.112, nota 1) ne revient-elle pas à remettre la subjectivité de l'un-pour-l'autre en position d' « arché » d'où viendraient dériver « la praxis et le savoir » (ibid., p.10) intramondains et qui finirait par justifier l'être en lui imposant son sens ? Non, certes, puisque ce retour à la contextualisation n'est pas dû à une décision du sujet, mais à l'interposition, « grâce à Dieu », de visages pluriels : « dans la proximité de l'autre tous les autres de l'autre m'obsèdent et déjà l'obsession crie justice... » (ibidem, p. 246) Tout affecté qu'il soit ainsi de tertialité, le pour-l'autre reste cependant en position unique de support et d'orientation : « la contemporanéité du multiple se noue autour de la dia-chronie de deux » (ibidem, p. 248).⁵⁵²

Como pergunta aqui trazida por Derrida, nosso trabalho comportou analisar a alteridade como conteúdo apresentado por Lévinas e seu método como forma de “libertar” (ou não) a apresentação desse conteúdo, como linguagem ontológica in-formada pela ética – o que salvaguardaria (ou não) a relação entre ética e justiça analisada. Sobre o método, ao qual dedicamos um capítulo, reconhecemos na metáfora, na ênfase, no paradoxo, o caminho ético de d-escrever a relação com Outrem. O método, segundo apresentamos, vem corroborar a recusa de Lévinas em não construir conceitos tendo como base a ontologia tradicional, como ontologia totalizante, pelo hiato que se encontra na significância da palavra, diacronia, ao Dizer (ou escrever), que liberta o nexos causal entre os sentidos da palavra e inaugura a diferença em direção *au-delà*: Palavra, assim, como Dizer (a transcendência).

Em termos da relação entre o conteúdo apresentado acerca do que significa a ética e o que significa a justiça, verificamos não haver uma dependência ontológica por parte da justiça em relação à ética, apesar de esta ser fonte daquela, apesar de a ética vir primeiro. O estatuto de “primeiro” não é origem em Lévinas – eis aqui outra inversão! – não é causa nem antecedência nem decorrência (lógica). Ao inverso, a ética é primeira porque des-diz a

⁵⁵² COHEN-LEVINAS; SCHNELL (Ed.). *Relire Autrement qu'être ou au-delà de l'essence d'Emmanuel Levinas*, p. 254.

justiça, o que, paradoxalmente, como vimos, a constitui,⁵⁵³ assim somente, como justa – observamos aqui semelhante modo da lógica da ambiguidade desenvolvido por Lévinas acerca da constituição do sujeito ético. Na relação entre Dito e Dizer, haveria “un éclatement d’un destin qui règne dans l’essence”, o que preserve a justiça dos grilhões do Ser,⁵⁵⁴ seja por obra do paradoxo, da metáfora, da ênfase, da ambiguidade em um enigma que se opera nos próprios conteúdos informados pela ética.

C’est donc la méthode emphatique qui seule permet d’expliquer la remontée du Dit au Dire, de l’être à l’autrement qu’être, sans que s’établisse un rapport de *dépendance ontologique* du second vis-à-vis du premier. Une telle dépendance si elle était avérée, ruinerait en effet toute possibilité de remonter l’être vers l’autrement qu’être pour justifier le premier à partir du second. Lévinas parle de l’éclatement d’un destin qui règne dans l’essence » pour affirmer plus loin que « la signification avant d’être, fait éclater le rassemblement, le recueillement ou le présent de l’essence ». (AE, p.20) C’est donc bien l’emprise d’un destin ontologique, la réduction de la signification à l’ontologie et sa lumière, que la technique de l’emphase permet de désamorcer en obtenant des éclats de signification proprement éthiques non contaminés par l’ontologie. Il s’agit dès lors de passer par « la surdétermination des catégories ontologiques, qui les transforme en termes éthiques (AE, 181). »⁵⁵⁵

Assim, a Ética provocada pelo Terceiro inspira a ontologia pelo que a justiça contém que a excede⁵⁵⁶: pela visita de Outrem, que “garante” a alteridade, pela responsabilidade que incumbe o sujeito a responder não só *para Outrem, mas para os outros de Outrem*, o face a face rasga a totalidade ou a pretensão de totalidade, como fissura de um sistema que não pode conter o além-de-si e que somente assim permite *passagem* – relação entre ética e ontologia, entre Dizer e dito, entre dizer e escrito (como, por exemplo, o próprio texto de Lévinas). Texto *passagem*, ontologia *passagem*, justiça *passagem*. Eis a forma “ontológica” da justiça.

⁵⁵³ Trabalho semelhante ao Dizer como rosto de Outrem que *désarçonne* (destitui) o Eu de si Mesmo, quando “ la persécution ramène le moi à soi, à l'accusatif absolu où s'impute au Moi une faute qu'il n'a ni commise ni voulue et qui le désarçonne de sa liberté » (AE, p. 195).

⁵⁵⁴ AE, p. 20.

⁵⁵⁵ COHEN-LEVINAS; SCHNELL (Ed.). *Relire Autrement qu’être ou au-delà de l’essence d’Emmanuel Levinas*, p. 48.

⁵⁵⁶ Ou seja, não pelo que falta!

Assim, não acreditamos que o conteúdo e o método de Lévinas apresentado na seção “Du Dire au Dit” permitam tampouco a construção do conhecimento baseada no trio tese-antítese-síntese, nem de uma dialética entre os termos: o método e o conteúdo apresentado em forma de Dizer e de Dito, que se “explicam” em Lévinas como uma relação onde Dizer des-diz e re-diz o dito da ontologia, não permitem obra de totalidade pela alteridade porque esta i-rompe, e novo, como passagem. Para nós, o texto que se escreve e o conteúdo que se a-presenta em Lévinas não se referem a um trabalho de desconstituição e reconstituição de um termo a partir de outro termo, formando um Terceiro. Em Lévinas, ao inverso, o Terceiro não permite a totalização, mesmo este vindo como arauto de justiça,⁵⁵⁷ pois o Terceiro vem no Rosto, como Outrem de Outrem desarranjando, como rastro da ileidade, ainda que, em sentido inverso, ordenando a justiça, a partir de um *au-delà*, que significa concretamente no rosto de Outrem a ser julgado e inserido na comunidade dos homens: proximidade, assim, em maior grau, entre muitos. É preciso sempre lembrar que a impossibilidade de sincronizar Dizer e o Dito preserva o *au-delà*. “Il”⁵⁵⁸ é também *au-delà*.

