

Revista Filosófica de Coimbra

VOL. 9 • N.º 17 • MARÇO 2000

MIGUEL BAPTISTA PEREIRA — *O século da hermenêutica filosófica: 1900-2000*

FERNANDA BERNARDO — *Da responsabilidade ética à ético-político-jurídica: a incondição da responsabilidade ética enquanto incondição da subjectividade segundo Emmanuel Lévinas (II)*

DIOGO FERRER — *O nacionalismo de Fichte e a transformação da doutrina da ciência*

ANGEL MUNÓZ GARCÍA — *Guillermo Ockham y su definicion de signo divagaciones en torno al capítulo 1 de la Summa Logicae*

JEAN-PIERRE BASTIAN — *La mediation du corps dans le pentecôtisme*

DA RESPONSABILIDADE ÉTICA
À ÉTICO-POLÍTICO-JURÍDICA: A INCONDIÇÃO DA
RESPONSABILIDADE ÉTICA ENQUANTO INCONDIÇÃO
DA SUBJECTIVIDADE SEGUNDO
EMMANUEL LÉVINAS (II)

FERNANDA BERNARDO

Résumé: La première partie (I) de cette étude a approché le sens de la *responsabilité (meta)éthique* — une *responsabilité anarchique, illimitée et extra-vagante ou gratuite* — en tant qu'elle trace l'*incondition* même de la *subjectivité des-inter-essée ou éthique* du sujet chez Emmanuel Lévinas: un *sujet par l'autre et pour l'autre*, un sujet qui est *chez-soi chez-l'autre*.

Que cette *responsabilité* n'est pas le vide d'une utopie, un élan du cœur ou un angelisme bien intentionné, bref, une *abstraction déformante*, nous l'avons approché par la suite tout en remarquant son inscription (ou *ex-cription*?), une *traduction et une trahison* dit le philosophe, dans le registre de la "phénoménalité" ou de l'institué. En effet, déjà cette *responsabilité illimitée, éthique* ou de *substitution* porte en elle sa *limite*, sa *difficulté* ou sa *contradiction*: le *tiers* y est depuis toujours pour bien le souligner. Son entrée *immédiate et permanente* dans l'intimité du *face-à-face*, où gît la *responsabilité éthique*, donne immédiatement à celle-ci le visage d'une *responsabilité éthico-politique-juridique*. Une *responsabilité* dont l'analyse constitue la matière de la deuxième partie de cet article (II): on essaye de bien y dilucider soit le sens du *politique* soit le *double sens* de la *justice* chez notre philosophe — la "*justice qui passe la justice*", à savoir, la *justice* en tant que *miséricordie, charité* ou *grâce* et la *justice* en tant que *droit*, en tant que *mise ensemble*, en tant que *comparaison des incomparables* — tout en remarquant soit que la *justice-droit*, le *politique*, le *cosmopolitique*, l'*État*, le *socius*, même une certaine *philosophie* procèdent de la *responsabilité éthique*, laquelle, outre leur *génése*, constitue la condition de sa *perfectibilité in-finie* (l'institué a, chez Lévinas, sa *naissance latente* dans la *proximité du face-a-face*), soit que la *justice* en tant que *grâce* ou *responsabilité éthique* *rélève* et se *trahit* ou se *contredit* dans la *responsabilité ético-politique-juridique*.

En somme, l'*immédiat, permanent* et *extra-ordinaire* engagement du *sujet éthique* ou *anarchiquement responsable* à l'égard du *tiers* révèle soit que la *responsabilité éthique* se montre d'emblée *responsabilité éthico-politique-juridique*, soit que celle-ci, [et les institutions qui la portent], a sa *génése* son *inquiétude* ou son *remords*, donc la condition de sa

perfectibilité, dans celle-là, tout en révélant enfin la *singulière et si extra-ordinaire impossibilité* de la *responsabilité éthique* – sa *contradiction* intrinsèque, dit Lévinas. Une *contradiction* qui tient la *philosophie*, l'*éthique* en tant que *prima philosophie* en haleine.

Palavras-chave: *subjectividade ética, responsabilidade ética, ética, política, justiça.*

§ 1.2.2. O limite da justiça — a responsabilidade (ético)-político-jurídica

«La justice naît elle-même de la charité»¹

Da *responsabilidade ao problema*, da *justiça à justiça*, da *responsabilidade ética à responsabilidade ético-jurídico-política* tal é a via seguida e proposta por Emmanuel Lévinas para marcar um justo limite² à extravagante desmesura da *responsabilidade ética* que traça o perfil da *subjectividade des-inter-essada* como *significação do infinito da transcendência*³: «Da *responsabilidade ao problema* — tal é a via. — *proclama Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* — O problema — *refere* — coloca-se pela própria proximidade que, por ela mesma, enquanto é o próprio imediato, é sem problemas»⁴. O *problema* surge com a própria *proximidade* porque a sua *imediatez* é *imediatamente* perturbada⁵, *imediatamente* interrompida⁶ pela *aparição do terceiro*. O problema, confessa Lévinas em 1987, «consiste em perguntar como é que se pode conciliar o que eu chamo a exigência ética infinita do rosto que me encontra, dissimulado

¹ «Philosophie, Justice et Amour» in EN, p. 125.

² Como explicitamente refere «La proximité de l'autre»: «Limitation de cette initiale responsabilité, la justice marque cependant toujours une subordination de moi à l'autre. À partir du tiers se pose le problème de justice fondamental, celui du droit qui initialement est toujours celui de l'autre», op.cit in AT, p. 112-113.

³ A *responsabilidade infinita do um-para-o-outro* é, diz AE, «signification de l'Infini dans la responsabilité», op. cit., p. 206.

⁴ «De la responsabilité au problème — telle est la voie. Le problème se pose par la proximité elle-même qui, par ailleurs, en tant que l'immédiat même, est sans problèmes» AE, p. 205.

⁵ «L'intrigue de l'altérité naît avant le savoir. Mais cette apparente simplicité de la relation Je et du Tu, dans son asymétrie même, est encore troublée par l'apparition du troisième homme, qui se place à côté de l'autre, le tu», «La Proximité de l'Autre» in AT, p. 112.

⁶ Derrida sublinha-o: «cette interruption de l'immédiateté éthique est elle-même immédiate. Le tiers n'attend pas, son illégitime appelle dès l'épiphanie du visage dans le face-à-face», *Adieu — à Emmanuel Lévinas*, Galilée, p. 65-66.

pelo seu aparecer, e o aparecer de outrem como indivíduo e como objecto»⁷.

Como vimos, a entrada *imediate* e *permanente* do terceiro na relação de *face-a-face* interrompe-a, abre ou limita a *responsabilidade anárquica e ilimitada* que a define, e faz nascer a primeira questão, que é a (questão) da própria *justiça*: *que devo fazer, que devo fazer com justiça?* Uma questão de consciência, de consciência moral, assinala Lévinas⁸ — (uma questão onde ecoa a do *Eu-Mesmo, separado, feliz e possidente*, antes de sofrer o *apelo traumático do outro* como *outro*: «serei eu o guardião do meu irmão?»), — que lança mais uma mutabilidade na *estrutura ética da subjectividade*, abrindo a *responsabilidade ética*, que arquioriginariamente a define, à (ético)-jurídico-política. A via explicitamente proposta pela ética levinasiana é, pois, a que, sem ilusões e *alusões angélicas* ou *posturas heróicas*, e para as combater, combatendo a má consciência da sua boa-consciência, como bem refere Finkielkraut⁹, vai da *responsabilidade ética ao problema ou à justiça*¹⁰, pois tudo, tudo se mostra para a *justiça*: o que é, então, a *justiça* no contexto da ética levinasiana? E é, a *justiça* — infinita, incalculável, rebelde à regra e regra de todas as regras — é?

O filosofema *justiça* não tem um recorte linear nem definível no decurso da obra do nosso filósofo. É mesmo possível surpreender nela um

⁷ «consiste à se demander comment concilier ce que j'appelle l'exigence éthique infinie du visage qui me rencontre, dissimulé par son apparaître et l'apparaître d'autrui comme individu et comme objet», «Dialogue sur le penser-à-l'autre» in EN, p. 241.

⁸ «Qu'ai-je à faire avec justice? Question de conscience», AE, p. 200. E adiante o filósofo observa: «L'entrée du tiers, c'est le fait même de la conscience du rassemblement en être», op.cit., p. 201.

⁹ «Quant à ceux qui fuient dans la pure morale les prosaïques exigences de la morale de responsabilité, — diz Finkielkraut — Lévinas, quoi qu'ils en aient, n'est pas des leurs. C'est même parce qu'elle est affectée comme nulle autre peut-être par la nuit du XX siècle que sa pensée combine l'exigence de penser la morale dans l'horizon de la sainteté avec la condamnation sans appel des allusions angéliques ou des postures héroïques: "Que l'on puisse créer une âme d'esclave, écrit-il, est la plus poignante expérience de l'homme moderne. D'où cette correction imprimée par la douleur des temps aux envolées de l'humanisme. La liberté humaine se réduit à la possibilité de réduire le danger de sa propre déchéance et à se prémunir contre elle. Faire des lois, créer des institutions raisonnables qui lui éviteront les épreuves de l'abdication, voilà la chance unique de l'homme», A. Finkielkraut, «Présentation» in colectivo, **Difficile Justice**, Albin-Michel, 1998, p. 110.

¹⁰ Como Jean-François Rey assinala: «Plutôt que d'interroger le lieu du politique, le pouvoir comme tel, Lévinas préfère mettre l'accent sur le juridique comme possibilité de porter un jugement dans des institutions vouées à prendre des décisions qui engagent la justice. Il n'y a pas de figure du Prince chez Lévinas, mais il y a un moment du Juge», **Le Passeur de Justice**, Michalon, Paris, p. 45.

significativo duplo sentido e duplo uso da palavra *justiça*. Assim, ao tempo de **Totalité et Infini**, em 1961, a *justiça* significa explicitamente a própria *relação ética* — a relação de *acolhimento* (uma *relação discursiva*), do *rostro magistral do outro*. A *justiça* confunde-se com a *experiência da alteridade absoluta*: «chamamos *justiça* — escreve então Lévinas — este *acolhimento de face, no discurso*»¹¹. E reitera: o *discurso*, a *bondade*, o *desejo da exterioridade* ou a *responsabilidade anárquica e ilimitada* apresentam-se como sendo a própria *justiça* «na *rectidão do acolhimento feito ao rosto*»¹². Ideia reiterada à saída desta mesma obra de 1961, onde a *justiça* surge equacionada à *religião*¹³. À *religião* re-pensada como *revelação do Outro/outro* e *acolhimento* dessa *revelação*, ou seja, à *religião* entendida como *relação ao outro* como *outro*: «a *justiça* — diz — é um direito à palavra. É talvez nela que se abre a perspectiva de uma *religião*»¹⁴. E porque a *justiça* é sinónimo de *religião* ou de *acolhimento ético* ou *hiper-responsável do outro*, e porque a incondicionalidade da *justiça* é a própria *lei do outro*, ou este como *lei das leis*, a exigência e a possibilidade da *igualdade* não é ainda nesta obra introduzida por Lévinas a partir da possível *injustiça* de *outrem* para com o *terceiro* mas, como já acontecera

¹¹ «Nous appelons justice cet abord de face, dans le discours», TI, p. 67.

¹² «dans la droiture de l'accueil fait au visage», TI, p. 80.

E a página 330 reitera. «Nous avons appelé cette présentation de l'être extérieur ne se trouvant dans notre monde aucune référence — visage. Et nous avons décrit la relation avec le visage qui se présente dans la parole, comme désir — bonté et justice».

¹³ E num escrito contemporâneo deste, «La laïcité et la pensée d'Israël», 1960, o filósofo proclama: «La relation éthique, impossible sans justice, ne prépare pas seulement à la vie religieuse, ne découle pas seulement de cette vie, mais est déjà cette vie même», op.cit. in IH, p. 182. Já num debate de 1957, que seguiu uma exposição de Edmond Fleg no âmbito dos *Colóquios dos Intelectuais Judeus*, Lévinas, identificando *judaísmo/humanismo judaico, religião e ética*, dizia: «Le judaïsme n'est pas une religion. Le mot n'existe pas en hébreu. (...) Il est beaucoup plus que cela. Il est une compréhension de l'être. Le Juif a introduit dans l'histoire l'idée d'espérance et l'idée d'avenir. Platon nous a exposé le plan d'une cité idéale, mais il n'y a presque pas d'indications sur sa réalisation (...). De plus, le Juif a le sentiment que ses obligations à l'égard d'autrui passent avant ses obligations à l'égard de Dieu ou, plus exactement, autrui est la voie même du sacré. (...) L'éthique est une optique vers Dieu. (...) La seule voie du respect envers Dieu est celle du respect envers le prochain» in colectivo, **La conscience Juive — Données et Débats**, PUF, Paris, 1963, p. 15-16.

