

Lévinas: por uma política humana

Lévinas: politics for human beings

Luísa de Pinho Valle¹

Alexandre Bernardino Costa²

Resumo

O futuro da política é analisado a partir do pensamento de LÉVINAS que a defende se relacionada com o Outro – esse como reconhecimento das estruturas da sociedade. A responsabilidade ética pelo Outro está atrelada à paz política e à lei imanente da vida humana. Definição de Estado como a própria justiça. A justiça será possível se realizada no reconhecimento do direito do Outro, sendo o Estado o meio de organizar a pluralidade humana e salvaguardar a própria justiça. Chega-se assim, ao atingimento da paz – que é ética – pretendida pela humanidade. Nesta perspectiva, como afirma AGUIAR, essa paz vai para além do político e deve estar sempre reanimada pelo sentido da alteridade.

Abstract

The future of politics herein analyzed is derived from the perspective of LEVINAS, who argues that it relates to the Other - recognized as the structures of society. Ethical responsibility for the Other is tied to political peace and is an immanent law of human life. The State is defined as justice itself. Justice will be possible if done in recognition of the right of the Other, the State being the means of organizing human plurality and safeguarding justice itself. Thus one arrives at the achievement of peace - which is ethics - intended for humanity. Under this perspective, as stated by AGUIAR, the peace goes beyond politics and should always be revived by the sense of otherness.

Palavras-chave: política – alteridade – ética – justiça – paz.

Key-words: politic – austerity – ethics – justice – peace.

¹ Mestranda do Curso de Pós-Graduação em Direito da Universidade de Brasília (UnB). Pesquisadora do Grupo de Pesquisa Direito Movimento: a dinâmica das Ruas. Especializada em Direito Administrativo e Gestão Pública pelo UniCEUB. Graduada em Direito pela Universidade Santa Úrsula.

² Professor da Faculdade de Direito da Universidade de Brasília (UnB). Mestre em Direito pela Faculdade de Direito da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). Doutor em Direito pela Faculdade de Direito da Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG). Coordenador do Grupo de Pesquisa Direito Movimento: a dinâmica das Ruas.

1 Considerações iniciais

A partir do pensamento filosófico de LÉVINAS buscar-se-á estudar algumas ideias sobre o futuro da política, acreditando-se que essa somente é possível quando relacionada diretamente com o Outro. Com o intuito de apresentar o pensamento levinasiano PIVATTO³ sucintamente esclarece que:

A ideia do indivíduo que se ergue imperiosamente, se emancipa e confere sentido subjetivo, fundamento autofundador, tal ideia tornou-se precária. (...) É da alteridade que irrompe um apelo heterônomo que o ser e o saber não podem circunscrever, apelo que incessantemente transgride os parâmetros ontológicos pelo questionamento que introduz e pela exigência que exprime. O eu percebe-se criticado e investido pela alteridade irreduzível. Lévinas pensa que a partir daí será possível criar o humanismo do outro homem, com relações melhores e instaurar o humano como reino do Bem para além do ser.

Interessante trazer como ilustração a análise elaborada por MILOVIC⁴ quando questiona aonde o Outro terá ou poderá estar seguro e, em qual condição? Afirma que, seguramente, não poderá ser na “casa” de um utilitarista, porque por seus cálculos a extradição aos criminosos será certa; nem tampouco na de um Kantiano, obrigado a dizer a verdade, sem qualquer juízo da realidade. Na mesma dúvida, também não seria na “casa” de um teórico do discurso, vez que seriam muitas as possibilidades até encontrar uma solução discursiva; assim como na de um pós-moderno, não seria seguro vez que esse é orientado pela perfeição estética de sua própria vida. Logo, parece encontrar a segurança, somente, na “casa” de Lévinas: a que é aberta para Outrem, a que oferece hospitalidade sem necessária reciprocidade, além da influência econômica. Segue a explicação:

A “casa” de Lévinas é quase uma casa virtual, algo que se encontra no caminho de uma vida nômade, sem essência. É uma possibilidade. A ética só existe nessa possibilidade da hospitalidade.

Já Kant, no escrito “Sobre a paz perpétua”, fala sobre a hospitalidade, mas no sentido político – jurídico. Isso é, seguramente, um progresso, mas, por outro lado, a hospitalidade depende do Estado. Por isso, as recentes iniciativas europeias de afirmar a ideia da hospitalidade incluem mais as cidades, a soberania da cidade, as estruturas da sociedade e não a do Estado. (...) Sem os pressupostos éticos, a política deforma os indivíduos julgando-os segundo os critérios universais, julgando-os como se fossem ausentes. Sem os pressupostos éticos elaborados no sentido de Lévinas, a política fica sob a forma da universalidade anônima. A política nos chega do Outro, do

³ LÉVINAS, E. **Entre Nós**: ensaios sobre a alteridade. Tradução de Pergentino Pivatto. et al. 5. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2010, p. 10, 15.