Por meio de Moati, trazemos à lembrança o método de Lévinas reconhecido como dedutivo (que não quer dizer que se encerra em processos lógicos dedutivos *tout court*), o qual aproximamos de semelhanças com outros recursos empregados por Lévinas, como a metáfora, a ênfase e a ambiguidade que comporta – dedutivo, assim, de uma dedução *outra*, que, afinal, caracteriza-se como uma inversão de valores operada na ontologia tradicional. Ela

coïncide très concrètement avec ce que Lévinas appelle une *déduction*. Il s’agit en effet, dans *Autrement qu’être*, rien de moins que de subordonner l’être à l’autrement qu’être, c’est-à-dire non pas renoncer à la question de l’être, mais déduire le sens de l’être à partir de l’autrement qu’être. Aussi faut-il soutenir que si la signification du Dire n’est pas dans le dit, plus radicalement encore, le sens même du dit *ne se trouve pas non plus dans le dit*. Loin de cristalliser la signification de toute chose, de constituer la matrice originelle du sens, non seulement la signification du Dire ne relève pas du dit, mais tout le propos de Lévinas est [...] de soumettre le sens de l’ontologie

⁵⁵⁷ Enquanto a ética seria “impensável” sem a justiça.

⁵⁵⁸ Ele é “Il”, em francês.

et la question ontologique elle-même à la signification du Dire.⁵⁵⁹

A partir da referida seção 3ª, verificamos particularmente o método e o conteúdo com o fim de “explicar” como tal relação se escreve como *autrement*, mesmo, mas sobretudo, quando se tratando de Lévinas estabelecer os limites da justiça. Método que chamamos auxiliado pela metáfora (ou pela ênfase) e pela ambiguidade – sopros menos lógicos e menos sistemáticos de Dizer (ou de escrever), e conteúdo como aquele in-formado e des-dito e re-dito pelo Dizer, conteúdo fluido que per-passa a Lei, conteúdo que se encontra na própria Lei que se mostra e é atualizada por Dizer. Lei que é dito e é escrito, mas que tem sempre a Dizer. Método e conteúdo, como escrita ou percurso desta tese, na tentativa de explicar inicialmente em termos lógicos Lévinas, ao mesmo tempo que se esbarrando com a ambiguidade. Método *autrement* porque permite a alteridade, método visitado por Outrem. Método e conteúdo, que, ambígua e coerentemente, são a-presentados como ex-posição, mostração, a-firmação de uma justiça ontológica, ou de uma ontologia justa.

eticamente, como sabemos, o eu escolhido ‘adquire’ sua subjetividade ao ser afetado pelo Dizer ético, na não forma de sua resposta imediata e irrefletida *para Outrem: “eis-me aqui!”*. A justiça *para* adquirir sua subjetividade,⁵⁶⁰ ou *para* Ser justa, ou ainda, *para* adquirir seu finca-pé na terra entre os homens, necessita, paradoxalmente, ser in-formada pelo Dizer ético que, por desarmá-la de seu Ser (e de suas justificações ego-ístas), permite a ela ser. Assim é que a *justificação* da justiça, seu fundamento, ocorre aqui pelo inverso: o Ser justo não é em si, mas justifica seu ser pela ética, esta como filosofia primeira. Mas a justiça justifica-se, por outro lado, plenamente no Ser como cálculo e medida. Esta justificação é ontologicamente a-firmada na seção 3ª. Porém, aqui o Ego como Ser da justiça egoísta, voltada para si Mesma, desfaz-se pelo Dizer ético – que destitui a justiça egoísta que, aliás, não tem outro nome senão o de injustiça –, encontrando-se a subjetividade da justiça em um simplesmente ser justa: eis agora a ontologia, na acepção levinasiana

⁵⁵⁹ COHEN-LEVINAS; SCHNELL (Ed.). *Relire Autrement qu’être ou au-delà de l’essence d’Emmanuel Levinas*, p. 44.

⁵⁶⁰ Para, como preposição direcionando-se a um fim, objetivo ou propósito.

do termo. Justiça que responde também eticamente diante do Terceiro *para* ser justa.

Por isso, não retorna Lévinas – quando estabelece a justiça – à ontologia como totalidade ou sistema, ainda que esse risco sempre a espreite. A ontologia é justiça, e a justiça, ontologia que não suporta (nem conceitualmente) o peso da totalidade, sua fragilidade achando-se, por um lado, em sua ex-posição à traição e sua grandeza (também frágil), em sua ex-posição a ser (inadvertidamente) desdita, o que curiosamente a preserva de traição. O dito *autrement* é, assim, um des-dito e re-dito infinito, como já analisamos. Esse é seu ser *outramente* – a ontologia em Lévinas sendo, assim, uma ontologia des-dita e re-dita: não haveria aí maior incerteza para o Ser?⁵⁶¹ Certamente.

Il ne peut y avoir d'élucidation de l'être en son *sens d'être* sans déduction de l'être par l'autre de l'être. Déduction qui s'accomplit sous la forme du retournement – ou de l'éclatement – de l'intéressement en justice, de l'affirmation insensée de l'être telle qu'elle prévaut dans l'histoire de la philosophie, une alternative *supra*-ontologique, mais il oppose bien plutôt une ontologie déduite et justifiée à partir de la situation de responsabilité à l'ontologie injustifiée – dissipant l'œuvre de la justice, c'est-à-dire le sens originaire de l'être –, qui gouverne la pensée occidentale et le système de valeurs qui découle de celle-ci [...]⁵⁶²

Ser, ser outramente, essa é a forma ambígua e incerta, sem a certeza de um chão firme de uma ontologia marcada pelo fim em si Mesma; ser sem chão nem princípio que não se (des)orienta pela ética. An-arquia que orienta a ordem (da justiça). Paradoxo! Auxiliada por metáforas que dizem sem dizer, ou que dizem além do que dizem, como paradoxo da metáfora, como correção de um dito, incessante, simplesmente por *Dizer* que traz sempre sentido *outro* que (se) excede além do além (como correção incessantemente justa por parte de

⁵⁶¹ Condição já de uma desconfiança por parte de estudiosos que considerariam, como Parmênides, o Ser como o que é e que não pode não ser, condição de certeza.