¹⁴ «La justice est un droit à la parole. C'est peut-être là que s'ouvre la perspective d'une religion», TI, p. 332.

em **Liberté et Commandement**¹⁵, pela *responsabilidade* como *mandamento sofrido e assumido*, isto é, como «mandamento que manda ordenar»¹⁶. Como *mandamento* que exige que *se responda* e que se responda que se está pronto a responder. Como *mandamento que manda assumir todas as responsabilidades*: «neste acolhimento do rosto (acolhimento que é já a minha responsabilidade a seu respeito) (...) — *refere Lévinas* — instaura-se a igualdade. Ou a igualdade produz-se aí onde o Outro ordena o Mesmo e revela-se-lhe na responsabilidade; ou a igualdade não é senão uma ideia abstracta e uma palavra. Não se a pode desligar do acolhimento do rosto de que — *precisa* — ela é um momento»¹⁷. Notemo-lo: em **Totalité et Infini** a *igualdade* é um momento do *acolhimento do rosto*, do qual, no entanto, não se pode desligar. Mais precisamente: para que a *igualdade* não se quede por uma mera abstracção ou por uma palavra que não se honra, ela deverá revelar-se ou justificar-se **a partir** da *responsabilidade* ou do *acolhimento hospitaleiro* dado pelo *Eu-Mesmo* como *Outro-no-Mesmo*, como *si-mesmo*, ao *outro* — e por sob o *apelo* deste! O que quer dizer que a *igualdade* já advém da *justiça*, a qual, no dizer do filósofo, «consiste em reconhecer em outrem o meu mestre»¹⁸. «A igualdade entre pessoas — *acrescenta* — não significa nada por si mesma. Tem um sentido económico e supõe o dinheiro e repousa já na *justiça* — que, bem ordenada, começa por outrem. Ela é reconhecimento do seu privilégio de outrem, e da sua magistralidade, acesso ao outro fora da retórica que é manha, apropriação e exploração»¹⁹. A *justiça* começa por *outrem*. Começa, mais justamente, pelo *acolhimento* da sua *magistralidade*, diante da qual, assimetricamente, o *sujeito* é *absolutamente obrigado* — *obrigado* a uma *responsabilidade ilimitada*. O *justo* é o *homem hiper-responsável* diante da *magistralidade* ou da *santidade* do *outro*.

¹⁵ «Si une signification me préexiste ou m'est extérieure (et l'infini résistance au meurtre du visage est cette signification indépendante de la *Sinngebung*), et si je peux être en rapport avec ce sens qui vient de lui, c'est-à-dire qui s'exprime, le fait premier de la relation sans tyrannie est commandement», LC, p. 46.

¹⁶ «commandement qui commande de commander», TI, p. 234.

¹⁷ «Dans cet accueil du visage (accueil qui est déjà ma responsabilité à son égard (...)) s'instaure l'égalité. Ou l'égalité se produit là où l'Autre commande le Même et se révèle à lui dans la responsabilité; ou l'égalité n'est qu'une idée abstraite et un mot. On ne peut la détacher de l'accueil du visage dont elle est un moment», TI, 236.

¹⁸ «consiste à reconnaître en autrui mon maître», TI, p. 68.

¹⁹ «L'égalité entre personnes ne signifie rien par elle-même. Elle a un sens économique et suppose l'argent et repose déjà sur la justice — qui bien ordonnée commence par autrui. Elle est reconnaissance de son privilège d'autrui, et de sa maîtrise, accès à autrui en dehors de la rhétorique qui est ruse, emprise et exploitation», TI, p. 68-69.

Notemo-lo também: **Totalité et Infini** pensa e dá a pensar a *justiça* como *acolhimento ético do rosto*²⁰ do *outro*, cujo direito é infinito, *antes* de, pelo menos explicitamente, a fazer derivar do *terceiro*. A *justiça* confunde-se com a *incondicionalidade da responsabilidade ética*. Mas, e pelo acima dito, perguntemos: qual o sentido deste *antes*? Qual o sentido deste *antes*, se é certo que, como vimos no parágrafo anterior, a *entrada permanente* do *terceiro* tem *imediatamente* lugar na *intimidade do face-a-face* que interrompe? «Questions et Réponses», em 1975, corrobora-o. Diz: «seja como for, na relação com outrem estou *sempre já* em relação com o terceiro»²¹. Nós sublinhamos. A resposta a estas questões será dada pela *ambiguidade* com que **Autrement qu'être ou au-delà de l'essence** traça o perfil da *justiça*. Esta obra retoma e apresenta, de facto, a questão da *justiça* dando-lhe como que uma dupla ou enigmática feição²²: a *justiça* designa, por um lado, e determinantemente, a *relação com o terceiro*²³. A este nível ela põe em cena a *responsabilidade (ético)-jurídico-política* e, portanto, a igualdade entre os *cidadãos*. Por outro, e tal como aconteceu em **Totalité et Infini**, a *justiça* designa o *acolhimento anárquico e hiperbolicamente responsável* do *outro* como *outro*, *significação* ou *Dizer*, significando a este nível a *ineliminável obrigação* e *desigualdade* do *eu* diante do *outro*, que detém a primazia. Significando a este nível a própria *ética* enquanto *experiência da alteridade absoluta*. Ou seja, nesta obra de 1974, a *justiça* é apresentada no entrecruzamento contraditório ou aporético²⁴ de duas exigências igualmente imperativas: a *hiper-responsabilidade* do *eu* diante do *outro* e o *dever de julgar*. Um entre-

²⁰ «mon rapport avec l'Autre ou la justice», TI, p. 101, dirá, sem predicar, Lévinas

²¹ «Quoi qu'il en soit, dans la relation avec autrui je suis toujours en relation avec le tiers», «Questions et Réponses» in DVI, p. 132.

²² Duplicidade que o Professor H. Heering assinala ao próprio Lévinas: «Nous trouvons le mot "justice" employé pour la relation avec autrui et aussi pour la relation avec le tiers. Pourtant ce sont des relations très distinctes selon votre pensée. N'exigent-elles pas une distinction terminologique?», «Questions et Réponses» in DVI, p. 132.

²³ A *justiça* é, diz AE, «cette présence même du tiers», p. 84. E a página 191 reitera «troisième homme par lequel commence la justice».

²⁴ Para o registo *aporético* da *justiça* — por um lado, da *justiça* como *experiência do impossível*, como *experiência da alteridade absoluta* e, portanto, *infinita, estrangeira à simetria, rebelde à regra, heterogênea e heterotrópica* relativamente ao *direito*; por outro, do exercício da *justiça como direito*, como *sistema de prescrições reguladas e codificadas, in-finitamente desconstrutível* em razão do *misticismo* (Montaigne, Pascal), da *ficcionalidade* ou da *força performativa* da sua *fundação* ou *instituição*, — cfr. J. Derrida, **Force de loi**, Galilée, Paris, 1994.

cruzamento que, a par da significativa *ambiguidade*²⁵ que leva o filósofo a usar indiferentemente o termo *justiça* para ambas as situações, — (uma *ambiguidade* patente, por exemplo, na seguinte proposição, onde a palavra *justiça* designa ora a *justiça* como *ética*, como *responsabilidade ética*, *misericórdia* ou *caridade* ora como *direito*: «tudo se mostra e se diz no ser para a justiça e recebe as estruturas do tematizado e do dito — mesmo a significação e a justiça»²⁶) — se manifesta também no facto de Lévinas designar também a *justiça*, a *justiça* enquanto *acolhimento hiper-responsável do outro*, por *justiça que excede (ou antecede e transcende)*²⁷ a *justiça*: «a significação significa na justiça, — escreve o filósofo — mas também, mais antiga do que ela mesma e do que a igualdade por ela implicada, a *justiça excede a justiça* na minha responsabilidade pelo outro, na minha desigualdade em relação àquele de que sou refém»²⁸. Nós sublinhamos. E sublinhamos para salientar, por um lado, o começo da *justiça* para Emmanuel Lévinas *ao mesmo tempo* como *direito* e (já) *além do direito diante do outro/terceiro*, por outro, para remarcar a duplicidade

²⁵ Lévinas designa-la-á por «subtile ambiguïté», «L'autre, Utopie et Justice» in EN, p. 259.

²⁶ «Tout se montre et se dit dans l'être pour la justice et reçoit les structures du thématisé et du dit — même la signification et la justice», AE, p. 207.

²⁷ Diferentemente de Habermas, de Lyotard e de Kant, para quem a justiça é apenas a projecção de um ideal regulador num determinado horizonte, Lévinas insiste na singular transcendência da justiça relativamente ao direito — uma singular transcendência que lhes assinala a diferença e a co-implicação. Isto é, a heterogeneidade sem oposição. Uma heterogeneidade sem oposição, onde respira o filosofema *substituição*, que interrompe ou altera a própria pureza da *rectidão ética*. Para esta questão cfr. Drucilla Cornell, **The relevance of time to the relationship between the philosophy of the limit and systems theory: the call to judicial responsibility in the philosophy of the limit: justice and legal interpretation**, Routledge, Chapman & Hall, New York, 1991; **The philosophy of the limit**, Routledge, London, 1992; colectivo, **Deconstruction and the possibility of justice**, Routledge, NY/London, 1992; Jean Halpérin, «Emmanuel Lévinas et les colloques des intellectuels juifs de langue française» in colectivo, **Difficile Justice**, p. 13-21; Marc Faessler, «Exposé» in *ibid*, p. 38-43; M. Abensour, «Le contre-Hobbes d'Emmanuel Lévinas» in *ibid*, p. 120-133; Sam Weber, **Institution and Interpretation**, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1987; Stanley Fish, **Doing what comes naturally, change and rhetoric of theory in literary and legal studies**, Duke University Press, Durham and London, 1989; J. Derrida, **Adieu — à Emmanuel Lévinas**, Galilée, Paris, 1997.

²⁸ «La signification signifie dans la justice, mais aussi, plus ancienne qu'elle-même et que l'égalité par elle impliquée, la justice passe la justice dans ma responsabilité pour l'autre, dans mon inégalité par rapport à celui dont je suis l'otage», AE, p. 201.

ou a *ambiguidade*²⁹ desta ideia de *justiça*: o filósofo fala de *justiça* e de *justiça que excede a justiça*. Antes mesmo de dilucidarmos como significa esta duplicidade, tentemos perceber primeiro o que ela significa.

Uma tal duplicidade significa, por um lado, a afirmação da anterioridade e da incondicionalidade do *des-inter-essamento ético*, da *responsabilidade ética* ou da *justiça que excede a justiça* em relação à *responsabilidade (ético)-jurídico-política* ou *justiça como direito*, como corpo de princípios próprios de um determinado sistema legal; por outro, e paradoxalmente, a sua necessária, *imediate* e problemática, imbricação, a sua heterogeneidade sem oposição e, enquanto tal, a impossibilidade de geometricamente as de-limitar. Noutros termos, e talvez mais concretamente: a duplicidade com que Lévinas apresenta este filosofema significa que a *justiça*, a *justiça que excede a justiça*, a *justiça como ética*, *caridade* ou *misericórdia*, é *originária*, *incondicional* e *infinita* e, portanto, heterogénea à *justiça* entendida como *corpo legistalitivo* ou *direito*. A *justiça que excede a justiça*, a *justiça como ética* ou *misericórdia*, como *acolhimento não-indiferente do diferente*, é anterior e irreduzível ao *direito*: a *justiça como ética* excede a *justiça como direito*. Mas por outro lado, para que a *lei* ou o *direito do outro*, para Lévinas um *direito infinito*³⁰ ou

²⁹ Jean-François Rey nota: «Tout se passe comme si la justice se plaçait toujours simultanément sur deux plans: celui du dire et celui du Dit», **Le Passeur de Justice**, Michalon, p. 61.

Por sua vez, Jean Halpérin nota que «si Lévinas ne sépare pas justice et charité c'est parce qu'il pense en hébreu, où le mot *tsédek* désigne tout à la fois la justice et la charité. Il n'y a pas de justice sans générosité. Quand à la charité, ce n'est pas simplement l'aumône ou la bienfaisance, c'est un droit pour celui qui en bénéficie et un devoir pour celui qui la donne. Il y a là comme une double exigence, vis-à-vis de la justice comme de la charité», «Débat» in colectivo, **Difficile Justice**, p. 72-73. Por sua vez, Jacques Derrida verá nesta *ambiguidade o perjúrio* originariamente constitutivo da própria *justiça* que dita a sua *singular impossibilidade e indestrutibilidade*: «Ce double bind, — escreve Derrida — Lévinas ne le désigne jamais ainsi. Je prendrai toutefois le risque d'en inscrire moi-même la nécessité dans la conséquence de ses axiomes, des axiomes établis ou rappelés par Lévinas: si le face-à-face avec l'unique engage l'éthique infinie de ma responsabilité pour l'autre dans une sorte de *serment avant la lettre*, de respect ou de fidélité incondicionnelle, alors le surgissement inéluctable du tiers, et avec lui de la justice, signe un premier parjure. Silencieux, passif, douloureux mais immanquable, un tel parjure n'est pas accidentel et second, il est aussi originaire que l'expérience du visage. La justice commencerait avec ce parjure», J. Derrida, **Adieu — à Emmanuel Lévinas**, Galilée, p. 67.

