

Fundamentar a Moral com Lévinas

JOSÉ HENRIQUE SILVEIRA DE BRITO*

Lévinas inicia o Prefácio a *Totalité et Infini* dizendo: «On conviendra aisément qu'il importe au plus haut point de savoir si l'on n'est pas dupe de la morale»¹. Compreende-se esta preocupação do filósofo porque, se a moral é um engano, a vida humana não tem valor, não tem rumo, não tem sentido. Como sugere o autor, se formos os ludibriados da moral, a guerra, e o «vale tudo» que ela implica, é natural ao ser humano.

Nas sociedades pluralistas em que vivemos, a investigação que Lévinas nos propõe assume ainda maior importância pois que, se os imperativos da moral não forem incondicionais,² se a moral não tiver uma justificação, uma fundamentação, as nossas sociedades não serão pluralistas mas relativistas, não haverá distinção entre bem e mal,³ e tudo será aceitável, basta que corresponda às tendências, aos desejos, à moda que no momento domina. É por isso que uma das funções primeiras da ética é a justificação da moral, tema que pretendemos desenvolver neste trabalho na companhia de Lévinas.

* Professor de Ética na Faculdade de Filosofia da Universidade Católica Portuguesa – Braga.

¹ LÉVINAS, Emmanuel – *Totalité et Infini. Essai sur L'extériorité*. La Haye : Martinus Nijhoff, 1961. 1980⁴. 3^a impressão, IX.

Esta obra será citada pela sigla *TI*. Utilizaremos as seguintes siglas para os textos levinasianos mais citados neste trabalho:

AE – *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. La Haye : Martinus Nijhoff, 1978².

EI – *Éthique et Infini. Dialogues avec Philippe Nemo*, Paris, Arthème Fayard et Radio-France, 1982.

² *TI*, IX.

³ Cf. CAMPS, Victoria – *La imaginación ética*. Nova Edição. Prol. da autora. Barcelona: Editorial Ariel, 1991, p XII.

Esta justificação que pretendemos apresentar não poderá ser transcendente, mas imanente; tem de ser reconhecível por crentes e não crentes, porque só assim os princípios últimos da moral se poderão apresentar a todos como universalmente válidos. Pensamos que, na linha da Modernidade, esta fundamentação deverá ser antropocêntrica, mesmo que seja um antropocentrismo débil⁴, pois que, sendo o ser humano o único ser moral, deverá ser possível encontrar nele a justificação última para ela pois que, a não ser assim, a moral seria extrínseca ao humano.

Este texto fará o seguinte percurso. Em primeiro lugar, expor-se-á, de um modo sintético, a relação eu-outro tal como a pensou Lévinas. De seguida, apresentar-se-á a novidade que, segundo aquele autor, a entrada do terceiro implica na relação eu-outro. Em terceiro lugar, partindo de Lévinas, tentar-se-á encontrar a justificação para a moral civil de hoje, moral civil que se consubstancia nos Direitos Humanos. Esta parte não foi estruturalmente desenvolvida por Lévinas porque não era este o objectivo que o autor tinha em mente quando escreveu a sua obra.

Antes de iniciar a exposição do pensamento levinasiano, há um esclarecimento a dar que pensamos ser fundamental. Contrariamente ao que é considerado por alguns comentadores de Lévinas, para nós *Totalité et Infini* e *Autrement qu'être* não se distinguem pelo conteúdo do pensamento apresentado, mas pela forma como o autor apresenta o seu pensamento. A concepção de subjectividade, a noção de rosto, a ideia de Infinito, o modo de entender a relação eu-outro, isto é o pensamento do filósofo em geral é idêntico nas duas obras. Do nosso ponto de vista, o que distingue os dois livros é o modo do autor se exprimir, é o discurso, o modo de dizer.

Fazemos esta afirmação pensando no livro de Michel Vanni *L'impacience des réponses. L'éthique d'Emmanuel Lévinas au risque de son inscription pratique*,⁵ valioso a vários títulos, mas que apresenta *Autrement qu'être* como um retrocesso na obra do filósofo porque, diz Vanni, este livro não desenvolve ou retoma alguns temas mais concretos da inscrição do pensamento de Lévinas na vida concreta apresentados em *Totalité et Infini*, como se em *Autrement qu'être* o autor trouxesse um novo pensar que exigisse regressar a todos os temas de *Totalité et Infini* para os reescrever. Como tentámos mostrar em *De Atenas a Jerusalém. A subjectividade passiva em Lévinas*,⁶ as duas grandes obras

⁴ MARTÍNEZ, SJ, Julio L. – «De la ética a la bioética». BRITO, José Henrique Silveira de (Coord.) – *Do Início ao Fim da Vida*. Actas das Primeiras Jornadas de Bioética. Funchal, 18 e 19 Março 2005. Braga: Publicações da Faculdade de Filosofia UCP, 2005, p. 216.

