



PENSAR A POLÍTICA OUTRAMENTE: DOS IMPREVISTOS DA HISTÓRIA À SABEDORIA DA JUSTIÇA SOCIAL *

Thinking politics otherwise: from the unforeseen events of history to the wisdom of social justice

Nilo Ribeiro Junior **

Resumo: A investigação tem como escopo debruçar-se sobre a questão do *sentido* do Político na obra do filósofo franco-lituano Emmanuel Levinas. A tarefa se apresenta como desafiadora pois não há uma abordagem explícita sobre a temática do político em sua obra. Entretanto, o filósofo admite que a passagem da ética para a vida eminentemente social, graças à chegada do *terceiro*, introduz no âmago da relação dual, a questão da Justiça, da Política e do Direito etc. Com a pretensão de mostrar a existência de uma fecunda interface entre *ética e política* no pensamento do autor, trata-se, primeiramente, de abordar a ética da alteridade na ótica da linguagem como palavra viva e inter(pel)ação de outrem para, em seguida, tratar de explicitar as balizas de seu pensamento do Político *outramente dito* em função do ineditismo da intriga semiótico-linguística que o filósofo estabelece entre *Dizer/Dito* subjacente à sua escritura.

Palavras-chave: Ética. Política. Linguagem. Justiça. Responsabilidade. História.

Abstract: This study aims at examining what Politics *means* in the work of the Franco-Lithuanian philosopher Emmanuel Levinas. The task is challenging since there is no explicit approach to the theme in his work. However, the philoso-

* Artigo recebido em 29/06/2021 aprovado para publicação em 31/03/2022.

** Doutor em Teologia pela Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia (1999) e em Filosofia pela Universidade Católica Portuguesa — Braga (2014). Coordenador do GT Lévinas da Associação Nacional de Pós-Graduação em Filosofia e professor adjunto da Escola de Educação e humanidades da UNICAP — Universidade Católica de Pernambuco.

pher admits that, with the arrival of the *third*, the transition from ethics to an eminently social life introduces the question of Justice, Politics and Law, etc., at the heart of the dual relationship. By showing the existence of a fruitful interface between *ethics and politics* in the author's thought, the primary goal is to address the ethics of otherness from the perspective of language as living speech and as interpellation of the other. The paper then explores Levinas' lines of thought concerning Politics *otherwise said*, considering the originality of de semiotic and linguistic intrigue that the philosopher establishes between *Say and Said* that underlies his writing.

Keywords: Ethics. Politics. Language. Justice. Responsibility. History.

Introdução

Ao deparar com enormes desafios acerca da vida em sociedade na contemporaneidade, nossa investigação visa propor um (re) *pensamento* do Político interligado à Ética da alteridade presidida pela metáfora da "maravilha da linguagem"¹. Essa se esboça em função da *interpelação* da voz e do *contato/palavra* com a pele de um Rosto humano que interrompe a sincronia do discurso e sua tendência à totalidade e à totalização do *saber*. Inspirado no percurso filosófico de Emmanuel Levinas se propugna, em primeiro lugar, assumir o deslocamento da justificação do *pensamento* da ação humana calcada no sujeito agente para a primazia concedida à *existência ética* tecida no corpo a corpo da *relação sem relação* com outro homem, dada a *assimetria* que a proximidade de um Rosto instaura na relação.

Essa relação *anárquica* suscita um distanciamento crítico da matriz ontológica que subjaz tanto à Ética filosófica como à Filosofia Política ocidentais articuladas em torno no *Logos* [demonstrativo] em detrimento da *Palavra*/linguagem ética do outro. Em segundo lugar, ao levar-se em conta o impacto dos *imprevistos da História* expresso na hipérbole do mal marcada tanto pela *indiferença* ao Rosto [moral] como pela radicalização da violência no *banimento* do outro da vida social [política], pretende-se colocar em evidência o modo como o *excesso* de sentido [ético] advindo do Rosto em sua carnalidade, sugere uma outra maneira de configurar a vida sócio-político-econômica em torno de uma *(Bio)-potência*² indissociável da *Justiça social* à medida que essas se erigem como contraponto à disseminada *(Necro)-política*

¹ LEVINAS, Emmanuel. *Humanismo do outro homem*. Petrópolis: Vozes, 2009, p. 41.