⁴ MILOVIC, Miroslav. Na “**casa**” de Lévinas. Mimeo, [ca. 2010].

estrangeiro. A relação com o Outro é a justiça, é a sociedade. Na tradição, a injustiça filosófica tinha também as consequências políticas. As guerras são sempre a negação dos outros. Os Outros quase sempre eram os inimigos. Os inimigos assim, justificam a política do Estado.

Partindo-se da análise tradicional do inimigo – o Outro – Lévinas busca desconstruir essa injustiça filosófica e afirmar, (não negar), o Outro para que seja reconhecida as estruturas da sociedade, a própria sociedade e não mais ser foco, tão-somente, a necessidade do Estado.

Importa tentar elucidar a composição possível, ou não, entre política e justiça, vez que tais temas são de dimensões muitas vezes antagônicas ou mesmo de difícil equação, seja no mundo filosófico, social ou econômico. O “ser-para-o-outro possibilita a superação da impessoalidade, da significação neutra dos entes onde eles são reduzidos a movimentos de conceitos. A partir dessa nova forma de ver, outras visões podem aparecer no âmbito da política, do trabalho e da economia. Assim, podemos afirmar que antes do diálogo se estabelece uma diaconia, que me faz responsável pela responsabilidade de outrem”.⁵

E ainda, pode-se afirmar que o direito é um fenômeno de relação entre um e o outro, daí sustenta AGUIAR que:

Há, no direito, uma pretensão de continuidade objetivando a construção e manutenção de um “nós” que amalgama os sujeitos justificando os entendimentos que se expressam na ordem jurídica. Esse “nós” é político, social, econômico, metafísico e conjuntural, expressando as bases últimas da ordem que poderão estar plantadas na disputa ou na solidariedade, na matrilinearidade ou na patriarcalidade, o outro como inimigo, ou no outro como companheiro da frágil jornada neste planeta, o que insere, nesta hipótese, a dimensão natural como um dos elementos importantes na constituição dos direitos. Diante do que foi dito, é o outro que define o sujeito de direitos: o um só é um por se relacionar com o outro, concebê-lo, simbolizá-lo, localizá-lo ou estigmatizá-lo. O nós manifesta-se pela interiorização mais ou menos libertadora do outro no um”.⁶

Nesse sentir, seria possível (re)afirmar a crença na lei justa? Direito, política e justiça podem coexistir em harmonia?

⁵ AGUIAR, R. A. R. de. **Alteridade e rede no direito**. Mimeo, [S.I.:s.n.], 2012.

⁶ Ibid.

2 Lei, a legitimidade política e ética

A procura de uma nova dimensão do justo, que não é concedido por ninguém e nem garantido por poderes, mas sim marcado pelo primado do impermanente – que tem seu exercício orientado pela horizontalidade da democracia e pela acumulação de direitos que garantem a alteridade simétrica dos sujeitos – onde o direito para operar tem de ser horizontal e de abertura ética para o Outro, ou melhor, de precedência do Outro sobre o eu, é o caminho que se pretende percorrer⁷.

Porém, o senso comum jurídico é, ainda, reconhecido a partir de uma norma uniformizadora, que não trata da relação entre os diferentes; mas somente das relações abstratas onde o Outro não existe.

Apesar dessa ditadura do uno⁸, dessa uniformidade da lei estar em detrimento de uma normatividade emanada do nós, DERRIDA⁹ afirma que, “... as leis se mantêm em crédito, não porque elas são justas, mas porque são leis. É o fundamento místico de sua autoridade, elas não têm outro (...). Quem a elas obedece porque são justas não lhes obedece justamente pelo que deve”.

Nesse sentir, ele percebe que o perigo de uma teoria geral que procure englobar a organização humana em uma categoria sintética de justiça, postulando soluções consensuais para marginalizar os reais conflitos sociais é destacado com atenção vez que a efetividade da justiça não se confunde com seus enunciados.

Assim como LÉVINAS, DERRIDA também busca formular a desconstrução política sem, contudo, significar uma aversão às organizações políticas e aos muitos dos seus regimes.

É sabido que a política construída ao longo da história do mundo ocidental quase sempre desenvolveu seus regimes marginalizando, na grande maioria, os indivíduos legitimados na e para a respectiva formação.

