



ALTERIDADE HUMANA E POTÊNCIA DO NÃO PARA A VIOLÊNCIA UM DIÁLOGO COM EMMANUEL LEVINAS

Human alterity and the power of no to violence

Castor Bartolomé Ruiz *

Resumo: Este ensaio apresenta, com base no pensamento de E. Levinas, uma leitura crítica da violência, em contraste com as tentativas de naturalizá-la como mero instinto da natureza. Levinas antecipa a crítica biopolítica da violência na sua vertente tanatopolítica. A perspectiva filosófica da alteridade possibilita compreender criticamente a historicidade da violência como ação intencional que nega o outro. A alteridade revela a potencialidade humana como possibilidade de, também, negar a violência. Que se manifesta como uma potência do não para a violência.

Palavras-chave: Violência. Levinas. Alteridade. Potência do não.

Abstract: This essay, based on the thought of E. Levinas, presents a critical reading of violence in contrast with attempts to make it natural, a mere instinct of nature. Levinas anticipates the bio-political critique of violence in its thanatos-political dimension. The philosophical perspective of otherness enables the critical understanding of the historicity of violence as an intentional act of negating the other. Alterity reveals human potential as a possibility of denying the violence that manifests itself as a power of no to violence.

Keywords: Violence. Levinas. Alterity. Power of no.

* Professor do Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade do Vale do Rio dos Sinos, São Leopoldo, Rio Grande do Sul. Coordenador da Cátedra Unesco-Unisinos de Direitos Humanos e do Grupo de Pesquisa *Ética, biopolítica e alteridade* do CNPQ. Artigo recebido no dia 18/02/2014 e aprovado para publicação no dia 25/04/2014.

1.

A violência é uma prática histórica que deve ser compreendida a partir da genealogia das práticas no contexto dos condicionamentos da historicidade humana. Esta tese, aparentemente simples e auto-evidente, se torna mais complexa quando confrontada com os (ab)usos ideológicos da violência compreendida como tendência natural ou pulsão instintiva do ser humano. O contraste destas duas posições filosóficas a respeito da violência traz consequências éticas e políticas relevantes e até dramáticas. No primeiro caso, desde uma perspectiva crítica, a violência é uma realidade cujo sentido deve ser captado na genealogia das práticas sociais, nos interesses que a produzem e nas verdades e discursos que a validam. Na segunda hipótese, na perspectiva naturalista, a violência é um dado natural cujos traços universais haveremos de descobrir na natureza humana a fim de compreender suas leis inexoráveis¹. Na primeira hipótese, a violência há de ser compreendida de forma crítica na sua contingência. Nesta segunda hipótese, a violência é um componente da natureza humana e o método² para compreendê-la é apelar para verdades da filosofia naturalista, a biologia, a etologia, a neurociência ou da filosofia da mente entre outras³.

O embate entre estas duas posições filosóficas, teoria crítica e naturalismo, excede os manuais acadêmicos, uma vez que a gestão da violência natural forma parte dos atuais dispositivos biopolíticos de governo⁴. As perspectivas de análise da violência são tão variadas como as formas peculiares em que se manifesta. Neste artigo, propomos apresentar uma abordagem crítica da violência tomando como referência principal alguns pontos do pensamento de Emmanuel Levinas. Num primeiro ponto desenvolveremos

¹ Sobre a violência natural cf. WILSON, Edwar Osborne. *Sociobiology: The new Synthesis*, Harvard University Press, 1975. DAWKINS, Richard. *The selfish genes*. New ork: Oxford University Press, 1989. (Tradução, *O Gene Egoísta*. Tradução de Geraldo H. M. Florsheim. Belo Horizonte: Editora Itatiaia, 2001.). Id, *A grande história da evolução*. São Paulo: Companhia das letras, 2009. WRANGHAM, Richard; PETERSON, David. *O macho Demoniaco. As Origens da Agressividade Humana*. Tradução de Vera Barros. Rio de Janeiro: Objetiva, 1998. DAMÁSIO, Antônio. *O Erro de Descartes*. Companhia das Letras. São Paulo, 1996. DE WAAL, Frans. *Chimpanzee Politics*. The John Hopkins University Press. 1982; Id. *Eu, Primata*. Tradução de Laura Teixeira Mota. São Paulo: Companhia das Letras, 2007; Id. *Good Natures: The Origens of Right and wrong in humans and the other animals*. Cambridge: Harvard University Press, 1998; Id. *Our Inner Ape*. New York: Penguin Group, 2005.

² GARCÍA GOMEZ-HERAS, J.M. "La neuroética y los límites del método científico-natural". In: GARCÍA MARZÀ, Domingo e FEENSTRA, Ramón (org.) *Ética e neurociências. La aportación a la política, la economía y la educación*. Castellón de la Plana, Universitat Jaume I, 2013, p. 13-47.

³ ROSE, Nikolas. "La neurociencia y sus implicaciones sociales" In: QUINTANAS, Anna (org.). *El trasfondo biopolítico de la bioética*. Barcelona: Documenta Universitaria, 2013, p. 25-39.

⁴ ROSE, N. y ABI-RACHED, J. M. *Neuro: The New Brain Sciences and the Management of the Mind*. Princeton: Princeton University Press, 2013.

a crítica biopolítica que Levinas fez da violência. Embora Levinas não tenha utilizado o conceito biopolítica, mostraremos como sua análise crítica da violência nazista antecipa filosoficamente alguns conceitos da crítica biopolítica na sua versão tantatopolítica, e como nessa análise se abrem fecundas trilhas de diálogo com outros pensadores da filosofia crítica. Num segundo ponto, desenvolveremos o conceito de violência radical inerente à objetivação conceitual da vida humana. Num terceiro ponto, estudaremos a noção de rosto como categoria filosófica e sua interpelação à violência. Concluiremos apresentando a tese de que a alteridade revela a potência do não em relação à violência, uma potência que tem o poder de decidir o sentido da ação.

O intuito desta reflexão é ajudar a compreender, ainda que fragmentariamente, os mecanismos históricos que normalizam a violência legitimando-a como fenômeno natural a ser administrado de forma utilitária. Propomos neste ensaio, a partir da perspectiva da alteridade desenvolvida por Levinas, iniciar um diálogo aberto com uma filosofia crítica que possibilite pensar estratégias para uma efetiva neutralização da violência.

Alteridade, tanatopolítica e violência

2. Antes de adentrar-nos na pesquisa da obra de Levinas, é conveniente apresentar alguns aspectos teóricos que demarcam a problemática da violência. Em primeiro lugar, a violência, enquanto prática social, é perpassada pelo paradoxo humano. A violência é humana porque revela a desumana destruição do outro. Não é fácil condensar a diversidade das violências numa definição, porém, sem pretender exauri-la numa fenomenologia, podemos entender que toda violência age como negação deliberada do outro. Essas duas dimensões: a intencionalidade deliberada e a negação da alteridade estão presentes, de uma ou de outra forma, em todo tipo de violência. Neste ensaio desenvolveremos o segundo aspecto da violência, sua negação da alteridade.

A negação deliberada só é possível porque há uma prévia abertura do humano para o outro. A abertura é a condição de possibilidade da subjetividade: através da abertura o sujeito adquire a potência da diferença. A violência se diferencia das outras práticas humanas porque tem a intenção deliberada de negar o outro. A violência se manifesta como negação do outro, que, ao ser violentado, sofre a anulação, total ou parcial, da sua alteridade.

Encontramo-nos, pois, com o primeiro paradoxo da violência. Ela, que existe como negação da alteridade humana, só pode ser humana: só os seres humanos podem ser violentos. Nenhuma outra espécie animal tem

essa possibilidade de ser e de agir de forma intencional para negar o outro. No sentido estrito do termo, os animais são agressivos, só os humanos somos violentos. Desenvolveremos posteriormente esta importante distinção conceitual que re/situa a violência no terreno da práxis humana.

