

# 4

## Justiça, alteridade e Direitos Humanos na teoria de Emmanuel Lévinas *Justice, alterity and Human Rights in the theory of Emmanuel Lévinas*

LEONARDO GOULART PIMENTA

Mestre e doutorando em Teoria do Direito, pela Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais – PUC/Minas; professor de Filosofia do Direito, Direito Romano e História do Direito da PUC/Minas, da Universidade José do Rosário Vellano – Unifenas e do Centro Universitário Newton Paiva.

### RESUMO

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

**Palavras-chave:** alteridade, responsabilidade, justiça, direitos humanos, Estado.

### ABSTRACT

This paper deals with how the ideas of responsibility, proximity and third, Lévinas unfolds the idea of justice in political terms. In such a way it presents new parameters for determination of the ethical direction of the duty to be legal front to the State and the plurality of the contemporary society. In synthesis, it is away to (re)interpret human rights from ethics based on the otherness.

**Keywords:** alterity, responsibility, justice, human rights, state.

## 1. INTRODUÇÃO

Ao tratar da ideia de justiça, Lévinas afastou-se da tradição filosófica. Tal desencontro ocorreu em função de que a ideia 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 de o sujeito determinar o que é justiça, sem, no entanto, colocar sua autonomia em questão. O que se pretende demonstrar é como Lévinas sustentou 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 ideia de responsabilidade e, por sua vez, a noção de justiça.

## 2. ALTERIDADE E ROSTO

O outro é aquilo que não é passível de identificação. Como não é possível identificá-lo, ele se apresenta despido de qualquer qualificação, despojado, nu. Nudez é ausência de qualificação. O rosto, na medida em que representa o outro, é nudez 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 irreduzível 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: 59). Para Lévinas, falar é modo de acesso ao rosto antes ou independentemente 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. Foi por isto que Lévinas disse 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 cada indivíduo (LÉVINAS, 1991a: 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: 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: 216).

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

Toda esta situação de penúria transforma o falar do rosto em apelo. A pobreza do rosto apresenta-se como um pedido, uma provocação. 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: 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 indigência. Lévinas analisou a relação inter-humana como se, na proximidade com outrem – para além da imagem que se faz 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. Julga-se necessário explicar 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: 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 formas<sup>1</sup>.

A primeira resposta possível à provocação 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.

<sup>1</sup> Questionamento e estrutura apresentados por Pergentino S. Pivatto (PIVATTO, 2001: 221).

Veja-se primeiramente que, de certa forma, a responsabilidade é uma relação que surge de uma resistência do rosto no que diz respeito ao “eu”. O “não matarás” já é uma resistência. Mas é uma resistência ética, que não desafia os poderes do sujeito. Independentemente desta resistência, o sujeito ainda pode matar o outro – “a proibição de matar não torna impossível o homicídio” (LÉVINAS, 1988: 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: 115).

O rosto não desafia a fraqueza dos poderes do sujeito, mas seu poder de poder. Ele se dirige 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 chamou de frente a frente (LÉVINAS, 1991a: 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 diante de 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, isto é, 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 deixará de acolher outrem em sua absoluta alteridade e humanidade. Reconhecer a alteridade é reconhecer outrem como seu próximo, como aquele por quem se é responsável (LÉVINAS, 1991c: 158-159).

Esta assunção de responsabilidade retira o sujeito de sua condição passiva em relação às condições de seu próximo, provoca uma atitude relativa à pobreza do rosto. Por via de consequência, o reconhecimento de outro e a assunção de responsabilidade implicam uma atitude de caridade, de doação (LÉVINAS, 1988: 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 com um primeiro indivíduo, 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 ideia de que a inquietude do sujeito pelo outro não depende, de modo algum, de uma eventual preocupação deste com aquele (LÉVINAS, 1991b: 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 sacrificar algo 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 ideia 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. O indivíduo é 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 consequência 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, cada um é responsável por aquilo que pessoalmente faz. Lévinas sustentou que a responsabilidade é inicialmente um por outrem. Isto quer dizer que o indivíduo é responsável pela sua própria responsabilidade. Independentemente de ter sido ou não decorrência de seus atos – todos são responsáveis por mais do que seus 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: 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 opôs 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: 80).

Contudo, tão grave severidade e uma tão profunda desigualdade não seriam 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 ama o sujeito e lhe faz mal, não estaria ele desobrigado para com o primeiro? Não deve tal sujeito pensar em si também? Não lhe está prescrito que também se ame? Lévinas conheceu, evidentemente, estas objeções. No entanto, manteve 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, Lévinas iniciou 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 próprio mestre. Como se pôde observar, acolher outrem, responsabilidade, é acolher sua ordem, reconhecê-lo como seu senhor. Mas é um mestre que só é mestre porque é nudez e despojamento (LÉVINAS, 1991a: 73). É a este acolhimento de frente, a este reconhecimento que chega até a substituição (LÉVINAS, 1991c: 179) que Lévinas chamou 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 o “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: 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 tratou de buscar uma postura mais realista, que viesse dar conta da multiplicidade da humanidade em sua inteireza (PELIZZOLI, 2002: 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 foi para dar conta desta tarefa que Lévinas introduziu 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: 245). É preciso desdobrar os elementos e as implicações deste conceito.