A política no mundo ocidental foi desenvolvida, a partir do cristianismo pode-se dizer, cunhada na construção do capitalismo; sendo que ao longo do tempo já transcorrido verifica-se os mais diversos e perversos desmandos políticos de injustiças em toda sua

⁷ AGUIAR, op. cit.

⁸ Ibid.

⁹ DERRIDA, J. **Força de lei**: o fundamento místico da autoridade. Tradução de Leyla Perrone-Moisés. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2010, p. 21.

dimensão. CHALIER¹⁰ esclarece esse desenvolvimento destrutivo, primeiramente, ainda sob a perspectiva humana de Thomas Hobbes, muito repetido ao longo dos séculos, com a seguinte passagem:

(...) Hobbes afirma que o Estado surge da necessidade de limitar a agressividade natural dos homens, sendo cada um, segundo ele, movido unicamente pelo desejo de aumentar o seu poder, ainda que em detrimento da existência de outrem, ninguém hesitando, pela força ou pela astúcia, em vencer o seu vizinho se a ocasião se mostra propícia. Mas, como a violência traz prejuízo a todos e não garante aos mais fortes de hoje que assim permanecerão, é necessário encontrar o meio de deter a sua ameaça, uma vez que ela priva de futuro, condiciona toda a segurança e toda a esperança de paz. Todavia, no mundo de Hobbes, nem o amor por outrem, nem mesmo a piedade face às vítimas, vem abalar o egoísmo da alma, mas unicamente o medo de cada um face ao outro, face àquele que é sempre um inimigo potencial. Desde logo se compromete o procedimento do cálculo racional, destinado a preservar os interesses do direito à vida de cada um, cálculo esse que limita as pretensões dos homens a medir o seu direito pela bitola da sua força e que os compromete a construir um Estado. De outro modo, na ausência de um poder político que imponha a todos o respeito pela lei, cada um procura conquistar o máximo de poder, afirmar o seu ser sem preocupação de justiça, sendo o resultado lógico uma guerra de todos contra todos.

O medo que o eu tem do Outro é o alimento para a sabedoria política de Hobbes. Todavia, questiona LÉVINAS¹¹: “Reduzir-se-ão todas as relações humanas aos cálculos de prejuízos e de interesses, e todos os problemas à liquidação de contas?”

A resposta, talvez, encontra-se na responsabilidade ética pelo Outro que não significa uma promessa política ou uma ideia da razão, e sim a instância do face a face no encontro plural; leia-se seu pensamento desenvolvido:

Como manifestação de uma razão, a linguagem desperta em mim e em outrem o que nos é comum. Mas ela supõe, em sua intenção de exprimir, nossa alteridade e nossa dualidade. Ela se exerce entre seres, entre substâncias que não entram em seus propósitos, mas que as mantêm. Com efeito, a transcendência do interlocutor e o acesso a outrem pela linguagem manifestam que o homem é uma singularidade. Singularidade diferente daquela dos indivíduos que se subsumem sob um conceito ou que articulam seus momentos. O eu é inefável, visto que falante por excelência; respondente, responsável. Outrem, como puro interlocutor, não é um conteúdo conhecido, qualificado, captável a partir de uma ideia geral qualquer e submetido a esta ideia. Ele faz face, não se referindo a senão a si. É na palavra entre seres singulares que só vem se constituir a significação interindividual dos seres e das coisas, ou seja, a universalidade.

Ao eu como ente não corresponde um conceito. Isto porque o próprio contexto da “experiência” de outrem não poderia ser delineado a partir de

¹⁰ CHALIER, C. **Lévinas: a utopia do humano**. Tradução de António Hall. Coleção Epistemologia e Sociedade. Lisboa: Instituto Piaget, 1993, p. 135-136.

¹¹ *Ibid.*, p. 137.

um trabalho de abstração aplicada a si e que finalizaria no “conceito” do eu.¹²

Importa lembrar que o autor não quer afirmar o homem como um poder de julgar a história, pois se o fizesse estaria a afirmar o racionalismo¹³. Para ele a reflexão não permite deter-se, o sujeito que pensa, reflete sobre si, é tão poético quanto o pensador de objetos; o pensamento é poético, sem vínculos ou princípio. Do questionamento da posição do pensador é iniciada a psicanálise.