⁵ VANNI, Michel – *L'impacience des réponses. L'éthique d'Emmanuel Lévinas au risque de son inscription pratique*. Paris: CNRS Éditions, 2004.

⁶ BRITO, José Henrique Silveira de – *De Atenas a Jerusalém. A subjectividade passiva em Lévinas*. Lisboa: Universidade Católica Editora, 2002.

de Lévinas distinguem-se mais pela forma como em cada uma o autor exprime o seu pensamento sobre a subjectividade do que pela alteração dessa concepção. O Lévinas de *Totalité et Infini* é o mesmo de *Autrement qu'être*. Nesta última obra o filósofo regressa ao tema da subjectividade e descreve-a radicalizando a sua expressão e recorrendo à inspiração bíblica porque a passividade que pensa ser o próprio da subjectividade não era dizível em linguagem grega ainda muito presente no livro de 1961. Em nosso entender, em *Autrement qu'être* Lévinas não vem dizer coisas novas sobre a subjectividade; vem dizer as mesmas coisas mas de um modo melhor, mais radical. Assim sendo, não faria sentido Lévinas voltar em *Autrement qu'être* a temas expostos em *Totalité et Infini* e relativamente aos quais o autor não alterou o seu pensamento, tais como a relação eu-mundo, a morada, o feminino, a problemática do conhecimento, etc.

Outro aspecto cuja crítica de Michel Vanni nos parece desajustada é a que tem a ver com a afirmação de que Lévinas não desenvolveu na sua obra a problemática que a vivência prática do seu pensamento envolve.

Clarifiquemos o que entendemos ser a objecção de Vanni. Para este comentador o pensamento de Lévinas está incompleto porque o filósofo não tentou inscrever na vida prática o seu pensar. Para ele Lévinas ficou-se por uma análise transcendental da relação eu-outro e não concretizou como é que a nível da imanência essa relação se realiza. Efectivamente o filósofo não desenvolveu de modo sistemático a tradução prática do seu pensamento, a tradução a nível da moral. O próprio Lévinas o reconheceu diversas vezes. Bastará, como já o fizemos em *De Atenas a Jerusalém. A subjectividade passiva em Lévinas*, referir uma carta do autor em que responde a uma pergunta nossa sobre a possibilidade de uma ética normativa. Nessa carta, diz Lévinas: «Le caractère normatif de l'éthique. Est-ce son moment originel? N'est-elle pas, avant tout une non-indifférence de l'Un pour l'autre? N'est-ce pas là son problème, et le mystère de sa normativité même?»

Esta ética normativa não era a preocupação de Lévinas. Nela via o autor o mistério da sua normatividade que se resolve na relação ética eu-outro. Quanto à elaboração de uma ética normativa, a concretização da relação ética no social, no concreto, Lévinas considerava não ser o problema a que se dedicava. Em *Éthique et Infini*, em resposta à observação de Philippe Nemo de que a ética é feita de regras, Lévinas afirma «a minha tarefa não consiste em construir a ética; tento somente procurar o seu sentido».⁷

⁷ EI, 95. A mesma ideia encontra-se em Cf. LÉVINAS, «Entretiens», 1987, in: F. POIRIÉ, *Emmanuel Lévinas. Qui êtes-vous?*, Lyon, La Manufacture, 1987, p. 101.

1. Não pretendemos aqui apresentar uma exposição pormenorizada da relação eu-outro no pensamento levinasiano. Pretendemos, isso sim, chamar a atenção para alguns textos do autor em que se revela a sua consciência plena de que o que o preocupa é a questão de uma moralidade ou ética primeira, anárquica, presente nesse encontro eu-outro, ponto de partida da moral, justificação da moral.⁸

A relação eu-mundo dá-se, segundo Lévinas, como fruição e, como essa fruição se apresenta como contingente, surge o trabalho e o conhecimento. Na relação eu-outro, a relação não é de conhecimento, o outro não é objecto de pensamento. O outro surge como inabarcável, incomensurável, como o que está para além da minha capacidade de domínio, de conquista, como o que está para além da minha inteligência. Com termos de Lévinas, «Outrem não pode ser contido em mim, qualquer que seja a extensão dos meus pensamentos que nada limita assim: ele é impensável – ele é infinito e reconhecido como tal. Este reconhecimento não se produz de novo como pensamento, mas como moralidade».⁹ A relação eu-outro é moralidade, é ética. Isto acontece porque «a proximidade para lá da intencionalidade, é relação ética com o Próximo no sentido moral do termo».¹⁰ A relação com o outro não se dá como conhecimento porque ele é rosto que «exprime a minha impossibilidade moral de aniquilar».¹¹

Esta impossibilidade de domínio do eu com que o rosto do outro se apresenta sugere a problemática da violência no pensamento de Lévinas que Derrida discute no seu texto «Violence et métaphysique».¹² Ora para Lévinas o rosto do outro, ao surgir como altura, não implica violência. «A “resistência” do Outro não me faz violência, não age negativamente; ela tem uma estrutura positiva: ética».¹³ E mais adiante, no mesmo apartado, que sintomaticamente tem por título «Rosto e ética»,¹⁴ Lévinas precisa que o rosto como Infinito se revela como resistência ao assassinato que brilha «na nudez total dos seus olhos»; a relação

⁸ Para uma exposição nossa do pensamento do autor cf. principalmente *De Atenas a Jerusalém. A Subjectividade passiva em Lévinas*.