³⁰ «Le droit de l'homme, absolument et originellement, ne prend sens qu'en autrui, comme droit de l'autre homme. Droit à l'égard duquel jamais je ne suis quitte!», «Paix et Droit» in AT, p. 135. Os próprios *direitos humanos* deverão ser, segundo Lévinas, originalmente re-pensados a partir do *direito infinito do outro* e não a partir da multiplicidade de

incondicional, *incarne*, para que ele se torne concreto e efectivo ou, e no dizer levinasiano de «Utopie et Socialisme»³¹, *Wirklichkeit*, *realidade eficaz*, é preciso que ele se inscreva numa *justiça-direito*, numa *legislação*, e dê lugar a medidas, a condições, a instituições, a leis capazes de comparar, num pé de igualdade, os incomparáveis: «Por detrás das singularidades únicas, é preciso — preconiza o filósofo — entrever indivíduos do género, é preciso comparar, julgar e condenar»³². Do mesmo modo, e pelas mesmas razões, que na “base” do *cidadão* está o *indivíduo ético*³³, na “base” da *justiça-direito* está, para Lévinas, a *justiça* como *ética*, *caridade* ou *misericórdia*: «a própria justiça — proclama o filósofo — nasce da caridade»³⁴. Por sua vez, a *justiça* como corpo jurídico, como *direito*, fica com a marca da inscrição do imperativo da *responsabilidade ética*, a que sempre se refere. Logo, *justiça* e *justiça que excede a justiça*, *misericórdia* ou *caridade*, situam-se numa relação de heterogeneidade sem oposição — de heterogeneidade e de indissociabilidade³⁵. Ou, no dizer levinasiano de «Questions et Réponses», uma relação de *estreiteza extrema*³⁶ e de

vontades livres, universal e formalmente, reconciliadas no reino dos fins: «Que les Droits de l’homme soient originellement les droits de l’autre homme et qu’ils expriment par-delà l’épanouissement des identités dans leur identité même et leur instinct de libre conservation, le *pour-l’autre* du social, du *pour-l’étranger* — tel me semble être le sens de leur nouveauté» «Les Droits de l’autre homme» in AT, p. 155.

³¹ cfr. AT, p. 125.

³² «Derrière les singularités uniques, *il faut* des individus du genre, *il faut* comparer, juger et condamner», «L’Autre, Utopie et Justice» in EN, p. 259.

³³ «Dans sa position éthique, le moi est distinct et du citoyen issu de la Cité, et de l’individu qui précède dans son égoïsme naturel tout ordre», «La souffrance inutile» in EN, p. 119.

³⁴ «La justice naît elle-même de la charité», «Philosophie, Justice et Amour» in EN, p. 125.

³⁵ Assumindo a inspiração do espírito bíblico — a saber, a primazia acordada ao *outro* — mas recusando uma mera tradução causalista, Lévinas lembra e explicita: «Dans la théologie juive — je ne suis pas guidé par cette théologie explicitement — Dieu c’est Dieu de la justice, mais son attribut principal est la miséricorde. Dans le langage talmudique, Dieu s’appelle toujours *Rachmana*, le Miséricordieux: tout ce thème est étudié dans l’exégèse rabbinique. Pourquoi il y a deux récits de la création? Parce que l’Éternel — appelé *Elohim* dans le premier récit — a voulu d’abord - tout cela n’est qu’apologue bien sûr — créer un monde sur le seul appui de la justice. Il n’aurait pas tenu. Le deuxième récit où le Tétragramme apparaît atteste l’intervention de la miséricorde», «Philosophie, Justice et Amour» in EN, p. 126.

³⁶ «en réalité la relation avec autrui n’est jamais uniquement la relation avec autrui: d’ores et déjà dans autrui le tiers est représenté, cela rend tout de même le rapport entre la responsabilité à l’égard d’autrui et la justice extrêmement étroit. De même pour le mot “justice”: il faut faire la différence», «Questions et Réponses» in DVI, p. 132-133.

absoluta diferença une e separa *justiça* e *justiça para além da justiça*. Jamais a *justiça-direito* será adequada e conforme à *justiça que excede a justiça*. O apelo desta é infinito. Como infinito será, por isso, o *remorso*³⁷ da *justiça-direito* ou o seu *desejo de perfectibilidade*. «Philosophie, Justice et Amour», em 1982, di-lo assim: «a própria justiça nasce da caridade. Elas podem parecer estrangeiras quando se as apresentam como etapas sucessivas; na realidade elas são inseparáveis e simultâneas, excepto — *acrescenta o filósofo* — se estivermos numa ilha deserta, sem humanidade, sem terceiro»³⁸. Numa ilha deserta, isto é, *diante do outro, diante do outro como outro, separado ou santo, o sujeito hiper-responsável está infinitamente obrigado à caridade, à misericórdia ou à justiça* (que antecede e excede a *justiça*). Mas, porque se vive em sociedade, no *rostro do outro* revela-se *imediatamente o terceiro*, isto é, a humanidade inteira, e a *misericórdia* ou a *justiça*, como que suspendendo-se ou interrompendo-se, inscrevem-se também *imediatamente na justiça-direito*. *Misericórdia, caridade ou justiça que excede a justiça e justiça como direito* estão irremediavelmente imbricadas. Imbricadas, isto é, separadas e unidas³⁹: enlaçadas, desenlaçadas!

A *justiça*, a *justiça como direito* traduz efectiva e concretamente a significação, o *um-para-o-outro*, o *acolhimento hiper-responsável, ético ou justo do outro como outro*. Mas esta *tradução que concretiza e limita*⁴⁰ a *justiça como direito infinito do outro*⁴¹ é também, e necessariamente,

³⁷ Lévinas falará do «incessant remord profond de la justice — legislation toujours inachevée, toujours reprise, législation ouverte au mieux», «L'autre, utopie et justice» in EN, p. 260.

³⁸ «la justice naît elle-même de la charité. Elles peuvent paraître étrangères quand on les présente comme étapes successives; en réalité, elles sont inséparables et simultanées, sauf si on est sur une île déserte, sans humanité, sans tiers», «Philosophie, Justice et Amour» in EN, p. 125.

³⁹ Nesta singular imbricação vê S. Trigano a vigília requerida pela vulnerabilidade do destino do singular no universal, graças à qual ele ousa resistir ao princípio sacrificial que alimenta a história, cfr. *L'idéal démocratique à l'épreuve de la Shoah*, Odile Jacob, Paris, 1999.

⁴⁰ «C'est cela l'idée principale, je passe de l'ordre de la responsabilité où même ce qui ne me regarde pas, me regarde, de la miséricorde à la justice qui limite cette initiale présence d'autrui d'où nous sommes partis», «La proximité de l'autre» in AT, p. 113.

⁴¹ Insistimos: a *justiça como direito*, onde o eu é contado entre os incomparáveis, brota do reconhecimento do *direito do outro* e, portanto, da *responsabilidade ilimitada diante dele*. Como a entrevista de 1986 o dirá, evocando Jankélévitch: «À partir du tiers se pose le problème de justice fondamentale, celui du droit qui initialement est toujours celui de l'autre. Jankélévitch l'a bien dit: "Nous n'avons pas de droit, c'est toujours l'autre qui a des droits"», «La proximité de l'autre» in AT, p. 113.

uma *traição*: a *justiça* como *direito*, no dizer levinasiano, «a ordem ancilar ou angélica da justiça»⁴², é uma *traição* da *justiça* que *excede a justiça*: é uma *traição* da *justiça* como *ética*, *misericórdia* ou *caridade*. Uma *traição* que se manifesta como a *má consciência* da própria *justiça-direito* que, sublinha o filósofo, «sabe que nunca é tão justa quanto a bondade que a suscita é boa»⁴³. Esta *traição* da *justiça-misericórdia* ou *amor sem concupiscência* pela *justiça como direito* é, não obstante, o seu rosto *quotidiano e concreto* — um rosto que se manifesta como *responsabilidade ético-político-jurídica* ou *justa cidadania*. Um rosto pelo qual a *responsabilidade ética* se des-figura em *responsabilidade jurídico-política* e, por sua vez, esta se despe da impessoalidade das leis, que lhe são próprias, e se humaniza a partir do inter-humano. Importa, no entanto, sublinhá-lo: esta só *traduz ou testemunha concretamente* a *extravagância da responsabilidade ética*, cujo rigor limita ou adoça⁴⁴, porque “*deriva*” dela⁴⁵. Porque “*deriva*” *imediatamente* dela que in-finitamente a *inspira*. Como o próprio filósofo sublinha: «*tudo se mostra para a justiça*»⁴⁶. Traduzamos: tudo se mostra *pela justiça* como *direito infinito* do *outro*, *amor*, *misericórdia* ou *caridade*, *para* a *justiça* como *comparação dos únicos e dos incomparáveis*. A *justiça* como *responsabilidade de refém do outro até à substituição* *excede e inspira a justiça como direito* — como *comparação dos incomparáveis* e a sua respectiva *responsabilidade*. Uma *responsabilidade de reciprocidade*⁴⁷. Mas inscreve também esse mesmo *excesso* na *justiça como direito*, abrindo este, para além das leis ou das regras administrativas, impessoais, que suspende, abre ou humaniza, para

⁴² «l'ordre ancillaire ou angélique de la justice», AE, p. 205.

⁴³ «sait qu'elle n'est pas juste autant que la bonté qui la suscite est bonne», «L'autre, utopie et justice» in EN, p. 260.

⁴⁴ cfr. «L'autre, utopie et justice» in EN, p. 259-260.

⁴⁵ «La justice — *advoga Lévinas* — sort de l'amour. (...) L'amour doit surveiller la justice», «L'autre, utopie et justice» in EN, p. 126.

O filósofo dá conta não apenas da “evolução” ou da precisão do seu “conceito” de *justiça*, mas sobretudo da sua *ambiguidade* numa entrevista de 1986: «Je passe de la relation sans réciprocité à une relation où entre les membres de la société, il y a une réciprocité, une égalité. Ma recherche de justice suppose justement cette nouvelle relation où tout l'excédent de générosité que je dois avoir à l'égard d'autrui se soumet à une question de justice. Dans la justice il y a comparaison et l'autre n'a pas de privilège par rapport à moi. Entre les hommes qui entrent dans cette relation-là, il faut établir un rapport présupposant la comparaison entre eux, c'est-à-dire présupposant une justice et une citoyenneté», «Paix et Proximité» in AT, p. 112.

⁴⁶ «*tout se montre pour la justice*», AE, p. 207.

⁴⁷ cfr. «La souffrance inutile» in EN, p. 119.

o sem fim da sua perfectibilidade. Nestes termos, a *perversão* ou a *traição imediata* da *justiça* (como *acolhimento ético* ou *responsável do outro* como *outro*) é, ao mesmo tempo, a condição ou a *chance* da sua *efectividade* tanto quanto da *perfectibilidade* da própria *justiça* (*direito*): esta, escreve Lévinas, «é sempre revisão da justiça e espera de uma justiça melhor»⁴⁸. É, insiste, uma «justiça sempre a aperfeiçoar contra as suas próprias durezas»⁴⁹. A inscrição da *justiça* como *caridade* na *justiça* como *direito* origina precisamente o que, numa entrevista de 1988, o filósofo designa por *má consciência da justiça*, origem e garante do seu *desejo de perfectibilidade*. Quando este *desejo* é esquecido, adverte Lévinas, ela «corre o risco de se afundar num regime totalitário e estaliniano e de perder, nas deduções ideológicas, o dom da invenção de formas novas de coexistência humana»⁵⁰. Em suma, a inscrição da *justiça* no *direito* significa, para este, o *dom da sua invenção* — a interminabilidade da sua *invenção*. A interminabilidade⁵¹ da sua *invenção* a partir da *anterioridade* e da *heterogeneidade* da *justiça que excede a justiça*, ou da *responsabilidade ética*, própria do *humano* que nasce no *inter-humano*, isto é, na não-indiferença de *um pelo-s outro-s*.

Sumariamente dilucidado o sentido da subtil *ambiguidade* do uso do filosofema *justiça* na obra e no pensamento de Emmanuel Lévinas, vejamos agora como é que concretamente uma tal *ambiguidade* se manifesta.

Impossível sem a *proximidade*⁵², impossível sem o *acolhimento responsável do outro até à substituição* por ele, a *justiça* como *direito* começa para Lévinas com a *entrada imediata e permanente* do *terceiro homem* «interrompendo o face-a-face do acolhimento do outro homem

⁴⁸ «est toujours révision de la justice et attente d'une justice meilleure», «De l'Unicité» in EN, p. 217.

⁴⁹ «justice toujours à parfaire contre ses propres duretés», «L'autre, utopie et justice» in EN, p. 260.

⁵⁰ «quand elle l'oublie, elle risque de sombrer dans un régime totalitaire et stalinien et de perdre, dans les déductions idéologiques, le don de l'invention des formes neuves d'humaine coexistence», «L'autre, utopie et justice» in EN, p. 260.

⁵¹ M. Blanchot dirá «sommation de la justice pour toujours plus de justice», «Paix, paix au lointain et au prochain» in colectivo, **Difficile Justice**, p. 12.

⁵² Como reiteradamente o filósofo dirá, é «à partir de la relation avec l'Autre, à partir de la proximité et l'immédiateté du Dire antérieur aux problèmes», AE, p. 201 que a justiça social tem lugar. É da *justiça* como *experiência da alteridade absoluta* que “*deriva*” a *justiça* como *legitimidade* ou *legalidade*, como sistema de prescrições reguladas e codificáveis, onde a *reciprocidade* pode ter lugar.

