

JUSTIÇA, ALTERIDADE E DIREITOS HUMANOS NA TEORIA DE EMMANUEL LÉVINAS.

Leonardo Goulart Pimenta¹

Sumário: Introdução; Alteridade e Rosto; Responsabilidade e Justiça; Justiça, política e direitos Humanos; Conclusão.

Resumo: Este artigo trata de como a partir das idéias de responsabilidade, proximidade e terceiro, Lévinas descobre a idéia de justiça em termos políticos. Desta forma apresenta novos parâmetros para determinação do sentido ético do dever ser jurídico frente ao Estado e a pluralidade da sociedade contemporânea. Em síntese, é uma forma de se (re)interpretar os direitos humanos a partir de uma ética fundamentada na alteridade.

Palavras chave: Alteridade, Responsabilidade, Justiça, Direitos Humanos, Estado.

Áreas: Filosofia do Direito e Direitos Humanos

1 - Introdução

Ao tratar da idéia de justiça Lévinas afasta-se da tradição filosófica. Tal desencontro ocorre em função de que a idéia de justiça, mesmo que leve em conta a alteridade, parte sempre do próprio sujeito. Mesmo que presente na formação do conceito, o Outro não corrompe a autonomia do sujeito. Em Aristóteles, Cícero, Kant e Hegel, verifica-se que o Outro participa do ato livre do sujeito determinar o que é justiça, sem, no entanto, colocar sua autonomia em questão. O que pretende-se demonstrar é como Lévinas sustenta o caráter heterônomo da norma ética, como a condição do Outro determina o conteúdo da norma justa. Quer dizer, a partir dos fundamentos mais significativos da noção levinasiana de alteridade, torna-se possível verificar como da condição original do Outro extrai-se a idéia de responsabilidade e, por sua vez, a noção de justiça.

¹ Mestre e doutorando em Teoria do Direito pela Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais. Professor de Filosofia do Direito, Direito Romano e História do Direito da Puc/Minas, da UNIFENAS e da Newton Paiva

2 - Alteridade e Rosto

O Outro é aquilo que não é passível de identificação. Como não é possível identificá-lo, ele apresenta-se despido de qualquer qualificação, despojado, nu. Nudez é ausência de qualificação. O rosto, na medida em que representa o Outro, é nudez, i.e., porque escapa à adequação e ao captar intencional. Manifestar-se como rosto é impor-se para além da forma puramente fenomenal, é apresentar-se de uma maneira irredutível à representação, sem mediação de nenhuma imagem na sua nudez.

Despido de sua própria forma, de sua imagem, o rosto utiliza outra maneira de se apresentar para o sujeito, o discurso. Ao invés de se expressar pela forma, o rosto fala (LÉVINAS, 1993, p.59). Para Lévinas, falar é modo de acesso ao rosto antes ou independente de sua aparência, é transpor a todo momento o que há de necessariamente plástico na expressão. O discurso contrapõe-se à fixação de um rosto no fenômeno, na aparição à visão ou na representação; ele viabiliza os sinais ininterruptos de uma presença que rasga o véu da aparição. É por isto que Lévinas dirá que a palavra traz auxílio e assistência à aparição de um rosto, revela mais do que o conhecido, é um excedente de significação. Neste sentido, o discurso supera a linguagem que exterioriza uma representação preexistente em mim (LÉVINAS, 1991a, p. 224).

Ainda, o Eu pode buscar identificar o Outro, o rosto, reduzindo-o ao seu sistema de conhecimento. Se o Eu pretende usar seus poderes livremente, de forma a reduzir o Outro ao mesmo, o Outro nada pode fazer. O Rosto é fraco e indefeso em relação às capacidades de um Eu centrado em si mesmo. O rosto está exposto a todos os poderes do Eu, sobre os quais ele nada consegue fazer, é fraqueza (LÉVINAS, 1991b, p.144). Ou seja, através de sua nudez, o rosto de Outrem está aberto aos múltiplos perigos, ameaçado, como se convidasse a um ato de violência, ou mesmo ao seu assassinio (LÉVINAS, 1991a, p. 216).

Mais ainda, a premissa de que o rosto apresenta-se nu, despojado, implica desde logo a idéia de miséria. Nudez, despojamento indicam miséria, fome, penúria. Despojado de sua própria forma, o rosto é transido em sua nudez, é miséria e indigência (LÉVINAS, 1993, p. 60).