² Associa-se aqui a ideia de *Biopotência* à *potência* concedida ao corpo-sujeito pela relação com outrem. Trata-se de viver de dar-se, de oferecer-se para-outrem graças ao desejo suscitado pela voz, apelo, força, inspiração, pneuma do psiquismo, advindo do contato com um Rosto. A expressão linguística da *Biopotência* se diz no *acusativo* de um dizer ético como um Eis-me aqui a todos os outros.

de nossas sociedades marcadas por uma galopante *injustiça social* de corte étnico-racial, de classe, de gênero, gerações e religiosa, que afeta direta e imediatamente o corpo do outro ou o outro em seu corpo.³

Acrescenta-se a essa investigação *em torno do Político* o fato de que a ênfase na solicitação ou no *apelo* do Rosto permita conduzir a questão filosófica do *discurso* ou da *essência* para o rol do regime *ético-prescritivo* da linguagem subjacente à carnalidade das *escrituras* literárias⁴. Nessa ótica, considerando que a *escritura* [literária] evoca os “vestígios da palavra e da passagem de outrem”⁵ de modo a salientar o caráter *sensível* da linguagem, isso induz a considerar que a *carne* da palavra [associada a um rosto] *dá o que pensar* antes mesmo que seja atribuído ao *pensamento* ou ao *espírito* “a origem da comunicação ou a *gênese* da escritura e do texto”⁶. Essa anterioridade da *linguagem* em relação ao *pensamento*, impacta imediatamente sobre a ação ética movida “pela *positividade* do (in) finito do Rosto segundo a finitude da carnalidade de sua existência como outro humano”⁷.

Por antonomásia, a *escritura* infinita presidida pelo *apelo* ético ou pela *palavra viva* de um Rosto veicula um *pensamento* do Político *outramente*, de modo a não se poder desvinculá-lo, o político, seja da questão do *corpo* seja da *carnalidade* da *linguagem* referida à alteridade. Nesse caso, a *escritura* de inspiração ética se apresenta como possibilidade de se estabelecer uma *linguagem* a partir da qual se origina um novo *pensar* para/da própria *vida social*. Dessa, porém, procede o novo *sentido* do Político associado propositadamente às categorias de Justiça social e de Direito do outro.

Dito de outra forma, a *gênese* do Político é consentânea à configuração de um autêntico corpo político no qual se encarna um (ex)-ceder-se em Justiça na vida pública devido ao advento de outrem. Graças a isso, o Político deverá se expressar ou se *dizer* de modo vivente, qual cumprimento dos *bens* devidos ao outro, segundo a égide do *Bem* identificado ao *Rosto* de outrem antes mesmo que a Política se ocupe de defender e de discursar

³ MBEMBE, Achille. *Soberania e estado de exceção política da morte*. Arte & Ensaios. Revista do PPGav/eba/ufrij n. 32, dezembro (2016), p. 146-158. Nesse texto originalmente publicado em: *Public Culture*, 15 (1), 2003, p. 11-40, Mbembe afirma que a noção de *necropolítica* ou *necropoder* foi utilizado por ele “para explicar as várias maneiras pelas quais, em nosso mundo contemporâneo se cria ‘mundos de morte’ ou formas novas e únicas da existência social, nas quais vastas populações são submetidas a condições de vida que lhes conferem o *status* de ‘mortos-vivos’” (Idem, p. 146).

⁴ Cf. LEVINAS, Emmanuel. *L’au-delà du verset. Lectures et discours talmudiques*. Paris: Les Editions de Minuit, 1982. Seguindo as trilhas da filosofia da alteridade é notável que a Literatura possa ser adjetivada como *santa* e não *sagrada*, por conta da *potência*, da inspiração, da força, enfim, do *sopro* do outro que em sua diacronia perpassa e suscita no eu-interlocutor uma responsabilidade radical por outrem, como *sujeito único* em contato com um rosto (Idem, p. 8).

⁵ LEVINAS, Emmanuel. *De outro modo que ser ou para lá da essência*. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2011.

⁶ *Ibid.*, p. 180.

⁷ *Ibid.*, p. 135.

sobre os *direitos* dos *indivíduos* desde a ótica da igualdade, com o intuito de legitimar e de assegurar essa primazia [dos direitos do indivíduo] em detrimento do bem comum.