⁹ *TI*, 206-207: «Autrui ne peut être contenu par moi, quelle que soit l'étendue de mes pensées que rien ne limite ainsi: il est impensable – il est infini et reconnu comme tel. Cette reconnaissance ne se produit pas à nouveau comme pensée, mais comme moralité».

¹⁰ LÉVINAS, E. – *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1967, p. 228: «La proximité par-delà l'intentionnalité, c'est la relation avec le Prochain au sens moral du terme».

¹¹ *TI*, 209: «en effet en dehors de ma conscience morale, Autrui ne saurait se présenter comme Autrui et son visage exprime mon impossibilité morale d'anéantir».

¹² DERRIDA, J., «Violence et métaphysique. Essai sur la pensée d'Emmanuel Levinas», in: Idem, *L'écriture et la différence*, Paris, Éditions du Seuil, 1967, pp. 117-228.

¹³ *TI*, 171: «La “résistance” de l'Autre ne me fait pas violence, n'agit pas négativement; elle a une structure positive: éthique».

¹⁴ *TI*, 172-179.

com ele não é «com uma resistência muito grande, mas com aquela coisa absolutamente *Outra*: a resistência daquilo que não tem resistência – a resistência ética»¹⁵ que «é a presença do infinito».¹⁶

Esta presença do Outro como aquele que escapa ao meu poder, chama-me à responsabilidade, constitui-me como essencialmente responsável e é paz.¹⁷

Como é sabido, em Lévinas, antes da liberdade é a responsabilidade, antes da ontologia está a ética. Por isso o autor afirma: «A consciência moral acolhe o outro. [...] A moral começa quando a liberdade, em lugar de se justificar por ela mesma, se sente arbitrária e violenta».¹⁸

Ser eu é ser um ser pessoal e responsável perante o outro, e essa relação é designada em *Totalité et Infini* «desejo metafísico»¹⁹ e é obrigação,²⁰ que faz do eu um eleito, ser único e desigual, não por possuir privilégios ou o poder de governar ou dominar, mas porque nele recai a missão de «servir o pobre, o estrangeiro, a viúva e o órfão. Assim somente, pela moralidade, no universo, se produzem Eu e os Outros».²¹

Nesta relação eu-Outro o eu não pode ficar indiferente, tem de responder, é responsável. O que faz do eu uma subjectividade é a responsabilidade que ele é pelo outro, responsabilidade infinita como o Infinito que brilha no rosto

¹⁵ *TI*, 173 «L'infini paralyse le pouvoir par sa résistance infinie au meurtre, qui, dure et insurmontable, luit dans le visage d'autrui, dans la nudité de l'ouverture absolue du Transcendant. Il y a là une relation non pas avec une résistance très grande, mais avec quelque chose d'absolument Autre: la résistance de ce qui n'a pas de résistance – résistance éthique».

¹⁶ LÉVINAS, E. – *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, p. 173: «la résistance éthique est la présence de l'infini».

¹⁷ Cf. *TI*, 177-178: «Cette présentation [de l'Autre] est la non-violence par excellence, car au lieu de blesser ma liberté, elle l'appelle à la responsabilité et l'instaure. Non-violence [...]. Elle est paix», *TI*, 171: «mais l'Autre, absolument autre – Autrui –, ne limite pas la liberté du Même. En l'appelant à la responsabilité, il l'instaure et la justifie»; e *TI*, 154: «La mort, source de tous les mythes, n'est présente qu'en autrui; et seulement en lui, elle me rappelle d'urgence à ma dernière essence, à ma responsabilité».

¹⁸ *TI*, 56: «La conscience morale accueille autrui. [...] La morale commence lorsque la liberté, au lieu de se justifier par elle-même, se sent arbitraire et violente».

¹⁹ *TI*, 3.

²⁰ LÉVINAS, E. – *Humanisme de l'autre homme*, Montpellier, Fata Morgana, 1972, p. 60: «relation qui, personnelle et éthique, qui, obligation, ne dévoile pas».