Um dos aspectos que diferenciam a agressividade natural da violência intencional é a sua relação com a alteridade humana. Ao negar total ou parcialmente a alteridade humana, a violência se torna uma ação intencional e responsável, e não um mero ato natural e involuntário. A intencionalidade é proporcional à responsabilidade e ambas, intencionalidade e responsabilidade, perfazem o sentido da ação violenta. Sem a intencionalidade da potência, a ação se transforma em um mero ato involuntário. A intencionalidade torna a violência correlativa com a responsabilidade da ação, que por sua vez está conexas com a alteridade humana.

A violência é o anverso da alteridade. Ela emerge como negação do outro. Alteridade humana e violência se co-implicam destrutivamente. Quando se reconhece, preserva e potencializa a alteridade humana, a violência desaparece. E vice-versa, a violência se afirma nos processos de anulação da alteridade. Toda negação da alteridade é uma ação violenta, e qualquer forma de acolhida, reconhecimento e defesa da alteridade humana é uma negação da violência. Elas não podem existir por separado e não co-existem como complementares, só subsistem na auto-negação. A violência emerge ao violentar a alteridade humana, e a alteridade só se realiza através da negação de toda violência. Esta co-implicação é radical, ela subsiste na raiz de toda violência que consiste em negar a alteridade humana. Sem essa condição, ela não é violência, no sentido estrito do termo. E a recíproca também se confirma, o radical da alteridade humana se realiza como negação de toda violência.

A violência se distingue da agressividade pela co-implicação radical negativa daquela com a alteridade humana. A vida, como afirma o pensamento naturalista, tem uma agressividade constitutiva através da qual se afirmam todas as formas de vida permitindo-lhes confrontar-se com as dificuldades do viver⁵. A violência, a diferença da agressividade, confronta a própria vida humana negando-a enquanto vida. Negar a vida humana é da essência da violência, isso transforma a alteridade humana no critério (ético) que julga toda violência. O que caracteriza a violência como tal é a radical negação da vida humana. Sem esta condição, um ato poderá ser tipificado ou qualificado de muitas formas (agressivo, vândalo, brutal, bárbaro, inconveniente, ...), mas não será um ato estritamente violento. De outro lado, muitos atos que pretendem legitimar-se como normais ou

⁵ LORENZ, Konrad. *On Agression*. New York: Haurcourt, 1982. (Tradução: *Sobre la agresión: el pretendido mal*. México: Siglo XXI, 1974); Id. *Natural Science of the Human Species*. Nova York: MIT Press, 1966.

naturais ficam desmascarados como pura violência porque afrontam a alteridade humana.

3. Levinas é um pensador que muito cedo entendeu os secretos vínculos da biopolítica nazista com a violência tanatopolítica. Esses vínculos foram percebidos por Levinas como marcas de uma cultura naturalista que faz do sangue e da raça assinaturas filosóficas do poder natural sobre a vida. O contexto filosófico que alavancou a tanatopolítica estava muito além da ideologia nazista, ele representava a pesquisa dominante na maioria das universidades européias. Sua matriz era a concepção biologista da sociedade e a interpretação do Estado como um corpo político natural⁶. A filosofia biologista da sociedade, com diversas versões racistas, era o pensamento científico dominante na maioria das universidades nas primeiras décadas do século XX. Este pensamento serviu de base científica para legitimar, até certo ponto, a tanatopolítica dos fascismos e do nazismo, pois estes regimes não são autores teóricos da matriz tanatopolítica. A genealogia da tanatopolítica, assim como de certas leituras biopolíticas, permanecem enraizadas nos princípios filosóficos que reduzem o humano a pura biologia⁷.

Levinas, em seu ensaio, 1934, *Algumas reflexões sobre a filosofia do hitlerismo*⁸, se propôs a traçar os elos filosóficos da tanatopolítica, entre eles, a afirmação do sangue e do solo como novas identidades biológicas. Estas conduzem ao apagamento de qualquer rasto e rosto de alteridade do outro e se afirmam como princípio legitimador de qualquer violência. Entre os vários argumentos esgrimidos pela tanatopolítica fascista, Levinas destaca a nova significação política do corpo. O pensador percebe, nos modelos fascistas emergentes, a elaboração de um novo tipo de identidade onde o eu é assimilado radicalmente com o corpo, diferente do materialismo comum. Esta nova identidade naturalista/fascista também não visa a superação do dualismo ocidental alma-corpo. Para eles..., para a nova cultura que surge, a essência

⁶ Foi o sueco Rudolph Kjellen quem cunhou o conceito biopolítica junto com o de geopolítica, na sua obra *Staten som livsform* de 1916. O Estado seria semelhante a um organismo vivo que necessita crescer para existir. Kjellen não pensa o Estado como um produto artificial da vontade livre dos sujeitos, mas como uma “forma vivente” que tem pulsões e instintos naturais próprios, os quais não se podem reprimir sem negar a natureza do Estado. A biopolítica proposta por Kjellen tem uma matriz organicista e naturalista, que pensa a lógica do território como direito natural à expansão e conquista dos Estados mais fortes sobre os mais débeis. Tal concepção será desenvolvida por Friedrich Ratzelk y Karl Haushofer numa chave explicitamente racista, a qual desembocará diretamente no conceito nazista de espaço vital (*Lebensraum*). Cf. ESPOSITO, Roberto. *Bios, biopolítica e filosofia*. Madrid: Amorrurtu, 2006, p. 27.

⁷ “Parece-me que um dos fenômenos fundamentais do século XIX foi o que se poderia denominar de assunção da vida pelo poder: se vocês preferirem, uma tomada de poder sobre o homem enquanto ser vivo, uma espécie de estatização do biológico ou, pelo menos, uma certa inclinação que conduz ao que se poderia chamar de estatização do biológico.” FOUCAULT, Michel. *Em defesa da sociedade*. São Paulo: Martin Fontes, 2000, p. 285-286.

⁸ LEVINAS, Emmanuel. “Quelques réflexions sur la philosophie de l’hitlérisme” In: *Esprit*, n. 26, 1934, p. 27-41.

do humano está em seu acorrentamento ao corpo. O que emergiu com os fascismos, especificamente com o nazismo, na visão de Levinas, é uma nova concepção de homem que se realiza enquanto tal através da sua identificação com o corpo. Nesta visão, o biológico se converte, mais do que num objeto da reflexão, no próprio coração do espírito. O autor identifica a nova política nas “misteriosas vozes do sangue, nas chamadas da herança e do passado às quais o corpo serve de enigmático veículo e perdem a sua condição de problema...”⁹. A essência do ser humano já não seria a liberdade, mas o acorrentamento ao corpo. Nessa cultura, ser um mesmo já não significará autonomia, mas se identificará com tomar consciência do acorrentamento ao nosso corpo original e único. Nesta nova visão que Levinas identifica, autonomia será sinônimo de aceitar o acorrentamento. A identificação do sujeito com seu corpo biológico e o corpo da espécie fabrica identidades fechadas, totalizantes. A identidade totalizante é a pré-condição de qualquer totalitarismo. Os projetos políticos que não se conformem a esse modelo, e ainda acreditem em algum resquício de liberdade, serão olhados não só como frágeis e inconsistentes, mas como falsos e mentirosos. Na sequência deste paradigma, segue uma sociedade baseada na consanguinidade. Chegados a este ponto, afirma Levinas, se a raça não existe, haverá que inventá-la!