Toda esta situação de penúria transforma o falar do rosto em apelo. A pobreza do rosto apresenta-se como um pedido, uma pro-vocação. Diante de um

sujeito que pode assassinar o Outro, o sentido do rosto, mais do que uma imagem ou uma representação, consiste em dizer 'não cometerás assassinio'. O rosto fala, e sua primeira frase já é apelo, é 'tu não matarás' (LÉVINAS, 1988, p. 80).

Mas por mais paradoxal que possa parecer, o apelo é também uma ordem. O rosto é ao mesmo tempo interdito e súplica, majestade e indignação. Lévinas analisa a relação inter-humana como se, na proximidade com Outrem – para além da imagem que faço de outro homem – o seu rosto, o expressivo no Outro, fosse aquilo que me manda servi-lo. A ordem é, assim, a própria significância do rosto. Expliquemo-nos melhor: “O tu não matarás é a primeira palavra do rosto. Ora é uma ordem. Há no parecer do rosto um mandamento, como se algum Senhor me falasse” (LÉVINAS, 1988, p. 80). É um pedido como se pede a alguém a quem se ordena, como quando se diz: “Pedimos-lhe”.

3 - Responsabilidade e Justiça

Diante da ordem, o Eu pode responder ao rosto de duas formas².

A primeira resposta possível à pro-vocação é fundamentada no poder do Eu sobre o Outro. Isto significa a quebra do interdito, resultando na morte do Outro e na expansão do Eu; indiferença diante da súplica, abandonando o Outro a mercê da sua fome, imperando a autonomia do Eu. Pode-se dar o nome de responsabilidade e de justiça a esses atos do Eu? Quer dizer, a ordem pode ser descumprida. Mas seu descumprimento retoma toda a centralidade e autonomia do Eu, distante de uma relação propriamente ética.

A outra resposta possível é o acolhimento do interdito, fazendo com que o Outro seja acolhido na sua alteridade. É a não indiferença à fome do Outro, abrindo mãos e portas. Aqui se instaura uma relação nova que merece o nome de responsabilidade, pondo em questão a autonomia do sujeito.

Veja-se primeiramente que, de certa forma, a responsabilidade é uma relação que surge de uma resistência do rosto em relação ao Eu. O 'não matarás' já é uma resistência. Mas é uma resistência ética, que não desafia os poderes do sujeito. Independente desta resistência, o sujeito ainda pode matar o Outro - “a proibição de

² Questionamento e estrutura apresentados por Pergentino S. Pivatto (PIVATTO, 2001, p. 221).

matar não torna impossível o homicídio” (LÉVINAS, 1988, p. 79). A resistência ética do rosto àquele que o ignora não se assemelha à das coisas.

A mão quebra-se contra um rochedo e – enquanto se esperam os progressos técnicos que supostamente o permitirão um dia – muitas tarefas permanecem insuperáveis. Mas a resistência do rosto, de resto impotente para se proteger, efetivamente, da violência que o ameaça é, evidentemente, de outra ordem. (CHALIER, 1993, p.115).

O rosto não desafia a fraqueza dos poderes do sujeito, mas seu poder de poder. Ele dirige-se ao sujeito convidando-o a uma relação sem comparação com um poder que se exerce. O Outro faz frente aos poderes do Eu e o convida a uma relação para além das capacidades de síntese e redução do sujeito, para uma relação que Lévinas chama de frente a frente (LÉVINAS, 1991a, p. 77). Neste sentido, surge a responsabilidade não como uma retirada da autonomia do sujeito, mas como uma relação de não indiferença ao apelo, que se instaura com o acolhimento de Outrem.

Por sua vez, este acolhimento só se inicia com a consciência moral, a partir de uma recusa do sujeito em usar seus poderes frente a um rosto nu e indefeso. A consciência moral apresenta-se como um Eu que rejeita, que deixa de usar seus poderes em relação ao Outro, e aceita sua responsabilidade. O Eu tem de esquecer seus poderes e reconhecer o Outro como nu, despojado, i.e., o Eu deve rejeitar o livre exercício de sua consciência, acolhendo o Outro como pobre e se responsabilizando por ele, não lhe sendo indiferente. Logo, ao se responsabilizar por Outrem o Eu acaba por submeter-se ao seu interdito, à sua ordem. Quem acata a ordem reconhece Outrem como seu mestre, como seu Senhor.