⁵⁶² COHEN-LEVINAS; SCHNELL (Ed.). *Relire Autrement qu'être ou au-delà de l'essence d'Emmanuel Levinas*, p. 46.

uma ética sempre fugidia?) – eis a forma apresentada de uma filosofia *alter*-ada pela impossibilidade de tudo caber no seu dito.⁵⁶³

Correção, devir; correção, ser; correção, ontologia; correção, ética. Correção do dito por Dizer, correção das palavras pela metáfora que as excede corrigindo, correção de ser, de ter dito, correção *para* Outrem e *para* Outrem de Outrem, correção como “l’incessant devenir ontologique de la proximité, comandé para la nécessité inconditionnelle de justice”,⁵⁶⁴ quando a incondição se torna um incessante devir *para* todos os outros de Outrem. Incondição oriunda da responsabilidade *para* todos os outros e *para* mim também, em-fim.⁵⁶⁵ Correção da responsabilidade infinita, do Ser que persevera na injustiça do dito fixante, do conforto, do *chez soi*, correção das palavras que já disseram, da filosofia, da ontologia, correção da ética como extensão de si mesma. A justiça e a ética corrigem-se de infinitos modos, sob múltiplos vetores.

Estamos, certamente, referindo-nos por palavras que não cabem (mais). Aqui, ser significa *significar(-se) sendo*. Significação como serva do (Infinito) amor: justiça. Eis uma maneira de o Terceiro fazer-se lembrado e expandido sempre, como correção, na metáfora, na ênfase, na ambiguidade, na hipérbole, nos modos empregados por Lévinas em Dizer quando as palavras, obedientes ao Bem, excedem a si mesmas.⁵⁶⁶

Em resumo, trouxemos em questão, por meio da ética e da justiça, outras *palavras* na relação entre Infinito e finito, ocupação longa e histórica da

⁵⁶³ « Répondre positivement repose sur le postulat, rarement questionné comme tel, selon lequel la seule universalité concevable est celle de la rationalité ontologique qui pense les essences en cherchant, en tous domaines, la stabilité et la cohérence. Dès lors, l’introduction des noms propres et d’un verbe non conceptuel [...] dans un discours qui n’entend pas abandonner la philosophie – c’est-à-dire l’amour de la sagesse – á la génialité, et encore moins á la technicité de l’intelligence spéculative, ne sera légitime qu’à condition de penser « une rationalité autre qu’ontologique (DMT, na edição Grasset, 1993, p.144) et une universalité du sens qui, sans reposer sur le savoir des essences, fasse droit aux singularités. Cete rationalité suppose un langage anxieux de ne pas reposer trop vite sur les concepts qui énoncent l’être [...], une pensée qui n’évite pas le paradoxe » (CHALIER. L’inspiration du philosophe – « l’amour de la sagesse » et sa source prophétique, p. 169).

⁵⁶⁴ COHEN-LEVINAS; SCHNELL (Ed.). *Relire Autrement qu’être ou au-delà de l’essence d’Emmanuel Levinas*, p. 54.

⁵⁶⁵ Como fim, finalidade.

⁵⁶⁶ O rosto é o rosto de Outrem onde já se encontram todos os outros de Outrem; Dizer que se mostra sem se mostrar, Dizer que se foi antes mesmo de ter chegado, relação entre Eu e Outrem de um face a face antes da origem etc. Eis tantos dizeres libertados, ou melhor, libertantes, nestas assertivas.

filosofia, nesse momento relação considerada especialmente contra a totalidade do Ser e aberta a *autrement*. A questão partiu da impossibilidade de o finito conter o infinito, o que significa a possibilidade de o Dizer sempre ir-se antes de ter chegado, ao des-dizer, re-dizer e inaugurar sempre um novo dito que não se fixará como dito. O Dito não se fixa, por causa do Dizer que não o deixa e não se deixa fixar.⁵⁶⁷ Dizer inquietação. Eis a filosofia de Lévinas: na possibilidade de relacionar finito e infinito, encontramos, assim, um ‘desarranjo’ na forma de dizer e desdizer e dizer outramente, como dizer o metodológico e o conceitual, *modus operandi* que permite de-sistematizar a ontologia, a justiça e o pensamento filosófico em busca da totalidade,⁵⁶⁸ ao mesmo tempo que reconstitui a filosofia de outro modo. A propósito desta filosofia de *autrement*, lembra-nos Catherine Chalièr :

Sa philosophie, tout entière [...] fraie la voie à une pensée exigeante qui rompt avec la primauté de l’ontologie afin de raviver la mémoire et l’inquiétude d’une altérité [...]. Cette altérité n’offusque pas la vie de l’esprit et le travail de la raison, mais elle les oblige à emprunter de nouvelles voies. Elle déloge le philosophe de ses positions de maîtrise, lui signifie que la rationalité ne détient pas l’ultime clé de l’intelligibilité de ce qui est, et oriente son attention vers la faiblesse, la vulnérabilité et la précarité, qui signifient, avant les concepts, [...] un appel à la responsabilité.⁵⁶⁹

A coerência, em meio a ambiguidades e metáforas, serviu-nos a guiar a comunicação entre os termos de Lévinas que estudamos, os quais (para além de um gênero que os englobe) aparecem d-escritos. Lévinas une-os, relaciona-os, separa-os e re-aproxima-os, fazendo dos termos o *próximo*, em seu método como *autrement*. A proximidade permeia a relação entre os termos. O eu e a justiça *aproximam-se* de vários modos por obra do Terceiro: assim se

⁵⁶⁷ “Ce qui signifie donc, non pas l’impossibilité d’articuler le Dire au Dit, mais bien plutôt l’impossibilité de passer *exhaustivement* de la proximité à la présence, soit l’impossibilité de restituer la proximité éthique – ou la signification – dans l’élément de la présence que l’articulation du Dire au Dit fait naître. Cette impossibilité tient au fait que tout rassemblement dans l’élément de la conscience entraîne une perte irréversible, une déperdition liée au statut anarchique de la proximité, à sa position de passé irréversible et non restituable dans l’élément du présent [...]» (COHEN-LEVINAS; SCHNELL (Ed.). *Relire Autrement qu’être ou au-delà de l’essence d’Emmanuel Levinas*, p. 42).

