
A JUSTIÇA E O ROSTO DO OUTRO EM LÉVINAS*

Rafael Haddock-Lobo**

De acordo com o filósofo lituano Emmanuel Lévinas, a filosofia, como sabedoria do amor, situar-se-ia como uma espécie de fio condutor entre a ética e a justiça. Como a corda estendida sobre o abismo, pela qual o último homem deve atravessar rumo ao ultrapassamento de sua condição de sujeito racional moderno, a filosofia acaba, em Lévinas, por desembocar em algo próximo a um pragmatismo ético-político, justo no momento em que se responde ao chamado do *terceiro*, disseminado no rosto do próximo, do pobre, do faminto, das vítimas das guerras. Ou seja, na resposta ao apelo por justiça.

Se, em Lévinas, o deslocamento nos eixos do saber retira a filosofia de seu substrato ontológico e a repousa sobre a ética (que passa a ser o fundamento de toda relação gnosiológica, anterior a

* Este texto é uma versão resumida de um dos capítulos de meu livro *Da existência ao infinito: ensaios sobre Emmanuel Lévinas* (Edições Loyola / Editora PUC-Rio, 2005).

** Professor do Departamento de Filosofia e do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFRJ.

qualquer entendimento), a justiça passa a ser vista como o aspecto concreto e formal desta relação maior com a alteridade absoluta, embora a filosofia mesma configure-se através desta interseção entre ética e justiça, que, de acordo com o filósofo lituano, de modo algum podem ser dissociadas. Não obstante, encontramos ao longo da vasta obra do filósofo, que se estende desde o final da década de vinte (quando freqüentava os cursos de Husserl e Heidegger em Freiburg) até a década de noventa, definições bem próximas tanto para a noção de ética como para a de justiça. Ambas as idéias podem ser encontradas, ao longo dos escritos de Lévinas, descritas como *relação com o outro*. Portanto, para que se entenda como podem ter a mesma definição idéias que, cronologicamente, situar-se-iam em pólos opostos, uma antes e a outra depois do saber filosófico, resta-nos a necessidade de um estudo detalhado sobre que *outro* é este que está em jogo no pensamento levinasiano, guardando em nossas mentes a seguinte questão: o outro envolvido na relação ética é o mesmo outro que nos demanda justiça?

Somente ao confrontarmo-nos com esta questão, ao pensarmos qual é de fato este rosto do outro que Lévinas nos sugere como o início da ética e que acaba por estampar-se na face do próximo, somente deste modo poderemos compreender o pensamento levinasiano, sua concepção de alteridade e a relação entre ética, filosofia e justiça.

Para Lévinas, a ética, para além de uma relação gnosiológica, é experiência; a ética consiste em experimentar-se através da transcendência da idéia de infinito que é o outro. Trata-se, por conseguinte, da experiência da assimetria significada na epifania da face do outro, ou mais propriamente na linguagem mesma. Mais que uma relação, a experiência mesma é a relação que se estabelece no infinito espaço assimétrico entre eu e outro e é estampada na nudez do rosto deste que me convoca à palavra, que me invade

violentamente com a demanda da ética e que, por isso, me institui como eu.

A relação ética com o outro é linguagem, é o acolhimento do rosto do outro, que Lévinas vem a chamar de face-a-face, e que escapa a qualquer teoria do conhecimento, pois se situa no para-lém de qualquer especulação teórica, de qualquer possibilidade de tematização. Linguagem, conseqüentemente, como o primeiro gesto ético. Nas palavras de Lévinas:

A relação com o outro, a transcendência, consiste em dizer o mundo ao outro. (...) A generalidade da palavra instaura um mundo comum. O acontecimento ético, situado na base da generalização, é a intenção profunda da linguagem. (...) A linguagem não exterioriza uma representação preexistente em mim: põe em comum um mundo até agora meu. (...) A visão do rosto não se separa deste oferecimento que é a linguagem. Ver o rosto é falar do mundo. A transcendência não é uma ótica, mas o primeiro gesto ético¹.

Por isso, a epifania do rosto do outro, que inaugura o acontecimento ético, deve ser o primeiro momento a ser investigado para que se compreenda a ampla dimensão do pensamento levinasiano.