— interrompendo a proximidade ou a aproximação do próximo»⁵³. Ideia que o filósofo reiterará em 1975, em «Questions et Réponses», onde afirma que «a palavra justiça se aplica muito mais à relação com o terceiro do que à relação com outrem»⁵⁴. Mas se a *justiça* começa com o *acolhimento do terceiro*, o *acolhimento* deste já pressupõe o *acolhimento do outro como outro*, onde tem lugar, pelo que a *justiça* para Lévinas começa na *proximidade do outro*: nesta *proximidade* todos os *outros do outro imediatamente*⁵⁵ preocupam ou obcecaram também o *sujeito*, e uma tal obsessão reclama por *justiça, medida, saber e consciência*⁵⁶. Numa palavra, reclama a *comparação dos incomparáveis*, a *comparação, enquanto cidadãos, dos indivíduos éticos*, reclamando uma *responsabilidade jurídico-política* — uma *responsabilidade de reciprocidade*⁵⁷ que surge e se impõe como *moderação, limite ou medida da substituição do eu pelo outro*, «restituindo o si ao cálculo. A justiça — *advoga Lévinas* — exige a contemporaneidade da representação. É assim — *acrescenta o filósofo* — que o próximo se torna visível e, desfigurado, se apresenta, e há também justiça para mim»⁵⁸. A este nível, ou seja, ao nível da *justiça como direito*, a *justiça* situa-se na linha da própria **Ética a Nicómaco** de Aristóteles, onde ela é uma *espécie de proporção*, (V, 6, 1131 a)⁵⁹. Também para Lévinas a *justiça como relação com o terceiro é sincronização, comparação, tematização*: «a sincronização — escreve — é acto de consciência que, pela representação e pelo Dito, institui, “com a ajuda de Deus”, o lugar original da justiça, terreno comum a mim e aos outros, onde eu sou contado entre eles. Isto é, onde a subjectividade é cidadão com todos os deveres e direitos *medidos e medíveis* que comporta o Eu equilibrado ou equilibrando-se pelo concurso dos deveres e a concorrência dos

⁵³ «tiers interrompant le face-à-face de l'accueil de l'autre homme — interrompant la proximité ou l'approche du prochain», AE, p. 191.

Ideia que já a página 89-90 anunciava explicitamente: «On peut montrer la naissance latente de la justice dans la signification, justice qui doit se faire conscience synchrone de l'être, présent dans un thème où l'intentionnalité de la conscience elle-même se montre»

⁵⁴ «le mot “justice” s'applique beaucoup plus à la relation avec le tiers qu'à la relation avec autrui», «Questions et Réponses» in DVI, p. 132.

⁵⁵ «Les autres *d'emblée* me concernent», AE, p. 202.

⁵⁶ cfr. AE, p. 201.

⁵⁷ cfr. «La souffrance inutile» in EN, p. 119.

⁵⁸ «exige la contemporanéité de la représentation. C'est ainsi que le prochain devient visible, et dé-visage, se présente, et qu'il y a aussi justice pour moi», AE, p. 202.

⁵⁹ Aristóteles pensa, no entanto, a justiça-direito como proporção ou comparação imediatamente a partir da co-existência humana, da qual se trata de pensar a possibilidade de um existir justo, cfr. Aristóteles, **Éthique à Nicomaque**, Vrin, trad. Tricot, V, 6, 1131.

direitos»⁶⁰. Mas se a *justiça é sincronização, tematização, comparação, proporcionalidade, reciprocidade*, é-o a partir do *des-inter-essamento da responsabilidade ética* ou *justiça que excede a justiça*. E mais, se ela é *comparação* é, porém, *comparação de incomparáveis*. É *comparação de singularidades*, isto é, de seres *eleitos e únicos!* E é a ruptura com a *ética aristotélica*. Lévinas é claro. Afirma: «a sincronização é acto de consciência que, pela representação e pelo Dito, institui “com a ajuda de Deus” o lugar original da justiça, terreno comum a mim e aos outros»⁶¹. A *comparação de cidadãos*, e não de rostos, é feita *com a ajuda de Deus*, isto é, a partir da *incomensurabilidade do rosto do/como outro/Outro*. É porque a *comparação já* é ditada pela *responsabilidade ética* que a *justiça como direito é comparação de incomparáveis: comparação de cidadãos* que, “antes” de o serem, são *indivíduos éticos*. Ou, que ao mesmo tempo que são *cidadãos* são *arquioriginariamente indivíduos éticos*: «por detrás das singularidades únicas — escreve Lévinas — é preciso entrever indivíduos do género, é preciso compará-los, julgá-los e condená-los. Subtil ambiguidade de individual e de único, de pessoal e de absoluto, de máscara e de rosto, (...) É preciso — advoga — que estes eleitos, acima do comum, encontrem (...) um lugar na hierarquia dos conceitos, é precisa a reciprocidade de deveres e de direitos»⁶². É preciso a *reciprocidade*, é preciso *comparar e julgar*, mas *por detrás*, isto é, *a partir das singularidades únicas*, a partir do registo da *individualidade electiva ou ética* e não da *cidadania*. Esta advém daquela. A *cidadania* pressupõe anarquicamente a *individualidade ética*. A *justiça levinasiana* parte da *singularidade* para a *comunidade* ou *universalidade*⁶³.

⁶⁰ «la synchronisation est acte de conscience qui, par la représentation et le Dit, institue, “avec l’aide de Dieu” le lieu originel de la justice, terrain commun à moi et aux autres où je suis compté parmi eux. C’est-à-dire où la subjectivité est citoyen avec tous les devoirs et droits *mesurés et mesurables* que comporte le Moi équilibré ou s’équilibrant par le concours des devoirs et la concurrence des droits», AE, p. 204.

⁶¹ «la synchronisation est acte de conscience qui, par la représentation et le Dit, institue, “avec l’aide de Dieu” le lieu originel de la justice, terrain commun à moi et aux autres où je suis compté parmi eux c’est-à-dire où la subjectivité est citoyen avec tous les devoirs et droits *mesurés et mesurables* que comporte le Moi équilibré ou s’équilibrant par le concours des devoirs et la concurrence des droits», AE, p. 204.

⁶² «Derrière les singularités uniques, il faut entrevoir des individus du *genre*, il faut les comparer, juger et condamner. Subtile ambigüité d’individuel et d’unique, de personnel et d’absolu, du masque et du visage. (...) Il faut que ces élus, au-dessus du commun, se trouvent, (...), une place dans la hiérarchie des concepts, il faut la réciprocité des devoirs et des droits», «L’autre, utopie et justice» in EN, p. 259.

⁶³ Como M. Blanchot o sublinha: «Dur, long chemin de justice. Comme le cheminement d’Abraham parti seul, allant vers tous — de la particularité à l’universalité — sous

Daí que a *responsabilidade ético-jurídico-política*, a *responsabilidade de reciprocidade*, tal como Lévinas a pensa e no-la dá a pensar, difira da sua concepção tradicional. E isto porque, e insistimos, ela é ditada pela *anterioridade anárquica* da *responsabilidade ética*, de que é a tradução praxística. Porque ela já parte do *des-inter-essamento*: «A minha relação com outrem enquanto próximo — *proclama o filósofo* — dá o sentido às minhas relações com todos os outros. Todas as relações humanas enquanto humanas *procedem* do desinteressamento. O um-para-o-outro da proximidade não é uma abstracção deformante. Nela se mostra imediatamente (d'emblée) a justiça»⁶⁴. Sublinhemos: *toda e qualquer relação com os outros tem imediatamente* a sua génese e inspiração na *relação ética, relação de acolhimento* ou de *responsabilidade ilimitada pelo outro*. *Toda e qualquer relação* brota do *des-inter-essamento*. A *responsabilidade jurídico-política* brota da *des-inter-essada*. Ou, e noutros termos, a *responsabilidade jurídica* ou de *reciprocidade* tem a sua génese na *misericórdia* ou na *responsabilidade anárquica e ilimitada*⁶⁵.

E esta é também a razão, sublinhemo-lo, *pela qual o um-para-o-outro da responsabilidade ética* não é também uma utopia de boa consciência ou de bela alma. Não é, no dizer levinasiano, uma *abstracção deformante*. Nela se mostra *imediatamente o terceiro e/ou a justiça*: ou seja, porque com o *aparecer do outro aparece imediatamente o terceiro*, todos os *outros do outro* e, portanto ou enquanto tais, *outros outros*, com a *responsabilidade ética aparece imediatamente a jurídico-política*. Ou, a *responsabilidade ética* é imediatamente *responsabilidade ético-jurídico-política*. E mais, é um tal *aparecer imediato* que, consubstancia ou efectiva⁶⁶ a *justiça* como *responsabilidade ética* e *inspira a justiça* como

la menace des nuits et l'espérance des jours», «Paix, paix au lointain et au proche» in colectivo, *Difficile Justice*, p. 12.

⁶⁴ «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», AE, p. 202

⁶⁵ «c'est au nom de la responsabilité pour autrui, de la miséricordie, de la bonté auxquelles appelle le visage de l'autre homme que tout le discours de la justice se met en mouvement, quelles que soient les limitations et les rigueurs de la *dura lex* qu'il aura apportées à l'infinie bienveillance envers autrui. Infini inoubliable, rigueurs toujours à adoucir», «L'autre, utopie et justice» in EN, p. 259-260.

⁶⁶ «Le Dire pré-originel, anarchique qui est proximité, contact, devoir sans fin — dire encore indifférent au dit et se disant lui-même dans le donner, l'un pour l'autre — substitution — requiert la signification du thématizable, énonce le Dit idéalise, pèse et juge en justice. Le jugement et la proposition naissent dans la justice qui est la mise ensemble, le rassemblement, l'être de l'étant», AE, p. 205.

responsabilidade jurídico-política, isto é, enquanto corpo normativo instituído, que visa o justo viver em comum. No *um-para-o-outro da proximidade*, advoga Lévinas, «se mostra imediatamente (d'emblée) a justiça, nascida, assim, da significação da significação, do um-para-o-outro da significação»⁶⁷. Ou seja, e voltemos a sublinhá-lo, a *justiça* como *direito* e a *responsabilidade jurídica* que lhe é própria, nasce da *justiça* que *excede a justiça* ou *responsabilidade ética*. Nascimento que a singulariza relativamente à sua homónima tradicional. Com efeito, para Lévinas, a *justiça* institucionalizada, as normas jurídicas institucionalizadas não se justificam a si mesmas. Estão sujeitas à primazia do *ético* — da *responsabilidade ética*, pela qual deverão responder. Razão pela qual, concreta ou empiricamente, a *justiça* como *direito* não é também para o nosso filósofo uma mera legalidade, natural e anónima, que rege as massas humanas, e da qual se extrai uma técnica de equilíbrio social que tenta harmonizar as forças antagónicas⁶⁸. Isto seria, observa o filósofo, «uma justificação do Estado abandonado às suas próprias necessidades»⁶⁹. Para Lévinas a *justiça*, a *justiça* como *justiça social* ou como *direito*, tem a sua origem, justificação e medida na *responsabilidade ética*⁷⁰. Razão pela qual ela é também impossível se aquele que a ordena, o juiz, não estiver já, assim como as leis que interpreta e manda executar, por sob a inspiração da *proximidade ética*. O juiz e o corpo normativo que, com justeza, manda executar devem já proceder da *responsabilidade ética*. É esta que deve inspirar o juiz na justa aplicação das leis: «O juiz — escreve Lévinas — não é exterior ao conflito»⁷¹, a «sua função não se limita à “função de julgar”, à subsunção de casos particulares sob a regra geral (...)»⁷², mas, tal como a lei, já «está no seio da proximidade. (...) A justiça, a sociedade, o Estado e as suas instituições (...) não se subtraem ao controlo da responsabilidade do um-para-o-outro»⁷³. E o filósofo insiste: «É impor-

⁶⁷ «se montre d'emblée la justice, née, ainsi, de la signification de la signification, de l'un-pour-l'autre de la signification», AE, p. 202.

⁶⁸ cfr. AE, p. 202, «Paix et Proximité» in AT, p. 149-150; «Philosophie, Justice et Amour» in EN, p. 123-126; «L'autre, utopie et justice» in EN, p. 259-261.

⁶⁹ «une justification de l'État livré à ses propres nécessités», AE, p. 202.

⁷⁰ «Rien ne saurait se soustraire au contrôle de la responsabilité de "l'un pour l'autre" qui dessine la limite de l'État et ne cesse d'en appeler à la vigilance des personnes qui ne sauraient se contenter de la simple subsomption des cas sous la règle générale, dont l'ordinateur est capable», «Paix et Proximité» in AT, p. 150.

⁷¹ «Le juge n'est pas extérieur au conflit», AE, p. 202.

⁷² «Sa fonction ne se limite pas à la "fonction du jugement", à la subsomption de cas particuliers sous la règle générale», AE, p. 202.

⁷³ «est au sein de la proximité. La justice, la société, l'État et ses institutions (...) rien ne se soustrait au contrôle de la responsabilité de l'un pour l'autre», AE, p. 202-203.

tante reencontrar todas estas formas a partir da proximidade»⁷⁴. Nada se subtrai à *responsabilidade do um-para-o-outro*, nada se subtrai ao controlo da *responsabilidade ética*, uma *responsabilidade de substituição, anárquica e ilimitada*, que move e inspira, melhor, deve inspirar a *justiça*: tudo advém, tudo provém, da *proximidade ética* — tudo procede da *justiça que excede a justiça*. A própria *justiça-direito* é, por isso, infinita perfectibilidade ou infinito *desejo de justiça*: «justiça sempre a tornar-se mais sábia — diz Lévinas — em nome, em memória da bondade original do homem para com o seu outro na qual, num des-inter-essamento ético (...) se interrompe o esforço inter-essado do ser bruto perseverando no seu ser. Justiça sempre a aperfeiçoar contra os seus próprios rigores»⁷⁵.