O homem comandado está fora da justiça e da injustiça; assim como o homem que é respeitado não é aquele para quem se faz justiça, mas aquele com que ela é feita; a justiça supõe uma igualdade original. É a relação homem a homem que faz a justiça possível: ela rende-se à totalidade¹⁴. Daí que:

Nós somos nós porque, ordenando identidade a identidade, somos desvinculados da totalidade e da história. Mas somos nós enquanto nos ordenamos para uma obra pela qual precisamente nos reconhecemos. Desvincular-se dela, mesmo ao se realizar uma obra, não é colocar-se contra a totalidade, mas a favor dela, ou seja, a seu serviço. Servir a totalidade é lutar pela justiça. A totalidade é constituída pela violência e pela corrupção. A obra consiste em introduzir a igualdade em um mundo entregue ao jogo e às lutas mortais das liberdades. A justiça não pode ter outro objeto que o da igualdade econômica. Ela não nasce do próprio jogo da injustiça – ela vem de fora. Mas é ilusão ou hipocrisia supor que, nascendo fora das relações econômicas, ela se possa manter fora, no reino do puro respeito.¹⁵

Como por ele mesmo esclarecido¹⁶ “o dinheiro deixa entrever uma justiça de resgate, que se substitui ao círculo infernal ou vicioso da vingança ou do perdão”. Isto porque a reparação pelo dinheiro não põe fim a violência, pelo contrário: o mal gera o mal, bem como o perdão sem fim é mais uma fonte de encorajamento ao mal. Não há como atenuar o peso da condenação do dinheiro. A justiça não pode renegar a forma superior da economia, a da totalidade humana.

Nesse mesmo caminho até aqui percorrido, AGUIAR¹⁷ afirma que paz é ética. E assim, discorre: “enquanto considerarmos o ser humano como ente isolado da natureza, alienado do outro e ignorante de si mesmo, não saberemos encontrar caminhos e iremos

¹² LÉVINAS, op. cit., p. 47.

¹³ Ibid., p. 53.

¹⁴ LÉVINAS, op. cit., p. 58.

¹⁵ Ibid., p. 58-59.

¹⁶ Ibid., p. 61.

¹⁷ AGUIAR, R. R. de Paz. **Notas para um estudo**. Revista de Informação Legislativa. Brasília: Senado Federal. n. 178, ano 45, abr/jun. 2008, p. 64.

buscar instrumentos ou conceitos únicos para realizar a suposta paz”. Ademais, como muito bem ressalta, “a imposição política destrói a diversidade e encarcera a liberdade”.

Em perfeita harmonia com as ideias de Lévinas, ele segue na confirmação de que ética é a filosofia primeira¹⁸:

A paz com o outro se inicia com a admissão de que ele nos precede, ele já está aí, antes que eu me considere, antes que eu tente pensar meu eu, o rosto do outro está nos clamando. Ele é anterior, o que faz da ética a filosofia primeira, antes de tentarmos uma ontologia não dominadora, nem redutora do mundo ao um e ao mesmo. Minha liberdade emerge quando garanto a liberdade do outro e esse é um dos caminhos para a paz nessa dinâmica e caótica teia das interações humanas.

Ética e política, Estado e justiça: a dimensão das propostas formuladas por Lévinas merecem melhor atenção. CHALIER¹⁹ estuda com preciosismo a definição de Estado como justiça sugerida por ele:

Ora, esta [a justiça] não consiste somente em julgar mas também em distribuir equitativamente os bens da terra, para que ninguém conheça a miséria da fome. ‘Pensar na fome dos homens é a primeira função do político’ (ADV, p. 34), afirma ele. (...) qualquer pessoa investida de um papel político deveria subordinar o poder de que usufrui à necessidade de servir os homens e, em primeiro lugar, de alimentar os famintos. No entanto, os representantes do Estado esquecem, frequentemente, esta tarefa e procuram o poder para aumentarem o seu ser, e não para servirem os homens; é necessário, portanto, lembrá-los de que o político não pode despedir a ética sem caucionar a injustiça, que o mesmo é dizer, sem perder a sua legitimidade. (...) Ora, para Lévinas, um Estado está sempre ameaçado pelo risco de se deixar embriagar pelo poder que, frequentemente, implica um radical desprezo de outrem; a Cidade humana tem, portanto, hoje em dia, também, necessidade de verdadeiros profetas. Todos aqueles que, sem colocar em questão a necessidade do Estado, não deixam de acusar a sua pura e simples consignação ‘à política do mundo’ (EN, p. 124), tem de ora em diante esse papel. Sem vacilar, eles denunciam uma tentação que se apodera, muitas vezes, dos poderosos: a de subtrair o desejo de ser à sua orientação para o Bem. Eles recordam constantemente aos políticos que o despertar para o humano não começa senão com a subordinação do ser ao Bem.

Contudo, apesar da paz política não ser ainda a da lei ética imanente da vida humana, de um ser para o outro ser humano, ela é a inspiração primeira a continuar perseguida. Como no estudo acima²⁰, essa paz atesta uma sabedoria que ultrapassa a pura e simples violência, pondo fim às lutas dramáticas daqueles que procuram somente aumentar seu poder.