Lévinas define *rosto* como a apresentação de uma radical exterioridade que não se encontra em nenhum sistema referencial de nosso mundo². No mesmo sentido, ele define a relação com o rosto - o *face-a-face* - como linguagem, como aquilo que se apresenta na palavra e que implica desejo, bondade e justiça³. Sendo assim, precisamos, antes de qualquer especulação,

¹ LÉVINAS, Emmanuel. *Totalité et Infini: essai sur l'exteriorité*. Paris: Kluwer Academic, 1987, pp. 189 e 190 (Tradução para o português: *Totalidade e infinito*. Lisboa: Edições 70, 2000). Daqui em diante referido como TI.

² TI, p. 300.

³ TI, p. 300.

atentarmos a esta relação primeira com a alteridade, que configura o verdadeiro sentido da ética, a transcendência.

De acordo com Lévinas, seu pensamento não se configura como um combate ao racionalismo filosófico, não visa a um divórcio entre filosofia e razão ⁴, mas sim a apontar que esta razão não se situa na base da linguagem filosófica nem do que se chama mais amplamente de *linguagem*. Para Lévinas, a linguagem está fundada em uma relação anterior à relação de compreensão com os entes, relação essa que seria constituinte da própria razão e que constitui nossa relação com o outro. Esta, por sua vez, consiste em um empreendimento gnosiológico, ou seja, consiste em quereremos compreender este outro. No entanto, o que de fato ocorre é que esta relação excede a compreensão, nos ultrapassa, posto que, para Lévinas, o rosto do outro é um rosto sem face, intematizável e que traz estampado em sua face o chamado de Deus. A esta relação Lévinas dá o nome de *santidade*, como um substituto para o termo grego *ética* e em oposição ao que ele chama de *sagrado* ⁵. Em primeiro lugar, é mister esclarecer que a relação com o outro de modo algum diz respeito à ontologia; que o Deus levinasiano não representa uma instância moral superior, mas um chamado não ontológico, um apelo ético para que se evidencie esta abertura na qual a relação com o outro se dá. Assim, o Deus levinasiano, o *Deus sem ser*, é apenas uma invocação não precedida de compreensão que se dissemina na multiplicidade cotidiana nos rostos de todos aqueles que nos surgem – daí o fato de o rosto do outro ser necessariamente um rosto sem face. Em segundo lugar, com a oposição e o deslocamento que Lévinas opera do *sagrado* rumo ao

⁴ LÉVINAS, Emmanuel. *Entre Nós: ensaios sobre a alteridade*. Petrópolis: Vozes, 1997, p. 25. Daqui em diante referido como EN.

⁵ A distinção no pensamento levinasiano entre sagrado e santo, de modo excessivamente simplificado, diz respeito ao caráter institucional dos sistemas religiosos, das normas e imperativos que devem ser seguidos (que constituiriam a sacralidade). Assim, ao sagrado opõe-se o santo, que representa uma abertura ao todo-outro, ou seja, o nome próprio da ética.

santo, ele visa também ao apontamento de que a sua ética situa-se para além do religioso, das instituições morais teológicas, e caminha próxima a uma noção de religiosidade absoluta, aberta e não institucional. Tal deslocamento dá-se na medida em que “o amor, que o pensamento religioso contemporâneo, desembaraçado de noções mágicas, promoveu à categoria de situação essencial da existência religiosa, não abrange (...) a realidade social”⁶ e, segundo sua perspectiva, este amor (da *santidade*) deve caminhar sempre ao lado da justiça e da política.

Apesar de vermos já indicados os maiores chamados éticos no Antigo Testamento (como “Ama teu próximo como a ti mesmo” e “Não matarás”, ou quando lemos em Jeremias 22, 16: “Ele fazia justiça ao pobre e ao infeliz. (...) Eis o que se chama conhecer-me diz o Eterno”), o Deus levinasiano não pode ser encarado como uma instância de julgamento e prescrições, como acaba por se configurar no pensamento religioso tradicional. Deus, se não ontológica nem religiosamente concebido, mas, pensado eticamente, passa a significar não apenas um princípio de alteridade absoluta, mas o chamado para que se perceba este princípio, um verbo, uma aparição no rosto sem face do outro para que se compreenda a infinitude da alteridade, o próprio infinito, e para que se experimente a assimetria absoluta.