Por esta razão a *justiça* e a *responsabilidade de reciprocidade*, que lhe é própria, não são também uma degenerescência da *responsabilidade ética*. Se a degenerescência da *responsabilidade* é um risco sempre presente e a assumir no seio da sociedade, porque nem o ressurgimento dos egoísmos é um logro facilmente emendável, nem a *recorrência do si* um dado automático e eterno, a *responsabilidade jurídica* não deve também entender-se como uma degradação da *responsabilidade ética, anárquica e ilimitada*: justamente porque ela tem nesta a sua génese inspiradora. Assim, se ela é o que outorga concretude à *extravagância da responsabilidade ética*, esta é o que in-finitamente a inspira e a desconstrói, subtraíndo-a à reificação da instalação, e colocando-a no caminho da inquietude e da infinita perfectibilidade: «a justiça não permanece justiça — *advoga Lévinas* — senão numa sociedade onde não há distinção entre próximos e distantes, mas onde é também impossível passar ao lado do mais próximo; onde a igualdade de todos é transportada pela minha desigualdade, pelo excesso dos meus deveres sobre os meus direitos. O esquecimento de si move a justiça»⁷⁶. O *esquecimento de si*, a *substituição do sujeito, refém da alteridade, por tudo e por todos*, o *des-inter-esse* é, pois, a condição da infinita perfectibilidade da própria *justiça* como exercício de equidade, de igualdade e de reconhecimento recíproco

⁷⁴ «Il est important de retrouver toutes ces formes à partir de la proximité», AE, p. 203.

⁷⁵ «Justice toujours à se rendre plus savante au nom, en souvenir de la bonté originelle de l'homme envers son autre où, dans un dés-intér-essement éthique (...) s'interrompt l'effort inter-essé de l'être brut persévérant à être. Justice toujours à parfaire contre ses propres duretés», «L'autre, utopie et justice» in EN, p. 260.

⁷⁶ «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, où l'égalité de tous est portée par mon inégalité, par le surplus de mes devoirs sur mes droits. L'oubli de soi meut la justice», AE, p. 203.

dos cidadãos. Como *invenção*, como eterna ou infinita *invenção da justiça*⁷⁷. Ou *responsabilidade jurídico-política*, a qual põe assim em cena o *limite* da própria *justiça* como *misericórdia* — um *limite* não delimitável, não tematizável, não domável, que significa a impossibilidade de controlar, de decidir, de determinar; a impossibilidade de o situar para, a partir dele, lavrar critérios, normas, regras. A suspensão destes são, para Lévinas, a regra. A regra e a inquietude que eterna e concretamente deve vigiar a justa feição e aplicação das regras! O justo exercício do *direito* em nome da dignidade dos *únicos* e dos *incomparáveis*⁷⁸. A *caridade* ou a *justiça que excede a justiça* é, em suma, impossível sem a *justiça*, e a *justiça* deforma-se sem a *caridade*. Mas que a *justiça que excede a justiça* seja também impossível sem a *justiça-direito*, eis o que também não é indiferente para a sua estrutura.

Finalmente, esta *justiça* sempre a refazer-se ou a re-inventar-se por sob o *direito infinito do outro*, bem como as instituições que lhe são próprias, consolidam-se através da *autoridade política* do *Estado*. Lévinas di-lo explicitamente: «a santidade do humano (...) anuncia-se na misericórdia e na caridade respondendo ao rosto de outrem; mas faz também apelo à Razão e às leis. Mas já a justiça exige um Estado, instituições e um rigor, e uma autoridade informada e imparcial»⁷⁹. Assim continua a concretização da *responsabilidade ética*. Da *impossível*, da *extravagante*, *responsabilidade ética*. Ou *obra*. Ou *dom absoluto*. O *direito do indivíduo* na *proximidade* e na *unicidade do outro* conduz ao *Estado*, no dizer levinasiano ao Estado liberal⁸⁰ ou democrático⁸¹: «a justiça — *advoga o filósofo* — exige e funda o Estado»⁸². A *responsabilidade ética* segundo Emmanuel Lévinas requer não apenas o registo do *direito*, onde incorpora,

⁷⁷ Ideia que subjaz à concepção derridaniana de *política da amizade*, a saber, «l'invention politique, la décision et la responsabilité politiques consistent à trouver la meilleure ou la moins mauvaise législation, c'est cela l'événement qui reste à inventer chaque fois», J. Derrida, *Sur Parole*, ed. de l'aube, Paris, 1999, p. 71.

⁷⁸ cfr. «socialité et argent» in EL, *cahiers de l'herne*, p. 137.

⁷⁹ «La sainteté de l'humain (...) s'annonce dans la miséricorde et la charité répondant au visage d'autrui; mais elle fait aussi appel à la raison et aux lois... La justice exige un État, des institutions et une rigueur, et une autorité informée et impartiale», «Socialité et Argent» in EN, *cahiers de l'herne*, p. 137-138.

⁸⁰ cfr. «De l'Unicité» in EN, p. 215.

⁸¹ «C'est peut-être — *explica Lévinas* — là l'excellence même de la démocratie dont le foncier libéralisme correspond à l'incessant remords profond de la justice: législation toujours inachevée, toujours reprise, législation ouverte au mieux. Elle atteste une excellence éthique et son origine dans la bonté», «L'autre, utopie et justice» in EN, p. 260.

⁸² «La justice exige et fonde l'État», «De l'Unicité» in EN, p. 216.

como também a *estrutura política da sociedade* e das suas instituições, onde o *sujeito-para-o-outro* ou *des-inter-essado* entra com a dignidade de cidadão na reciprocidade das leis políticas essencialmente igualitárias ou que, pelo menos, tendem a sê-lo⁸³. Ou seja, o que Lévinas designa por *extraordinário compromisso do outro pelo terceiro* está não só na origem da *justiça* como da *estrutura política da sociedade sujeita a leis*: «o extraordinário compromisso do Outro em relação ao terceiro — *advoga Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* — apela ao controlo, à procura da justiça, à sociedade e ao Estado, à compreensão e ao ter, ao pensamento e à ciência»⁸⁴. O que quer dizer que encontramos na obra levinasiana, relativamente à *questão do político*, — questão não menos

⁸³ cfr. AT, p. 148. Note-se que a distinção entre *responsabilidade ética* e *responsabilidade jurídico-política* e filosófica permite a Lévinas distinguir *cidadão* e *indivíduo ético* - distinção importante para "legitimar" qualquer movimento de rebeldia em relação ao poder instituído, porque ela permite a desobediência à lei geral em nome de uma lei superior, por vir ou por inventar, que ela recalca. O filósofo afirma-o explicitamente em «Dieu et l'onto-théo-logie». Diz: «Les institutions et l'État lui-même peuvent être retrouvés à partir du tiers intervenant dans la relation de proximité. Peut-on déduire les institutions à partir de la définition de l'homme "loup pour l'homme" plutôt qu'otage de l'autre homme? Quelle différence y a-t-il entre des institutions naissant d'une limitation de la violence ou bien naissant d'une limitation de la responsabilité. Au moins celle-ci: dans le second cas, on peut se révolter contre les institutions au nom même de ce qui leur a donné naissance», op.cit in DMT, p. 214-215.

Como também Derrida se esforça por pensar e dar a pensar, é justamente esta distinção entre o ético, o direito e o político que permite apelar para uma outra ideia do político, do direito e do direito internacional. Sem anarquismo romântico: «il ne s'agit pas de l'anarchie romantique de la fin du XIX siècle, mais — *advoga o filósofo* — d'un concept du politique qui établirait solidarités et alliances par-delà tel ou tel État-Nation. Dans cette perspective, on pourrait instituer une politique internationale qui ne serait plus politique, au sens traditionnel, c'est-à-dire soumise à l'autorité de l'État». E, circunscrevendo esta questão ao registo da hospitalidade, ou ilustrando-a com esta, o filósofo acrescenta: «Lorsque je demande la modification de la loi française afin que l'hospitalité soit plus conforme à ce qu'elle devrait être, c'est le citoyen responsable affirmant son désir de responsabilité, qui s'exprime, et de l'autre côté existe quelqu'un qui est plus qu'un citoyen, doté d'une liberté d'agir, de parler ou recevoir qui il veut chez lui, quelles que soient les lois du pays dont je suis citoyen. Et, ce faisant, je prétends ainsi en appeler à une autre politique, à une autre définition du politique», J. Derrida/M. Wieviorka, «Accueil, éthique et politique» in colectivo, **Manifeste pour l'hospitalité**, ed. Paroles de l'aube, Paris, 1999, p. 145-146.

⁸⁴ «L'extra-ordinaire engagement d'Autrui à l'égard du tiers en appelle au contrôle, à la recherche de la justice, à la société et à l'État, à la comparaison et à l'avoir, à la pensée et à la science», AE, p. 205.

necessária, sublinham Miguel Abensour⁸⁵, Catherine Chalié⁸⁶, Pierre Bouretz⁸⁷ e Pierre Hayat⁸⁸, do que a questão *ética*, — a mesma situação que acabámos de descrever relativamente à *justiça*. Do mesmo modo que esta tem a sua génese e a perpetuidade do seu desejo de perfectibilidade⁸⁹ na *proximidade ética*, na *justiça que ultrapassa a justiça*, também o *político*, que as consolida, tem a sua génese no que, com felicidade, M. Abensour chama «a extravagante hipótese de Lévinas»⁹⁰; a saber, no facto de o *Estado* ter também a sua origem e legitimação⁹¹ na *extravagante generosidade do para-o-outro*. Ou seja, num *aquém des-inter-*

⁸⁵ «il y a, me semble-t-il, urgence à débanaliser Lévinas, à lutter contre les banalisations qui portent atteinte à la complexité et aux exigences de cette pensée. En l'occurrence, cette simplification outrancière se traduit par la thèse du "tout éthique", selon laquelle tout se tiendrait radicalement à l'éthique (...). Affirmation qui entraîne aussitôt une dépréciation du politique, non seulement relegué dans une position subordonnée, mais rejeté du côté de l'ontologie», M. Abensour, «Le contre-Hobbes d'Emmanuel Lévinas» in colectivo, **Difficile Justice**, Albin Michel, p. 120.

⁸⁶ cfr. C. Chalié, «Exposé» in colectivo, **Difficile justice**, p. 112-119.

⁸⁷ cfr. P. Bouretz, «Politique et après: une éthique d'adultes» *ibid.*, p. 134-149.

⁸⁸ cfr. Pierre Hayat, «Une philosophie de l'individualisme éthique», pref. a LC, p. 17.

Alain Finkielkraut, por sua vez, denuncia: «il existe aujourd'hui un pieux lévinassisme qui fait de Lévinas le porte-parole de l'éthique et de sa priorité reconquise sur la politique et son totalitarisme ontologique. (...) Or, s'il est vrai que Lévinas subvertit avec audace inouïe toute la tradition philosophique occidentale pour ériger l'éthique en philosophie première, il ne présente jamais l'éthique et la politique comme deux attitudes, deux forces, deux principes ou deux domaines antagonistes», «Présentation» in colectivo, **Difficile Justice**, p. 109-110. Embora Lévinas proclame: «*política depois*», o filósofo exige que não se esqueça a dimensão do político que re-pensa: um político re-inventado e alimentado pelo trans-político.

⁸⁹ «L'autre, utopie et justice» reafirma-o: «je l'ai dit: c'est au nom de la responsabilité pour autrui, de la miséricorde, de la bonté auxquelles appelle le visage de l'autre homme que tout le discours de la justice se met en mouvement, quelles que soient les limitations et les rigueurs de la *dura lex* qu'il aura apportées à l'infinie bienveillance envers autrui. Infini inoubliable, rigueurs toujours à adoucir. Justice toujours à se rendre plus savante au nom, en souvenir de la bonté originelle de l'homme envers son autre où, dans un désintéressement éthique — parole de Dieu! — s'interrompt l'effort inter-essé de l'être brut persévérant à être. Justice toujours à parfaire contre ses propres duretés», *op.cit.* in EN, p. 259-260.

⁹⁰ «l'extravagante hypothèse de Lévinas», M. Abensour, «Le contre-Hobbes d'Emmanuel Lévinas» in colectivo, **Difficile Justice**, Albin Michel, Paris, 1998, p. 131.

⁹¹ «c'est à partir de la relation avec le visage ou de ce moi devant autrui qu'on peut parler de la légitimité de l'État ou de sa non-légitimité», «Philosophie, Justice et Amour» in EN, p. 123.

essado que abre a concepção da sua génese e instalação hegemónicas na *perseverança do ser*. O *Estado* ou a *política deriva*, em Lévinas, da *justiça* ou do *direito infinito do outro*. O que, quanto à análise da relação do *ético* e do *político* em Emmanuel Lévinas, implica a sua breve explicitação em dois compassos de um mesmo movimento.