De posse a essa abordagem da filosofia de traços hermenêutico-ético-proféticos, tal como a postula nosso filósofo, pretende-se estabelecer uma interface com os grandes problemas ético-políticos que afligem a humanidade sem poder desconectá-los do caráter eminentemente *carnal-linguístico* aos quais eles se atam, especialmente tendo-se em vista àqueles advindos dos desafios da (Bio)política contemporânea na qual *Thanatos* [pulsão de morte] passou a ser idolatrado em nome de uma *economia* política destituída do Desejo [ético] de outrem. Tem-se a nítida impressão de que tanto a política nacional como aquela global ou internacional se entregam à enfadonha arte de se *deixar morrer* todos aqueles que são tidos como indesejados pelas sociedades neoliberais por serem considerados inaptos, segundo essa política *necrófila*, a inclusão em sua lógica *material*, seja ela de ordem econômica, cultural, social, religiosa, étnico-racial, geracional, sexual, etc.

1. A ética da palavra e o impacto sobre o sentido do político

Urge inicialmente dizer que a reflexão que se segue está ancorada na *gramática* do pensamento ético de Levinas ou daquele que é considerado um dos maiores expoentes da filosofia dialógica contemporânea. A fim de dirimir a suspeita de que sua escritura não permita um acesso à questão Política tal como a vislumbramos, visa-se recordar de antemão que a gênese de seu modo *ético* de filosofar se tece em torno do *apelo/palavra/escuta* de um Rosto. Com isso se pretende enfatizar que o novo *sentido do Político* se enlaça à concepção levinasiana de Justiça. Essa, por sua vez, é inseparável tanto do dizer do Rosto do outro como dos Ditos da Terceira pessoa ou “do próximo do próximo”⁸ com o qual já não se está mais num face a face.

1.1 Caráter ético-erótico da linguagem contra a necrofilia política

Focado, pois, no esforço de propugnar um *pensamento* ao modo daquilo que nosso autor denomina de um “*cântico dos cânticos*”⁹ no qual o imaginário de *Eros* ocupa um lugar de destaque a ponto de sobrepor-se ao de *Tha-*

⁸ *Ibid.*, p. 165.

⁹ LEVINAS, *Humanismo do outro homem*, p. 41.

natos, tal como evoca aquele tipo de literatura *sapiencial*, sua filosofia não se despreza de seu ideário ético-literário. Tendo-se em vista seu interesse em pôr em evidência a precedência do “*sentido/cântico ético com relação a todos os outros sentidos/cânticos da existência*”, cujo acesso se dá por meio da *leitura-salmodiada* das escrituras¹⁰, o filósofo não se imiscui de pensar o *sentido do político* intrinsecamente articulado à questão *ético-erótica do advento de outrem*. Isso se deve ao fato de sua filosofia ser indissociável do *Por vir* e do *Dizer*, isto é, da *Palavra* e do *Mandamento* [do amor] inaugurados pela aproximação/alteridade de um *Rosto* que já apontam para além da ética, isto é, para o âmbito do advento do terceiro. De fato, essa chegada já demanda o ingresso no âmbito dos ditos da linguagem, e portanto, na esfera da vida Política¹¹.

De toda sorte, tratar-se-ia *de pensar* o *Político* desde o instante da duração ou da imediação ética [do tempo] da existência relacional vivida e narrada por esse tipo de literatura ético-sapiencial, inspirada por sua vez na *erótica* de *Cântico dos cânticos*. Essa última põe em relevo tanto a *afecção* como a *vulnerabilidade* humana; o *sentimento* como o *padecimento* do outro que, exposto continuamente ao *amor* forte como a *morte*, lança um forte apelo, um pedido, um grito ou, quem sabe, ensaia um simples gesto que expressa a solicitação de cuidado [ético] que se *deve* a ele ou ao seu corpo, dado que sem essa *escuta* ao seu clamor corre-se o sério risco de se ceder lugar a *thanatos* e de esse se configurar como força mortífera que se materializa na barbárie de toda sorte de totalitarismo vivido pela humanidade no âmbito da vida social-política particular ou global.

Eis que nesse contexto se pode evocar os *imprevistos da história* associando-os às recentes atrocidades das duas guerras mundiais do século XX, o Holocausto, e, ultimamente, a exacerbação das injustiças étnico-raciais, de gênero, de gerações, de classe social, etc., como prova/provação do fracasso da Política que se configura alheia ao sentido ético-erótico da relação com *rostos/outrem*. Enfim, sem a referência ao valor inexpugnável do *Rosto* humano e sem a defesa dos direitos da alteridade das *minorias*, os *Ditos da Política* perdem sua legitimação ética.