Com efeito, relacionar-se com Outrem é já assumir responsabilidade por Outrem, ou seja, se o sujeito não assumir sua responsabilidade, ele deixa de acolher Outrem em sua absoluta alteridade e humanidade. Reconhecer a alteridade é reconhecer Outrem como meu próximo, como aquele por quem sou responsável (LÉVINAS, 1991c, p.158-159).

Esta assunção de responsabilidade retira o sujeito de sua condição passiva em relação às condições de seu próximo, provoca um atitude em relação à pobreza do rosto. Por via de conseqüência, o reconhecimento de Outro e a assunção de

responsabilidade implicam numa atitude de caridade, de doação (LÉVINAS, 1988, p. 89).

Mas esta atitude não pode ser dependente que qualquer atitude do próximo em relação ao sujeito. Se a responsabilidade tivesse de ser tributária da eventual preocupação do Outro por mim, arriscar-se-ia a nunca habitar a consciência, a nunca tomar corpo nos atos e gestos do Eu. Cada um permaneceria na expectativa, à espera do movimento do Outro ao seu respeito. Para Lévinas, o Outro diz respeito ao sujeito mesmo que o ignore, se o olha com indiferença. A relação ética é uma relação assimétrica, funda-se na idéia de que a inquietude do sujeito pelo Outro não depende, de modo algum, da sua eventual preocupação por mim (LÉVINAS, 1991b, p.115).

Com efeito, a ética impõe deixar o terreno violento da luta pelo reconhecimento, da rivalidade e da vingança. A nudez inscrita no rosto de Outrem, ainda que daquele que hesita em sacrificar por causa dos seus interesses, consigna o sujeito imediatamente responsável, obsidia-o e até o põe em questão se ele se recusa, obstinadamente, a reconhecê-lo.

Continuando neste sentido, a responsabilidade não implica nenhum tipo de contentamento para o Eu. Como a relação com o Outro só é possível a partir de um ser satisfeito que se abre à relação com Outrem, a responsabilidade e o acolhimento do Outro não redundam numa forma de satisfação do Eu. A responsabilidade não é uma forma de satisfação ou gozo do sujeito, é uma relação desinteressada.

Observe-se que esta noção de responsabilidade proposta por Lévinas ultrapassa a definição corrente. A idéia geral de responsabilidade fundamenta-se num ato livre e consciente do sujeito.

Já a responsabilidade no sentido Lévinasiano não é um ato da consciência. A responsabilidade começa antes da decisão ou da escolha de ser responsável, antes mesmo da interveniência da liberdade e da consciência. Eu sou responsável pelo Outro antes de ter escolhido sê-lo. Em outras palavras, a responsabilidade é primeira, antecede o próprio ato da consciência e da liberdade. Por conseguinte, não é uma conseqüência da racionalidade consciente e livre. Antes mesmo da consciência, da identificação, o Outro me afeta, é anterioridade.

Ainda, a responsabilidade por Outrem é uma responsabilidade que vai além das atitudes do sujeito. Habitualmente se é responsável por aquilo que pessoalmente se faz. Lévinas sustenta que a responsabilidade é inicialmente um por

outrem. Isto quer dizer que sou responsável pela sua própria responsabilidade. Independente de ter sido ou não decorrência de meus atos – somos responsáveis por mais do que nossos atos.

Esta situação em que o sujeito é sempre responsável pelo Outro de modo pleno e inteiro resulta numa autêntica substituição de um pelo outro. A responsabilidade impõe uma condição na qual o Eu toma o lugar do Outro, respondendo inclusive pelas falhas que ele comete. A responsabilidade pelo Outro chega até a substituição (um em lugar do outro, pele de um sob a pele do outro) que se plasma na figura do refém ou da mãe que carrega seu filho (COSTA, 2000, p. 179).

Assim, o fato de o Eu ser responsável independentemente de sua liberdade e de seus atos torna sua responsabilidade infinita. O Eu diante do Outro é infinitamente responsável. À certeza de que a responsabilidade se mede pelos compromissos livres de uma consciência, Lévinas opõe a realidade de uma responsabilidade infinita. Em síntese final: “o rosto de Outrem está nu; é o pobre por quem posso tudo e a quem devo tudo” (LÉVINAS, 1988, p. 80).