Um primeiro, que dá conta das críticas dirigidas por Lévinas ao *Estado*. A uma certa concepção do Estado, mais precisamente: a um *Estado* pensado pelo modelo de Hobbes e de Hegel — no seu dizer, o *Estado* da violência, da totalidade e do totalitarismo⁹²; o «*Estado de César*», aquele que, diz, «apesar da sua participação na essência pura do Estado, é também o lugar da corrupção por excelência e, talvez, o último refúgio da idolatria»⁹³. Mas estas críticas ao *Estado*, ao «*Estado de César*», não advogam, porém, uma mera extinção do *Estado*⁹⁴. Lévinas recusa uma *certa ideia do político* que não o *político*, como explicitamente dá a entender o título do primeiro parágrafo do seu escrito de 1971, «L'État de César et l'État de David»: «Sim ao Estado»⁹⁵. Recusado não é o *Estado* em geral, mas o *Estado* pensado a partir do *ser* ou da *totalidade*, isto é, a partir do seu delineamento *onto-fenomenológico-hermenêutico*⁹⁶ que, embora nas suas respectivas singularidades, procura sempre assimilar, integrar, o *outro*, procura sempre reduzir a multiplicidade à mesmidade ou à universalidade abstracta. Ora, critica Lévinas, «há crueldades que são terríveis, porque provêm precisamente da necessidade da ordem razoável»⁹⁷. É justamente um *Estado* alicerçado na *univer-*

⁹² «Le totalitarisme politique repose sur un totalitarisme ontologique», DL, p. 267.

⁹³ «malgré sa participation à l'essence pure de l'État, est aussi le lieu de la corruption par excellence et, peut-être, l'ultime refuge de l'idolatrie», «L'État de César et l'État de David» in AV, p. 216.

⁹⁴ Já **Totalité et Infini** advoga: «Dans la mesure où le visage d'autrui nous met en relation avec le tiers, le rapport métaphysique de Moi à Autrui, se coule dans la forme du Nous, aspire à un État, aux institutions, aux lois qui sont la source de l'universalité», TI, p. 334.

⁹⁵ «oui à l'État» in AV, p. 209.

⁹⁶ **Totalité et Infini** refere explicitamente que é o *outro* que, na sua *santidade* ou *magistralidade*, põe o *instituído* em questão e não a racionalidade histórica: «Le jugement de l'histoire s'énonce dans le visible. Les événements historiques, c'est le visible par excellence (...). Il faut que le jugement, où la subjectivité doit rester apologétiquement présente, se fasse contre l'évidence de l'histoire (...). Il faut que l'invisible se manifeste pour que l'histoire perde son droit au dernier mot (...). L'invisible c'est l'offense qui inévitablement résulte du jugement de l'histoire visible, même si l'histoire se déroule raisonnablement», TI, p. 272.

⁹⁷ «Il y a des cruautés qui sont terribles, parce qu'elles proviennent précisément de la nécessité de l'ordre raisonnable», E. Lévinas, «Discussion» in LC, p. 82.

salidade da ordem razoável que o filósofo critica, que não o *Estado* em geral. Como explicitamente confessa: «Eu nunca contestei o direito, nem o político — tentei mesmo deduzir a sua necessidade — mas mostrei também os seus limites éticos»⁹⁸. E em «De l'Unicité», em 1986, o filósofo reitera: «Esta análise da relação inter-pessoal, que tendia a mostrar a significação original do direito do indivíduo na proximidade e na unicidade do *outro* homem, não é, de modo algum, uma ignorância do político»⁹⁹. Ou seja, Lévinas não contesta, em si mesmo, o *Estado* nem o *Direito* que ele garante — *deduz* a sua necessidade, por um lado, por outro, e em razão desta mesma *dedução*, denuncia-lhe os *limites*. Criticado é o *Estado*, é o registo do *político* ditado pelo *ser* e pela *persistência no ser*: o filósofo repensa-o agora a partir da prioridade que outorga ao *ético* que, para além de o instalar, continuamente o julga, assinalando-lhe os limites. Noutros termos, o *Estado*, a *autoridade política* é agora *deduzida do poder ilimitado do outro*, isto é, da *ética*. Numa *sociedade fraterna*, como a de Emmanuel Lévinas, onde a *subjectividade* é *des-inter-essamento*, é o *juízo ético* que detém a primazia e deverá sobrepôr-se ao *jurídico-político* que, sem recusar, “funda”, institui e julga. Depois de **Autrement qu'être ou au-delà de l'essence**, em 1974¹⁰⁰, um escrito de 1984, «Paix et Proximité», re-afirma-o, lembrando «a importância extrema na multiplicidade humana da estrutura política da sociedade sujeita às leis e, portanto, às instituições em que o *para-o-outro* da subjectividade, — em que o eu, — entra com a dignidade de cidadão na reciprocidade perfeita das leis políticas essencialmente igualitárias ou com tendência para sê-lo»¹⁰¹. É a passagem da *relação ética* à *socialidade fraterna, justa* ou *messiânica*¹⁰² que, para o nosso filósofo, está na base da emergência das

⁹⁸ «Je n'ai pas contesté le droit, ni le politique — j'ai même essayé d'en déduire la nécessité — j'en ai montré aussi les limites éthiques», «Dialogue sur le penser-à-l'autre» in EN, p. 239.

⁹⁹ «Cette analyse du rapport interpersonnel qui tendait à montrer la signification originelle du droit de l'individu dans la proximité et l'unicité de l'autre, n'est, en aucune façon, une méconnaissance du politique», «De l'Unicité» in EN, p. 215.

¹⁰⁰ cfr. AE, p. 203.

¹⁰¹ «l'importance extrême dans la multiplicité humaine de la structure politique de la société soumise aux lois et dès lors aux institutions où le *pour-l'autre* de la subjectivité, — où le moi, — entre avec la dignité de citoyen dans la réciprocité parfaite des lois politiques essentiellement égalitaires ou tenues à le devenir», «Paix et proximité» in AT, p. 149.

¹⁰² «La Cité messianique n'est pas au-delà de la politique», advoga Lévinas, que acrescenta: «la Cité tout court n'est jamais en deçà du religieux», «L'État de César et l'État de David» in AV, p. 215.

condições mínimas da *socialidade*, a saber, da *justiça social* assegurada por uma *estrutura política* que deve garantir os direitos e os deveres de cada um. Assegurada por uma *estrutura política* ela mesma instituída e inspirada pelo «além do Estado no Estado»¹⁰³. É assim que, e diferentemente de Rosenzweig, Lévinas não assenta as suas críticas ao *Estado* nas reclamações egoístas do *eu*, que defende o seu direito contra a *universalidade* da lei, mas pelo escrúpulo ético. Criticando o *Estado*, um *certo Estado*, uma *certa ideia do Estado*, denunciando-lhe os falhanços, as demissões desastrosas e trágicas, Lévinas não ignora a necessidade das instituições para garantirem a *paz* ou a *responsabilidade ética*: é preciso, advoga, «fazer leis, criar instituições razoáveis que evitem as provações da abdicação, tal é a chance única do homem; é preciso — *insiste* — lutar pela República»¹⁰⁴. É preciso lutar pela *res publica*; é preciso lutar por um *Estado* apostado em zelar pelo *bem público*; é preciso lutar por *instituições* à altura de socorrerem os injustiçados que as reclamem: «Depois do fim da guerra — *refere em «Sans Nom», a fim de bem vincar a absoluta necessidade da autoridade política* — o sangue não deixou de correr. Racismo, imperialismo, exploração, permanecem impiedosos. As nações e os homens expõem-se ao ódio, ao desprezo, temem miséria e destruição. Mas — *sublinha* — as vítimas sabem pelo menos para onde virar os olhos que se fecham. Os seus espaços desolados pertencem a um mundo. Existe de novo uma opinião indiscutível, instituições indiscutíveis e uma Justiça»¹⁰⁵. Justamente o que, na opinião de Lévinas, estranha e dramaticamente, não existiu no período de 1940-1945, e o tornou único na desumanidade do seu horror: «E entre os sós e os desesperados, as vítimas da injustiça estão por todo o lado e são sempre as mais desoladas e as mais sós. Mas — *pergunta o filósofo* — quem dirá a solidão das vítimas que morriam num mundo posto em questão pelos triunfos dos hitlerianismo, no qual nem sequer a mentira era necessária ao Mal seguro da sua

¹⁰³ «Au-delà de l'État dans l'État» é o título da Lição do 29.º *Colóquio de Intellectuels Judeus*, 5 de Dez. 88 in NLT, p. 43-76.

¹⁰⁴ «faire des lois, créer des institutions raisonnables qui éviteront les épreuves de l'abdication, voilà la chance unique de l'homme; il faut lutter pour la République», DL, p. 190.

¹⁰⁵ «Depuis la fin de la guerre, le sang n'a pas cessé de couler. Racisme, impérialisme, exploitation, demeurent impitoyables. Les nations et les hommes s'exposent à la haine, au mépris, craignent misère et destruction. Mais les victimes savent au moins où porter les yeux qui s'éteignent. Leurs espaces désolés appartiennent à un monde. De nouveau existe une opinion indiscutée, des institutions indiscutables et une Justice», «Sans Nom» in NP, p. 141.

excelência? Quem dirá a solidão daqueles que pensavam morrer ao mesmo tempo que a Justiça, no tempo em que os julgamentos vacilantes entre o bem e o mal não encontravam critério senão nas dobras da consciência subjectiva, onde nenhum signo do exterior chegava? Interregno ou fim das Instituições ou como se o próprio ser tivesse sido suspenso. Nada mais era oficial. Nada mais era objectivo. Nem o menor manifesto sobre os direitos do Homem. Nenhum “protesto de intelectuais de esquerda”! Ausência de qualquer pátria, feriado de toda a França! Silêncio de toda a Igreja! Insegurança de toda a camaradagem. Era então isto “os desfiliados estreitos” do primeiro capítulo das *Lamentações*: “Não há consolador!”, e o pranto do ritual do kippour: “*Nem sumo sacerdote para oferecer os sacrifícios, nem altar para depositar os nossos holocaustos*”¹⁰⁶. Apesar da profundidade do lamento e da severidade da constatação, Lévinas não advoga o *apolitismo* e o fim das *instituições*: denuncia-lhes a confiança estéril, a tirania, a demissão e o esquecimento daquilo que é a sua própria razão de ser ou a sua incondição — a *verdadeira vida interior*¹⁰⁷. Uma *vida interior* que não é, adverte, no entanto, o filósofo, um pensamento piedoso ou revolucionário, mas antes «a obrigação de albergar toda a humanidade do homem na cabana, aberta a todos os ventos da consciência»¹⁰⁸. Mas antes o *acolhimento absoluto*, *absoluta* ou *extravagantemente responsável*, do *outro*, cujo direito é infinito. Ou seja, o *político*, e as *instituições* de que é o garante, têm a

¹⁰⁶ «Et entre les seuls et les désespérés, les victimes de l’injustice sont partout et toujours les plus désolées et les plus seules. Mais qui dira la solitude des victimes qui mouraient dans un monde mis en question par les triomphes hitlériens où le mensonge n’était même pas nécessaire au Mal assuré de son excellence? Qui dira la solitude de ceux qui pensaient mourir en même temps que la Justice au temps où les jugements vacillants sur le bien et le mal ne trouvaient de critère que dans les replis de la conscience subjective, où aucun signe ne venait du dehors? Interrègne ou fin des Institutions ou comme si l’être même s’était suspendu. Plus rien n’était officiel. Plus rien n’était objectif. Pas le moindre manifeste sur les droits de l’Homme. Aucune “protestation d’intellectuels de gauche”! Absence de toute patrie, congé de toute France! Silence de toute Église” Insécurité de toute camaraderie. C’était donc cela “les défilés étroits” du premier chapitre des *Lamentations*: “Pas de consolateur!”, et la plainte du rituel de kippour: “*Ni grand prêtre pour offrir des sacrifices, ni autel pour y déposer nos holocaustes!*”, «Sans Noms» in NP, p. 141-142.

¹⁰⁷ cfr. «Sans identité» in NP, p. 144. E «Politique après!» proclama: «L’affirmation de soi est d’emblée responsabilité pour tous. Politique et déjà non politique. Épopée et passion. Énergie farouche et extrême vulnérabilité», op.cit., in AV, p. 224.

¹⁰⁸ «l’obligation d’abriter toute l’humanité de l’homme dans la cabane, ouverte à tous les vents, de la conscience», *ibid.*, p. 144-145.

sua gênese e a sua legitimação naquilo que os antecede e excede e, paradoxalmente, lhes dá sentido, a saber na *individualidade* como *responsabilidade ética* — a dita *verdadeira vida interior* que o filósofo designará por «*além do Estado*» ou «*ultrapassagem do Estado*» («*dépassement de l'État*») ¹⁰⁹.

Em suma, criticamente retratada e denunciada a demissão do *Estado* e das suas instituições, de uma certa concepção do *Estado*, Lévinas defende a sua necessidade ¹¹⁰. Mas defende também que o *Estado* e as suas instituições, para não se tornarem eles próprias tiranos ou consentirem a tirania, devem também *responder*, devem também ser fundados e controlados pela *ética* ¹¹¹. **Autrement qu'être ou au-delà de l'essence** di-lo assim: «O esquecimento de si move a justiça. Não é, então, sem importância saber se o Estado igualitário e justo, onde o homem se realiza (e que — *insiste* — se trata de instituir e, sobretudo, de manter) procede de uma guerra de todos contra todos ou da responsabilidade irredutível de um por todos e se ele pode passar sem amizades e sem rostos. Não é sem importância sabê-lo para que a guerra não se faça instauração de uma guerra com boa consciência» ¹¹². Não é, pois, sem importância saber qual a gênese do *Estado* necessário para *justamente* instituir a *justiça* ou a *responsabilidade jurídico-política*. Uma *responsabilidade ético-político-jurídica*...