⁵⁶⁸ Como totalidade conceitual e/ou metodológica...

⁵⁶⁹ CHALIER. *L’inspiration du philosophe* – « l’amour de la sagesse » et sa source prophétique, p. 10.

conjugam Ser e próximo na proximidade da ontologia, como justiça. Eis o modo como a ontologia escrita *outramente* permite a relação entre justiça e ética.⁵⁷⁰

O eu ético é assim também o eu justo graças ao Terceiro.⁵⁷¹ Illeidade como infinita possibilidade da justiça. Justiça que vai além da ética, justiça *para nós* – modo de significar a ética estendida infinitamente no mundo, modo de Dizer, justiça como *autrement*. Afinal, repetimos, como pode o infinito exceder-se senão em infinitude?⁵⁷² Qualquer ex-cedente seu já não significa infinitamente? Em relação ao caminho que vai da ética à justiça, *Du Dire au Dit*, haveria algo mais *próximo* da infinitude que a própria infinitude? Não indiferença como *au-delà* que não retorna ao mesmo, mas que (se) excede. Ética como caminho de Abraão que não retorna ao princípio; Abraão como extensão de si que (se) faz estrada no mundo; Abraão que vai além no seu caminho de justiça e de realização da Promessa no mundo. Sempre excessão, como cessão de si para fora, sempre *para* fora, como con-firmação, pisada de passos descalços⁵⁷³ no chão, eis a forma *Du Dire au Dit* significar *autrement*, nas palavras e no conteúdo que indica. *Du Dire au Dit* significa, assim, percurso de doação, resposta justa (de si) como ser-viço do amor.⁵⁷⁴

⁵⁷⁰ « Le passage déjà plusieurs fois évoqué de Totalité et infini à Autrement qu'être, c'est précisément le passage qui se définit non seulement par l'urgence de saisir le lieu de l'altérité comme visage, mais encore de transcrire la parole par l'urgence de saisir les éléments, les nœuds, la logique du dire du visage ; il s'agit de la tâche immense de se libérer de la parole et de la logique de l'être (et, en dernière instance, de la forme la plus fascinante et la plus puissante, celle de l'opposition et de la différence) afin de s'éduquer à la parole et à la logique du visage. Autrement qu'être est le lieu même de cette éducation : il faut comprendre l'être à partir de l'autre que l'être. Autrement qu'être, pensée du tiers exclu [...] qui par exemple ne veut pas faire de son opposition à la grammaire de l'être l'essentiel de sa propre grammaire, se fait ainsi *proposition* ; il constitue en réalité la proposition de Lévinas» (LÉVINAS. Les cahiers de la nuit surveillé, p. 204).

⁵⁷¹ Afinal, como ser ético sem ser justo e vice-versa?

⁵⁷² “Un discours qui s'ouvre à chaque moment décisif de son parcours, à la transcendance, ou à l'excès, des personnes singulières et du langage non conceptuel, sans les fuir aussitôt pour s'élaborer en thème ou en thèse. [...] Or ce sens qui traverse la pensée ou qui l'inspire, sans se durcir en concepts et en thèse, ouvre la perspective d'une universalité qui concerne tout homme [...], il est le corollaire de l'éthique» (CHALIER. *L'inspiration du philosophe* – « l'amour de la sagesse » et sa source prophétique, p. 170).

⁵⁷³ Descalças pisadas, pois re-vestidas da fragilidade da incerteza do onde e do quando chegar. Certeza no presente, impossibilidade de re-presentar!

⁵⁷⁴ Poderíamos, assim, por extensão, considerar humildade na justiça em aparecer? Aparecer na justiça, parecendo-nos, assim, com-parecer, como por citação diante de todos os outros do Outro. Noção que interpretamos muito diferente daquela do Estado encerrado em si Mesmo, na sua totalidade, onde o juiz togado, revestido na

Concluimos, desse modo, que a inevitabilidade de o dito ontológico fazer-se justo a-parece-nos como inevitabilidade de a justiça não responder à ética: visitada pelo Dizer, um dito que já não pode mais Ser, é, sem escolha, mas escolhido⁵⁷⁵ a ser des-dito, a ser redito, infinitamente, a ser – “fenômeno” que tem paralelo muito aproximado⁵⁷⁶ com a relação ética estabelecida no face a face do Eu e Outrem. A relação justa é, assim, ética. Voltamos à ‘confusão’ terminológica entre a ética e a justiça de *Totalité et infini*? Certamente não; há na seção 3ª um passo, que é *autrement dit*,⁵⁷⁷ ou *autrement écrit*. Nessa seção, como vimos, a justiça é a-firmada e Lévinas estabelece limites claros entre ética e justiça, mas, como vimos, permite nos mesmos escritos a ambiguidade da relação que a mantém. Limitação e ilimitação desta relação, que, segundo apontamos, trazem a possibilidade – relação que não se estabelece entre gêneros, que não é sistema ou totalidade, como sabemos (por isso, na verdade, relação nunca seria a melhor palavra para esbarrar no além do absoluto que visita os dois termos, ética e justiça, e que é Dizer, jamais relativo, mas sempre ex-posição por obra do amor), sempre verbo, reticente ao nome, mas justamente nome – já dito...