No meu último livro, cujo título é De Dieu qui vient à l'idée, há uma tentativa (fora de toda teologia) de indagar em que momento se escuta a palavra de Deus. Ela está inscrita no Rosto de Outrem, no encontro de Outrem; dupla expressão de fraqueza e de exigência. É isto a palavra de Deus? Palavra que me exige como responsável pelo Outro; e há ali uma eleição, porque esta responsabilidade é incessável. (...) Eu me substituo a qualquer homem e ninguém pode substituir-

⁶ EN, p. 44.

se a mim, e nesse sentido sou eleito. (...) Isto não deixa de ser duro; todo o lado consolador desta ética, deixo-o para a religião ⁷.

Deste modo, a palavra de Deus torna-se nada mais que súplica e convocação à responsabilidade e a eleição e, ao contrário de qualquer consolo, tão-somente significa a absoluta assimetria da relação com o outro.

Ao retomar uma frase de *Crime e Castigo*, de Dostoievski, onde lemos que “cada um de nós é culpado diante de todos por todos e por tudo, e eu mais que os outros”, Lévinas afirma que “cada um de nós é responsável diante de todos por todos e por tudo, e eu mais que todos” ⁸ no intuito de formular a dissimetria absoluta do face-a-face que se apresenta como responsabilidade. Isto nos facilita muito em nosso intuito de compreendermos a relação com o outro em Lévinas, pois aqui podemos entender o que ele visava ao descrever o sujeito como passividade, ao longo de suas análises sobre a vulnerabilidade. O eu precisa ser destituído de sua pretensa e falsa soberania para que, através da vulnerabilidade, ele aprenda a dizer adeus a este seu mundo tautológico, enclausurado e imutável. Para Lévinas, “diz-se adeus envelhecendo” ⁹, e este envelhecimento, o a-Deus, a desposseção de seu pretense mundo seguro e estável (o pensamento ontológico, que tudo abarca), só se dá através da epifania do rosto do outro e da violência sofrida pelo eu com a evidência da dissimetria absoluta.

Convidado em 1975 a participar das celebrações por ocasião dos quatrocentos anos da fundação da Universidade de Leyden, Lévinas foi sabatinado por alguns nomes da filosofia holandesa da

⁷ EN, p. 149.

⁸ EN, pp. 145 e 148. Cf. Emmanuel Lévinas. *De Deus que vem à idéia*. Petrópolis: Vozes, 2002, p. 121. Daqui em diante referido como DI.

⁹ DI, p. 120.

época. Como primeira colocação, T.C. Frederikse diz que, lendo *Totalité et Infini*, tem-se a impressão de que o rosto do outro emerge do nada, o que daria ao pensamento levinasiano “um caráter fantomático”¹⁰. A resposta de Lévinas, categoricamente, remete ao fato de que, se se deve acolher o outro como outro, em respeito a sua alteridade, cumpre-se que tal acolhimento deve dar-se independentemente de quaisquer aspectos que este outro possa vir a apresentar. Somente através desta incondicionalidade, a relação com o outro se dá de acordo com a não-tematização implicada pela infinitude como possibilidade de condição de toda e qualquer relação com a alteridade.

Por detrás deste esforço de Lévinas, encontra-se um pensamento do outro-no-mesmo em oposição a um pensamento do outro como um outro mesmo, o que possivelmente se constitui como a tarefa fundamental de seu pensamento. Segundo Lévinas, “a partícula *no* não significa assimilação: o outro desconcerta ou desperta o mesmo, o outro inquieta ou inspira o mesmo; dito de outro modo, o mesmo deseja o outro ou o espera”¹¹. Em outros termos, a partícula *no* traduz esta infinitude, esta impossibilidade de tematização em que a epifania do rosto sem face da alteridade inaugura a transcendência como *desejo*, desejo de exterioridade ou *metafísica*. Nos escritos levinasianos, o desejo traduz-se na inquietude do mesmo provocada pelo outro e no questionamento que o eu sofre de sua subjetividade¹².

¹⁰ DI, p. 116.

¹¹ DI, p. 117.