¹⁰⁹ cfr. «L'État de Cesar et l'État de David» in AV, p. 216-219.

¹¹⁰ «Le politique reste toujours, selon Lévinas — *dit Chalié* — nécessaire à la justice, à la fraternité et à l'égalité — c'est-à-dire à l'édification d'un monde de citoyens — mais il ne tient pas sa légitimité de lui-même. Déjà aux périodes de prospérité et de paix, il court le risque de son aliénation dans "le jeu purement politique". C'est pourquoi les institutions politiques ne peuvent sans péril "se détacher de leurs profondeurs prophétiques et éthiques" dont la garde est confiée à chaque intériorité humaine», C. Chalié, «Exposé» in colectivo, **Difficile Justice**, p. 118.

¹¹¹ «Mais, la justice elle-même ne saurait faire oublier l'origine du droit et l'unicité d'autrui que recouvre désormais la particularité et la généralité de l'humain. Elle ne saurait abandonner cette unicité à l'histoire politique qui se trouve engagée dans le déterminisme des pouvoirs, des raisons d'État, le visage humain dissimulé sous les identités de citoyens», «De l'Unicité» in EN, p. 216.

¹¹² «L'oubli de soi meut la justice. Il n'est pas dès lors sans importance de savoir si l'État égalitaire et juste où l'homme s'accomplit (et qu'il s'agit d'instituer et, surtout, de maintenir) procède d'une guerre de tous contre tous ou de la responsabilité irréductible de l'un pour tous et s'il peut se passer d'amitiés et de visages. Il n'est pas sans importance de le savoir pour que la guerre ne se fasse pas instauração d'une guerre avec bonne conscience», AE, p. 203.

Responder a esta questão introduz-nos no segundo compasso do movimento que aborda a *questão do político* segundo Lévinas e que, como Abensour salienta, é manifestamente oposta à de Hobbes¹¹³. Mais precisamente oposta à tradição greco-romana ou pós-hegeliana que domina a politologia ocidental. Uma oposição que não é, no entanto, nem contingente nem retórica, mas constitutiva de um pensamento renovado da *política* e do *político*. De facto, sem ser propriamente um filósofo político, à Eric Weil¹¹⁴, nomeadamente como Kessler, Mongin¹¹⁵, Abensour¹¹⁶ e Hayat¹¹⁷ o assinalam¹¹⁸, Lévinas re-pensa-o. Re-pensa-o, pedindo-lhe a disponibilidade para a sua indefinida invenção, a partir do primado absoluto do *ético*. A partir do primado do *rostro humano*, do *indivíduo ético*, da *verdadeira vida interior*, dissimulados por sob a identidade do *cidadão*.

¹¹³ cfr. M. Abensour, «Le contre-Hobbes d'Emmanuel Lévinas» in colectivo, **Difficile Justice**, Albin Michel, p. 120-149.

A oposição a Hobbes é também uma oposição a Buber: «L'anti-hégélianisme de Lévinas — escreve Abensour — n'est pas celui de Buber. Celui-ci renvoie le politique purement et simplement du côté de la domination - des rapports de force à la Hobbes - et le rejette sans réserve en vue de restaurer le soleil qui, selon ses analyses, aurait été détruit par le capitalisme et l'État. À la différence de Buber, Lévinas réaffirme la nécessité du politique, son extrême importance comme forme d'institution de la coexistence humaine en relation médiate avec la responsabilité pour autrui. Des deux côtés donc, il congédie la thèse qui identifie le politique aux rapports de force», op.cit, p. 131-132.

¹¹⁴ cfr. Olivier Mongin, «La parenthèse politique» in EL, **L'éthique comme philosophie première**, p. 320.

¹¹⁵ Mongin estima que Lévinas, mais ainda do que Adorno, reflete no que se tornou o conceito após Auschwitz e após o Goulag sem, com isso, acusar abusivamente a razão e denunciar a Aufklärung, razão pela qual, «ne pas voir que l'État, la politique, le juridique interviennent très rigoureusement dans **Autrement qu'être ou au-delà de l'essence** revient — advoga — à intenter un mauvais procès à Lévinas», «Comment juger» in *cahiers de la nuit surveillée*, p. 285.

¹¹⁶ M. Abensour advoga que, sem ser propriamente um filósofo político, Lévinas, mais radicalmente do que Canetti, Clastres e H. Arendt, deixa entrever um outro *paradigma* para pensar o político, cfr. «Le contre-Hobbes d'Emmanuel Lévinas» in colectivo **Difficile Justice**, Albin Michel, p. 133.

¹¹⁷ «Le politique n'est donc pas dévalué par Lévinas. Mais la conscience morale élève une protestation contre l'ordre politique qui "fonctionne parfaitement" et ignore la "justice"», P. Hayat, «Une philosophie de l'individualisme éthique» in LC, p. 24.

¹¹⁸ cfr. G. Petitdemange, «Emmanuel Lévinas et la politique» in **Éthique comme Philosophie Première**, p. 327-354; David Kessler, «Proche et lointain: l'impératif éthique du politique», ibid, p. 18, O. Mongin, «Comment juger» in *cahiers de la nuit surveillée*, p. 281-300 No entanto, e paradoxalmente, a preocupação pelo político está omnipresente

Assim, diferentemente de toda uma tradição¹¹⁹ que descreve a génese do *social* e do *político* a partir da dura lição do *ser como gesta ou drama do interessamento da essência*, alheia ao apelo do *Bem* que transcende o *ser* e o *justifica*, como é próprio das doutrinas contratualistas, nas quais o *social* ou o *Estado* decorre de um princípio animal, nas quais a guerra de todos contra todos está na origem da *sociedade*, Levinas, que pensa a *sociabilidade* a partir da *proximidade*, descreve-o, ao contrário, a partir da *relação de face-a-face* com o *outro* como *próximo*. Lévinas re-inventa o *Estado* e o *político*, — ou obriga-os a re-inventarem-se¹²⁰, — a partir

na sua obra. Uma preocupação que terá mesmo ditado a intenção e os desígnios do projecto filosófico de uma vida inteira «dominée par le pressentiment et le souvenir de l'horreur nazi», DL, p. 374. Para a consideração desta preocupação, para além da longa entrevista a Ph. Nemo, onde Lévinas confessa a determinação da experiência do totalitarismo para a sua crítica do logocentrismo ocidental, EI, p. 74-75, deverão ser tidos em conta os escritos reunidos em *Difficile Liberté* e, mais recentemente, a entrevista a S. Malka e a A. Finckelkraut: «Israël: éthique et politique». Por outro lado, convirá lembrar que **Totalité et Infini**, p. X, em 1961 anunciava no seu *incipit* sinuoso uma meditação sobre a guerra, o Estado e a história, instâncias adjacentes à totalidade, que, na sua infinidade ou na sua glória, o infinito combate. E como não lembrar também a dedicatória que abre **Autrement qu'être ou au-delà de l'essence**: «À la mémoire des êtres les plus proches parmi les six millions d'humains de toutes confessions et de toutes nations, victimes de la même haine de l'autre homme, du même anti-sémitisme», p. V? Pelo que, ainda que o primado do político seja objecto das suas críticas, que vêm neste primado a repetição do privilégio lógico da totalidade adequada ao ser e o conseqüente esquecimento de que o homem, o outro homem, marca justamente um excesso e uma excepção no duro volume do ser, é difícil não perceber que, mais do que um discurso sobre o político, a obra e o pensamento de Emmanuel Lévinas lavram uma crítica cerrada do político, ontologicamente delineado, para o reinventar por sob o primado do ético. Um primado ignorado pela função do político tanto no seio do liberalismo como do anti-liberalismo, cfr. Stephen Holmes, **The anatomy of antiliberalism**, Harvard University Press, Cambridge, 1993; Pierre Bouretz, *posfácio* ao tomo 2 de **L'évolution de la doctrine utilitaire de 1789 à 1815**, PUF, Paris, 1995, p. 289-317.

¹¹⁹ A novidade e a originalidade de Lévinas, distinta de teóricos do político como Claude Lefort e Hannah Arendt que, embora, dissociados da filosofia política tradicional, escutam, no entanto, ainda o seu eco via Maquiavel, reside na sua reflexão do político que, como o nota Mongin, «n'est pas tendue vers le politique comme la pensée dite *anti-totalitaire*, n'en fait pas moins écho à cette dernière au sens où elle mène inéluctablement à une révision drastique des conditions du discours», O. Mongin, «Comment juger?» in *cahiers de la nuit surveillée*, p. 285.

¹²⁰ É Catherine Chaliier quem afirma: «Emmanuel Lévinas ne vouait qu'une confiance limitée aux institutions, en particulier parce qu'il pensait qu'il y a danger lorsque les institutions se considèrent comme une fin en soi et lorsque les hommes qui font tourner ces institutions oublient la dimension de la vie intérieure. Interrogé par un journaliste sur ce qu'il considérait comme meilleur dans la démocratie, Emmanuel Lévinas avait eu cette

da sua génese, inscrição, inspiração, estruturação e justificação pela relação de *responsabilidade ética* ou *justiça* ¹²¹: «é a partir da relação com o rosto ou de mim diante de outrem que — *advoga* — se pode falar da legitimidade do Estado ou da sua não-legitimidade» ¹²². Ou seja, ao princípio segundo o qual o *social* ou o *político* decorre de um princípio animal, Lévinas contrapõe a sua génese a partir de um princípio humano: o da *relação do homem para o homem*. O da *relação do homem, do indivíduo ético, à santidade do outro homem!*

De facto, à questão de saber que evento está em questão limitar, se a guerra, se o *infinito da relação ética*, Hobbes e Kant respondem a guerra, Lévinas o *infinito da relação ética*. Para Hobbes, o desejo de perseverança no ser, o *conatus essendi*, é o único móbil da acção humana, pelo que cada homem é, para os demais, um perigo potencial que ameaça e limita as suas próprias possibilidades. E daí a célebre fórmula *o homem é o lobo do homem*, (*homo homini lupus*), a qual, para se metamorfosear na desejada, *o homem é um deus para o homem*, requer a mediação política. Neste caso, diagnostica e critica Lévinas, «o Estado sai não da limitação da caridade mas da limitação da violência» ¹²³. É por egoísmo e para moderar os respectivos apetites que os homens consentem na celebração de um contrato. É por egoísmo que os homens decidem em consciência associarse, e uma tal associação «assegura o direito dos humanos contra os seus semelhantes» ¹²⁴. Nesta visão contratual do *político*, também patente no cosmopolitismo kantiano, a guerra está no começo, ela é o estado natural do humano, e apenas é susceptível de ser evitada ou diferida pela mediação do *político*. Neste caso, o *Estado* sai, ao mesmo tempo, da guerra e da sua limitação: a sua paz sai da guerra e assenta na guerra ¹²⁵. É o

réponse étonnante: "Le meilleur, c'est ce qui dans le pouvoir, change sans arrêt", «Discussion Podium» in colectivo, *Difficile Justice*, p. 151-152.

¹²¹ M. Abensour sublinha-o e defende-o. Diz: «D'une certaine manière, dans le cadre d'une philosophie moderne, Lévinas invente un dispositif que l'on peut comparer à celui des Anciens, tout au moins quant aux effets. Tandis que ces derniers relativisaient le politique par rapport à l'excellence ou à la recherche du bien-vivre et, du même coup, lui conféraient son irréductibilité, Lévinas aboutit à un résultat semblable en invoquant le couple responsabilité-pour-autrui et justice, sans aucune retombée dans le théologico-politique», M. Abensour, «Le contre-Hobbes d'Emmanuel Lévinas» in op.cit., p. 131.

¹²² «c'est à partir de la relation avec le visage ou de moi devant autrui qu'on peut parler de la légitimité de l'État ou de sa non-légitimité», «Philosophie, Justice et Amour» in EN, p. 123.

¹²³ «l'État sort non pas de la limitation de la charité mais de la limitation de la violence», «Philosophie, Justice et Amour» in EN, p. 123.

¹²⁴ «L'État de César et l'État de David» in AV, p. 216.

¹²⁵ cfr. TI, p. 6.

que o filósofo designa por *paz dos impérios*¹²⁶. O contrato não apenas aliena as singularidades dos sujeitos definidos pelo mais puro egoísmo, como sustenta a autonomia da esfera política instituída sobre a natural, que consolida e pacifica. Ora, esta tradição contratualista, de Kant a Rousseau, enquanto teoria explicativa das normas que regem a *polis*, desconhece, segundo Lévinas, a sua génese institutiva. Ou fundamenta-se naquilo que já é o seu resultado. Nesta tradição que visa a utilidade pública, o cálculo racional não põe verdadeiramente em questão o *conatus essendi*, facto que Lévinas, no modo da pergunta, estigmatiza: «reduzir-se-ão todos as relações humanas — pergunta — aos cálculos das perdas e dos lucros, e todos os problemas à regulamentação de complots?»¹²⁷. O filósofo responderá pela negativa. O *político* não se institui para responder à angústia e ao medo dos cidadãos, desejosos de viver em paz e em segurança uns com os outros, salvaguardando-lhes as liberdades individuais ameaçadas, mas a partir do princípio de que *o homem é para o homem*: «é extremamente importante saber — diz — se a sociedade no sentido corrente do termo é o resultado de uma limitação do princípio segundo o qual o homem é o lobo do homem ou se, pelo contrário, ela resulta da limitação do princípio de que o homem é para o homem»¹²⁸. É porque *o homem é para o homem*, é porque neste *para* ressoa *imediatamente* o *terceiro*, isto é, não apenas o seu *próximo* mas também, e também *imediatamente*, o *próximo* do “seu” *próximo* e, para si um *outro próximo*, que o *Estado* tem a sua génese e a sua justificação na *paz*¹²⁹. Na *paz* ou na *relação de acolhimento ético do outro* - no *um-para-o-outro* da *hiper-responsabilidade* ou *justiça que excede a justiça*. O *Estado* tem a sua génese e a sua justificação no *além do Estado*.