Primeiramente, “o terceiro também é meu próximo” (LÉVINAS, 2002: 119). Com efeito, a relação interpessoal que o “eu” estabelece com outrem também deve se estabelecer com o terceiro, com os outros homens. Mesmo que, indiretamente, o “eu” deva 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 afirmou 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: 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 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: 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, isto é, 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 consequência, é necessário pesar, pensar, julgar, comparando o incomparável” (LÉVINAS, 1988: 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 seu próximo e o igual de outrem para o sujeito. Isto implica que, ao encontrar o outro como também responsável, o “eu” passa a se comparar com ele a partir do critério da responsabilidade. Cada indivíduo é tão responsável pelo terceiro quanto seu 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: 205), afirmou 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 consequência 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 respondo sozinho – antes de toda questão – por meu próximo (LÉVINAS, 1991c: 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: 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 (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 à correção da responsabilidade do “eu”, Lévinas chamou, novamente, de justiça (LÉVINAS, 1988: 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. Veja-se 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 correlata ao reconhecimento do terceiro, forma que o próprio autor considerou mais adequada. Lévinas reconheceu a ambiguidade, sem, no entanto, deixar de atentar para uma aproximação entre os termos (LÉVINAS, 2002: 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 chamou 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: 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 ambos têm na responsabilidade sua estrutura fundamental e primeira. Lévinas admitiu 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: 249).

#### 4. JUSTIÇA, POLÍTICA E DIREITOS HUMANOS

Até o momento, este artigo não fez mais do que explicitar os fundamentos pelos quais Lévinas pretendeu 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 da ordem política e de seu principal ator, o Estado. Neste sentido, novamente a modernidade é o interlocutor pelo qual Lévinas buscou 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 tratou de denunciar a política enquanto tal, de considerar o Estado como fatalmente votado a ser um mal necessário. No entanto, procurou 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 partiu 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: 228).

Logicamente, Lévinas propôs uma submissão do político à ética. A política deve poder ser sempre controlada e criticada a partir da ética<sup>2</sup>. 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 se viu 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, isto é, justiça? Assumindo-se como também responsável pelo terceiro. É deste raciocínio que se pode afirmar que a situação do terceiro requer a existência do Estado<sup>3</sup>.

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

<sup>2</sup> “La justice de l’Etat ou justice politique exige la rectitude éthique en tant que condition” (REA, 2002: 102).

<sup>3</sup> “Le souci pour le tiers où se situe l’exigence de la justice requiert l’existence de l’État” (FARAGO, 2002: 197).

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: 39). Em outros termos, entre os arbítrios, 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 seja, 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 ideia 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: 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 ideia 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: 32). Quer dizer, o direito assegura ao indivíduo a possibilidade de opor a outro sua vontade como meio de satisfação de seus próprios interesses. Observam-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, isto é, 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 que Lévinas entendeu 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: 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 falou de resistência ética do infinitamente outro ao assassinio, Lévinas pensou em um direito do outro à vida (SCILLITANI, 2000: 372). O direito, como forma de impor obrigações, não deve ser alheio às condições do outro, à vida do outro, isto é, 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: 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 seja necessário evitá-la na 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 diante de seu compromisso ético com a comunidade em que se insere.

## REFERÊNCIAS

CHALIER, Catherine. *Lévinas: a utopia do humano*. Tradução de Antônio Hall. Lisboa: Instituto Piaget, 1993.

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

FARAGO, France. *La justice*. Paris: Armand Colin, 2002.

KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. Tradução de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1989.

LÉVINAS, Emmanuel. *De Deus que vem a ideia*. (versão brasileira feita pelo grupo de tradução de Emmanuel Lévinas da PUC/RS) Petrópolis: Vozes, 2002.

\_\_\_\_\_. *Da existência ao existente*. Tradução de Paul Simon. Campinas: Papyrus, 1999.

\_\_\_\_\_. *Humanismo de outro homem*. (versão brasileira feita pelo grupo de tradução de Emmanuel Lévinas da PUC/RS) Petrópolis: Vozes, 1993.

\_\_\_\_\_. *Totalité et infini: essai sur l'exteriorité*. Paris: Kluwer academic, 1991a.

\_\_\_\_\_. *Entre nous: essai sur le penser-a-l'autre*. Paris: Grasset, 1991b.

\_\_\_\_\_. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. Paris: Kluwer Academic, 1991c.

\_\_\_\_\_. *Ética e infinito*. Tradução de João Gama. Lisboa: Edições 70, 1988.

\_\_\_\_\_. Au-delà de l'essence. *Revue de Métaphysique et de Morale*, v. 110, n. 1. p. 265-283, Paris, janvier, 1970.

PELIZZOLI, Marcelo Luiz. *Lévinas: a reconstrução da subjetividade*. Porto Alegre: Edipuc/RS, 2002.

PIVATTO, Pergentino S. Responsabilidade e Justiça em Lévinas. *Veritas*, v. 46, n. 2, p. 217-230, Porto Alegre, junho, 2001.

REA, Caterina. De l'ontologie à étique. *Revue philosophique de Louvain*, v. 100, n. 1-2, p. 80-107, Paris, février/janvier, 2002.

SCILLITANI, LORENZO. Dall'infinito del pensiero all'infinito etico: i diritti dell'uomo e i diritti altrui in Emmanuel Lévinas. *Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto*, v. LXXVII, n. 3, luglio/settembre, 2000.

VILELLA, João Baptista. Por uma nova teoria dos contratos. *Forense*, v. 261, p. 32, Belo Horizonte, janeiro, 1978.