Na esteira da *linguagem* ética, assevera Levinas, o *Rosto assigna*, convoca, elege e (in)veste o sujeito de tal sorte que o *corpo-signo* se declina no

¹⁰ *Ibid.*, p. 41.

¹¹ Acrescenta-se a esse elemento linguístico ético-sapiencial, o fato de o filósofo ter frequentado, desde a tenra idade, os clássicos da literatura russa como Gogol, Puthkin, e, especialmente, “Dostoiévsky de *Os Irmãos Karamázov*” (LEVINAS, 2011, p. 161). Graças a essa *leitura* fora habituado a *pensar* a partir do *texto* cuja ênfase é posta antes na *sensação* [ético-erótica] do *contato/proximidade* com a pele de outrem do que “no *saber* e na *percepção do outro*” (LEVINAS, 1991, p. 22), que segundo a fenomenologia, vem presidida pela *intencionalidade* da consciência ou pelo horizonte do Ego transcendental (LEVINAS, 2011, p. 23).

acusativo como “um Eis-(me) aqui dado a outrem”¹². Vale, pois, ressaltar que a ênfase na *sensibilidade* como *linguagem* em termos ético-erótico se revela promissora para a própria *ressignificação* do Político ou da configuração da vida pública como cumprimento da *melhor Justiça* inspirada na afecção, no *desejo* da *palavra/escuta* do Rosto, Bem para além do Ser. Ora, se é verdade que, em última instância, o *sentido* do Político não decorre de uma Ética filosófica como em geral prevê o pensamento filosófico greco-romano isso, porém, não permite desvinculá-lo [sentido] da novidade ética concebida segundo à *erótica-afecção-desejo* que o outro provoca na *pele* do sujeito único segundo a duração do tempo da *sensibilidade* que faz com que o eu-corpo-sensível se sinta (ex)posto de modo a dispor a viver de responder ao apelo de justiça à outrem.

1.2 Da sensibilidade ético-erótica à Justiça na Política

Eis que ao se pretender avançar na reflexão *em torno do Político* urge reconhecer que a ética da sensibilidade ou da sensibilidade ética é inseparável do *sentido* da Justiça segundo a lógica do Dizer, isto é, da palavra, da escuta do mandamento do amor/*eros* de um Rosto, tal como fora mencionado. Logo, a Justiça se apresenta como *coroamento* do amor ético que se *deve* a outrem e ao *terceiro* na responsabilidade. Assim, o sujeito insubstituível se encontra, seja diante de um *rostos*, seja diante do *terceiro* no contexto da vida pública, sem poder desvencilhar-se de sua condição de sujeito *fora de si*. Isso o torna avesso a ter de viver movido pela *pulsão de morte*, que pode facilmente se estender à vida social-política na medida em que a violência se institucionalize e se estruture como uma (necro)-política.

Acrescenta-se a isso o fato de o caráter ético-erótico-literário do pensamento levinasiano exercer forte impacto sobre a questão do Político *outramente* dito, visto que ao tratar da Lei que deve reger a cidade (Polis) o autor se apoia sobremaneira nos escritos do *Talmude* e em sua reinterpretação ético-erótico da *literatura sapiencial*.¹³ Ora, na esteira dessa tradição judaica *prescritivo-narrativa* das Escrituras, a edificação das sociedades humanas encontra sua *gênese* na própria relação ético-erótica com o outro antes mesmo que se tenha de pensar a afecção da existência humana *jogada* no mundo. Nessa, “a angústia da *Jemeinigkeit* pela finitude do ser-para-a-morte vem sempre duplicar a intencionalidade do sentimento enternecido por um

¹² LEVINAS, *De outro modo que ser*, p. 164.

¹³ Subjaz à filosofia levinasiana uma “*sabedoria do amor*” (Idem, p. 175). Por meio dela conjugam-se erótica e ética por conta do influxo da Literatura sapiencial do tipo de *Cântico dos cânticos* lida à luz do rabinismo [ético] presente no horizonte do pensamento do autor. A ética, porém, se anuncia como “um amor sem concupiscência, sem eros” embora, sem perder o Desejo (Idem, p. 189).

ente pertencente ao mundo”¹⁴ tal como sugere a Ontologia contemporânea. Em contrapartida, o caráter erótico-ético já se caracteriza por uma relação eminentemente *social* com o outro.