Por esse modo, a presente tese mostrou-se aberta a acolher também (até certo ponto, dentro do limite de quem escreve, naturalmente) *autrement* como seu método de trabalho, articulando a noção de ética e de justiça levinasiana tendo a justiça como extensão da ética, na forma de convite ao leitor a um olhar que oferecemos como releitura da referida seção. Somente por meio de paradoxos, ambiguidades e metáforas, “ouvindo” a palavra escrita,

autoridade do em Si, acredita-se potente em citar o réu, dentro do bom cumprimento de suas funções a ele magistralmente outorgadas, ao passo que, sob a ótica de uma justiça *autrement*, interpretamos que o juiz é, inversamente, citado para julgar, como servo escolhido e sem escolha, para fazer comparecer a Lei, onde o compromisso com a justiça, a responsabilidade e a eleição figuram como elementos da relação ética e também justa diante do Terceiro? Ora, como vimos o Estado levinasiano “est en permanence traversé, investi par une signification qui le surdétermine. L’Etat dans son effectivité même ne cesse de faire signe vers un au-delà de lui-même» (ABENSOUR. *Emmanuel Lévinas, l'intrigue de l'humain*, p. 74).

⁵⁷⁵ Por caducar, por permane-Ser demasiado – vejamos nisso a estrutura da Lei *tout court*.

⁵⁷⁶ Tal a força pela proximidade que irrompe na relação ética e na relação justa, que enfim não podem ser a-diversas!

⁵⁷⁷ A referida seção 3ª não só escreve o dito de outra forma, mas o escreve *outramente*, como *au-delà*. Assim, aqui o dito é (ou seja, é ontologicamente), porém é dito *outramente*. Paradoxo entre ética e ontologia.

passando pela etimologia, mas além dela, a relação e nossa análise da relação entre ética e justiça poderá, segundo acreditamos, a-parecer.⁵⁷⁸

Por meio de um método que procuramos seguir para per-seguir e melhor analisar, buscando uma coerência *outra* por parte de Lévinas ao apresentar conteúdos e relacioná-los com a forma de apresentá-los – só assim, de-finidos *autrement*, eles puderam nos trazer sentido e permitir a relação entre ética e justiça ser confirmada.⁵⁷⁹ É assim que conteúdos com que trabalhamos se nos apresentaram, segundo nossa interpretação de Lévinas, da mesma maneira que sua linguagem os apresentava,⁵⁸⁰ *autrement*, num “além sem fim”, “além mais que nunca”, de significados que se excedem como escuta. É assim que, para nós, a referida maneira mais de-finidora e aparentemente limitadora de trazer a justiça, na seção 3ª, apresenta-se em seguida, senão no momento mesmo, paradoxal, mas ilimitadamente possível. Ambígua como os termos e a relação entre eles: finito e infinito, ética e justiça, ontologia e ética, entre Dizer e dito, segundo o modo como apresentamos em nossos capítulos.

Este é, em suma, o modo como resumiríamos a resposta da pergunta inicial sobre a possibilidade de a ética se manter diante da justiça, e de sua relação. Se não deste modo, que se pretende filosófico, mas *autrement* filosófico – com base na nova definição de filosofia como sabedoria do amor, pelos caminhos que procuramos ter mostrado, Lévinas afirma justamente a relação, que lemos no dito da justiça como além da ética. Justiça que preserva a ética como filosofia primeira, e devedora desta que está sempre a partir, justiça sempre atrasada, atrelada à ontologia, também atrasada, cujas palavras que as escrevem nunca se atualizam o bastante, correndo para saldar uma dívida infinita que, em suma, é o preço de Ser. Podemos ver,⁵⁸¹ em seguida ao

⁵⁷⁸ A-parecer como possibilidade do sim e do não.

⁵⁷⁹ De-finir, como trazer fim, objetivo, limite à justiça, ao mesmo tempo que lhe traz nessa finição o sopro inspirador do in-finito que des-diz o que já foi dito ou escrito – caminho de *autrement*.

⁵⁸⁰ Mais que uma linguagem conceitual, em Lévinas encontramos uma linguagem inspirada, linguagem do transcendente. Encontramos uma linguagem que “explica” seu conteúdo como modo de “explicar” de que maneira “le souci de s’ouvrir à la multiplicité et le relativisme, peut s’inscrire dans l’écriture du philosophe” (CHALIER. *L’inspiration du philosophe* – « l’amour de la sagesse » et sa source prophétique, p. 15).

⁵⁸¹ Por intermédio da ótica apontada por Moati, observamos que «L’impossibilité d’atteindre exhaustivement une signification non-ontologique n’implique pas l’effondrement de l’entreprise de justification de l’être à partir de l’autrement qu’être,

exposto, que o problema de conciliação entre ética e justiça não se encontra somente entre os limites (serão eles definidos, ou não definidos, ou mais ou menos definidos) entre ética e justiça, ou não somente entre *autrement* e o ser. Não há dicotomia, na verdade, não há oposição. A relação é paradoxal entre ética e justiça, mas, sob o ponto de vista de uma filosofia como estabelecida no final da seção 3ª, a questão acalma-se. Agora, trata-se de considerar, mais plenamente, uma ontologia antes e uma ontologia depois da ética: em outras palavras, aproveitando-nos das observações de Moati,⁵⁸² o limite, mais claramente, encontrar-se-ia entre uma ontologia não justificada e uma ontologia justificada. A ontologia justificada, como justiça e filosofia como “sagesse de l’amour à service de l’amour”, traz em si o Rosto de Outrem com o Terceiro. Era preciso, em *Autrement qu’être*, definirem-se com clareza os contornos da justiça, como feito na seção 3ª em particular, e responder a reclamação (filosófica) de muitos pela consideração à ontologia. Mas se Lévinas traz-lhe maior limite, em contrapartida, como vimos, traz-lhe maior extensão. A justiça e a filosofia derivadas do amor, assim como a ontologia justificada, permitem fluir a relação apresentada em *Autrement qu’être* mais livremente, passeando entre ambiguidades, definindo-se e re-definindo-se, enquanto permitem uma linguagem ontológica *justificada* porque *amorosa*. No Rosto a-parece a justiça, mas por ele *passa* a ética, que guarda a justiça. Lévinas já havia assim definido o Rosto muito antes de *Autrement qu’être*, porém essa relação torna-se mais complexa, com a preocupação terminológica já anunciada no prefácio de *Autrement qu’être*, separando e unindo ética e justiça *outramente*, permitindo, a nosso ver, a justiça como extensão da ética: ética como preocupação e amor também pelo Terceiro em se fazer ainda mais de-limitada e, por isso, extensamente ou infinitamente justa. Eis a maneira levinasiana de relacionar o Eu e Outrem, ética e justiça, com propriedades semelhantes que ultrapassam a