¹² Mas o que, então, diferenciaria o pensamento levinasiano da dialética hegeliana? Na verdade, para além das aparentes semelhanças, o real intuito de Lévinas consiste em empreender uma profunda crítica à filosofia dialética. Apesar de Hegel ter sido o primeiro filósofo a salientar a importância da negatividade, da diferença do outro, o desejo (na Fenomenologia do Espírito) é caracterizado como desejo de reconhecimento e não como desejo de transcendência, o que conduz a figura da autoconsciência à dialética de dominação e servidão, característica típica de uma atitude que tem como fundamento o desejo de assimilação do outro pelo mesmo. E ainda, o caminho da dialética conduz à grande reconciliação, ao absoluto, no qual tudo se apaziguaria na vitória do mesmo e na identificação entre o idêntico e o não idêntico.

O encontro com o outro, por tudo isto, consiste no fato de que eu não o possuo, de que ele me escapa devido ao caráter infinito de sua face epifânica. Daí a constatação de que a relação com o outro é desejo. O sentido da ética, se assim compreendido, consiste no direcionamento do mesmo rumo ao outro devido ao desejo metafísico, que não se resume em uma simples falta, um querer saciar uma necessidade: o desejo metafísico caracteriza-se como o desejo de algo que, de tão transbordante, me escapa; daquilo que, por me constituir, por me inaugurar como eu e me convocar à presença, por ser absoluto, não posso de modo algum possuir. Ou seja, desejo que é apenas sentido.

O desejo é desejo do absolutamente Outro. Para além da fome que se satisfaz, da sede que se sacia e dos sentidos que se aplacam, a metafísica deseja o Outro para além das satisfações, mas sem ser possível realizar com o corpo algum gesto para diminuir tal aspiração, sem ser possível esboçar alguma carícia conhecida, ou inventar alguma nova carícia. Desejo sem satisfação que tende, exatamente, para o afastamento, para a alteridade e para a exterioridade do Outro. Para o Desejo, esta alteridade, inadequada à idéia, tem um sentido¹³.

É por esta razão que Lévinas, em muitos momentos, recorre à partícula *no* para caracterizar este transbordamento que se faz sentir como falta: o outro no mesmo, o *infinito* no finito, o mais no menos etc., sendo este excesso que justificaria a tão proclamada impossibilidade da relação com o outro se configurar como uma relação gnosiológica. O desejo é a angústia de se “deixar escapar” o que se deveria, acima de tudo, apreender: como a sensação de se ter algo nas mãos e este algo escorrer por entre os dedos; ou a sensação de algo que tínhamos em vista à distância e que, ao aproximarmos de nosso objeto, já não podemos distinguir

¹³ TI, p. 23.

claramente o que antes víamos. Desejo é, por isso, nada mais que a inquietação causada pela proximidade do rosto que se encontra frente a mim.

O rosto - o apresentar-se do outro diante do mesmo - oferece a este eu a idéia do *infinito* através da própria relação face-a-face. E é por isso que Lévinas vai indicar a importância da nudez deste rosto no processo de desenraizamento do contexto do mundo¹⁴, visto que o infinito que sua epifania introduz no mesmo é a alteridade inassimilável, a diferença absoluta com relação a tudo aquilo que o mesmo tinha por certo e que tomava como seu.

A relação com a infinita face epifânica do outro (o face-a-face que é desejo), entretanto, foi exemplarmente descrita por Lévinas em um período de seu pensamento em que este encontrava-se convicto de que o outro encontraria sua máxima representação na figura da alteridade feminina.

Todavia, como se pode supor pelas análises que se seguiram a este destaque do feminino como a alteridade *par excellence*, do mesmo modo que o mesmo teve sua soberania destituída pelo questionamento do outro, a relação entre homem e mulher deve também se destituir de sua pretensa completude, da vontade de dois tornarem-se um, para que não haja o retorno ao mesmo. Tal fato somente ocorre com a aparição do que Lévinas vem a classificar como o *terceiro* da relação, em uma referência explícita à filosofia dialógica de Martin Buber, responsável pela mais bela tematização da relação com a alteridade feita anteriormente a Lévinas, mais precisamente na obra *Eu e Tu* Para Lévinas,

a intersubjetividade assimétrica é o lugar de uma transcendência em que o sujeito, conservando sua estrutura

¹⁴ EN, p. 89.

de sujeito, tem a possibilidade de não retornar fatalmente a si mesmo, de ser fecundo e, dizendo-o antecipadamente: de ter um filho ¹⁵.