A saber, se em Eros o *contato* com o outro “(des)individualiza o sujeito solitário do gozo de se viver da fruição dos alimentos terrestres por uma *nova* individualidade *alterada* por outrem”¹⁵, a *relação* com o Rosto se faz ética à medida que essa evoca o *distanciamento* ou o hiato entre si e outrem inaugurado pela *ileidade* do próximo, cuja Palavra *interdita* a posse e o assassinio. Afinal, o Rosto-*Ele*, não se reduz a um mero tu presente num *diálogo*, pois o “neologismo formado a partir do *Ele* indica uma forma de me dizer respeito que não entra em conjugação comigo”¹⁶. Em outras palavras, o outro aparece referido a um *Ele* porquanto a afecção suscita a passagem do gozo ao Desejo. Por antonomásia, a inter(*pele*)ação do corpo e a (*inter*)-dição da palavra de outrem corroboram a resignificação da própria vida político-social. Graças à ileidade e à palavra de outrem a significação da relação se institui para além do contexto da simetria, do reconhecimento e da reciprocidade ancoradas num pensamento de corte dialógico e/ou na ideia de justiça distributivo-igualitária que procede desse imaginário.

Situado, pois, nesse novo horizonte ético-erótico da *socialidade humana*, é possível compreender que a vida da Polis emergja como lugar privilegiado da passagem da significação da *responsabilidade* do “sujeito único como *substituição* e *maternagem* de um Rosto”¹⁷ à encarnação da Justiça na esfera pública com a inescusável densidade sensível-erótica do Político como um autêntico corpo social cujo *sentido* (ex)cede ao do corpo ético de um eu exposto a outrem. Evidente, trata-se daquela justiça cujo sentido primeiro advém da *proximidade do próximo*, mas que obrigatoriamente deverá configurar-se nas sociedades como Justiça do/ao *próximo do próximo*, isto é, como “Justiça suscitada pelo *terceiro*”. Essa pressupõe que a Justiça se encarne no corpo das estruturas de “uma sociedade não idealizada, antes, em *carne e osso*”¹⁸. Ela evoca, precisamente, o árduo *trabalho* da edificação da Justiça em favor do *terceiro* excluído sem que a *obra* seja “esvaziada do caráter sensível e afetivo implícitos ao Eros na relação”¹⁹. Disso decorre que o filósofo jamais desvincula a ética da carne [em face de um Rosto] de um corpo político na vida pública que faça jus ao corpo social evocado pela *ileidade* e pelo *sensível-erótico*, pressupostos no contato/distanciamento do/com o Rosto.

¹⁴ LEVINAS, Emmanuel. *Transcendência e Inteligibilidade*. Lisboa: Edições 70, 199, p. 23-24.

¹⁵ LEVINAS, Emmanuel. *Eros, Littérature et philosophie. Essais romanesques et poétiques, notes philosophiques sur le thème d'éros*. Inédits. Oeuvres 3. Paris: Bernard Grasset/IMEC, 2013.

¹⁶ LEVINAS, *De outro modo que o ser*, p. 34.

¹⁷ *Ibid.*, p. 35

¹⁸ *Ibid.*, p. 165.

¹⁹ *Ibid.*, p. 99.

Não obstante a intrínseca relação entre a *ileidade*, *sensibilidade* do rosto e a vida *coletiva*, há de se recordar que o *sentido* da Justiça consentânea à responsabilidade e ao apelo ético da *ileidade* do Rosto *apenas* esboça o *sentido* genuíno do Político, embora não o *cumpra* e não possa mesmo fazê-lo por ser tratar da ordem do (pré)núncio de um (por)vir ou de uma Espera a ser realizada na concretude da vida política, nas relações sociais. Disso decorre que a vida pública regida pelo *sentido* do Político que procede do *amor/ético-erótico* ao próximo só se efetiva, de fato, aquando do cumprimento da Lei como *plenitude* do amor na Justiça *social*.