Levinas detecta, nos fascismos, a emergência de um novo tipo de verdade e pensamento que excede o mero projeto político de governo e aponta para uma nova concepção do ser humano e da cultura. O ser humano já não se confronta com o debate das idéias e a possibilidade do contraditório está afastada. Na concepção biológica do ser humano, esta fase está abduzida ou superada. Em seu lugar, o ser humano encontra-se conectado às ideias do vínculo do nascimento e do sangue. As ideias, agora, estão encarnadas na carne e no sangue. Nessa condição, o ser humano encontra-se acorrentado ao corpo e se nega a escapar de si mesmo. A verdade não será a contemplação de uma exterioridade, nem um drama cujo ator é o ser humano. Na identificação com a corporeidade, a exterioridade se apaga e a alteridade se anula. A existência de cada um será um legado (da raça, do corpo) sob cujo peso tomará suas decisões. Nesse paradigma, qualquer alternativa que não descansa numa comunidade de sangue será suspeitosa.

Contudo, paradoxalmente, pensa Levinas, a verdade biopolítica do sangue não renuncia a certa pretensão de universalidade. Mas, como é possível compatibilizar universalidade e racismo? O que se coloca em jogo neste paradigma é, segundo Levinas, um novo conceito de universalidade associado à ideia de expansão. A expansão é a força biológica que tende a universalizar a própria força. Diferentemente da força natural expansiva, quando acontece o debate das ideias, o contraditório das posições, as verdades e os discursos migram sem autoria, sendo apropriadas por qualquer

⁹ LEVINAS, Emmanuel. *Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme*. Payot & Rivages: Éditions Fata Morgana, 1997, p. 165.

um que dela estiver convicto. Sua universalidade reside no anonimato de sua propagação não violenta. A verdade é universal porque tem a possibilidade de circular, sem violência, para ser acolhida ou rejeitada pelos argumentos. Porém, a expansão utiliza a força, que sempre é violenta, para universalizar sua verdade do sangue, da raça, do corpo. Aquele que é tocado por essa violência, não se separa dela. A violência biopolítica não se dilui entre os que a sofrem, ela é conexas à personalidade ou à sociedade que a exerce. A violência naturalizada torna qualquer pessoa um resto, uma parte colateral de um efeito, dando à sua ação destruidora uma aparência de crescimento. A ordem universal resultante é a unidade de um mundo de amos e escravos. O ideal universal que se segue é o da guerra e o da conquista, conclui Levinas.

A violência radical do conceito

4. A filosofia de Levinas, entre outros aspectos, pode ser caracterizada como a filosofia da alteridade e, como tal, filosofia da não violência. A filosofia da alteridade se caracteriza por conferir a potência do não para a violência. Para Levinas, o radical da violência encontra-se na possibilidade de reduzir a alteridade a conceito, que assimila o outro a um sintagma ou discurso explicativo. A violência radical opera através da redução do outro a um conceito¹⁰. Se para o naturalismo a raiz da violência se encontra na natureza humana como um efeito natural do seu ser¹¹, para Levinas a violência radical na possibilidade de capturar o Infinito da alteridade humana na totalidade do conceito. A violência radical do conceito submete a potência indefinida, infinita, da alteridade humana à totalidade de uma explicação conceitual. A diferença do naturalismo, a violência radical indicada por Levinas aponta para a responsabilidade do sujeito. A possibilidade ou não de reduzir o outro a uma totalidade sistêmica é responsabilidade do sujeito e não um impulso do *conatus*. O conceito e suas formas totalizantes são criações discursivas dos sujeitos e das sociedades, mostrando que a raiz da violência se encontra na potência do ser humano e não no *conatus* natural¹². A violência radical é produzida pela responsabilidade intencional dos sujeitos que, na raiz de toda violência, encerram o Infinito da alteridade na totalidade sistêmica dos conceitos e seus discursos.

¹⁰ LEVINAS, Emmanuel. *Totalidade e infinito*. Lisboa: Ed. 70, 2000, p. 25.

¹¹ FARREL, B. "Can't get you out of My Head: the Human Rights Implications of using Brain Scans as Criminal Evidence" In: *Interdisciplinary Journal of Human Rights Law*, 4 (1), 2010, p. 89-95.

¹² Derrida analisa amplamente esta relação da violência no seu comentário à obra de Levinas afirmando: "A palavra é sem dúvida a primeira derrota da violência, mas, paradoxalmente, esta não existia antes daquela". DERRIDA, Jacques. "Violencia y metafísica, ensayo sobre el pensamiento de Emmanuel Levinas". In: Id. *La escritura y la diferencia*, Anthropos, Barcelona, 1989, p. 137.

A assimilação racional do natural do outro a um conceito, ou a uma categoria qualquer, objetiva a alteridade violentando-a na sua potência de ser diferente. O conceito é um instrumento epistemológico útil para objetivar as coisas, mas opera com violência ao assimilar o outro a uma categoria universal abstrata que nega a singularidade da diferença, reduzindo-o, deste modo, a uma forma de totalidade discursiva que opera como totalitarismo violento¹³. A violência inicia-se, sempre, pela objetivação da alteridade do outro a um conceito¹⁴. O conceito assimila a alteridade numa totalidade de sentido a partir da qual pretende explicar, de forma racional ou empírica, seu modo de ser¹⁵. Essa redução pretende explicá-lo como se fosse uma “coisa” cujo ser é deduzido de causalidades explicativas a priori. A totalidade que almeja explicar o outro opera como totalitarismo contra sua potência de ser diferente.

O conceito representa uma forma de totalidade explicativa do real, ele é um meio epistêmico que enquadra analiticamente o real na nossa compreensão lógica¹⁶. O conceito se valida pela possibilidade totalizante de explicar o real. Quanto mais totalizante seja a síntese explicativa, mais valioso será o conceito e seu discurso. A lógica biopolítica opera, inicialmente, uma necessária assimilação da alteridade às formas objetivas do conceito. A lógica utilitarista do capitalismo tende, por exemplo, a quantificar a vida humana em números, sua existência é valorada pelo rendimento e avaliada pela produtividade. A racionalidade instrumental se caracteriza pela peculiar inversão de fins e meios através da qual a vida humana se transforma num meio útil para fins racionalmente definidos¹⁷. A objetivação da alteridade em conceitos constitui a raiz de toda violência. Essa lógica produz a dinâmica através da qual a violência se legitima como se fosse algo socialmente útil, necessário ou inevitável. A vida humana reduzida a um conceito, categoria, número ou qualquer outra forma de totalidade, está vulnerável a toda manipulação e exposta a qualquer violência sem que se reconheça nela nada mais que um elemento qualquer da natureza. A vida humana objetivada em conceito é só um elemento derivado da universalidade lógica que o explica; deste modo transforma-se num mero objeto manipulável pela lógica utilitária, ficando vulnerável à objetivação

¹³ “[N]eutralizando o outro e englobando-o (...) em que a razão soberana apenas se conhece a si própria (...) nada mais a limita” LEVINAS, Emmanuel. *Totalidade e infinito*. Lisboa: Ed. 70, 2000, p. 31.

¹⁴ LEVINAS, Emmanuel. *Totalidade e infinito*. Lisboa: Ed. 70, 2000, p. 52.

¹⁵ “[C]onsiste em captar o indivíduo (que é o único a existir) não na sua individualidade, mas na sua generalidade”. LEVINAS, Emmanuel. *Op. cit.* p. 31.

¹⁶ “[P]ermite o seqüestro, a dominação do ente (a uma relação de saber)”. LEVINAS, Emmanuel. *Op. cit.* p. 31.

¹⁷ “O idealismo levado até o fim reduz toda a ética à política. Eu e Outrem funcionam como elementos de um cálculo real, recebem desse cálculo o seu ser real e assimilam-se mutuamente sob o domínio das necessidades ideais que os atravessam de todos os lados.” LEVINAS, Emmanuel. *Op. cit.* p. 194.

dinâmica da eficiência útil, da produtividade necessária, da instrumentalização pertinente. Ao objetivar a alteridade em conceitos e transformar a vida humana numa categoria utilitária a violência constitui-se num elemento natural das relações biológicas da espécie. A cultura ocidental moderna encontra-se atravessada pelo signo do *homo homini lupus* como verdade natural irrecusável que, segundo Levinas, provoca que:

“O verdadeiro problema para nós ocidentais não consiste mais tanto em recusar a violência quanto em interrogar-nos sobre uma luta contra a violência que –sem estiolar a não resistência ao Mal –, possa evitar a instituição da violência a partir desta luta mesma”¹⁸.