De acordo com o pensamento levinasiano, pelo fato deste caracterizar-se através de um não retorno ao mesmo, este lugar privilegiado do filho como metáfora para o próximo é o que vai viabilizar uma implicação política de seu pensamento, pois sem a ética (do terceiro) não haveria a justiça (do próximo) e vice-versa.

A crítica que Lévinas empreende do amor erótico (conquanto, em um primeiro momento, a caracterização do feminino como aquilo que põe em questão a identidade masculina que escaparia à racionalidade falocêntrica tenha sido o primeiro passo das análises levinasianas) consiste em que, sob o domínio do Eros, quando homem e mulher se encontram (ainda que este encontro nunca se efetive), o que está em jogo é o desejo de que as duas almas tornem-se apenas uma. Ou seja, ainda que o feminino sempre escape à tematização e que, a não ser por breves sensações de completude, sua alteridade seja inassimilável pelo mesmo, no amor há sempre, escondido por detrás dos mais belos sentimentos platônico-românticos, o violento desejo de retorno ao mesmo - que nada mais é que o desejo de aniquilação da alteridade.

Além disto, o amor a dois, nas análises levinasianas, representa o mais alto grau de negação da sociedade. Ama-se o outro como se mais ninguém neste mundo existisse, numa “sociedade de solidões”¹⁶ refratária à universalidade; ama-se um outro em detrimento de todos os outros existentes e, com isso, afasta-se qualquer possibilidade de justiça. Segundo Lévinas, o que Martin Buber fez, ao caracterizar a relação Eu-Tu como a mais verdadeira

¹⁵ TI, p. 165.

¹⁶ EN, p. 43.

forma de relação, foi descrever, embora não reconhecesse isto, a relação homem-mulher como união. No entanto, se, ainda que sendo anterior e mais ampla que qualquer esfera prática de relação, a relação ética do face-a-face está interligada ao nível da justiça, e embora Lévinas conceda o privilégio à relação com o *todo-outro* como transcendência, a filosofia levinasiana também acaba por defender a disseminação concreta desta relação com a alteridade no mundo da política. Mas se, como vimos, o amor não abrange a realidade social, e se esta comporta inevitavelmente o aspecto do *terceiro*, o verdadeiro outro não pode ser o amado. Para Lévinas, assim se demonstra o ultrapassamento do amor pela sociedade (em que “um terceiro assiste ferido ao diálogo amoroso”) e se tem a consciência de que “a própria sociedade do amor é injusta”¹⁷. Isto, por sua vez, não resulta de uma falta de generosidade ou é culpa dos amantes, mas significa que a própria essência do amor (se não se tornar justiça) é injusta e é por isso que o terceiro aparece como a verdadeira alteridade.

Agora podemos entender porque, em *Entre Nós: ensaios sobre a alteridade*, Lévinas diz: “A justiça brota do amor”¹⁸, mas falta-nos ainda elementos para entendermos uma frase que se segue a esta declaração, que diz que “a caridade é impossível sem a justiça, e que a justiça se deforma sem a caridade”¹⁹. Ou seja, devemos, então, dedicarmo-nos ao entendimento da relação enigmática, mas de antecipada interdependência, entre ética e justiça.

O tema da alteridade começa, em Lévinas, a receber a devida atenção a partir da obra *De l'existence à l'existant*, de 1947, na qual vemos que “o outro, enquanto outro, não é somente um alter-ego. Ele é o que eu não sou: ele é o fraco enquanto eu sou o forte; é o

¹⁷ EN, p. 44.

¹⁸ EN, p. 148.

¹⁹ EN, p. 164.

pobre, é a viúva e o órfão”²⁰, ou então que este outro “é o estrangeiro, o inimigo, o poderoso”²¹, o que, além de apontar a assimetria inicial do espaço intersubjetivo e de definir a relação com o outro como acolhimento hospitaleiro, vai também definir o pensamento ético de Lévinas, situando-o numa espécie de interseção entre ética e política.