Essa, porém, não se desvincula do caráter *quantificável* da mesma e, portanto, deve ser levada a termo no âmbito da vida pública como *carnalidade* da vida justa da/na Polis pois, como afirma o filósofo:

O objeto [da ética] associado ao da justiça não é senão outro que o da *igualdade econômica* (...). A *quantificação* do homem – tal como a ambiguidade do dinheiro a torna possível – anuncia uma *nova justiça* (...). Se a diferença radical entre os homens não fosse superada pela igualdade quantitativa da economia mensurável pelo dinheiro, a violência humana não poderia ser reparada senão pela vingança ou pelo perdão²⁰.

Nessa esteira, urge reconhecer que o sentido ético já vislumbra o caráter *social* da relação com outrem graças à *ileidade/sensibilidade* do outro, mas a vida política, por sua vez, se constitui como *expansão* do *sentido* da ética na Justiça que se configura, se matiza e se *quantifica* no corpo social ou na cidade (Polis) na qual o *outro* emerge como um *terceiro*. Isso sugere, por um lado, que o *trabalho* árduo da Justiça (ex)ceda finitamente “o caráter infinitamente ético da responsabilidade e do cuidado do próximo”²¹. Pois, a Política é da ordem da *encarnação* da Justiça embora dependa diretamente da “significação (an)árquica da carnalidade na proximidade e no amor ao próximo”²².

Por outro lado, tal como assevera o filósofo, “o eu-único da ética é sempre mais responsável que todos”²³ e, inclusive deve “responder por tudo e por todos”²⁴. Logo as exigências político-sociais da Justiça não poderão prescindir daquela *responsabilidade* do único-sujeito da ética, mesmo em se tratando de cosmopolitizá-la na Polis segundo o entendimento da Lei e do Direito do terceiro. Isso se deve ao fato de,

A subjetividade [ser] de imediato substituição, oferta no lugar de um outro (...), antes da distinção entre a liberdade e não-liberdade: não-lugar no qual

²⁰ LEVINAS, Emmanuel. *Entre nós. Ensaios sobre a alteridade*. Petrópolis. Editora Vozes, 1997, p. 63-65. Grifo nosso.

²¹ LEVINAS, *De outro modo que ser*, p. 174-175.

²² *Ibid.*, p. 99.

²³ *Ibid.*, p. 161.

²⁴ LEVINAS, Emmanuel. *Totalidade e infinito*. Lisboa: Edições 70, 1988a.

a *inspiração* pelo outro é também *expição* pelo outro, psiquismo pelo qual a própria consciência chegará a significar²⁵.

Apesar disso, não se pode negar que a Política se circunscreva às estruturas sociais e se enlace palpavelmente nas políticas públicas graças ao apelo do *terceiro* homem, de modo a colocar-se em questão aquela *ordem* dada “pela assimetria que preside a relação ética”²⁶. Percebe-se, portanto, que a *triangulação* eu-outro-terceiro, traz para o cenário do pensamento do autor um *paradoxo*. Esse, porém, surpreendentemente, não o conduz a uma *aporia* pelo fato de se poder situá-lo no contexto de uma autêntica *intriga* entre *ética* e *política* graças à justiça carregada de *sensibilidade* (erótica) e de *eleidade/ exterioridade* (alteridade).

1.3 A viva intriga entre ética e política

Dessa reflexão se depreende que se a relação social suscita e pressupõe a discussão entre (des)iguais a ponto de justificar-se a premência da argumentação, do debate público e da necessidade de trabalhar consensos políticos em vista de estancar a injusta violência mormente justificada pela *abstração* do advento do *terceiro*, isso ocorre a fim de se evitar que o sentido pré-original da Justiça que se crava na ética acabe por se tornar contraditória fonte de injustiça [social].

Afinal, se a justificação do sujeito ético-justo na *responsabilidade* em consonância com a linguagem do corpo-signo-para-outrem não puder *configurar-se*, *mensurar* e *quantificar-se* como Justiça no corpo social, isto é, sem que essa seja capaz de *encarnar-se* no âmbito da Política, há o perigo de a ética cair na abstração. E vice-versa, uma Justiça que se pretenda simetricamente palpável, mensurável a partir das estruturas sociais, mas que não seja *movida* ou (in)*pulsionada* pela palavra/espírito de outrem e pela sensibilidade [carne] ética e marcada pela “*imedição* do tempo da duração do instante do mandamento do amor de outrem”²⁷, faz com que a expressão jurídica da Lei se apresente desinvestida do *senso* [ético-erótico] da Justiça. Esse *sentido* procede da *misericórdia*, da *santidade* [inspiração] e da *responsabilidade* por outrem.