²¹ *TI*, 223: «Le caractère personnel de l'apologie se maintient dans cette élection où le moi s'accomplit comme moi. L'accomplissement du moi et la moralité – constituant un seul et même processus dans l'être: la moralité ne naît pas dans l'égalité, mais dans le fait que, vers un point de l'univers, convergent les exigences infinies, celui de servir le pauvre, l'étranger, la veuve et l'orphelin. Ainsi seulement, par la moralité, dans l'univers, se produisent Moi et les Autres». Cf. também *TI*, 239: «le fait que, existant pour autrui, j'existe autrement qu'en existant pour moi – est la moralité elle-même. Elle enveloppe de toutes parts ma connaissance d'Autrui et ne se dégage pas de la connaissance d'Autrui par une valorisation d'autrui, en sus de cette connaissance première. La transcendance comme telle est "conscience morale"»

do Outro; responsabilidade indeclinável porque ninguém a pode assumir no lugar do eu. Ser eu é ser responsável. Perante o Outro o eu está desde sempre chamado à responsabilidade. Para exprimir esta ideia Lévinas cita várias vezes na sua obra, por exemplo em *Autrement qu'être*, a afirmação que Dostoïevksy coloca na boca de um dos personagens dos *Irmãos Karamazov*: «Cada um de nós é culpado perante todos por todos e eu mais que os outros». ²² Relativamente à responsabilidade que o outro possa ter por mim, diz Lévinas: «Talvez, mas isto é a sua tarefa». ²³

2. Não vamos agora desenvolvidamente apresentar as características de an-arquia e assimetria dessa relação ética. Estes existenciais da relação metafísica eu-outro foram por nós desenvolvidos em *De Atenas a Jerusalém. A subjectividade passiva em Lévinas*. Bastará dizer que essa relação é an-árquica porque não resulta de uma opção do eu, de uma decisão do eu; antes de mais nada o eu é responsável pelo Outro; an-arquicamente o eu é responsável pelo outro. Chamando-lhe relação assimetria, Lévinas pretende significar a experiência primordial da relação eu-outro que se traduz no facto de o Outro surgir sempre como altura ou como miséria ²⁴ exigindo a minha responsabilidade, constituindo-me como responsabilidade, responsabilidade de refém, responsabilidade que vai até à substituição. ²⁵

Também não vamos desenvolver aqui o pensamento do autor relativamente à linguagem e ao Dizer/Dito, a primeira em *Totalité et Infini* e o segundo em *Autrement qu'être*, temas também por nós desenvolvidos no livro *De Atenas a*

²² AE, 186.

²³ EI, 105.

²⁴ TI, 190: «L'être qui se présente en lui (dans le visage) vient d'une dimension de hauteur, dimension de transcendance»; TI, 240: «dans le visage Autrui exprime son éminence, la dimension de hauteur et de divinité dont il descend»; TI, 48: «reconnaître autrui – c'est donner. Mais c'est donner au maître, au seigneur, à celui que l'on aborde comme "vous" dans une dimension de hauteur»; TI, 49: «le discours n'est pas amour. La transcendance d'autrui, qui est son éminence, sa hauteur, sa seigneurie, englobe dans son sens concret sa misère, son dépaysement et son droit d'étranger»; TI, 1961, 49: «Dans la dimension de hauteur où se présente sa sainteté – c'est-à-dire sa séparation»; TI, 174: «dans le Désir se confondent les mouvements qui vont vers la Hauteur et l'Humilité d'Autrui»; TI, 190: «ma position de moi consiste à pouvoir répondre à cette misère essentielle d'autrui»; «Transcendance et hauteur», in: *Bulletin de la Société Française de Philosophie* (séance du 27 janvier 1962), 54(1962), n. 3, 89-101, p. 96: «Il [L'Autre comme visage] m'interpelle de son humilité et de sa hauteur»; *Idem*, 96: «Il [L'Autre] m'interroge de son humilité et de sa hauteur»; *Idem*, p. 98 e *Noms propres*, Montpellier, Fata Morgana, 1976, p. 108: «C'est ce double mouvement de la responsabilité qui désigne la dimension de la Hauteur»; AE, 115: «forme ambiguë d'une suprême présence assistant à son apparoir, perçant de jeunesse sa plasticité, mais déjà défaillance de toute présence, moins qu'un phénomène, déjà pauvre qui cache sa misère et qui m'appelle et m'ordonne».

²⁵ AE, 142: «sous l'accusation de tous, la responsabilité pour tous va jusqu'à la substitution. Le sujet est otage».

Jerusalém. A subjectividade passiva em Lévinas, como modo de relação eu-Outro que respeita a separação, a an-arquia e a assimetria próprias dessa relação. Interessa-nos agora a passagem da relação eu-outro para a relação eu-outros.

Afirmámos em *De Atenas a Jerusalém. A subjectividade passiva em Lévinas*: «Esta assimetria anarquicamente presente no face a face é para o autor a origem de tudo: da separação, da proximidade, da significação; é nela que a glória do Infinito lampeja e, se no mundo somente existissem o eu e o Outro, tudo era claro e aquilo que o eu devia exigir de si mesmo, o eu que é »para o outro«, seria incomensurável, ilimitado; nenhuma questão se levantaria uma vez que nada poderia aparecer a limitar a responsabilidade do eu pelo Outro». ²⁶ Ora o que o autor faz na sua obra é fundamentalmente uma análise transcendental da relação eu-Outro. Na vida diária, contudo, o eu nunca está apenas perante um outro, mas diante de vários outros.