A redução da alteridade humana à totalidade do conceito instaura a violência radical e planta a raiz de toda violência. Em todas as objetivações da vida humana opera uma forma radical de violência. Ela se inicia pela redução da alteridade humana a um conceito objetivo qualquer. Desde as formas mais extremas de violência às mais suaves, passando pelas mais sutis, todas elas operam, inicialmente, através da objetivação da alteridade humana à totalidade de um conceito. Os soldados nazistas dos campos de extermínio, os torturadores das inumeráveis ditaduras Latino Americanas, os burocratas de um ministério, os executivos de uma multinacional, o assaltante de rua, o estuprador, etc, têm em comum que, para todos eles, o Outro é só um objeto, um conceito abstrato ou negativo. Olha-se esse objeto de forma racional sem perceber nele um semelhante. As diversas objetivações conceituais da alteridade permitem aos vitimários violentarem com a consciência tranqüila e até com o dever cumprido; a final eles estão operando com objetos, manipulando coisas. Em todas as formas de violência o Outro não passa de um conceito vazio ou negativo.

A violência da face & alteridade do rosto

5. Levinas explorou a crítica da violência radical do conceito através da distinção que ele propõe entre o rosto e a face. Sem a redução do outro à totalidade de um conceito, não é possível uma plena violência. Quando o outro, em vez de um número ou um objeto vazio, tem um rosto, a violência encontra dificuldade de ser exercida com naturalidade. O rosto é muito mais do que uma face. A face é só a identificação visual de alguém anônimo, o rosto é o reconhecimento de alguém próximo¹⁹. A face são os rasgos físicos

¹⁸ LEVINAS, Emanuel. *Autrement qu'etre ou au delà de l' essence*. La Haye: M. Nijhoff, 1974, p. 223.

¹⁹ HADDOCK LOBO, Rafael. “As muitas faces do outro em Levinas”. In: DUQUE-ESTRADA, Paulo César (org.). *Desconstrução e ética: ecos de Jacques Derrida*. Rio de Janeiro: PUC – Rio/Loyola, 2004.

através dos quais identificamos, de forma empírica e visual, os outros. A face tem a marca da imagem e do conceito. O outro identificado com uma face é só a sua assimilação à exterioridade física de uma imagem. A identificação do outro como uma mera face reduz seu ser a uma imagem visual formada pelo eu. A face registra a superfície dos rasgos reduzindo o sujeito à superficialidade de sua aparência. A face é construída pela visão do eu. A face não tem profundidade, nem fraturas, ela é perfeitamente redutível à comprovação empírica e conceitualmente assimilável.

O rosto, segundo Levinas, é outra dimensão diferente da face. O rosto é o modo como se revela o ser e o existir do Outro²⁰. O rosto é concreto, porém não é redutível à materialidade empírica da imagem, nem assimilável pela lógica do conceito. “O outro está presente na sua recusa de ser conteúdo”²¹.

O rosto revela a interioridade de alguém que se me apresenta como um outro diferente e próximo de mim. “No concreto do mundo, o rosto é abstrato e nu. Ele é despido de sua própria imagem. É somente pela nudez do rosto que a nudez em si chega a ser possível no mundo”²². O rosto revela a singularidade do sujeito, reconhecendo, através dele, alguém diferente e singular como um outro semelhante na diferença, evitando ser um igual na totalidade. O rosto emerge no encontro inter-pessoal, revelando tudo aquilo que outro excede do conceito. “O rosto recusa-se à posse, aos meus poderes”²³.

Para Levinas, a violência mostra toda sua brutalidade na negação do rosto. Se o conceito reduz a alteridade a coisa, violentando-a na forma de objetivação, o rosto revela a singularidade infinita do Outro impossibilitando sua objetivação. O rosto, segundo Levinas, é sempre uma revelação. Enquanto no conhecimento empírico ou racional das coisas operamos pela assimilação conceitual do real, o conhecimento do rosto realiza-se na forma de acolhida de sua revelação²⁴. O rosto revela o sujeito, sua alteridade. O conhecimento do outro não pode ser assimilado aos conceitos que eu faço dele²⁵. Eu conheço do outro aquilo que o outro realmente revela-me de si, a tal ponto que quando o outro decide não manifestar-se, não revelar-se, eu não o conheço. O que eu posso conhecer do outro é sempre sua manifestação, uma *epifania* que revela-se a partir da alteridade do outro.

²⁰ “O modo como o Outro se apresenta, ultrapassando a ideia do Outro em mim, chamamo-lo, de fato, rosto.” LEVINAS, Emmanuel. *Totalidade e infinito*. Lisboa: Ed. 70, 2000, p. 37.

²¹ LEVINAS, Emmanuel. *Op. cit.* p. 173.

²² LEVINAS, Emmanuel. *O humanismo do outro homem*. Petrópolis: Vozes, 1993, p. 59.

²³ LEVINAS, Emmanuel. *Totalidade e infinito*. Lisboa: Ed. 70, 2000, p. 176.

²⁴ “A experiência absoluta não é desvelamento, mas revelação: coincidência do expresso e daquele que exprime, manifestação, por isso mesmo privilegiada de Outrem, manifestação de um rosto para além da forma”. LEVINAS, Emmanuel. *Op. cit.* p. 53.

²⁵ “Na sua epifania, na expressão, o sensível ainda captável transmuta-se em resistência total à apreensão”. LEVINAS, Emmanuel. *Op. cit.* p. 176.

Todos os conceitos que eu fizer do outro por iniciativa própria, serão uma invasão violenta de sua alteridade. A única forma que tenho de conhecer o outro é acolhendo a sua revelação, aquilo que ele me manifesta.

A revelação de si é o rosto. Nesta perspectiva, a revelação se torna uma categoria epistemológica pertinente à relação com o outro; a revelação apresenta-se no lugar da lógica conceitual que reduz o ser do outro a mero ente. No rosto e na relação com a alteridade inverte-se a lógica epistemológica do conhecimento objetivo²⁶. As ciências, empíricas ou racionais, conhecem pela redução da realidade ao conceito, pela assimilação teórica do real operativa na forma tecnológica e instrumental. Na relação com o outro, o conhecimento inverte esta lógica instrumental. O conhecimento do outro é sempre acolhida. Acolhe-se a epifania do seu rosto, a manifestação que faz de si mesmo. O que eu posso conhecer do outro é sempre uma revelação. A inversão epistemológica do conhecimento do outro na forma de acolhida da sua revelação, evita a violência. O acolhimento do outro é sempre o respeito não violento pela manifestação daquilo que revela de si. E toda tentativa de reduzir o outro a um conceito pré-definido por mim, já é uma violência. Toda violência, por sua vez, opera através da negação da acolhida do outro como epifania de uma diferença.

A violência mostra toda sua brutalidade ao negar deliberadamente o rosto do outro²⁷. A violência transparece como um ato cuja finalidade específica se concretiza no apagamento do rosto do outro. Apagar o rosto significa diluir os rasgos de sua alteridade em argumentos e legitimações totalizantes através das quais a violência se exerce como algo normal ou natural. O apagamento do rosto do outro é condição necessária e finalidade específica de toda violência. O outro, cujo rosto tem sido apagado, fica reduzido a um objeto, a uma coisa natural sobre a qual se pode intervir de forma instrumental sem consciência de responsabilidade. A negação do rosto revela que toda violência tem uma finalidade própria, um fim último no qual ela se realiza como ação²⁸.