Contudo, tão grave severidade e uma tão profunda desigualdade não serão exageradas? Não seria difícil pensar assim, ainda mais entre os leitores da Bíblia, que encontram argumento no versículo: “ama a teu próximo como a ti mesmo” (Levítico, 19.18), a favor da reciprocidade e, cada vez mais, de uma maior medida na exigência ética. Se esse próximo não me ama e me faz mal, não estarei eu desobrigado para com ele? Não devo pensar em mim também? Não me está prescrito que também me ame? Lévinas conhece, evidentemente, estas objeções. No entanto, mantém a sua tese da assimetria ética, a única capaz, segundo ele, de fazer entrar um pouco de humanidade num mundo exposto aos mais dilacerantes ódios.

Por fim, o mais importante para este trabalho é que a partir da noção de responsabilidade que Lévinas inicia sua definição de justiça. É sempre a partir do rosto, a partir da responsabilidade por Outrem, que aparece a justiça. Justiça consiste em reconhecer em Outrem o meu mestre. Como vimos, acolher Outrem, responsabilidade, é acolher sua ordem, reconhecê-lo como meu senhor. Mas é um mestre que só é mestre porque é nudez e despojamento (LÉVINAS, 1991a, p. 73). É a este acolhimento de frente, a este reconhecimento que chega até a substituição (LÉVINAS, 1991c, p.179) que Lévinas chama de justiça. Neste sentido, se a ética é

uma relação de consideração à alteridade, a justiça é a ética realizada ou em realização como discurso.

Até agora a relação restringiu-se apenas entre Eu e Outrem. Neste caminho constatou-se que: se o Eu está sozinho com Outrem, deve-lhe tudo, sua responsabilidade por Outrem é infinita, assimétrica e desinteressada. Se o rosto fosse o único interlocutor do sujeito, o Eu só teria obrigações. Se fossem dois no mundo, não haveria problema: é Outrem que passa à frente do Eu (LÉVINAS, 1991b, p.116).

Mas não há apenas Eu e o Outro no mundo. Outrem nunca está sozinho perante o Eu. Daí surge o problema de se compreender uma relação ética que se dá entre várias pessoas, em meio a uma sociedade. Ora, o frente a frente não permite, a priori, pensar a construção de uma sociedade humana, pois é uma relação pensada entre Eu e Outrem apenas. Portanto, Lévinas trata de buscar uma postura mais realista, que venha dar conta da multiplicidade da humanidade em sua inteireza (PELIZZOLI, 2002, p. 207). Neste sentido, para refletir sobre a edificação de uma cidade ou para construção de uma ordem política, é necessário pensar nos parâmetros que respeitem e organizem a pluralidade humana. E é para dar conta desta tarefa que Lévinas introduz a questão do terceiro.

“O terceiro é o Outro distinto que o próximo, mas é também outro próximo, é também um próximo do outro e não simplesmente seu semelhante” (LÉVINAS, 1991c, p.245). Desdobremos os elementos e implicações deste conceito.

Primeiramente, “o terceiro também é meu próximo” (LÉVINAS, 2002, p. 119). Com efeito, a relação interpessoal que o Eu estabelece com Outrem, também deve estabelecer com o terceiro, com os outros homens. Mesmo que indiretamente, o Eu deve também responder pelo terceiro ao seu “lado”. A chegada do terceiro não pode conduzir o sujeito à irresponsabilidade. A relação de responsabilidade por Outrem deve servir de fundamento para relação entre o sujeito e toda a humanidade. Como afirma Lévinas: “A minha relação com o Outro, enquanto próximo, confere sentido às minhas relações com todos os outros. Toda relação humana, enquanto humana, procede do desinteressamento” (LÉVINAS, 1991c, p. 247). Assim, com a entrada do terceiro, a consciência se abre à humanização e à universalidade.

Mas esta situação de responsabilidade por todos é inviável para o Eu. Logo, a partir do reconhecimento do terceiro como meu próximo, a relação torna-se problemática. O sujeito não pode se dedicar a um e deixar outro à sua própria sorte.

Nem o Outro nem o terceiro podem ficar à deriva (PIVATTO, 2001, p. 225). O sujeito encara o problema de ser responsável por toda a humanidade, se vê obrigado a distribuir sua responsabilidade entre muitos. A vinda do terceiro perturba a obrigatoriedade de sentido único da proximidade, no sentido de reivindicar o estabelecimento de um novo patamar de relações.