car le Bien en son fond exige la justice, exige l’incessante correction du face-à-face en devenir pour-tous de la responsabilité. Il ne s’agit donc pas pour Lévinas de seulement comprendre l’autre de l’être, mais bien comprendre l’être en son sens originaire en tant que correction incessante de l’asymétrie du Dire. L’autrement qu’être n’est pas allergique à l’ontologie puisqu’il ne se pense qu’à partir de celle-ci, mais précisément en tant que l’ontologie accomplit le vrai sens du Bien dans la justice qui exige la responsabilité pour tous» (COHEN-LEVINAS; SCHNELL (Ed.). *Relire Autrement qu’être ou au-delà de l’essence d’Emmanuel Levinas*, p. 57).

⁵⁸² COHEN-LEVINAS; SCHNELL (Ed.). *Relire Autrement qu’être ou au-delà de l’essence d’Emmanuel Levinas*, p. 57.

escrita e o dito da escrita, mas cuja escrita pode inspirar, ao mesmo tempo como escrita-Dizer e escrita-dito.

Tudo nos parece se encontrar, ao final das contas, na trama entre Dizer e o dito, que se faz ética, justa, e até injusta, pelo risco que corre, mas (e por isso!) amorosa do início ao *fim*,⁵⁸³ o que lhe permite, em meio à ambiguidade desta relação, pensar(-se) em-*fim*. É possível pensar em-*fim* e é necessário, em Lévinas, por meio da justiça, da ontologia e da filosofia. Porém, *autrement*. Relacionando paradoxalmente conteúdos entre si e o método como forma (escrita) que os ex-põe, vemo-nos aproximados do dito *autrement*. Na seção 3ª, *autrement qu'être* transmuta-se em *dit autrement*. À filosofia como sabedoria do amor cabe a tarefa de trazer o amor à memória dos homens, levando-os além da memória, ou aquém, como atenção e despertar, à caridade ou ao amor em Ser.⁵⁸⁴ Ser⁵⁸⁵ já é amor. Só o *sabe* quem é. É sob este ponto que sugerimos uma visita a dois anexos oferecidos nesta tese.

Cette attention ne s'exprime pas par des principes et des propositions spéculatives, elle se traduit par des comportements précis, sensibles et quotidiens de justice et de charité de crainte et d'amour. [...] Ce qui ne signifie pas une conduite irréprochable offerte en exemple à la faiblesse des hommes, mais une mise en demeure, à éprouver chaque jour davantage, de répondre, en pensée, en parole et en acte à un appel au Bien qui bouleverse pourtant l'intéressement à l'être.⁵⁸⁶

⁵⁸³ Como finalidade.

⁵⁸⁴ Ser justificado.

⁵⁸⁵ Ser justificado.

⁵⁸⁶ CHALIER. *L'inspiration du prophète*, p. 64.

REFERÊNCIAS

Textos de Emmanuel Lévinas:

[ADV] *Au-delà du verset. Lectures et discours talmudiques.* Paris: Ed. de Minuit, 1982.

[AE] *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* [1974]. Paris: Le Livre de Poche, 2004.

[AHN] *À l'heure des nations.* Paris: Minuit, 1988. Coll. « Critique ».

[AS] *Autrement que savoir.* Emmanuel Lévinas. Paris: Osiris, 1988.

[AT] *Altérité et transcendance.* Montpellier: Fata Morgana, 1995. Coll. « Essais ».

[DE] *De l'évasion* [1932]. Paris: Le Livre de Poche, 1998.

[DEE] *De l'existence à l'existant* [1947]. 2^e éd. Augmentée. Paris: Vrin, 1998.

[DEHH] *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger* [1949]. 3^e éd. Corrigée. Paris: Vrin, 2001.

[DL] *Difficile Liberté. Essais sur le judaïsme* [1963]. 3^e éd. revue et corrigée: Paris, Le Livre de Poche, 2003.

[DMT] *Dieu, la mort et le temps* [1993]. Paris: Le Livre de Poche, 2002.

[DQVI] *De Dieu qui vient à l'idée* [1982]. 2^e éd. revue et augmentée. Paris: Vrin, 1998.

[DSS] *Du sacré au saint: cinq nouvelles lectures talmudiques.* Paris: Minuit, 1977. coll. « Critique ».

[EH] L'extravagante hypothèse. In: *Rue Descartes 19 – Collège international de philosophie.* Paris: PUF, 1998.

[EI] *Ethique et infini* [1982]. Paris: Le Livre de Poche, 2000.

[EN] *Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre* [1991]. Paris: Le Livre de Poche, 1998.

- [EP] *Etudes phénoménologiques*. Grécia: Ousia, 1990. t. VI, n. 12.
- [EPP] *Ethique comme philosophie première* [1982]. Paris: Payot & Rivages, 1998.
- [HH] *Humanisme de l'autre homme*. Montpellier: Fata Morgana, 1975. [Paris: Le Livre de Poche, 1994].
- [HS] *Hors sujet*. Paris: LGF, Le Livre de Poche, 1997. Coll. « Biblio-essais ».
- [LC] *Liberté et Commandement*. Montpellier; Paris: Fata Morgana, 1994. Coll. « Essais ».
- [LI] *L'Intrigue de l'infini*: textes réunis et présentés par Marie-Anne Lescourret. Paris: Flammarion, 1994.
- [LM] La Métaphore. In: *Œuvres t. 2: Parole et silence et autres conférences inédites au Collège philosophique*. Paris: Grasset-IMEC, 2011.
- [NLT] *Nouvelles lectures talmudiques*. Paris: Minuit, 1996.
- [NP] *Noms propres* [1976]. Paris: Le Livre de Poche, 1987.
- [OE1] *Œuvres t. 1: Carnets de captivité suivi de Écrits sur la captivité et Notes philosophiques diverses*. Paris: Grasset-IMEC, 2009.
- [OE2] *Œuvres t. 2: Parole et silence et autres conférences inédites au Collège philosophique*. Paris: Grasset-IMEC, 2011.
- [OE3] *ŒUVRES T. 3: EROS, LITTÉRATURE ET PHILOSOPHIE*. PARIS : ED. GRASSET, 2013.
- [QLT] *Quatre lectures talmudiques* [1968]. Paris: Minuit, 2001.
- [SMB] *Sur Maurice Blanchot*. Paris: Fata Morgana, 1976 [nouvelle édition, 1995. Coll. "Essais"].
- [TI] *Totalité et Infini Essai sur l'extériorité* [1961]. Paris: Le Livre de Poche, 1990.
- [TIN] *Transcendance et Intelligibilité*. Genève: Labor et Fides, 1984 [nouvelle édition 1996].
- [TL] *Le temps et l'autre* [1948]. 7^e éd. Paris: PUF, 2004. « Quadrige ».