²⁶ “Uma nudez do rosto não é o que se oferece a mim porque eu o desvelo – e que por tal fato, se ofereceria a mim, aos meus poderes, aos meus olhos, às minhas percepções numa luz que lhe é exterior. O rosto voltou-se para mim – e é isso a sua própria nudez. Ele é por si próprio e não por referência a um sistema” LEVINAS, Emmanuel. *Op. cit.* p. 61.

²⁷ Segundo interpreta Derrida: “Isso é, para Levinas, e pelas mesmas razões, a primeira violência, ainda que o rosto não seja o que está quando o olhar está ausente. A violência seria, pois, a solidão de um olhar mudo, de um rosto sem palavra, a *abstração* do ver. Segundo Levinas, o olhar, por si só, contrariamente ao que poderia se crer, não respeita o outro”. DERRIDA, Jacques. “Violencia y metafísica, ensayo sobre el pensamiento de Emmanuel Levinas”. In: Id. *La escritura y la diferencia*, Anthropos, Barcelona, 1989, p. 125.

²⁸ “O tu não matarás é a primeira palavra do rosto. Ora, é uma ordem, há no aparecer do rosto um mandamento, como se algum senhor me falasse. Apesar de tudo, ao mesmo tempo o rosto de outrem está nu; é o pobre por quem posso tudo e a quem tudo devo. E eu, que sou eu, mas enquanto primeira pessoa, sou aquele que encontra processos para responder ao apelo”. LEVINAS, Emmanuel. *Ética e Infinito*. 2000, Lisboa: Ed 70, p. 80.

Enquanto o outro for para mim um conceito, eu só conseguirei identificá-lo pela superficialidade da face, que o diferencia externamente de outros iguais. Quando o outro se manifesta na relação, sua diferença revela uma singularidade que transcende as totalidades dos conceitos e dos (pre)juízos, esse é seu rosto. O rosto revela a alteridade, e não se explica conceitualmente. Ele contém a potência da transcendência do Outro, que excede todos os conceitos e categorias explicativas possíveis. O rosto manifesta a potencialidade infinita da alteridade, que é sempre diferente, imprevisível, e portanto incapaz de ser encerrada na totalidade (violenta) de qualquer conceito. O rosto existe transcendendo permanentemente todos os conceitos que o encobrem, desconstruindo as totalidades explicativas na medida em que revela a potência da diferença da alteridade e sua Infinitude²⁹. O rosto inibe toda violência porque aproxima o diferente revelando-se como um semelhante na singularidade próxima de sua diferença. O rosto não cabe em nenhum conceito e excede todas as totalizações, ele é permanente epifania da potência da diferença inerente à alteridade humana. O reconhecimento do rosto do outro inibe a violência. A redução do outro a qualquer forma de conceito ou objetivação nega o rosto e abre a via para a violência. A objetivação conceitual naturaliza a violência, o rosto inibe sua legitimidade.

A alteridade se caracteriza pela potência da diferença, a totalidade do conceito anula essa potência. O conceito e o sentido são formas da linguagem inevitáveis para conhecer o outro, porque fazem parte da condição hermenêutica do sujeito³⁰. Porém, o conceito e o sentido são sempre relativos, relacionais, em relação ao outro. Eles não podem reduzir o ser do outro a um ente; pelo contrário, a alteridade do outro desconstrói permanentemente o valor do meu conceito sobre ele. Os conceitos sobre o outro são frágeis percepções do eu expostas a modificação permanente pela potência de diferenciação que o outro tem³¹. O conceito e o sentido que eu tenho do outro devem ser sempre desconstruídos pela relação em que o outro se manifesta como alguém com potencialidade de ser diferente. A potência da diferença torna o outro irreduzível ao conceito, impedindo ser violentado. Quando o outro é assimilado de forma rígida a um conceito, a um sistema de pensamento, a uma totalização conceitual, opera o totalitarismo violento que nega a possibilidade de que a alteridade seja diferente. A violência se

²⁹ “O rosto ameaça de luta como de uma eventualidade, sem que tal ameaça esgote a epifania do infinito, sem que dela formule a primeira palavra. A guerra supõe a paz, a presença prévia e não-alérgica de Outrem.” Ibidem, p. 178.

³⁰ Como afirma Derrida: “O limite entre a violência e a não-violência não passa, talvez, entre a palavra e a escritura, mas por dentro delas.” DERRIDA, Jacques. “Violencia y metafísica, ensayo sobre el pensamiento de Emmanuel Levinas”. In: Id. *La escritura y la diferencia*, Anthropos, Barcelona, 1989, p. 128.

³¹ “A ação não exprime. Tem um sentido, mas conduz-nos para o agente na sua ausência. Abordar alguém a partir de suas obras é entrar em sua interioridade, como que por refração; o outro é surpreendido em sua intimidade, onde ele se expõe, sem dúvida, mas não se exprime, como as personagens da história. As obras significam o seu autor, mas indiretamente, na terceira pessoa”. LEVINAS, Emmanuel. *Op. cit.* p. 54.

legítima através das sucessivas reduções do outro a conceitos pejorativos que o assimilam a uma coisa que merece a violência ou cuja destruição não é percebida como violência, mas como algo normal. Desconstruir as formas de totalidade sobre a alteridade humana é um processo, nele a alteridade emerge como a relação primeira que julga a validade (ética) dos conceitos e suas formas de ação³².

A violência interpelada

6. Para o naturalismo, a violência radical inerente à natureza nos obriga a aceitá-la como um fenômeno normal, desafiando-nos, meramente, a elaborar mecanismos políticos para sua gestão eficiente ou menos destrutiva. O naturalismo legitima a normalização da violência como parte do instinto, estabelecendo processos de gestão normalizadores dos comportamentos³³. A perspectiva da alteridade, pelo contrário, interpela toda violência. A alteridade interpela a raiz constitutiva da violência, cuja responsabilidade encontra-se nos sujeitos que a produzem.

A relação com o outro, quando não é reduzida a um conceito ou violentada por uma totalidade, tem a potência da interpelação. O outro sempre interpela! A interpelação desenvolvida por Levinas se opõe à normalidade biopolítica. A biopolítica produz dispositivos de normalização que naturalizam os comportamentos; estes, por sua vez, transformam esses dispositivos em formas violentas de captura do outro. A naturalização da violência legitima a gestão eficiente dos dispositivos de normalização como única solução política, utilizando para tanto parâmetros utilitaristas³⁴. A alteridade, no entanto, é uma interpelação de toda relação e desconstrói a naturalidade de qualquer violência. A proximidade do sofrimento do outro interpela porque reconhecemos nele o rosto de alguém próximo. “O rosto me interpela e se mostra entre a transcendência e a visibilidade/invisibilidade”³⁵. A

³² “A ruptura da totalidade não é uma operação de pensamento, obtida por simples distinção entre termos que se traem ou, pelo menos, se alinham. O vazio que a rompe só pode manter-se contra o pensamento, fatalmente totalizante e sinóptico, se o pensamento se encontrar em face de um Outro, refractário à categoria. Em vez de construir com ele, como com um objeto, um total, o pensamento consiste em falar. Propomos que se chame religião ao laço que se estabelece entre o Mesmo e o Outro, sem constituir uma totalidade” *Ibidem*, p. 28.

³³ Um exemplo das consequências jurídicas e sociais da naturalização da violência aparece na atual legislação inglesa que criou a noção de **risco** para pessoas que podem ser potencialmente violentas e, com base nesse risco potencial de sua natureza, podem ser condenadas e arrestadas indefinidamente. Cf. ROSE, Nikolas. “Las políticas de la vida en el siglo XXI” In: QUINTANAS, Anna (org.). *El trasfondo biopolítico de la bioética*. Barcelona: Documenta Universitaria, 2013, p. 19.

³⁴ TENNISON, Michael e MORENO, Jonatan H. “Neuroscience, Ethics and National Security. The state of the art” In: *Plos Biology*. Marzo, 2012.