Nesta situação, o Eu busca refletir sobre sua condição a partir de um questionamento da relação entre Outrem, o terceiro e si próprio, i.e., ele busca compreender como deve ocorrer a relação ética a partir da intervenção do terceiro. Dentro desta perspectiva, primeiramente, o sujeito busca compreender qual a relação entre o terceiro e seu próximo: “Saberei eu o que é meu próximo relativamente ao terceiro? Saberei eu se o terceiro está de acordo com ele ou é sua vítima? Quem é meu próximo? Por conseqüência, é necessário pesar, pensar, julgar, comparando o incomparável” (LÉVINAS, 1988, p. 81).

Neste processo de reflexão, o Eu acaba por encontrar uma relação de proximidade entre o terceiro e Outrem. Como já se observa no próprio conceito, o terceiro também é próximo em relação a Outrem, quer dizer, o terceiro é um próximo em relação não só ao Eu, mas também ao Outro. O estatuto do terceiro é ambíguo, pois é, ao mesmo tempo, Outrem para meu próximo e o igual de Outrem para mim. Isto implica que ao encontrar o Outro como também responsável o Eu passa a se comparar com ele a partir do critério da responsabilidade. Eu sou tão responsável pelo terceiro quanto meu próximo. Por sua vez, na relação de responsabilidade, o Eu que era descrito como único responsável pelo Outro, pode agora, em relação de reciprocidade e igualdade, ser “um com os outros”, calcular, compor, procurar lugar *entre e como* os outros. O Eu questiona com vistas a uma condição mais adequada e viável frente a sua responsabilidade. “Minha condição importa” (LÉVINAS, 1991c, p.205), afirma Lévinas ao se referir ao Eu. Há como uma reconversão do “Eu”, sempre em relação assimétrica não recíproca, em Eu com os outros, de quem é mister se preocupar e cuidar.

Ainda como conseqüência de todo o questionamento realizado a partir da intervenção do terceiro, o Eu busca refletir sobre a questão da prioridade, sobre a precedência de um em relação a outro: “Quem são, portanto, o outro e o terceiro, um pelo outro? Que fizeram um ao outro? Quem tem precedência sobre o outro? O Outro mantém-se numa relação com o terceiro – de quem não posso responder inteiramente mesmo que responde sozinho – antes de toda questão – por meu

próximo” (LÉVINAS, 1991c, p. 245). Surge a necessidade de comparar Outrem com o terceiro e de refletir sobre a igualdade entre as pessoas. O Outro, incomparável e incontornável, equipara-se com o terceiro, com todos os outros. Tal situação, novamente, obriga o Eu a traçar limites à sua responsabilidade infinita por Outrem, uma vez que “é necessário ter em conta todos os outros, *resistir a um para salvar o outro, escolher entres eles*, e considerá-los iguais” (CHALIER, 1993, p.134).

Em síntese, o terceiro é um próximo tanto do Eu quanto de Outrem. Nestes termos, o sujeito passa a comparar o terceiro com Outrem (com vistas a saber a quem salvar) e Outrem consigo mesmo (com vistas a encontrar outro também responsável). Tudo isto, por sua vez, são formas de correção da responsabilidade do Eu em relação ao terceiro, quer dizer, o reconhecimento do terceiro é uma incessante correção da assimetria própria da relação com o rosto.

A toda esta teia complexa com vistas a correção da responsabilidade do Eu Lévinas chama, novamente, de justiça (LÉVINAS, 1988, p. 81). Ou seja, justiça é a moderação da responsabilidade que o Eu tem sobre si, a qual só é possível a partir da multiplicidade dos homens e da presença do terceiro ao lado de Outrem. Vejamos assim que, a rigor, a palavra justiça é usada em dois sentidos: como a responsabilidade em relação a Outrem e como a correção da assimetria a partir da inserção do terceiro. Especialmente na obra *Totalidade e Infinito*, o termo justiça é usado para definir a relação primordial entre o Eu e Outro, no sentido de responsabilidade. Já em suas obras posteriores, como *Autrement q`être ou au-delà del'essence*, *Éthique et Infini* e *Entre Nous*, justiça aparece correlato ao reconhecimento do terceiro, forma que o próprio autor considera mais adequada. Lévinas reconhece a ambigüidade, sem, no entanto, deixar de atentar para uma aproximação entre os termos (LÉVINAS, 2002, p. 119).