Segundo Derrida²², apesar de não se ter, no discurso ético da hospitalidade de Lévinas, a possibilidade de uma configuração precisa de uma filosofia política ou do direito, as indicações que lá encontramos, as fundamentações pré-éticas do pensamento levinasiano, já caracterizariam, por sua vez, algo que ultrapassa a filosofia tradicional no que diz respeito à relação com o outro. Isto se dá pelo fato de Lévinas pensar a relação face-a-face no nível ético, ao passo que, no âmbito da política, este face-a-face tornar-se-ia justiça. Entretanto, não há, no pensamento levinasiano, nenhuma espécie de determinação segundo a qual a ética confluiria na justiça; não há, de modo algum, entre ética e justiça, uma relação de causa e efeito, o que fica evidenciado nas análises que Lévinas empreende do ‘terceiro’. O terceiro, ainda que descrito por Lévinas de acordo com a cronologia de uma genealogia familiar (eu-pai, tu-mãe, ele-filho), já participa desde sempre da relação dual. Mais ainda, é sua presença quase fantomática que se manifesta na epifania dos olhos do outro, que conduz a própria relação dual erótica. É a eterna presença da terceira parte, alteridade absoluta que possibilita a ética mesma, pois, por ser vista desde o primeiro encontro de olhares entre o mesmo e o outro, ela acaba por frustrar a relação erótica ao evidenciar a impossibilidade de reconciliação e união eterna entre as duas almas que desejavam tornar-se uma só: no momento em que se pensava ocorrer a união, na abençoada

²⁰ Emmanuel Lévinas. *De l'existence à l'existant*. Paris: Vrin, 1986, p. 162.

²¹ EE, p. 163.

²² Jacques Derrida. *Adieu à Emmanuel Lévinas*. Paris: Galilée, 1997, p. 49.

comunhão de almas (que nada mais significa que o retorno ao mesmo e o aniquilamento da alteridade), nos tão sonhados reencontros, do Aristóteles de Platão a Agostinho, de Hegel a Buber e ao longo de toda história de uma filosofia do amor, neste exato momento, faz-se presente o terceiro, na figura do filho que não permite a sociedade da solidão de dois e faz com que se olhe para o mundo. Assim, quando dois não viram um, mas sim, três, o terceiro aparece como aquele que deve ser cuidado, alimentado – o que nada mais significa que o terceiro surge para inaugurar a responsabilidade do eu frente às necessidades do político.

Por participar, simultaneamente, do nível ético e do político, por concernir tanto à vida dos afetos quanto à concretude da vida cotidiana, pode-se pensar que há nesta noção de *terceiro* certo paradoxo, envolvendo justamente a concepção de justiça. Na anteriormente mencionada sabatina de 1975, em Leyden, H. Heering pergunta se a relação com o outro e a relação com o terceiro, por serem de tal modo distintas, não necessitariam de uma distinção terminológica. Segundo Heering, a justiça, que deveria entrar em cena para dissipar quaisquer possíveis enganos, acaba por complicar ainda mais o entendimento das relações, pois ela tanto diz respeito ao fato de se fazer justiça às coisas, à linguagem, à violenta invasão do eu pelo outro, como também à realidade prática, onde se deve acabar com as injustiças sociais. Lévinas responde:

Na relação com o outro sempre estou em relação com o terceiro. Mas ele é também meu próximo. A partir deste momento, a proximidade torna-se problemática: é preciso comparar, pesar, pensar, é preciso fazer justiça, fonte da teoria. Toda a recuperação das instituições (...) se faz, a meu ver, a partir do terceiro. (...) O termo justiça aplica-se muito mais à relação com o terceiro do que à relação com o outro. Mas, na realidade, a relação com o outro nunca é só relação com o outro: desde já o terceiro está representado no outro;

na própria aparição do outro, o terceiro já está a me olhar. Isto faz com que a relação entre responsabilidade para com o outro e a justiça seja extremamente estreita ²³.

E mais adiante:

*Se só houvesse o outro diante de mim, diria até o fim: devo-lhe tudo. Sou para ele. E isto vale inclusive para o mal que me faz: não sou seu semelhante, estou par sempre sujeito a ele. Minha resistência começa quando o mal que me faz é feito contra um terceiro que é também meu próximo. É o terceiro que é a fonte da justiça e, por aí, da repressão justificada; é a violência sofrida pelo terceiro que justifica que se pare com violência a violência do outro*²⁴.