Em *Totalité et Infini* Lévinas afirma que «a presença do rosto – o infinito do Outro – é nudez, presença do terceiro (quer dizer de toda a humanidade que nos olha)», ²⁷ nos olhos do outro que me olha, olham todos os outros ²⁸, a humanidade inteira.

Em *Autrement qu'être*, por sua vez, podemos ler: «na proximidade do outro, todos os outros do outro me obsediam». ²⁹ Como responder, então, a todos os outros? E como responder com obras a essa responsabilidade pelo outro e pelos outros? Tenha-se presente que em *Totalité et Infini*, para acentuar a separação constitutiva da relação eu-outro, relação metafísica, desejo, Lévinas fala da relação com o Invisível, mas logo acrescenta «isto não quer dizer que o desejo possa dispensar-se (se passar) de actos». ³⁰

Em *Autrement qu'être*, um livro que expõe, como o autor afirma, «a significação da subjectividade» ³¹ na responsabilidade pelos outros; que expõe «a passividade enquanto um-para-o-outro»; ³² em que se descreve a subjectividade presente em *Totalité et Infini* num discurso diferente, que radicaliza, diria à sa-

²⁶ BRITO, José Henrique Silveira de – *De Atenas a Jerusalém. A subjectividade passiva em Lévinas*, p. 281.

²⁷ *TI*, 188: «la présence du visage – l'infini de l'Autre – est dénuement, présence du tiers (c'est-à-dire de toute humanité qui nous regarde)». Nesta obra, Lévinas trata da entrada do terceiro nas pp. 187-190.

²⁸ *TI*, 188: «le tiers me regarde dans les yeux d'autrui».

²⁹ *AE*, 201: «Dans la proximité de l'autre, tous les autres que l'autre, m'obsèdent».

³⁰ *TI*, 5: «Mourir pour l'invisible – voilà la métaphysique. Mais cela ne veut pas dire que le désir puisse se passer d'actes».

³¹ *AE*, 179.

³² *AE*, 179.

cidade, a concepção passiva da subjectividade, subjectividade no acusativo, «subjectividade do homem de carne e sangue»,³³ que é «arrachement-à-soi-pour-un-autre, dans le-donner-à-l'autre-le-pain-de-sa-bouche»,³⁴ Lévinas, de um modo explícito, apresenta a passagem do eu-outro para o eu-outros da vida concreta da subjectividade que vive em sociedade aqui e agora. Curiosamente o tema é abordado no capítulo V que tem por título «Subjectivité et Infini», na terceira alínea, «3°. *Du Dire au Dit ou la Sagesse du Désir*».³⁵

O texto em que Lévinas trata *ex professo* da relação eu-outros vai da página 200 à 207. Num primeira parte, fala da entrada do terceiro (200-201); na segunda, da correcção da assimetria presente na relação eu-outro que essa entrada exige e suas implicações (201-203); na terceira, sublinha que a necessidade de correcção da an-arquica e da assimetria não significa o fim do *para o outro*, o esquecimento da relação an-árquica e assimetria eu-outro (203-207). É de notar que este último tema é o que apresenta um maior desenvolvimento.

Na ordem da proximidade, sintetizando a primeira parte do texto que estamos a comentar, tudo é claro: o eu é ilimitadamente responsável perante o outro. O problema surge quando se dá a entrada do terceiro.³⁶ O outro é diferente do próximo mas também um outro próximo e um próximo do outro. O terceiro não aparece como um membro do género, mas outro do outro. E a questão levanta-se «Lequel passe avant l'autre?»³⁷ O Outro é um eu perante o terceiro; eu, da minha parte, sou responsabilidade absoluta perante esse terceiro, outro para mim, e surge a questão: quem responde? Quem deve responder? Afirma Lévinas: «o terceiro introduz uma contradição no Dizer cuja significação diante do outro ia, até agora, num sentido único».³⁸ Esta contradição exige a medida, a comparação do incomparável para se descobrir quem é mais próximo, quem passa primeiro. O aparecimento do terceiro suscita a ordem, a «visibilidade» do rosto, o conhecimento, a organização em sistema, a presença em pé de igualdade do eu, do outro e do terceiro;³⁹ surgem as questões de consciência, como o autor diz umas linhas antes.

³³ AE, 181.

³⁴ AE, 181.

³⁵ Pp. 195-207.

³⁶ Cf. AE, 205 e também LÉVINAS, E. – *Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre*. Paris : Éditions Grasset & Fasquelle, 1991, p. 124.

³⁷ AE, 200.

³⁸ AE, 200 : Le tiers introduit une contradiction dans le Dire dont la signification devant l'autre allait, jusqu'alors, dans un sens unique».