Ainda, esta aproximação terminológica corrobora-se pelo fato de que de modo algum a justiça é uma degradação, uma degeneração, uma diminuição, uma limitação da responsabilidade. A justiça sempre deve ter com fundamento a relação fundamental entre Eu e Outrem. A responsabilidade não pode sofrer abalo em sua estrutura fundamental a partir do reconhecimento do terceiro.

Por fim, observe-se que toda esta teia que Lévinas chama de justiça está apoiada sobre questões de comparação e igualdade. O que se propõe é aproximar a noção de justiça à comparação e igualdade entre o que não se compara, ou seja, à equidade (LÉVINAS, 2002, p.119). Mas para comparar é preciso contextualizar,

visualizar, ter uma visualidade dos rostos, o que exige já participação da consciência, do saber como critério, como forma de mensuração. Toda esta questão de comparação traz à tona a necessidade de visualização do rosto, de consciência e do saber como fundamentos da justiça. Mas um saber e uma consciência éticos, pois têm na responsabilidade sua estrutura fundamental e primeira. Lévinas admite a necessidade da consciência na estrutura da justiça. A entrada do terceiro é o fato mesmo da consciência, ou seja, a consciência nasce com a presença do terceiro. Mas esta entrada do terceiro provoca a consciência no sentido de uma incessante correção da assimetria, introduz com ela a questão da justiça. Desta forma, o fundamento da consciência é a própria justiça (LÉVINAS, 1991c, p. 249).

4 - Justiça, Política e Direitos Humanos.

Até o momento este artigo não fez mais do que explicitar os fundamentos pelos quais Lévinas pretende pensar a construção de uma comunidade. A partir do reconhecimento e da inserção do terceiro é possível desdobrar a estrutura fundamental de uma ordem política. Nesse caminho o passo subsequente é pensar como suas conclusões aproveitam-se na ordem política e em seu principal ator, o Estado. Neste sentido, novamente a modernidade é o interlocutor pelo qual Lévinas busca desenvolver sua reflexão, em especial, a teoria contratualista, a qual, de forma geral sustenta que a necessidade do Estado provém da situação de violência generalizada que, sem sua presença, governa os comportamentos individuais.

Lévinas não trata de denunciar a política enquanto tal, de considerar o Estado como fatalmente votado a ser um mal necessário. No entanto, procura refletir de um modo radicalmente diferente dos teóricos do contrato social, que pensam a necessidade do político como imposta ao pensamento no termo da constatação de uma impossibilidade de se sobreviver sem fazer um contrato. O Estado não pode ser considerado como uma forma de limitação da violência, não vem responder à angústia do indivíduo que procura o modo de viver em segurança de maneira a ser defendido e protegido de seus semelhantes. Lévinas parte da premissa de que a reflexão sobre o poder político pode ser profundamente iluminada e repensada a

partir da subjetividade ética que se defronta com a pluralidade, a partir do terceiro (PIVATTO, 2001, p.228).

Logicamente, Lévinas propõe uma submissão do político à ética. A política deve poder ser sempre controlada e criticada a partir da ética³.

O Estado é chamado a responder como garantidor da ordem da justiça contra a violência, contra o arbitrário da liberdade do Eu. É dever do Estado intervir de forma a trazer justiça às relações humanas. Como vimos no item anterior, é preciso julgamento e justiça, logo que aparece o terceiro.

A partir da justiça o Estado se insere na estrutura fundamental de responsabilidade, e, na medida em que assume este compromisso ético, encontra sua legitimidade. Em síntese, o Estado se legitima quando se vê como também responsável. O Estado deve garantir a ordem da justiça. Mas como o Estado vem garantir uma redução da responsabilidade de Outrem perante terceiro, i.e., justiça? Assumindo-se como também responsável pelo terceiro. É deste raciocínio que se pode afirmar que a situação do terceiro requer a existência do Estado⁴.

Contudo, sendo que a fonte da legitimidade do Estado está na necessidade de tornar justa a responsabilidade infinita para com Outrem, isso também significa que perde toda a legitimidade se deixa de responder a essa vocação. Assim, um Estado que não permitisse as relações interpessoais, que se substituísse a elas, já não responderia a esta definição.