Na verdade, ao defender que uma violência pode ser mais justa que outra, ou, como disse Derrida sobre o pensamento levinasiano em *Violence et Métaphysique*, a partir da constatação de que há violências menores que outras, Lévinas viabiliza uma instituição política da justiça, por não recair no pensamento tradicional de que poderia existir uma justiça não violenta no nível da política.

É devido ao terceiro que se institui a *lei*, que nada mais é que a instituição de uma sociedade entre os homens diante da justiça. Tal relação de “sócios na justiça”²⁵, fundamenta-se na simplicidade do respeito, pois não pode significar uma mera sujeição ao outro que comanda. “Respeitar não é inclinar-se diante da lei, mas diante de um ser que me ordena uma obra”²⁶, o que não implica nenhuma humilhação, posto que, como vimos, esta é uma *violência menor*. Sendo assim, o próximo respeitado, o terceiro, não é apenas aquele a quem se faz justiça, mas, além disso, ao configurar a importância

²³ DI, p. 119.

²⁴ DI, pp. 120-121.

²⁵ EN, p. 62.

²⁶ EN, p. 62.

ética desta mesma relação, ele é também o próximo com quem a justiça é feita. Isto, visto na prática cotidiana, dissemina a responsabilidade entre todos, pois o que, no nível ético, devido à dissimetria absoluta, torna cada um mais responsável que todos, ao ser constatado empiricamente, diante da lei, torna todos iguais frente ao tribunal da justiça.

Lévinas reconhece o perigo desta instauração de igualdade, desta violência menor, já que, com isso, se, por um lado, a perspectiva intersubjetiva pode subsistir, por outro, ela também pode perder-se na ordem política justamente em decorrência deste código, deste estabelecimento de obrigações mútuas entre os cidadãos. Lévinas explica:

Há no Estado uma parte de violência que, todavia, pode comportar a 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 a negociação, para a palavra, é absolutamente essencial, mas não se pode dizer que não haja nenhuma violência que não seja legítima.

Para Lévinas, as análises das relações intersubjetivas, que visam a mostrar o real significado do direito do indivíduo na proximidade do outro, não se configuram, de modo algum, como um desconhecimento do político. Pelo contrário, este direito original - como referência ao rosto - acaba por confluir na preservação da ética do Estado.

A multiplicidade do humano não permite que o mesmo se esqueça do terceiro, que o arranca da proximidade com o outro e que o afasta de uma responsabilidade original e anterior a qualquer julgamento. A socialidade de dois, a proximidade primeira, é assombrada pela presença do terceiro, que, sendo outro que o próximo, torna-se próximo, como também o próximo do próximo.

Este deslocamento no pensamento levinasiano denuncia que se o mesmo ignorasse, por causa desta responsabilidade anterior a todo julgamento, as injustiças disseminadas pelo mundo (ignorando, assim, o sofrimento dos outros que concernem à sua responsabilidade de eu), isto seria a maior irresponsabilidade.

Para Lévinas, esta é a “hora da justiça” ²⁷: quando o amor do próximo e sua proximidade apelam à razão, que se torna bondade, e quando a filosofia transforma-se em sabedoria do amor. Neste momento, alguma “voz profética” lembra aos homens do Estado dos rostos sem face que se escondem por detrás das identidades dos cidadãos. Justiça, então, faz esta voz, no porvir.

Anacronismo que faz sorrir! Mas as vozes proféticas significam provavelmente a possibilidade de imprevisíveis bondades de que ainda é capaz o Eu (...). Elas são audíveis, às vezes, nos gritos que sobem dos interstícios da política e que, independentemente das instâncias oficiais, defendem os “direitos dos homens”; às vezes, nos cantos dos poetas; às vezes, simplesmente na imprensa e nos lugares públicos dos Estados liberais, onde a liberdade de expressão tem um grau de primeira liberdade e onde a justiça é sempre revisão da justiça e espera de uma justiça melhor ²⁸.

²⁷ EN, p. 248.

²⁸ EN, p. 248 e 249.