[TNPT] *Trois Notes (1975)*, dans *Positivité et transcendance*. Paris: PUF, 2000.

Demais textos citados ou consultados:

ABENSOUR, M. *Emmanuel Lévinas, l'intrigue de l'humain*. Paris: Hermann Editeurs, 2012.

_____. L'Etat de justice. *Magazine Littéraire*, n. 419, avr. 2003.

BEAUMARCHAIS. *Le mariage de Figaro, acte troisième, scène XIII*. Le Mariage de Figaro ou La Folle Journée. Texte établi par Édouard Fournier, Laplace, 1876. [Œuvres complètes].

BOUNDJA, C. *Penser la paix avec Emmanuel Lévinas*. Histoire et eschatology. Paris: Harmattan, 2009.

BUSTAN, S. Levinas et Husserl: Dépasser l'intellectualisme philosophique. *Revue Internationale de Philosophie*, v. 235, n. 1, 2006.

CALIN, R. *Lévinas et l'exception du soi*. Paris : PUF, Epiméthée, 2005.

CALIN, R.; SEBBAH, F.-D. *Vocabulaire de Lévinas*. Paris : Ellipses, 2002.

CHALIER, C. *De l'intranquillité de l'âme* [1999]. Paris: Payot & Rivages, 2005.

_____. Équité et bonté. In: *La charité*. Paris: Ed. Autrement, 1993. (Série Morales, n. 11).

_____. *L'inspiration du philosophe – « l'amour de la sagesse » et sa source prophétique*. Paris: Albin Michel, 1996.

_____. *L'inspiration du prophète*. Paris : Albin Michel, [s.d.].

_____. *La trace de l'infini*. Emmanuel Lévinas et la source hébraïque. Paris : Cerf, 2002.

_____. *Lévinas. L'utopie de l'humain* [1993]. Paris, Albin Michel, 2004.

_____. *Pour une morale au-delà du savoir - Kant et Lévinas*. Paris : Albin Michel, 1998.

CHALIER, C. ; ABENSOUR, M. (Dir.). *Cahier de l'Herne*. Emmanuel Lévinas. Paris : L'Herne, 1991.

CHARDEL, P.-A. Du primat du visage aux richesses inattendues de l'écriture. Remarques sur l'herméneutique d'Emmanuel Lévinas. *Revue Philosophique de Louvain*, Louvain, v. 100, n. 1.

CIOCAN, C. ; HANSEL, G. *Levinas Concordance*. Dordrecht, Springer 2005.

CLAIR, A. Pseudonymie et paradoxe. La pensée dialectique de Kierkegaard. *Revue Philosophique de Louvain*, Louvain, v. 76, n. 32, 1978.

CLAVER. *Penser la paix avec Emmanuel Lévinas*. Histoire et eschatologie. [s.n.t].

COHEN, J. *Alternances de la métaphysique*. Essais sur Emmanuel Lévinas. Galilée, 2009.

COHEN-LÉVINAS, D. (dir.), *Lire "Totalité et infini" d'Emmanuel Lévinas*. Paris: Éditions Hermann, 2011.

COHEN-LEVINAS, D.; SCHNELL, A. (Ed.). *Relire Autrement qu'être ou au-delà de l'essence d'Emmanuel Levinas*. Paris : Librairie Philosophique J. Vrin, 2016.

COLETTE, J. Levinas et Kierkegaard. Emphase et paradoxe. *Revue Philosophique de Louvain*, serie 4, t. 100, n. 1-2, 2002.

DEKENS, O. *Politique de l'autre homme*. Lévinas et la fonction de la philosophie. Paris : Ellipses, 2003.

DEL MASTRO, C. *La métaphore chez Levinas – une philosophie de la vulnérabilité*. Bruxelles : Editions Lessius, 2012.

DERRIDA, J. ***La carte postale de Socrate à Freud et au-delà***. Paris : Flammarion, 1980. (Coll. "La philosophie en effet").

DERRIDA, J. Violence et métaphysique. Essai sur la pensée d'Emmanuel Lévinas –disponible sur *Gallica* – (repris dans *L'écriture et la différence*). Seuil, Points Essais, 1967); *Adieu à Emmanuel Lévinas*, Galilée, 1997.

_____. Violence et métaphysique. In : *L'écriture et la différence*. Paris : Editions Du Seuil, 2014. Collection «Tel Quel».

DESROCHES, D. Est-il possible de dire l'éthique de la proximité ? Contribution au dossier Kierkegaard-Levinas. *PhaenEX - Journal of existential and phenomenological theory and culture*, v. 4, n. 1, p. 112-145, 2009.

DIFFICILE JUSTICE. *Dans la trace d'Emmanuel Lévinas*, Actes du XXXVI^e Colloque des intellectuels juifs de langue française – 1996. Textes réunis par Jean Halpérin et Nelly Hansson. Paris : Albin Michel, "Présences du judaïsme", 1998.

FAESSLER, M. En découvrant la transcendance avec Emmanuel Lévinas. *Cahiers de la Revue de Théologie et de Philosophie*, Lausanne, 22, 2005.