Seguindo a mesma premissa da discussão sobre o Estado, para Lévinas o direito não pode ser visto como uma forma de manutenção da ordem ou de realização da liberdade de cada um. Também a partir da modernidade, o direito é comumente entendido como um mecanismo de integração de pessoas que naturalmente não poderiam viver juntas, ou ainda, como forma de se garantir que cada um possa alcançar sua liberdade ou sua felicidade. Quer dizer, ao ser transposto para a discussão normativa, o problema da cooptação entre os indivíduos transforma o direito em regulamentação das condições para que o sujeito possa se desenvolver.

Nesse sentido, além de Hobbes, é Kant, para quem o direito é um conjunto de condições nas quais o arbítrio de cada um possa coexistir com o arbítrio do outro segundo uma lei universal (KANT, 1989, p.39). Em outros termos, entre os arbítrios

³ “La justice de l’état ou justice politique exige la rectitude éthique en tant que condition” (REA, 2002, p.102).

⁴ “Le souci pour le tiers où se situe l’exigence de justice requiert l’existence de l’État” (FARAGO, 2002, p. 197).

há uma insuperável oposição, apesar disso, há a possibilidade de se compatibilizarem na medida em que se submetem a uma lei universal da liberdade, que, por sua vez, é a fonte de validade do direito, ou ainda, o direito tem como princípio universal a conformidade da liberdade do arbítrio de todos com a liberdade de cada um. O direito, que só pode encontrar seu desenvolvimento pleno no estado civil, vem assegurar a cada um as condições de existência para o exercício da liberdade, é o estado de direito assegurando a cada um o que é seu segundo princípios racionais.

Os desdobramentos das concepções individualistas modernas podem ser observados especialmente no desenvolvimento do direito privado do século XIX. A própria noção clássica de relação jurídica construiu-se sobre a idéia de um enlace normativo entre duas pessoas, das quais uma pode exigir da outra o cumprimento de um dever jurídico. “O princípio cardeal que tudo informava era o da obrigação concebida como vínculo jurídico exercitável pelo constrangimento” (VILELLA, 1978, p.32). Não se vislumbrava outra forma de se organizarem as relações sociais e humanas senão pela opressão, pelos elos de dominação de um indivíduo ao outro. “Todos os direitos da ordem privada, segundo a idéia individualista, se reduzem àquela formulação dos clássicos Colin e Capitant lembrada por Bertrand: faculdades ou prerrogativas pertencentes a um indivíduo das quais ele pode prevalecer-se em relação a seus semelhantes” (VILELLA, 1978, p.32). Quer dizer, o direito assegura ao indivíduo a possibilidade de opor a outro sua vontade como meio de satisfação de seus próprios interesses. Observa-se tais premissas também no direito de propriedade, tão preconizada por Locke e Kant, formando-se com um direito real, ou seja, direito de um indivíduo oponível a qualquer outro que o ameace, e no direito ao trabalho como mediador e critério do mérito de cada um às suas posses, i.e., cada vez mais se garantir o direito ao trabalho como fonte de distribuição dos bens para cada indivíduo.

Ao contrário de toda esta perspectiva, parece-nos que Lévinas entende o direito não como um meio de realização do indivíduo ou como forma de subjugar a vontade de um à vontade de outro, mas como um meio de realização do Outro. O direito deve apresentar um sentido ético original voltado à realização da justiça. Ele serve para construir uma sociedade justa, essencialmente direcionada ao humano, para realizar as condições do Outro. O autêntico direito é, em verdade, um direito do outro homem, que procede do pelo Outro.

A justificação do direito não pode estar numa razão utilitária ou livre de forma a criar condições para o indivíduo exercer seu próprio ser, seus interesses. O direito deixa de cumprir seu papel ético quando impõe ao outro uma obrigação com vistas à satisfação ou à segurança de interesses individuais – “meu direito antes do que o de qualquer um” ou “assegurar a cada um o que é seu segundo princípios de justiça”. Por mais justificativas racionais que possam ser oferecidas, a validade do direito não está na razão, a norma ética não é um resultado da reflexão autônoma sobre o Outro, e sim da responsabilidade por uma alteridade infinita que ultrapassa as condições da razão – direito do outro homem antes de mais nada. Trata-se de um impulso generoso que impele o sujeito a reconhecer o direito do outro antes do seu próprio, que não pode e não deve ser dominado pela razão como pretendia Kant (LÉVINAS, 1991b, p. 217). É na responsabilidade por um infinitamente Outrem que o direito se justifica.