³⁵ LEVINAS, Emmanuel. *De otro modo que ser; o más allá de la esencia*. Salamanca: Sígueme, 1987, p. 236.

violência sofrida pelo outro nos interpela e torna-se insuportável quando reconhecemos nele o rosto de um semelhante. Diferentemente, a violência cometida contra um número estatístico ou contra uma face anônima não nos interpela, ao menos não da mesma forma que o rosto, e nos permite aceitá-la com normalidade legitimando-a como algo natural.

Para Levinas, a abertura para a alteridade é condição primeira da relação. Não existe o eu que depois decide, por uma vontade “livre” abrir-se ou não para o Outro. A abertura para a alteridade é condição necessária para o sujeito ser humano. A alteridade, a abertura para a diferença, é uma condição necessária da pessoa, por isso, para Levinas, a alteridade é uma dimensão primeira (metafísica). Ela é condição de possibilidade do modo humano de ser. O outro me constitui no meu modo de ser. A relação é a dimensão primeira através da qual o sujeito cria sua subjetividade³⁶.

A abertura para a alteridade é primeira, assim como a relação com o outro, que aparece ante mim antes que a minha vontade possa decidir. A decisão sobre a relação com o outro é um momento segundo em que o sujeito se confronta com sua responsabilidade. Eu não sou livre para negar a minha abertura para a alteridade. A liberdade é o momento segundo da relação. O outro, quando se me apresenta na relação, sempre me interpela. A relação, por ser uma experiência da alteridade, se torna uma interpelação³⁷. A interpelação tem vários sentidos, pode questionar e demandar, mas também pode enriquecer e edificar. Na relação com o outro, interpela a novidade e o questionamento, interpela o amor e o ódio, interpela a indiferença e a dor. A interpelação é constitutiva da relação com o outro, perpassa a relação, fecunda-a. “A relação com o Outro me questiona, esvazia-me, descobrindo-me possibilidades sempre novas. Não me sabia tão rico, mas não tenho mais o direito de guardar alguma coisa.”³⁸. Por isso, para Levinas, a liberdade existe sempre interpelada. O outro me interpela no ato do reconhecimento. Inclusive antes de que a minha vontade e liberdade entrem em jogo, eu já estou interpelado pelo outro. Por isso, a minha vontade e liberdade existem historicamente interpeladas. A liberdade não é algo metafísico ou naturalmente dado, ela existe historicamente construída pelas práticas, por isso é sempre uma liberdade interpelada.

³⁶ “O outro metafísico é outro de uma alteridade que não é formal, de uma alteridade que não é um simples inverso da identidade, nem de uma alteridade feita de resistência ao mesmo, mas de uma alteridade anterior a toda iniciativa, a todo imperialismo do Mesmo; outro de uma alteridade que constitui o próprio conteúdo do Outro; outro de uma alteridade que não limita o Mesmo, porque nesse caso o Outro não seria rigorosamente Outro; pela comunidade da fronteira seria, dentro do sistema, ainda o Mesmo”. LEVINAS, Emmanuel. *Totalidade e infinito*. Lisboa: Ed. 70, 2000, p. 26.

³⁷ “De maneira que, na expressão, o ser que se impõe não limita, mas promove a minha liberdade, suscitando a minha bondade.” LEVINAS, Emmanuel. *Op. cit.* p. 179.

³⁸ LEVINAS, Emmanuel. *Humanismo do Outro Homem*. RJ: Vozes, 1993, p. 56.

A interpelação é constitutiva da relação e do reconhecimento. A interpelação enriquece e, concomitantemente, questiona. Ela é uma dimensão primeira, como a abertura para a alteridade. A interpelação exige resposta. Não há relação sem interpelação, nem interpelação sem resposta. Sendo a interpelação uma dimensão inerente à relação, eu não posso deixar de ser interpelado, assim como não posso evitar a necessidade de responder. Toda resposta se torna um modo de realizar a minha responsabilidade. Desta forma, a *interpelação*, a *resposta* e a *responsabilidade* se imbricam como dimensões primeiras da relação da alteridade.

Se o naturalismo tende a normalizar os comportamentos, entre eles a violência³⁹, a alteridade interpela toda relação, em especial a violência, e nos libera de qualquer normalização. A interpelação desconstrói os dispositivos normalizadores exigindo uma resposta que nos torna constitutivamente responsáveis pelos apelos da interpelação. Eu sou constitutivamente responsável pela interpelação inerente à relação⁴⁰.

Ainda que seja constitutivamente interpelado e responsável, o tipo de resposta a ser dada depende da minha liberdade. A liberdade não é algo natural, não pode ser deduzida de um a priori, nem induzida de dados ou consensos. A liberdade é histórica e se realiza como resposta. A liberdade responde à interpelação produzindo a responsabilidade. O tipo de resposta que dou denota a forma da minha responsabilidade. Essa responsabilidade não me impõe um dever ser metafísico, não me diz o que devo fazer, mas me abre para a necessidade de responder. Como eu vou responder ? O que eu vou fazer ? Não está dito em nenhuma lei natural, nem prescrito por princípios a priori. A orientação ética da resposta advém da condição histórica do outro que me interpela, porém não há um conteúdo normativo obrigatório nem um léxico procedimental necessário. A alteridade humana se constitui no critério ético, orientador, da ação humana, que é responsabilidade histórica dos sujeitos. Ela não prescreve princípios, nem axiomas, muito menos regras do agir, mas ela, na sua condição histórica, interpela todos os princípios e procedimentos.

Eu tenho o poder da escolha da resposta, embora não possa evitar a necessidade de responder. Não é possível evitar a resposta porque é inevitável a interpelação do outro. Se pensasse em me omitir como forma de não responder, a omissão já é uma forma de resposta, que indica o tipo de responsabilidade que assumo. Eu sou responsabilizado na relação com

³⁹ GARCÍA MARZÀ, Domingo e FEENESTRA, Ramón (org.). *Ética e neurociências. La aportación a la política, la economía y la educación*. Castellón de la Plana, Universitat Jaume I, 2013.

⁴⁰ "A responsabilidade é o que, de forma exclusiva, me incumbe e que, humanamente, eu não posso rejeitar. Essa carga é uma suprema dignidade do único. Eu não posso me trocar, eu sou na medida em que sou responsável." LEVINAS, Emmanuel. *Ética e Infinito*. Madrid: Visor, 1991, p. 95.

ou outro antes que a minha liberdade entre em cena⁴¹. Eu sou livre para decidir o tipo de resposta, embora não sou livre para evitar a interpelação que me responsabiliza. Por isso, a minha resposta é sempre uma forma de justificar a interpelação responsável. A minha liberdade, que justifica a resposta, se torna, então, uma forma de justificar a responsabilidade interpelante⁴².

A interpelação constitutiva da alteridade existe aberta às condições históricas em que o sujeito deve decidir com liberdade: sendo a minha liberdade uma resposta à interpelação e, como conseqüência, um ato de responsabilidade. A diferença do naturalismo que tende a identificar a liberdade com os ditados da natureza, na perspectiva da alteridade, a plena liberdade se realiza como total responsabilidade, a qual, por sua vez, se identifica com a justiça⁴³.

A justiça, assim como a liberdade, não é um princípio metafísico ou um a priori dado, mas uma prática histórica que se constitui em relação ao outro. O justo da justiça é correlativo à alteridade humana. A verdadeira liberdade se realiza na justiça, ou seja, na responsabilidade plena pelo outro. “No último caso, justificar a liberdade não é demonstrá-la, mas torná-la justa.”⁴⁴ A liberdade é sempre justificada pela prática histórica através da qual realiza sua responsabilidade interpelada⁴⁵.