³⁹ Cf. AE, 200 : «la comparaison, la coexistence, la contemporanéité, la rassemblement, l'ordre, la thématization, la *visibilité* des visages et, par là, l'intentionnalité et l'intellect et en l'intentionnalité et l'intellect, intelligibilité du système et, par là, aussi une coprésence sur un pied d'égalité comme devant une cour de justice».

Em síntese, com a entrada do terceiro, que não se esgota no facto empírico do seu aparecimento, dá-se a correcção da assimetria, a suspensão da an-arquia, o invisível é visto, a apresentação do rosto, dos rostos, acontece na comparação e o cálculo torna-se necessário. Com palavras do autor, «não é que a entrada do terceiro seja um facto empírico e que a minha responsabilidade pelo outro se encontre pela «força das coisas» submetida a um cálculo. Na proximidade do outro, todos os outros do outro, me obsecam e já a obsessão grita por justiça, reclama medida e saber, é consciência».⁴⁰

Na segunda parte do texto, Lévinas explica que a entrada do terceiro exige a correcção da assimetria presente na relação eu-outro, em que «le visage se dé-visage».⁴¹ Esta «paragem» (por aquilo que diremos no comentário à terceira parte do texto, diríamos «esbatimento») da assimetria implica uma «traição» à «minha relação an-árquica à *eleidade*, mas em que ela se traduz diante de nós».⁴² A entrada do terceiro implica uma relação nova com a eleidade: «é *graças* a Deus somente que sujeito incomparável a Outrem, eu sou abordado em Outro como os outros, quer dizer "para mim", "Graças a Deus" sou outrem para os outros».⁴³

Esta expressão «graças a Deus» levanta dificuldades de interpretação para alguns estudiosos de Lévinas. Não cremos que seja caso para isso. Ao falar de Deus, o autor não se quer referir ao Deus das religiões e teologias, mas à *eleidade*, ao absolutamente outro que brilha no rosto do outro.

A entrada do terceiro exige a justiça, a contemporaneidade da representação, exige a visibilidade do outro. Mas esta comparação, esta visibilidade do outro, que a entrada do terceiro exige, não reduz o terceiro e o outro a membros do género humano, a membros de uma comunidade de natureza. Antes do género, antes do universal, está a fraternidade, relação humana porque des-inter-*ess(e)*ada, relação de justiça nascida da relação significativa do eu-outro,⁴⁴ pelo que a justiça não se reduz «a uma legalidade que rege

⁴⁰ AE, 201 : «Ce n'est pas que l'entrée du tiers soit un fait empirique et que ma responsabilité pour l'autre se trouve par la "force des choses" astreint à un calcul. 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».

⁴¹ AE, 201.

⁴² AE, 201 : «Trahison de ma relation an-archique à *l'illéité*, mais où elle se traduit devant nous».

⁴³ AE, 201: «c'est *grâce* à Dieu seulement que sujet incomparable à Autrui, je suis abordé en autre comme les autres, c'est à-dire "pour moi". "Grace à Dieu" je suis autrui pour les autres».

⁴⁴ Cf. AE, «202 : «Les autres *d'emblée* me concernent. La fraternité précède ici la communauté de genre. Ma relation avec autrui en tant que prochain donne le sens à mes relations avec tous les autres. Toutes les relations humaines en tant qu'humaines *procèdent* du désintéressement. 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».

as massas humanas» como técnica cujo objectivo é alcançar um equilíbrio social.⁴⁵

A entrada do terceiro que exige justiça e, por isso, a representação, a comparação, a medida, a consciência, o universal, não significa «uma degradação da obsessão». Se assim fosse, regressávamos a Hegel e teríamos uma limitação à responsabilidade, «une "neutralisation" de la gloire de l'Infini»,⁴⁶ sem critério de medida que nos permitisse ver qual dos próximos é mais próximo. A justiça ainda é exigida pela relação an-árquica e assimetria do eu-outro. Com palavras de Lévinas: «a justiça apenas permanece justiça numa sociedade em que não há distinção entre próximos e afastados, mas em que permanece também a impossibilidade de passar ao lado do mais próximo».⁴⁷

Em nossa opinião esta passagem é importantíssima porque separa radicalmente o pensar de Lévinas de Hegel e Hobbes. Nestes dois autores o singular subordina-se totalmente ao universal; não há critério que estabeleça onde termina o pensar universal e a violência eticamente aceitável. Em termos de filosofia política, o modo como Lévinas justifica o aparecimento da justiça, sem degradação da relação an-árquica e assimetria eu-outro, explica o aparecimento do Estado sem colocar o eu e o outro ao serviço exclusivo do Estado. Numa outra fórmula mais clara: por esta via, Lévinas explica a necessidade/origem do Estado, sem que o eu e o outro se esgotem na dimensão de cidadãos; não é o Estado o fim último, mas este aparece apenas como um instrumento para a realização, tão plena quanto possível da relação eu-outro. A política tem, pois, que ser criticada a partir da Ética.⁴⁸ É isto que explica que logo a seguir à citação última que fizemos, o autor diga que não é indiferente que o estado tenha origem na guerra de todos contra todos ou na relação eu-outro tal como ele a entende. Na mesma linha de pensamento, Lévinas fala da origem da guerra e da filosofia. Em suma, para o autor a racionalidade tem a sua origem na responsabilidade eu-outro e por isso a racionalidade não é violência, como a racionalidade grega, mas uma racionalidade da paz.⁴⁹

⁴⁵ AE, 202 : «la justice n'est pas une légalité régissant des masses humaines dont se tire une technique d'"équilibre social"».