¹⁸ AGUIAR, op. cit., p. 65-66.

¹⁹ CHALIER, op. cit., p. 144-145.

²⁰ Ibid., p. 146.

O caminho possível, como sustentado por AGUIAR, é o da ética. A ética está presente desde a sua origem na condição humana, devendo-se pensar a ética e o direito a partir do aprofundamento da presença do outro, na aceitação de sua diferença e no seu acolhimento necessário para constituir a dinamicidade da relação eu-outro²¹.

3 Democracia e direitos humanos inexitem na política do eu

Parece claro, pelo pensamento trabalhado até aqui que, para Lévinas, o ser humano em relação à sua dignidade e às suas relações com o Outro é a base estrutural para se pensar a política. A organização social passa pela organização da economia, com a mediação da política, que é regrada pela responsabilidade ética.

Como ele próprio ressalta a ética é o ponto de partida para a defesa dos desamparados sócio-econômicos, a política se dá quando a justiça passa a ser o critério do bem viver, organizado de acordo com o estabelecimento do respeito à alteridade do Outro.

Assim, a realização humana não é um ato de esforço individual. A política, nesta acepção, somente se torna possível como uma mediação da organização social, quando toma distância e respeita as diferenças contidas no todo social. A justiça é realizada quando a ação do sujeito ético se deixa regrar pelo bem comum, ou seja, a justiça torna-se possível pelo reconhecimento do direito do Outro, estabelecendo uma compreensão de que a liberdade do eu se faz com a liberdade do Outro, numa racionalidade ético-política cuja finalidade é o Bem.

É interessante lembrar que LÉVINAS²² descreve a ética como o humano, enquanto humano; e, explica:

Penso que a ética não é uma invenção da raça branca, da humanidade que leu os autores gregos nas escolas e que seguiu certa evolução. O único valor absoluto é a possibilidade humana de dar, em relação a si, prioridade ao outro. Não creio que haja uma humanidade que possa recusar este ideal, mesmo que se deva declará-lo ideal de santidade. Não digo que o homem é um santo, digo que é aquele que compreendeu que a santidade era incontestável. É o começo da filosofia, é o racional, é o inteligível.

²¹ AGUIAR, op. cit.

²² LÉVINAS, op. cit., p. 136. Em perfeita sintonia ao trabalhado por LÉVINAS, AGUIAR afirma que a relação ética é anterior a qualquer filosofia, teoria ou projeto político; como demonstram suas obras já citadas.

Assim, a inteligência é a formadora da ética, o ser humano é a expressão do ético; e ainda, entender a ética como uma criação grega não traduziria a realidade da história, AGUIAR²³ esclarece:

A Grécia foi um cadinho de experiências políticas, de superação religiosa e de manifestações artísticas. Sua fragmentação ensejou a emergência de contextos diferenciados que enriqueceram suas contribuições. O mítico, o dionisíaco e o apolíneo contribuíram para a constituição do sujeito de direitos, os fundamentos de sua existência e a sistematização de seu entendimento. As relações políticas percorrem trajetórias colidentes: de um lado as práticas atenienses são direcionadas para a constituição de uma nova participação traduzida pela cidadania, que se corporificava por via de uma democracia direta, mas é essa mesma democracia que vai mostrar que os outros são diferenciados, com direitos diferentes e com papéis hierarquizados, seja por não serem cidadãos, seja por suas atividades, seja por se estabelecerem fora do perímetro das muralhas. Assim, o foco da cidadania centra-se no indivíduo e o estabelecimento de regras continua, sob formas diferenciadas, nas mãos dos poderosos. Mas a cidadania ligada à cidade-estado indica um caminho democrático que irá sendo construído na história.

Seguindo o caminho percorrido pelo ser humano na história ocidental, pode-se verificar que o sujeito de direito foi então elaborado como um ser que deve ser justo e deve receber justiça no interior das relações conflitivas. O ser humano é individual e sua participação no mundo se dá pela concorrência, pelo trabalho, pela dominação da natureza e pelo domínio dos poderosos sobre os que não o são. Assim, o eu é a imagem constituidora do Outro e, também, das normas ético-morais.

A alteridade até então compreendida como do eu perante o outro, é transformada sobremaneira a partir dos estudos de Lévinas. É o rosto do outro que exige a construção ética; ele coloca a ética, antes da ontologia, como condição para a constituição dos outros saberes, em virtude de defini-la como a própria condição humana.