Logo, a estrutura normativa do direito, o dever ser, pode ser entendido como um dever ser para o outro. A obrigação imposta pelo direito é uma obrigação para com Outrem, para com o humano. Mas qual seria esta obrigação? Qualquer uma que decorra da obrigação fundamental de se responsabilizar pela vida de Outrem. Quando fala de resistência ética do infinitamente Outro ao assassinio, Lévinas pensa em um direito do outro à vida (SCILLITANI, 2000, p.372). O direito, como forma de impor obrigações, não deve ser alheio às condições do Outro, à vida do Outro, i.e., o direito se revela na obrigação de garantir a vida de Outrem. Neste sentido, consubstancia-se, por exemplo, na obrigação de poupar ao homem os constrangimentos e humilhações da miséria, da errância, e mesmo da dor e da tortura que a própria sucessão dos fenômenos naturais – físicos ou psicológicos – a violência e a crueldade das más intenções dos seres vivos ainda comportam (LÉVINAS, 1991b, p.215).

5 - Conclusão

Os direitos do homem mostram assim como a essência formal da responsabilidade, de uma obrigação de se dar ao homem as condições primordiais de sua própria humanidade contra qualquer condição desfavorável, natural ou

humana, que lhe seja imposta. São os direitos do homem manifestando-se à consciência como o direito do Outro.

Por sua vez, o Estado como garantidor da justiça deve admitir a legitimidade da busca e da defesa dos direitos do homem. O Estado, ao se legitimar pela entrada na estrutura de responsabilidade, torna-se fonte de realização das obrigações impostas pelo direito. Ou seja, cabe a participação do poder político na realização dos direitos do homem enquanto expressão primordial da justiça.

Com efeito, apenas como forma de realização desta obrigação o Estado pode usar legitimamente de sua força. Ou seja, há no Estado uma parte de violência que pode comportar justiça. Isto não quer dizer que não é necessário evitá-la, à medida do possível; tudo o que a substitui na vida entre os Estados, tudo o que se pode deixar para negociação, para a palavra, é absolutamente essencial, mas não se pode dizer que não haja nenhuma violência que seja legítima. Não se trata mais de impelir o sujeito a agir conforme sua razão como pretendia Kant, e sim de um meio de se garantir as condições do Outro. Situa-se portanto a função do qual o Estado não pode abster-se frente a seu compromisso ético com a comunidade em se se insere.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

CHALIER, Catherine. *Lévinas: a utopia do humano*. Lisboa: Instituto Piaget, 1993.

COSTA, Márcio Luis. *Lévinas: uma introdução*. Petrópolis: Vozes, 2000.

LÉVINAS, Emmanuel. *Autrement qu'êtré ou au-dela de l'essence*. Paris: Kluwer academic, 1991c.

_____. *Au-delà de l'essence*. *Reveu de métaphysique et de morale*, Paris, v. 110, n 1. p. 265-283, jan. de 1970.

_____. *Da existência ao existente*. (trad. Paul Simon). Capinas: Papirus, 1999.

_____. *De Deus quem a idéia*. (versão brasileira feita pelo grupo de tradução de Emmanuel Lévinas da PUCRS) Petrópolis: Vozes, 2002.

_____. *Entre nous: essair sur le penser-a-l'autre*. Paris: Grasset, 1991b.

- _____. *Ética e infinito*. (trad. de João Gama). Lisboa: Edições 70, 1988.
- _____. *Humanismo de outro homem*. (versão brasileira feita pelo grupo de tradução de Emmanuel Lévinas da PUCRS) Petrópolis: Vozes, 1993.
- _____. *Totalité et infini: essai sur l'exteriorité*. Paris: Kluwer academic, 1991a.
- PELIZZOLI, Marcelo Luiz. *Lévinas: a reconstrução da subjetividade*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002.
- PIVATTO, Pergentino S. Responsabilidade e Justiça em Lévinas. *Veritas*, Porto Alegre, v. 46, n. 2, p. 217-230, jun. de 2001.
- REA, Caterina. De l'ontologie à étique. *Revue philosophique de Louvain*, Paris, v. 100, n. 1-2, p. 80-107, fev-mai. de 2002.
- VILELLA, João Baptista. Por uma nova teoria dos contratos. *Forense*, Belo Horizonte, v. 261, p. 32, jan. 1978.