⁴⁶ Para esta e para a citação anterior, AE, 203 : «la justice n'est une dégradation de l'obsession [...], une "neutralisation" de la gloire de l'Infini».

⁴⁷ AE, 203: «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». Sobre este tema cf., também, EI, 85 e LÉVINAS, «Entretiens», 1987, in: F. POIRIÉ, *Emmanuel Lévinas. Qui êtes-vous?*, Lyon, La Manufacture, 1987, pp. 97-98.

⁴⁸ Cf. EI, 85.

⁴⁹ AE, 203: «cette responsabilité serait la rationalité même de la raison ou son universalité, rationalité de la paix».

Para Lévinas a presença do terceiro origina a consciência e o fundamento desta é a justiça.⁵⁰ É na relação eu-outro que o terceiro é presença e exige o ajuizar, o medir para ver quem passa primeiro, «Lequel passe avant l'autre?»⁵¹ É a entrada do terceiro que exige a justiça, exige a mediação a «entrada da diacronia da proximidade, da significância do Dizer na sincronia do Dito, "historicidade fundamental" no sentido de Merleau-Ponty – necessária interrupção do Infinito fixando-se em estrutura, comunidade e totalidade».⁵² É por isso que a subjectividade é cidadão⁵³ e que «a minha sorte importa»,⁵⁴ não por mim, mas pelos outros perante quem sou responsável infinitamente e responsável pelo outro e por todos os outros.

Significativamente nesta parte Lévinas não deixa de referir uma das características fundamentais do Infinito no rosto do outro: esse Infinito comanda «enigmaticamente».⁵⁵ Se assim não fosse, estaríamos perante uma representação do Infinito e dele teríamos conhecimento; esse Infinito não seria Infinito porque estaria à nossa medida. Sendo enigmático esse comando do Infinito, compreende-se, em primeiro lugar, que vezes não se ouça a sua voz; em segundo lugar, que perante o rosto do outro haja a tentação de o reduzir a objecto; em terceiro lugar, que continuamente a tradução do Dizer em Dito precise de correcção; em quarto lugar, que esse carácter enigmático do comando do rosto, rosto que cintila ambigualmente no rosto, permita compreender o aparecimento do político sem que a referência ao Infinito seja definitivamente arredada.⁵⁶

3. Falta-nos agora, segundo o plano inicialmente enunciado, explicitar a fundamentação da moral civil.

Com Lévinas encontrámos na responsabilidade, responsabilidade que o eu é perante o outro, a justificação última da moral. Contrariamente à visão kantiana, numa concepção monológica da razão que fundamenta a moral na capacidade do ser racional dar a si a lei moral, justificação da sua dignidade e da dignidade de todo o ser moral, justificação da impossibilidade de tratar o outro apenas como coisa, mas sempre como ser com dignidade, o que significa

⁵⁰ AE, 203: «La conscience naît comme présence du tiers» ; AE, 204 : «Le fondement de la conscience est la justice».

⁵¹ Cf. AINDA LÉVINAS, E. – *Entre nous*, pp. 121-122.

⁵² AE, 204: «Un événement tel que la médiation – synchronisation, comparaison, thématization – est l'œuvre de la justice, entrée de la diachronie de la proximité, de la signification du Dire dans la synchronie du Dit, "historicité fondamentale" au sens de Merleau-Ponty – nécessaire interruption de l'Infini se fixant en structure, communauté et totalité».

⁵³ AE, 204: «la subjectivité est citoyen...»

⁵⁴ AE, 205: «Mon sort importe».

⁵⁵ AE, 205: «L'Infini qui, énigmatiquement me commande».

⁵⁶ Cf. AE, 205-206.

que o ser humano não pode ser tratado apenas como meio mas sempre e simultaneamente como fim em si mesmo⁵⁷, em Lévinas, numa concepção dialógica da subjectividade, tudo parte e se justifica na relação eu-outro, pois que ser eu é ser para o outro. Porque na relação eu-outro, relação an-árquica, no rosto do outro brilha o rasto do Infinito, o eu não pode deixar de responder a essa epifania⁵⁸ e essa resposta é constitutiva do eu, essa responsabilidade constitutiva do eu é a dimensão moral.

Por esta via se encontra a raiz das duas tradições, a teleológica e deontológica, que atravessam a história da moral. Por um lado, a subjectividade só se realiza, só se plenifica, busca a vida boa, o bem, vivendo a responsabilidade que é. Por outro lado o dever, a obrigação, a norma que rege o eu é o dever de resposta que é constitutivo do eu, e aqui temos a tradição deontológica.