Assim como a liberdade, a violência é sempre um tipo de resposta. Para Levinas, a interpelação me responsabiliza e demanda uma resposta, porém eu posso (devo) decidir o tipo de resposta a dar. A decisão, ainda que esteja sempre condicionada, manifesta o caráter da responsabilidade e da resposta. Mesmo quando decido não me responsabilizar, já estou decidindo sobre (e sob) a minha responsabilidade. Afinal, a pergunta de Deus a Cain, “onde está teu irmão”, e sua resposta, “O que tenho eu a ver com a sorte do meu irmão”, tornaram-se um paradigma da liberdade responsabilizada, inclusive quando se nega tal responsabilidade. A violência aparece, então, como um tipo de resposta à interpelação cuja característica é a intenção de negar o outro. A violência é um tipo de resposta que utiliza o outro como meio objetivo para fins instrumentais, transformando sua negação num fim em si mesmo.

⁴¹ “Mas o Outro, absolutamente Outro – Outrem – não limita a liberdade do Mesmo. Chamando-o à responsabilidade, implanta-a e justifica-a” LEVINAS, Emmanuel. *Op. cit.* p. 176.

⁴² “A ordem da responsabilidade ou a gravidade do ser inelutável gela todo o riso, é também a ordem em que a que a liberdade é inelutavelmente invocada de modo que o peso irremissível do ser faz surgir a minha liberdade” LEVINAS, Emmanuel. *Op. cit.*, p. 179.

⁴³ HADDOCK LOBO, Rafael. “Justiça e o rosto do outro em Levinas”. In: *Cadernos da EMARF-Fenomenologia e direito*. Rio de Janeiro, v. 3, n. 1, abril/set. 2010.

⁴⁴ LEVINAS, Emmanuel. *Totalidade e Infinito*. Lisboa: Ed. 70, 2000, p. 70.

⁴⁵ “O outro absolutamente outro –outrem- não limita a liberdade do mesmo. Chamando-o à responsabilidade, implanta-a e justifica-a.” LEVINAS, Emmanuel. *Totalidade e Infinito*. Lisboa: Ed. 70, 2000, p. 176.

Conclusões: Alteridade e potência da não violência

7. A filosofia da alteridade exposta por Levinas representa o anverso da violência, sua negação. A violência encontra sua condição de possibilidade na negação do outro, enquanto a alteridade implica na negação de qualquer violência. Neste embate transparece a condição histórica da violência, que longe ser um impulso cego da natureza se mostra como uma possibilidade da ação. A possibilidade histórica da violência contém em si mesma a potência da não violência. Ela mostra o caráter contingente de ação humana, passível de ser neutralizado pelo sujeito responsável pela ação.

O objetivo deste ensaio é mostrar como, de fato, existe a possibilidade histórica de neutralizar a violência, pois ela não é uma pulsão natural inevitável, mas uma prática histórica. É certo que toda violência específica deverá ser neutralizada com estratégias definidas e que este desafio será empreendido pelos vários saberes e práticas. Porém, para levar a efeito essas práticas é necessário, primeiramente, desconstruir o pretenso naturalismo da violência que legitima sua gestão social e política como um dado natural da sociedade. Caso contrário, as diversas práticas como a política, a justiça, a ética, a religião, etc., tornar-se-ão meros paliativos pontuais de uma pulsão inevitável. É provável que, de uma ou de outra forma, a violência sempre esteja entre nós, assim como outras muitas práticas humanas, mas também é possível neutralizar com eficiência qualquer forma de violência a partir da potência da ação que o ser humano tem. Por isso, e a modo de conclusão, é necessário mostrar a correlação que existe entre a potência da ação e a neutralização da violência.

A potência, como dissemos, decorre de sua abertura para alteridade. A potência da ação no ser humano provém da fratura interior que possibilitou, no ser humano, o seu distanciamento do imperativo compulsivo dos instintos naturais. A potência emerge da distância que se abre, dentro de si, entre o ser humano e pura natureza biológica. Esse distanciamento é uma fratura através da qual o ser humano reconhece o mundo como algo diferente de si e, nesse reconhecimento, se auto-reconhece como sujeito. Os demais seres vivos existem compulsivamente vinculados à natureza, neles não há distancia da alteridade que possibilite a subjetividade. Eles sobrevivem organicamente identificados com suas pulsões naturais, com a natureza biológica de sua espécie. A peculiaridade do ser humano é sua experiência de alteridade, que existe distanciado do mundo e fraturado em si. A distância o abre para a experiência de alteridade, que por sua vez possibilita a potência da criação. Sem a fratura e a abertura para a alteridade, não seria possível a potência criativa.

A potência da ação é correlativa à abertura para a alteridade, esta é condição de possibilidade daquela e ambas existem co-implicadas. A co-implicação destas duas dimensões tornam o ser humano alguém singular no conjunto dos seres vivos. A abertura para a alteridade possibilita a potência da cria-

ção preservando-o da compulsão determinista dos instintos. A distância mostra a diferença, sem ela não é possível o reconhecimento de si e da diferença, o que torna inviável a potência da ação. A mera natureza biológica dos outros seres vivos não percebe a diferença entre si e o mundo, porque não possui distância.

A criação de sentido decorre do reconhecimento do outro como diferente. O sentido é o elo da linguagem que relaciona o sujeito com a realidade. Contudo, o outro ser humano nunca pode ser reduzido a sentido, nem o sentido esgota as possibilidades da alteridade. O outro é sempre alguém diferente e por isso irreduzível ao conceito do sentido. Está aqui desenhado um problema ético, até certo ponto insolúvel, porque os termos alteridade e criação são irreduzíveis um ao outro; eles co-existem de modo co-implicado, necessitando-se como dimensões do humano. Não é possível reduzir um ao outro, nem diluir um no outro, sem provocar uma violência sobre o sujeito ou sobre o outro. A sua existência está pautada por uma relação agônica que nos exige co-existir com a tensão entre alteridade e subjetividade num permanente desafio de reconhecimento e resposta. Embora alteridade e criação sejam irreduzíveis e existam co-implicadas, desde a perspectiva ética, a alteridade humana, sendo irreduzível ao sentido, é primeira e torna-se o critério ético e epistêmico do agir humano. Caso contrário, se relegarmos a alteridade humana a um valor secundário, estaremos abrindo a possibilidade da naturalização do narcisismo extremo, da legitimação do egoísmo naturalizado, ambos condição da barbárie.

Levinas entende que essa tensão fica arbitrada pela presença do *terceiro*⁴⁶. A noção de terceira pessoa é introduzida por Levinas, entre outros motivos, para marcar uma diferença qualitativa com as filosofias do eu-tu de Martin Buber e Gabriel Marcel⁴⁷. O que Levinas questiona é o caráter formal e não estritamente pessoal da dualidade eu-tu que permite pensar o tu como prolongação do eu, e o eu como complementação do tu⁴⁸. Embora não há uma percepção homogênea de quem ou do que seja esse terceiro para Levinas, o terceiro expressa a *ileidade (Il)*⁴⁹. O terceiro parece delimitar um horizonte inapreensível na relação eu-tu em que se reflete a possibilidade da justiça⁵⁰. A dualidade eu-tu pode limitar a justiça a essa

⁴⁶ “O terceiro é outro distinto que o próximo, mas é também outro próximo, é também um próximo do Outro e não simplesmente seu semelhante”. LEVINAS, Emmanuel. *Autrement qu’être* ou ao-delà de l’essence. Paris: Martinus Nijhoff, 1978, p. 245.

⁴⁷ Esta é a tese mantida também por ESPOSITO, Roberto. *Tercera persona. Política de la vida y filosofía de lo impersonal*. Buenos Aires: Amorrurtu, 2009, p. 173-180.

⁴⁸ “O terceiro introduz uma contradição dentro do dizer, cuja significação frente ao outro caminhava até o momento num único sentido” LEVINAS, Emmanuel. *Autrement qu’être ou au delà de l’essence*. Paris: Martinus Nijhoff, 1978, p. 245.