Dissociando a questão do *político* da referência utilitária do viver-em-comum, ele deverá antes, segundo Lévinas, responder à exigência de limitar, sem perverter, a *responsabilidade ilimitada* pelo *outro homem*. E toda a *política* que não salvaguardar em si mesma esta referência a este

¹²⁶ «La paix des empires sortis de la guerre repose sur la guerre», TI, p. 6.

¹²⁷ «Tous les rapports humains se réduisent-ils aux calculs des dommages et intérêts et tous les problèmes aux réglements de complots?», AV, p. 13.

¹²⁸ «Il est extrêmement important de savoir si la société au sens courant du terme est le résultat d'une limitation du principe que l'homme est un loup pour l'homme ou si au contraire elle résulte de la limitation que l'homme est pour l'homme», EI, p. 85.

¹²⁹ **Totalité et Infini** explica o seu sentido: «La paix ne peut donc pas s'identifier avec la fin des combats qui cessent faute de combattants, par la défaite des uns et la victoire des autres, c'est-à-dire avec les cimetières ou les empires universels futurs. La paix doit être ma paix, dans une relation qui part d'un moi et va vers l'Autre, dans le désir et la bonté où le moi, à la fois se maintient et existe sans égoïsme», op. cit., p. 342.

princípio incondicional, *trans-político*, é, para o filósofo, uma *política* que, salvaguardando embora o *direito* e, mais significativamente, o *seu direito*, perde, no entanto, a referência à *paz* ou à *justiça que excede a justiça*: «entregue a si mesma — a *política*, *advoga Lévinas* — transporta a tirania. Deforma o eu e o Outro que a suscitaram, porque os julga segundo regras universais e, por isso mesmo, como por contumácia»¹³⁰. A gênese, a legitimidade e o limite do *político* situa-os, pois, Lévinas na ordem do *face-a-face*, isto é, na *responsabilidade ética*, *justiça*, *misericórdia*, *caridade* ou *amor sem concupiscência*: «é a partir da relação com o Rosto ou do eu diante de outrem que — *defende Lévinas* — se pode falar da legitimidade do Estado ou da sua não-legitimidade. Um Estado no qual a relação inter-pessoal é impossível, no qual ela está antecipadamente dirigida pelo determinismo próprio do Estado, é um Estado totalitário. Existe pois, *advoga*, um limite do Estado. Enquanto que na visão de Hobbes — onde o Estado surge não da limitação da caridade mas da limitação da violência — não se pode fixar um limite ao Estado»¹³¹. *Fundada, inspirada, limitada e julgada pela justiça, misericórdia, caridade* ou *responsabilidade ética*, a *política* dá forma ou rosto ao que Lévinas, para além do contingente, chama *Estado Liberal*. Um *Estado* ditado e permanentemente inquietado pela *justiça*. Ditado pelo *além do Estado*, o *Estado liberal* ou *democrático*, um *Estado* que «atesta uma excelência ética e a sua origem na bondade»¹³², é, para Lévinas, o *Estado* que assegura, que vela, pela boa ou justa execução da *responsabilidade ética*; um *Estado*, refere o filósofo, «sempre inquieto pelo seu atraso em relação ao rosto de outrem. Estado liberal — categoria constitutiva do Estado, *explica* — e de modo nenhum uma possibilidade empírica contingente; Estado que admite além das suas instituições a legitimidade, seja ela *trans-política*, da procura e da defesa dos direitos do homem. Estado

¹³⁰ «Mais la politique laissée à elle-même, porte en elle une tyrannie. Elle déforme le moi et l'Autre qui l'ont suscitée, car elle les juge selon les règles universelles et, par là même, comme par contumace», TI, p. 334-335.

¹³¹ «c'est à partir de la relation avec le Visage ou de moi devant autrui qu'on peut parler de la légitimité de l'État ou de sa non-légitimité. Un État où la relation interpersonnelle est impossible, où elle est d'avance dirigée par le déterminisme propre de l'État, est un État totalitaire. Il y a donc limite à l'État. Alors que dans la vision de Hobbes — où l'État sort non pas de la limitation de la charité mais de la limitation de la violence — on ne peut fixer de limite à l'État», «Philosophie, Justice et Amour» in EN, p. 123.

¹³² «atteste une excellence éthique et son origine dans la bonté», «L'autre, utopie et justice» in EN, p. 260.

que se abre ao além do Estado»¹³³. Só este *Estado* — um *Estado* inspirado pelo *sopro religioso* ou pelo *espírito profético* no homem¹³⁴, um *Estado* instituído e aberto pelo *além do Estado*, isto é, pela *santidade do rosto do outro*, pelo seu *direito infinito*, um *Estado ético* ou *messiânico*¹³⁵, ou seja, um *Estado* «capaz de se pôr em questão»¹³⁶ — é, para Lévinas, o garante de uma *política justa*: de uma *política atenta ao rosto humano dissimulado por sob as identidades dos cidadãos*¹³⁷. Uma *política*, uma *política messiânica* que tem, ela própria, o rosto da *responsabilidade ético-político-jurídica* que, na realidade e enigmática ou paradoxalmente, garante.

Eis como, anárquica e incondicionalmente desconstruído pela *responsabilidade ética*, o *individualismo ético*¹³⁸ de Emmanuel Lévinas não se queda por um formalismo piedoso e bem intencionado: inscreve-se no *jurídico-político* que “funda” e, ao mesmo tempo e indefinidamente, limita e julga. E é o principal ensinamento outorgado pela *questão do terceiro*: como vimos, este não surge na ética levinasiana como uma *mediação universal*, que estaria na base de uma teoria da *comunidade* anterior à *relação ética* e que instituiria um conceito jurídico-político de dever, abstracto e anónimo. O *terceiro* surge *imediate* e *infinitamente* com o próprio *aparecer do rosto do outro* como *outro*. O ensinamento de Lévinas nesta matéria, a grande originalidade do seu pensamento, reside na sua postulação da necessidade de retroceder a uma *anterioridade anárquica, imemorial e incomensurável*, — o *rosto do outro* cujo *direito é infinito*, — como *gênese da própria comunidade* e da sua dimensão normativa. Diante do *terceiro*, *outro* diferente do *próximo*, mas também um *próximo* e do *si-mesmo hiper-responsável* e do seu *próximo*, é preciso, entre os *únicos*, isto é, entre os *indivíduos eleitos* ou *éticos*, *comparação e julgamento*. É preciso, em nome da *justiça*, que se faça *justiça*. É pre-

¹³³ «toujours inquiet de son retard sur l'exigence du visage d'autrui. État libéral — catégorie constitutive de l'État — et non point une contingente possibilité empirique, État qui admet au-delà de ses institutions la légitimité, fût-elle transpolitique, de la recherche et de la défense des droits de l'homme. État qui s'étend au-delà de l'État», «Dialogue sur le penser-à-l'autre» in EN, p. 238-239.

¹³⁴ cfr. «Dialogue sur le penser-à-l'autre» in EN, p. 239; «De l'Unicité» in EN, p. 216.

¹³⁵ «L'idée d'un État éthique est biblique», «Philosophie, Justice et Amour» in EN, p. 124. Para a questão do messianismo político, cfr. «L'État de Cesar et l'État de David» in AV, p. 216-219.

¹³⁶ «capable de se mettre en question», *ibid.*, p. 241.

¹³⁷ cfr. «De l'Unicité» in EN, p. 216.

¹³⁸ cfr. LC, p. 82.

ciso, em nome da própria dignidade dos *únicos* e dos *incomparáveis*, que se faça justiça¹³⁹. É preciso, no entanto, que se faça *justiça* a partir da *santidade* do *outro-próximo*, isto é, a partir da *relação ética*. Só a *relação ética* ou *justa* e a *responsabilidade* que lhe é própria, a *responsabilidade ética*, uma *responsabilidade anárquica e ilimitada*, a *responsabilidade da extravagante generosidade* do *eu* pelo *outro*, pode fundar e justificar ou legitimar o *direito*¹⁴⁰, a *política* e o *socius*. Só *o além do Estado no Estado* está na génese e na justificação de uma *política da hospitalidade* ou *messiânica*¹⁴¹. Por outro lado, só através destas pode, ela também, concretizar-se no modo quotidiano da *responsabilidade ético-jurídico-política*: «o inter-humano propriamente dito — escreve Lévinas em «La souffrance inutile» — reside numa não-indiferença de uns pelos outros, numa responsabilidade de uns pelos outros, mas antes que a reciprocidade desta responsabilidade, que se inscreverá nas leis impessoais, não venha sobrepor-se ao altruísmo puro desta responsabilidade inscrita na posição ética do eu como eu; antes de qualquer contrato que significa precisamente o momento de reciprocidade onde pode, claro, continuar, mas onde pode também atenuar-se ou extinguir-se o altruísmo e o des-inter-essamento»¹⁴².

Concluamos: para Lévinas a *ordem do socius*, do *político* e do *jurídico*¹⁴³, a *ordem da reciprocidade*, da *igualdade*, da *comparação dos incomparáveis* enquanto *cidadãos*, enquanto membros de uma *sociedade de responsabilidade ilimitada*, é uma *ordem pós- ou pré-ética*¹⁴⁴. Na *responsabilidade extravagante, anárquica e ilimitada*, que lhe é própria,

¹³⁹ cfr. «Socialité et Argent» in EL, *cahiers de l'herne*, p. 137.

¹⁴⁰ «La justice — proclama Lévinas — sort de l'amour (...). L'amour doit toujours surveiller la justice», «Philosophie, Justice et Amour» in EN, p. 126.

¹⁴¹ cfr. «L'État de César et l'État de David» in AV, p. 216; «L'au-delà de l'État dans l'État» in NLT, p. 43-76.

¹⁴² «l'interhumain proprement dit est dans une non-indifférence des uns aux autres, dans une responsabilité des uns pour les autres, mais avant que la réciprocité de cette responsabilité qui s'inscrita dans les lois impersonnelles ne vienne se super-poser à l'altruisme pur de cette responsabilité inscrit dans la position éthique du moi comme moi; avant tout contrat qui signifierait précisément le moment de réciprocité où peut, certes, continuer, mais où peut aussi s'éteindre l'altruisme et le dés-intéressement», «La souffrance inutile» in EN, p. 119.

¹⁴³ «c'est toujours à partir du visage, à partir de la responsabilité pour autrui, qu'apparaît la justice, qui comporte jugement et comparaison, comparaison de ce qui est en principe incomparable, car chaque être est unique; tout autrui est unique», «Philosophie, Justice et Amour» in AT, p. 122.

¹⁴⁴ cfr. *ibid.*

a *ordem ética*, a ordem do humano — uma ordem que advém do inter-humano, da *não-indiferença* do *eu* pelo-s *outro-s*, seus *próximos*, — é absolutamente originária. *Arquioriginária*. Testemunho da *transcendência da alteridade*, da *transcendência como alteridade*, a *responsabilidade ética* é e o rosto da *ética*, da *subjectividade ética*, e o rosto inspirador, desconstrutor, de uma *política* e de uma *justiça-direito* que, em si próprios, deverão *sempre ser revisão da justiça e da política e procura, espera*¹⁴⁵ e *invenção de uma justiça e de uma política melhores*¹⁴⁶, isto é, de uma *justiça* sempre — *ainda* — *por vir*: de uma *justiça e de uma política messiânicas* ou *u-topicamente prometidas*. Uma *utopia* na qual a infinita dignidade ou humanidade do humano, que toda a vida e toda a obra de Levinas afincadamente perscruta, infinitamente se implica e re-inventa — como *responsabilidade ético-político-jurídica*! Esta é o *a-Deus da/como responsabilidade ética*¹⁴⁷ — *extravagante, gratuita, anárquica e ilimitada*.

¹⁴⁵ «ce qui est *promis* à Jerusalem, c'est une humanité de la Thora. (...) Notre texte, parti des villes-refuges, nous rappelle ou nous enseigne que l'*aspiration* à Sion, que le sionisme, n'est pas un nationalisme ou un particularisme de plus; qu'il n'est pas non plus simple recherche d'un refuge. Qu'il est l'*espoir* d'une science de la société et d'une société pleinement humaines. Et cela à Jerusalem, dans la Jérusalem terrestre, et non pas hors tout lieu, dans de pieuses pensées», «Les villes-refuges» in AV, p. 69-70. Nós sublinhamos.

¹⁴⁶ cfr. «De l'Unicité» in EN, p. 217; «Politique après!» in AV, p. 227.

¹⁴⁷ No sentido em que o filósofo escreve: «je ne conteste pas que nous sommes toujours en fait dans ce monde, mais c'est un monde où nous sommes altérés. La vulnérabilité, c'est le pouvoir de dire adieu à ce monde. On lui dit adieu en vieillissant. Le temps dure en guise de cet adieu et de l'à-Dieu», «Questions et Réponses» in DVI, p. 134.