Esta articulação das duas tradições é apresentada por Ricoeur em *Soi-même comme un autre*, nesta formulação: «Appelons "visée éthique" la visée de la "vie bonne" avec et pour autrui dans des institutions justes». ⁵⁹ É uma formulação feliz. Numa tradução livre diríamos a ética visa a vida boa com e pelos outros em instituições justas. Isto acontece na procura de realização que cada um vive, com e pelos outros e em instituições justas. Na esteira de Lévinas, já fizemos notar que esse caminho da realização do eu acontece na resposta ao outro, no eu vivendo a responsabilidade que ele é.

Como articular o «com e pelos outros» da formulação ricoeuriana com o pensamento de Lévinas e que critério de justiça deve medir a instituição? A entrada do terceiro na relação eu-outro faz aquela articulação mas o modo como essa entrada se dá e o critério de justiça é a responsabilidade eu-outro.

Desenvolvendo estas afirmações. *O rosto do outro é presença do terceiro, é presença da humanidade inteira*; no rosto do outro olham-me os olhos de todos os outros, diz Lévinas em *Totalité et Infini*.⁶⁰ Em *Autrement qu'être*, Lévinas afirma que a entrada do terceiro perturba a clareza da relação/responsabilidade eu-outro. O aparecimento do terceiro é o aparecimento de um outro **outro**, de um outro radicalmente outro perante quem tenho uma responsabilidade tão infinita como infinita é a responsabilidade perante o primeiro outro, e outro do outro exigindo a ele também, e por sua vez, uma responsabilidade infinita. É aqui que a articulação se dá porque, quando o *duo* se torna *trio*,⁶¹ surge a necessidade da medida, da comparação, de saber quem passa à frente; surge a necessidade de corrigir a assimetria. Torna-se necessário o aparecimento da regra que rege o

⁵⁷ KANT, I. – *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Lisboa: Edições 70, 1986, p. 76.

⁵⁸ Cf. LÉVINAS, E. – *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, p. 173.

⁵⁹ RICOEUR, P. – *Soi-même comme un autre*. Paris, Seuil, 1990, p. 202.

⁶⁰ *TI*, 188 e 118.

⁶¹ *AE*, 203.

nosso comportamento moral perante todos os outros. Mas aquilo que reputamos fundamental aqui, em Lévinas, é que a regra, sendo regra universal, não tem em si o critério de bondade. A correcção da assimetria não é a última palavra. Essa correcção é exigida pela relação eu-outro, a justiça tem a sua justificação na responsabilidade constitutiva da relação eu-outro e não torna essa relação neutra.

A consciência, a consciência moral, surge porque é preciso medir, ver quem passa primeiro, é preciso traduzir o *Dizer* an-árquico em *Ditos* aqui e agora, no contexto, na história que a relação eu-outro envolve, na civilização a que se pertence, na comunidade em que se está inserido. Aqui o autor expõe a dialéctica do *Dizer* da relação eu-outro com o *Dito* em que o *Dizer* se traduz na relação concreta eu-outro enquanto este outro é outro do outro, outro eu perante outro, outro no meio de tantos outros perante quem tem de responder. Tradução do «*Dizer* pré-original»⁶² que é tematizante, como acontece na troca de informações, *Dito* que está marcado «com toda a carga cultural e histórica que contém»,⁶³ que assume a «civilização», embora deva continuamente regressar ao para lá dela,⁶⁴ como diz o próprio autor.

Mas todos estes elementos a ter em conta não são critérios últimos justificativos do agir moral. O critério último a que a subjectividade deve responder é a responsabilidade que ela é perante o outro.

Podemos dizer que o código moral que rege o agir é a cristalização cultural da vivência da relação eu-outro e eu-outros. A vivência da responsabilidade eu-outro, vivida em comunidade, levou a uma prática socialmente reconhecida por todos como sendo a concretização da relação eu-outro, quer se tenha chegado às regras desse código por tradições religiosas, quer por normas que resultam de um consenso implícito ou explícito. Mas, para usar uma formulação claramente levinasiana, o *Dizer* traduzido no *Dito* que esse código é, sofre sempre uma alienação que deve ser desfeita porque há sempre desadequação do dito relativamente ao *Dizer*.⁶⁵ Na hora da justificação da norma, do código, o critério é procurar se aí se consubstancia a responsabilidade que o eu é pelo outro.

Por outro lado, esta justificação do código aponta claramente para a necessidade de uma visão crítica desse código e justifica a sua evolução. É porque tudo parte da relação responsável eu-outro que a moral é utópica, nunca está realizada.

⁶² *AE*, 182, n 6.

⁶³ *AE*, 182, n 6.

⁶⁴ *AE*, 182 n 7.

⁶⁵ Cf. *AE*, 183.