No plano político, sustenta a ideia da espiritualidade do saber, da verdade pelo amor e pela procura de um sentido de uma busca permanente pela correção que não encerre afirmações definitivas, como a estrutura de um Estado liberal. Sendo que esse Estado, por ele nomeado, “se preocupa ‘com a unicidade humana em cada um dos cidadãos reunidos em nação’, porque sabe que a universalidade de uma legislação não deve fazer desaparecer o caráter precioso dessa unicidade”²⁴.

²³ AGUIAR, op. cit.

²⁴ CHALIER, op. cit., p. 150-151.

E ainda, esse Estado, como ora apresentado, é aquele que sabe que as instituições que velam a justiça e o direito não constituem um fim em si, mas sim, um meio de organizar a pluralidade humana de tal sorte que o sujeito ético, responsável por outrem e mais preocupado com o outro do que com a sua própria sorte, não afasta de si o pensamento do terceiro e da própria justiça que lhe é devida. Compreenda-se:

É preciso julgamento e justiça, logo que aparece o terceiro. Em nome precisamente dos deveres absolutos para com o próximo, é preciso um certo abandono da obrigação absoluta que ele postula. Eis o problema de uma nova ordem para a qual se faz mister haver instituições e uma política, todo o aparelho do Estado. Mas um Estado liberal: sempre inquieto por seu atraso em relação à exigência do rosto de outrem. Estado liberal – categoria constitutiva do Estado – e não possibilidade empírica contingente; Estado que admite, para além de suas instituições, a legitimidade, mesmo que ela seja transpolítica, da busca e da defesa dos direitos do homem. Estado que se estenda além do Estado. Para além da justiça, lembrança imperiosa de tudo o que, em seus rigores necessários, deve ser acrescido proveniente da unicidade humana em cada um dos cidadãos reunidos em nação, proveniente dos recursos não dedutíveis e irredutíveis às generalidades de uma legislação. Recursos da caridade que não terão desaparecido sob a estrutura política das instituições: sopro religioso ou espírito profético no homem.²⁵

Ora, acredita-se ser certo afirmar que Lévinas não pensou a responsabilidade com o Outro para estabelecer a autonomia do sujeito, como garantia da liberdade. Mas sim, pensar o Outro a partir de sua alteridade para ultrapassar os condicionamentos da ontologia política, para abrir-se à alteridade do Outro, aperfeiçoando o relacionamento no encontro plural do face a face, estendendo essa relação ao terceiro, como um critério ético a ser estendido a toda organização da sociedade.

Seguindo esse raciocínio a tarefa essencial do Estado, como elaborado em suas obras, é a de salvaguardar a justiça. Porém, a que justiça ele se refere? “Em várias ocorrências de sua obra, ele coloca uma equivalência entre a justiça, por um lado, o Estado e suas instituições, por outro, como se a preocupação de justiça absorvesse em si todas as outras funções tradicionalmente reservadas ao Estado²⁶”.

Nesse sentido AGUIAR elucida que nas chamadas sociedades primitivas a visão da alteridade em “nós” era disseminada, sem mácula, pois a juridicidade é não estatal, no mundo dos iguais não há brechas para uma instituição controladora, vez que “os controles estão em outros patamares e baseados em outros pressupostos. Não pode haver comando entre seres iguais submetidos a uma ordem mais abrangente, até porque essas sociedades, em muitos

²⁵ LÉVINAS, op. cit., p. 243.

²⁶ CHALIER, op. cit., p. 142-143.

casos, sabem do perigo da emergência de poderes minoritários e os riscos de se perder os poderes coletivos²⁷”.

Como a justiça corre o risco de colocar-se como um fim em si, frequentemente, em detrimento das pessoas, Lévinas sustenta sua confiança no papel a ser desempenhado na bondade e no amor. Afirma que “a justiça brota do amor. Isto não quer absolutamente dizer que o rigor da justiça não se possa voltar contra o amor, entendido a partir da responsabilidade. A política, abandonada a si mesma, tem um determinismo próprio. O amor deve sempre vigiar a justiça”²⁸. [Sendo que ele próprio esclarece que o amor ao qual se refere é o amor originário, em que pese a fragilidade do uso da palavra, em nossos dias, face a sua ambiguidade].