Entretanto há de se ressaltar que mesmo levando-se em conta essa problemática de fundo em torno da *intriga* entre *ética* e *política*, a entrada em cena do *terceiro* homem refere-se, já não mais a um outro qualquer que viria se somar ou fazer número com os dois da relação dual, mas trata-se

²⁵ LEVINAS, *De outro modo que ser*, p. 161.

²⁶ *Ibid.*, p. 99.

²⁷ LEVINAS, Emmanuel. *Transcendência e Inteligibilidade*. Lisboa: Edições 70, 1991, p. 28.

de um autêntico (ad)vento e, por conseguinte, da chegada do terceiro ao modo de uma *alteridade* em relação ao eu-rostos. Nesse caso, mesmo que se tenha de insistir sobre a irrenunciável tessitura da esfera pública como cumprimento político da Justiça, o “eu-único” jamais pode ausentar-se nem delegar a outrem sua *responsabilidade* para se fazer cumprir a justiça no contexto da (res)pública. Afinal, segundo o filósofo, “não se pode fazer política sem que *o eu se apresente ao outro com as mãos cheias*”²⁸.

E a justificativa vem do fato de que o *terceiro* que interrompe a assimetria da relação eu-outro, emerge como um *outrem* que vem de alhures e, portanto, que lança uma *interpelação* [social-política] ao eu e ao rostos, da relação ética. Eis, pois, que no pensamento do autor a *circularidade* entre *ética e política* só se sustenta devido

A relação a outrem que é amor, *caridade, misericórdia* trazida pela responsabilidade e *preocupação* pelo outro. E assim, o outro, em sua unicidade (...), reivindica uma *política da justiça*, que de novo retorna à misericórdia, à responsabilidade, ao amor do eu, mas *inseparável* desta *justiça*²⁹.

Enfim, na esteira do pensamento levinasiano não há lugar para o Político que não esteja “referido à [ao sentido] *compaixão, à misericórdia*”³⁰ nem espaço para o Ético que não esteja imediatamente relacionado à *eleidade* do terceiro na vida social, que exige a *quantificação* do trabalho da justiça. Entretanto a Justiça se põe a interromper a presumível *simetria* entre ética e política tal como se poderia reivindicá-la a partir de um pensamento dialético totalizante. Esse insiste na correspondência formal entre os termos ao se evocar a síntese em torno de um terceiro neutro³¹.

1.4 Ética e Política na Literatura de sensação

A propósito da intriga entre *ética e política* em torno da (in)spiração e do (im)poderamento dos corpos-para-outrem e da tentativa de reiterar o caráter *escritural* da *biopotência* presente na obra do autor, vale ressaltar que o filósofo tenha exaltado o caráter eminentemente literário-poético-

²⁸ LEVINAS, *Totalidade e infinito*. Lisboa: Edições 70, 1988^a, p. 183.

²⁹ LEVINAS, Emmanuel. *Autrement que savoir*. Paris: Éditions Osiris, 1988b.

³⁰ LEVINAS, *De outro modo que ser*, p. 134.

³¹ Em contrapartida, o *sentido* do Político que procede da Justiça do Rostos a ser efetivado na trama e na carnalidade da vida da Polis em função da interpelação do terceiro, já não poderá se contentar (o sentido) em inscrever-se ou adequar-se a um determinado *sistema* político. Mesmo sendo verdade que a entrada do terceiro evoque e pressuponha certa afinidade com certo sistema, notadamente, de inspiração democrático graças à alteridade de outrem que se revela avessa ao autoritarismo, ao fascismo, ao racismo e a todo tipo de totalitarismo *necrófilo*, o “espírito” (inspiração) que move a Política vem acompanhado “de um sentido (an)árquico” (Idem, p. 127).

-erótico-profético de sua filosofia³². Isso sugere que tanto o pensamento da ética e do político, como a relação entre eles não se fixe em torno de um discurso conceptualista. Antes, se deixe guiar pela via de uma racionalidade hermenêutico-erótico-profética calcada nas escrituras (in)spiradas segundo a ótica ética do Rosto.

Em função dessas considerações o filósofo associa esse tipo de literatura à *sensação* por conta, tanto da figura de um Rosto que se *acaricia* pelo olhar irreduzível à *percepção*, como da imagem do terceiro [Ele] (in)abarcável pela mera (re)apresentação³³. Essa imagem evoca o Por-vir do *terceiro* que se *aproxima* do sujeito (eu) e do próximo introduzindo na relação dual uma *potente* (des)ordem [de cunho político] na *ordem* assimétrica da ética.