FRANCK, D. *L'un-pour-l'autre*. Lévinas et la signification. Paris : PUF, 2008.

GUIBAL, F. *Emmanuel Lévinas ou les intrigues du sens*. Paris : PUF, 2005.

HANSEL, G. *Politique d'Emmanuel Lévinas*. Paris : Editions du Sandre, 2010.

HANUS, G. *Échapper à la philosophie ?* Lecture de Lévinas. Verdier, 2012.

_____. *L'un et l'universel*. Lire Lévinas avec Benny Lévy. Verdier, 2007.

HERNÁNDEZ, F. X. S. *Vérité et Justice dans la philosophie d'Emmanuel Lévinas*. Paris : L'Harmattan, 2009.

HOBBS, T. *Le citoyen ou Les fondements de la politique*, capítulo X, §1, 1642. Disponible em: <http://classiques.uqac.ca/classiques/hobbes_thomas/le_citoyen/le_citoyen.html>.

HOBBS, Th. [1651]. *Léviathan*: 1e partie: De l'homme. Traduction originale de M. Philippe Folliot, 2002. Disponible em: <<http://www.catallaxia.free.fr/Hobbes%20-%20leviathan.pdf>>.

L'ÉTHIQUE comme philosophie première: Emmanuel Lévinas. Actes du colloque de Cerisy-la-Salle, 23 août-2 septembre 1986, publié sous la direction de Jean Greisch et Jacques Rolland, *La nuit surveillée*. Paris : Ed. du Cerf, 1993.

LAUNAY. *Le miraculeux surplus*, notas de Lévinas sobre a metáfora. [s.n.t].

LÉVINAS entre nos. Sous la coord. de Cristina Beckert. Braga: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2006.

LEVINAS, de l'être à l'autre. Sous la coord. de Joëlle Hansel. Paris: PUF, 2006. "Débats philosophiques".

LÉVY, B. *Être juif*. Étude lévinassienne. Verdier, 2003.

_____. *Lévinas: Dieu et la philosophie*. Verdier/Poche, 2009.

- _____. *Visage continu*. La pensée du Retour chez Emmanuel Lévinas. Verdier, 1998.
- LUFT, C. P. *Dicionário Prático de Regência Nominal*. 4. ed., 6. impr. São Paulo: Ática, 2005.
- MALKA, S. *Lévinas, la vie et la trace*. Paris: Albin Michel, 2005.
- MOATI, R. *Événements nocturnes*. Essai sur Totalité et Infini. Hermann, 2012.
- MUNSTER, A. *La différence comme non-indifférence*. Paris : Éditions Kimé, 1995.
- NARBONNE, J. M. De l' « au-delà de l'être » à l' « autrement qu'être »: le tournant lévinassien. In : *Emmanuel Levinas, une philosophie de l'évasion*. Paris : Éditeur Presses Universitaires de France, 2006/1. (Collection Cités, n° 25).
- NUSSBAUM, M. *L'art d'être juste*. Paris : Climat, 2015.
- PASCAL. *Pensées*. Paris: Éditions de Port-Royal, 1669. Chap. XXXI.
- PETITDEMANGE, G. *Philosophies du XX^e siècle*. Paris : Seuil, 2003.
- PETROSINO, S. *Les cahiers de la nuit surveillée, Lévinas*. Paris : Verdier, 1984.
- PETROSINO, S.; ROLLAND, J. *La vérité nomade*. Introduction à Emmanuel Lévinas. Paris: La Découverte, 1984.
- PLOURDE, S. *Emmanuel Lévinas*. Altérité et responsabilité. Guide de lecture. Paris: Cerf, 1996.
- POIRE, F. *Emmanuel Lévinas - Qui êtes-vous ?*. Lyon : La manufacture, 1987.
- REY, J.-F. *La mesure de l'homme*. L'idée d'humanité dans la philosophie d'Emmanuel Lévinas. Paris: Michalon, 2001.
- REY, J.-F. *Lévinas*. Le Passeur de justice [1997]. Paris: Michalon, 2004.
- RIBEIRO JUNIOR, N. *Sabedoria da paz*. [s.n.t.].
- RICOEUR, P. *Amour et justice*. Paris : Points, 2008.

_____. Autrement, lecture d'*Autrement qu'être ou au-delà de l'essence d'Emmanuel Lévinas*. [s.n.t.].

ROLLAND, J. Une logique de l'ambiguïté. In : *Autrement que savoir*. Paris : Osiris, 1988.

_____. *Parcours de l'autrement*. Lecture d'Emmanuel Lévinas. Paris: PUF, 2000.

ROUSSEAU, J.-J. Du contrat social, ou principes du droit politique. In : *Collection complète des oeuvres*. Genève, 1780-1789. v. 1, in-4°, édition en ligne <www.rousseauonline.ch>, version du 7 octobre 2012.

RUE DESCARTES n°19, Emmanuel Lévinas. Sous la resp. de D. Cohen-Lévinas et S. Trigano. Paris: In Press, 2002.

SAINT-CHERON, M. *Entretiens avec Emmanuel Lévinas*, suivi de *De la phénoménologie du visage à une philosophie de la rupture*. Paris : Le Livre de poche, LGF, collection Biblio essais, nouvelle édition augmentée, 2010.

_____. *Entretiens avec Emmanuel Lévinas 1992-1994*. Paris : Le Livre de Poche, 2006.

SEBBAH, F.-D. *Lévinas. Ambiguïtés de l'altérité* [2000]. Paris: Les Belles Lettres, 2003.

SHIMON, A. Sens unique – notes sur la question de l'interprétation chez Lévinas. In: FONTAINE, Ph. ; SHIMON, A. (Dir.) *Emmanuel Lévinas, phénoménologie, éthique esthétique et herméneutique*. Argenteuil : le Cercle Herméneutique, 2007. (Coll. Phéno).

TILLIETTE, X. *Levinas, de l'être à l'autre*. Sous la coordination de Joëlle Hansel. Paris : PUF, 2006. « Débats philosophiques ».

WOLF, E. De L'Éthique à La Justice. Langage et politique dans la philosophie de Lévinas. *Phaenomenologica*, v. 183, Springer 2007.