MILOVIC critica essa ausência da política, quando abandonada a si mesmo, afirmando que “em lugar da política aparecem só procedimentos da racionalidade.”²⁹ Seguindo esse raciocínio acrescenta:

O caminho do consenso que esconde os conflitos cria uma ilusão perigosa. Do mundo quase desaparecem os antagonismos, entre a esquerda e a direita, por exemplo. É de interesse vital abandonar a referência à possibilidade de consenso e deixar o espaço democrático aberto. A realização da democracia seria a sua destruição. Poderíamos dizer que a democracia é só um projeto. Um projeto que talvez chegue.³⁰

Contrastando a ideia de uma sociedade democrática firmada no caminho do consenso e a ideia de um espaço democrático aberto, como faz referência MILOVIC, acrescenta-se aqui reflexão elaborada por MOUFFE, quando essa busca desenvolver um novo modelo de sociedade democrática, que muito se assemelha daquela apresentada por Lévinas na qual a política deve abrir-se à alteridade do Outro:

O que é uma “sociedade democrática”? É uma sociedade pacificada e harmoniosa onde as divergências básicas foram superadas e onde se estabeleceu um consenso imposto a partir de uma interpretação única dos valores comuns? Ou é uma sociedade com uma esfera pública vibrante onde muitas visões conflitantes podem se expressar e onde há uma possibilidade de escolha entre projetos alternativos legítimos? (...) (...) o tipo de política democrática dominante atualmente não pode nos ajudar a entender a importância do dissenso numa sociedade democrática. Ela é incapaz de captar as diferentes formas de antagonismos que emergem em

²⁷ AGUIAR, op. cit.

²⁸ LÉVINAS, op. cit., p. 135.

²⁹ MILOVIC, M. **Freud, Habermas e a questão da política**. Mimeo, [ca. 2011].

³⁰ Ibid.

nosso mundo globalizado, pós-guerra fria, e de enfrentar um tipo de política democrática que poderia dar conta deles.³¹

Ao desenvolver as questões suscitadas acima MOUFFE chega a afirmar que uma ordem mundial pluralística é a única maneira de evitar o anunciado colapso da civilização³². Isto porque, ela trabalha sob a angústia da realidade mundial, na qual a imposição da concepção de uma democracia ocidental sobre sociedades que lutam por manter suas culturas, suas diferentes civilizações, é a única legítima. Ela propõe que no campo da política o “outro” seja encarado como um adversário e não como o inimigo, isto quer significar que o outro é alguém cujo direito de defender suas ideias é reconhecido e, suas ideias serão questionadas legitimamente, em suas palavras: “aceitar a posição do adversário é experimentar uma mudança radical na identidade política³³”.

Diante de todas as considerações desenvolvidas a partir das ideias de Lévinas refletidas timidamente nesse trabalho, retorna-se à indagação sugerida por MILOVIC³⁴ em “Na casa de ‘Lévinas’”: a política que afirma a diferença, - sendo essa diferença pensada a partir do Outro -, que assegura à justiça uma responsabilidade ética, traduz a ideia de democracia? É possível pensar o futuro da política?

4 Reflexão final

O ponto de partida traçado por Lévinas parece ter sido marcado pela busca da paz. Não a paz, comumente, sustentada egoisticamente em prol da própria sobrevivência. Mas sim, a paz ética, sem a qual a paz política sofre de desorientação. “Porque se é certamente melhor procurar a estabilidade da paz nos poderes do Estado, na sua força e no seu direito, que defender a causa da guerra, em primeiro lugar, confiada à guarda de cada um, ao voto de *chalom* que ele dirige, tal como uma bênção, ao próximo. Ela é ‘o acontecimento inicial do encontro’ (HS, p. 186)”³⁵.

³¹ MOUFFE, C. Democracia, cidadania e a questão do pluralismo. Tradução de Kelly Prudencio. **Política e Sociedade**. Revista de Sociologia Política. Universidade Federal de Santa Catarina, v. 2, n. 3, 2003, p. 1.

³² *Ibid.*, p. 25.

³³ *Ibid.*, op. cit., p. 16.

³⁴ MILOVIC, op. cit.

³⁵ CHALIER, op. cit., p. 183-184.

Essa paz vai para além do político sem, contudo, ignorar a preocupação política; a procura dessa paz deve estar sempre (re)animada pelo sentido da alteridade. Pois, “é impossível a realização da paz sem a consideração da radicalidade do outro, nem podemos tratá-la sem o pressuposto da permanente construção democrática”³⁶.

É certamente esse o sentido – percebido por Lévinas – da presença humana sobre a Terra: a tarefa inaudita da busca pela paz.

No entanto, traz-se à consciência o valor e a grandeza do seu significado:

Não é possível tratarmos de paz sem destacar sua dimensão política das estratégias de dominação ou emancipação; dos poderes que procuram representar as comunidades e daqueles que, em nome delas, ratificam as práticas de dominação.