⁴⁹ “[Há] valoração, pensamento, objetivação e, por isso, uma detenção na qual se trai minha relação anárquica com a eleidade” LEVINAS, Emmanuel. *Autrement qu’être ou au delà de l’essence*. Paris: Martinus Nijhoff, 1978, p. 246-247

⁵⁰ “[A] aparição do terceiro é a origem mesmo do aparecer, quer dizer, a própria origem da origem” LEVINAS. *Op. cit.* p. 249.

relação dual. O terceiro, que é inapreensível nessa dualidade, impede que a alteridade se feche num comunitarismo endógeno⁵¹. O terceiro surge como dimensão da alteridade que impede a endogenia da relação eu-tu, embora ele sempre tenha estado presente como o *Il* dessa relação⁵². A justiça do terceiro inibe a violência.

8. A alteridade produz no sujeito a abertura para a potência do sentido de suas ações. Por isso, a finalidade da ação é definida pela potência do sujeito e não pelas pulsões de sua natureza. O ser humano é o único ser vivente que tem a potência da valoração. Através dela, institui sentido para os instintos transformando suas pulsões naturais em ações significativas. A condição de possibilidade da valoração da ação é a abertura para a alteridade.

A violência está intrinsecamente afetada por esta dupla dimensão da condição humana: alteridade e potência criadora. A violência é uma peculiar forma de significar os instintos agressivos, que reside na intencionalidade de negar o outro. A violência é uma ação e não ato; é uma ação cujo sentido está direcionado para a destruição do outro. A violência desprovida da intencionalidade da ação se descaracteriza ao ponto de se tornar um mero ato compulsivo, não intencional.

Enquanto o naturalismo dilui a responsabilidade na natureza, a alteridade confronta-se com a violência responsabilizando-a pelas consequências da ação. A experiência da alteridade mostra a perversidade do objetivo de toda violência: negar o outro. Confrontada com a alteridade, a violência aparece sem as máscaras naturalistas como aquilo que realmente é, uma ação simbólica direcionada a violentar o outro. Em tanto ação, ela não é uma fatalidade que deve acontecer, mas um acontecimento que pode não ser. A violência está perpassada pela potência do não⁵³. Ela pode não ser. Seu ser depende da potência do sujeito que decide sobre a ação. Sua existência pode não ser. A potência da ação tem o poder de negar a ação violenta, de negar-se a traduzir as pulsões agressivas da natureza em ações

⁵¹ “O terceiro introduz uma contradição dentro do dizer, cuja significação frente ao outro caminhava até o momento num único sentido” LEVINAS. *Op. cit.* p. 245.

⁵² Derrida corrobora esta interpretação dizendo: “[N]o duelo ético do frente-a-frente com o outro, o terceiro já se encontra aí. E o terceiro não é alguém, uma terceira pessoa, uma *tese* uma testemunha que vem a aderir-se ao dual. O terceiro está já sempre aí, no dual, no frente-a-frente. Levinas diz que o terceiro, a vinda sempre já ocorrida ou chegada desse terceiro, é a origem, ou mais ainda, o nascimento da questão. Com o terceiro aparece a apelação à justiça como questão. O terceiro é aquele que me questiona no frente-a-frente, que de repente me faz sentir que o ético como frente-a-frente corre o risco de ser injusto se eu não levo em conta ao terceiro que é o outro do outro. DERRIDA, Jacques. “Une certaine possibilité impossible de dire l’événement ». In : *Dire l’événement, est-ce possible?* Séminaire de Montréal, pour Jacques Derrida. Paris: L’Harmattan, 2001, p. 85.

⁵³ Sobre a potência do não da ação humana cf. AGAMBEN, Giorgio. *O Homem sem conteúdo*. São Paulo: Autêntica, 2012. Especialmente os cap. VII *A privação como rosto*, e cap. VIII *Poiesis e práxis*, p. 101-152.

destruidoras do outro. No lugar da violência, a potência da ação pode significar a agressividade de muitas outras formas. A potência da ação possibilita que a agressividade natural possa ser direcionada de múltiplas maneiras e não se imponha como violência necessária.

9. A finalidade da toda violência decorre de sua condição de ação com potência. Nessa condição, a violência mostra a sua historicidade contingente que possibilita pensar a potência do não para a violência. A contingência da violência deriva de sua condição de ação potencial; enquanto tal ação ela pode ser desconstruída, redirecionada, neutralizada. A potência traz consigo a responsabilidade pela decisão violenta, transparecendo nela a condição ética da ação política.

A violência naturalizada apaga o rosto do outro, anula sua alteridade, permitindo a normalização do ato violento como um sinal indelével da natureza humana. O ponto nevrálgico deste debate é que o ser humano tem a potência de reconhecimento do outro como alteridade e, como consequência, a consciência, sempre incerta e histórica, da responsabilidade de sua ação. Esta é uma diferença importante a respeito do comportamento animal que, por não ter a dimensão da alteridade nem a consciência de si, não possui a potência da intencionalidade estratégica que produz a vítima como um efeito calculado. Por este motivo não pode ser responsabilizado eticamente da ação. Isso provoca que quando alguém por um ato fortuito e sem intencionalidade prejudica o outro, sua responsabilidade diminui proporcionalmente à falta de intencionalidade.

A violência, a diferencia da mera agressividade, é uma ação com um fim em si mesma, a negação do outro. Nenhuma violência se limita a ser um mero meio. A violência, sendo uma ação humana, contém como finalidade própria a produção de vítimas. Esta finalidade específica da violência opera independente de outros usos táticos ou estratégicos da violência.

Uma inextricável relação vincula a violência com a vítima. Esta é o resultado daquela. A vítima é o terceiro que interpela toda violência; ela é a condição que resta da alteridade negada pela violência. Seu rosto interpela os dispositivos violentos, seu apagamento os naturaliza. O naturalismo da violência necessita também ocultar as vítimas, negá-las ou normalizá-las como produtos necessários de ações inevitáveis. Do outro lado, a alteridade negada da vítima interpela eticamente os mecanismos que naturalizam a violência desconstruindo sua pretensa legitimidade ou inevitabilidade. A vítima interpela a violência denunciando seu caráter de ação estratégica que poderia ser evitada. A finalidade da violência é intencional, não natural. A alteridade da vítima opera como o terceiro, como resto da alteridade negada pela violência. Esse resto contém a potência de interpelar e desconstruir os dispositivos naturalistas da violência. A interpelação das vítimas mostra o lado perverso dos mecanismos violentos, mesmo que estejam

legalizados. Há uma disputa política entre a alteridade das vítimas e os dispositivos violentos, estes almejam a ocultação daquelas porque temem seu potencial ético de denúncia e desconstrução. Alteridade e violência se negam mutuamente; no caso das vítimas essa negação opera de forma dramática e política. A violência produziu o drama das vítimas, estas, nessa condição, tem a potência política de desconstruir a legitimidade da violência. Esta tensão desenha o marco da disputa em que a alteridade das vítimas pode se insurgir como potência ética de uma nova política.

Este debate possibilita pensar, por exemplo, a política para além da violência, e conceber a violência como um elemento estranho à política. Que a violência esteja muito presente nas estratégias políticas não significa que a política seja naturalmente violenta. A finalidade estratégica de toda violência decorre de sua condição de ação com potência, que possibilita a potência do não, de não mais violência. A potência traz consigo a responsabilidade pela decisão violenta, transparecendo nela a condição ética da ação política. A violência, assim como a não violência, são “privilégios” humanos decorrentes da potência da ação, da sua potência criativa, que possibilita, também, a potência do não. Temos a potência de não criar a violência. Potência que se realiza como possibilidade de não ser violentos. A potência do não para a violência é uma possibilidade do agir humano, que não está determinado a ser violento. Sem a potência do não para a violência, seríamos meros animais agressivos, sem capacidade de reconhecer o outro como alteridade nem possibilidade de nos reconhecer como sujeitos de nossa ação.

Endereço do Autor:
Rua Tancredo Neves, 469
Bairro Fátima
92200-600 Canoas — RS
castor@unisinos.br