Para refletirmos sobre a paz, devemos recolocar o ser humano no interior da natureza, pois a prática histórica foi a de constituir um sujeito absolutamente separado dela. Assim, como quer Michel Serres (1990), há necessidade de se celebrar um contrato natural, a fim de que a própria espécie humana não seja erradicada do mundo e o sujeito possa considerar sua interioridade com raízes na naturalidade. A construção da paz com o ambiente e a natureza são condições de um processo emancipatório da humanidade.³⁷

Não por menos AGUIAR destaca que o pensamento contemporâneo não pode mais deixar ao isolamento o próprio ser humano. Ele lembra que os processos que levaram a sociedade ao fortalecimento da razão instrumental, também a deixou sem qualquer explicação ou compreensão sobre o ser humano; esse pertence a um mundo separado da natureza.

Assim, a necessidade de uma repactuação com a natureza se mostra urgente, pois, “a natureza mutante do ser humano não é apenas fruto de relações sociais, mas também de suas relações com a natureza, que o sustenta, que condiciona sua constituição orgânica, que o destrói e o acolhe após seu itinerário consciente. A natureza não pode mais ser negada pelo direito, sob pena de sua separação do movimento do mundo”³⁸.

Somente a construção permanente da democracia e a liberdade crescente poderão reincorporar o Outro aos sujeitos, às sociedades, aos poderes, à política e ao direito. Sendo que o Outro anônimo pertencente a várias dimensões, sua concretude complexa não se esgota no social; ele é natural, sensível, transformador, mutante, faz parte constitutiva da vida.

³⁶ AGUIAR, op. cit., p. 78.

³⁷ Id.

³⁸ Id.

A possibilidade de uma democracia plural como sustentada por MOUFFE³⁹ é aquela construída graças ao reconhecimento de que as identidades abrangem uma multiplicidade de elementos, nessa perspectiva faz-se possível abordar uma identidade que acomoda “Outras”, nesse caminho ela acrescenta que:

Aceitar que apenas o hibridismo nos cria como identidades separadas pode contribuir para dissolver o potencial da violência que existe em cada construção de identidades coletivas e criar as condições para um verdadeiro “pluralismo agonístico”. Tal pluralismo está ancorado no reconhecimento da multiplicidade de cada um e das posições contraditórias a que esta multiplicidade subjaz. Sua aceitação do outro não consiste meramente em tolerar as diferenças, mas em celebrá-las positivamente porque admite que, sem alteridade e o outro, nenhuma identidade poderia se afirmar. Este é um pluralismo que valoriza a diversidade e o dissenso e não tenta estabelecer uma esfera pública a partir da sua eliminação, uma vez que reconhece neles a real condição da possibilidade de uma vida democrática a ser conquistada.⁴⁰

A celebração da diversidade, a inclusão da alteridade e o outro na construção da democracia que se pretende realizar, são meios, que não se esgotam, mas legítimos de alcançar-se à paz.

Afinal, entende-se que a descoberta do Outro implica a consideração das condições humanas pessoais e coletivas que estão todas interligadas com o fim último, ou primeiro, de alcançar-se a paz que, como lembrado por LÉVINAS⁴¹, significado (esse) de uma esperança milenar que começará a desenhar-se no Sião.

³⁹ MOUFFE, op. cit., p. 19.

⁴⁰ Id.

⁴¹ CHALIER, op. cit., p. 185.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AGUIAR, R. R. de Paz. **Notas para um estudo**. Revista de Informação Legislativa. Brasília: Senado Federal. n. 178, ano 45, abr/jun. 2008.

_____. **Alteridade e rede no direito**. Mimeo, [S.I.:s.n.], 2012.

CHALIER, C. **Lévinas**: a utopia do humano. Tradução de António Hall. Coleção Epistemologia e Sociedade. Lisboa: Instituto Piaget, 1993.

DERRIDA, J. **Força de lei**: o fundamento místico da autoridade. Tradução de Leyla Perrone-Moisés. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

HUTCHENS, B. C. **Compreender Lévinas**. Tradução de Vera Lúcia Mello Joscelyne. Petrópolis,RJ: Vozes, 2007.

LÉVINAS, E. **Entre Nós**: ensaios sobre a alteridade. Tradução de Pergentino Pivatto. et al. 5. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2010.

MILOVIC, Miroslav. **Na “casa” de Lévinas**. Mimeo, [ca. 2010].

_____. **Freud, Habermas e a questão da política**. Mimeo, [ca. 2011].

MOUFFE, C. Democracia, cidadania e a questão do pluralismo. Tradução de Kelly Prudencio. **Política e Sociedade**. Revista de Sociologia Política. Universidade Federal de Santa Catarina, v. 2, n. 3, 2003.