A partir desse recurso literário marcado pela ênfase na *sensação*, pode-se avançar nas considerações do *sentido* do Político focado na já propalada *biopotência* dos corpos como *potência* eminentemente *erótico-política*. Cabe ressaltar que a (in)spiração primeva da Justiça provém da *ética* como *responsabilidade*. Essa, por sua vez se retroalimenta das escrituras proféticas e do testemunho ético do sujeito-único feito signo-do-corpo-dado-a-outrem. Nessa ótica, a Política deverá – *dever* antes do *direito* – ser expressão daquilo que a ética não pode cumprir a não ser que essa se radicalize na Justiça eminentemente *social*. Essa, por sua vez, só se realiza se for (in)spirada pelo advento do *próximo do próximo*, com a chegada do terceiro, conquanto seu porvir alarga e extravasa o espaço da bondade intrínseco à relação ético-dual.

Eis pois, que em função desse *paradoxo* entre o que já veio, que está vindo [Rosto] e o que virá [terceiro], o filósofo se antecipa em reconhecer a impossibilidade de estabelecer qualquer oposição entre [sua] Filosofia e Literatura³⁴, entre Ética e Política, embora não se possa identificá-las sem mais, a não ser depois de se ter explicitado o *sentido dos sentidos* que a Ética do Rosto trouxera para dentro do próprio filosofar. Por antonomásia, o *sentido* do Político ou da vida pública se ata tanto ao *direito* de outrem, que tem precedência sobre o direito do Mesmo, como ao Por-vir de uma Política (cosmo)polita que a ética por si só é incapaz de contemplar.

³² Cf. LEVINAS, Emmanuel *Noms Propres*: Paris, Fata Morgana, 1976, p. 60. O filósofo franco-lituano chegou a dizer com todas as letras que a sua filosofia não se difere muito “de uma certa meditação, ao modo de uma crítica ético-literária, de um Shakespeare tomado em função da dramática questão do Ser ou Não-ser” (idem, p. 60). Afinal, segundo sua visão, a relação com o outro e com o terceiro se trava noutro regime que equivale a relação entre o “ser ‘e’ o Bem para além do ser”, o que implica evadir-se da lógica do Ser, inspirada pela leitura de Hamlet.

³³ LEVINAS, *De outro modo que ser*, p. 55.

³⁴ *Ibid.*, p. 179.

1.5 A carnalidade ética da linguagem

Em vista de trazer à tona alguns dos elementos linguísticos sensíveis ao (re)pensamento de uma política *outramente* focada “na inspiração/potência ética”³⁵, isto é, que seja da ordem da *carnalidade* da linguagem que vem à tona em torno dessa intriga entre *ética e política* graças às escrituras, urge recordar em primeiro lugar que, conforme o filósofo, a precedência da voz do outro perfura os ouvidos e marca visceralmente a carne sem que o ouvinte possa se precaver contra a *sensação* provocada pela Palavra, pelo olhar e pelo sopro, vindos de um Rosto. Esse fato introduz um diferencial no próprio “sentido sensível ou carnal/erótico que se atribui à *escritura*”³⁶.

Ora, a partir do contato com outrem, a *escritura* diz respeito a uma forma de *ex-scrição* das marcas e dos vincos que o outro insere no corpo daquele que o ouve/sente aquando da *leitura* da escrita. Nesse horizonte da irrupção de outrem a “*escritura* assume um sentido sensível eminentemente ético”, antes mesmo que se possa atribuir-lhe um sentido poético. Isso se deve ao fato de o rosto que interpela no contato da pele, ser da ordem de um Passado (I)memorial. Graças a essa *ausência* de outrem, sequer uma hermenêutica textual permitiria recuperar a significação da passagem de outrem pela “afecção da imaginação”³⁷. Afinal, o Rosto que fala e que inscreve na pele do sujeito único suas marcas é ao mesmo tempo aquele outro que, por ser outrem, se retira do contexto de significação proveniente do horizonte do Mesmo³⁸.

Em função da *ausência* do Rosto, interrompe-se, portanto, a ideia de *diálogo* ou de reciprocidade entre interlocutores em torno da *leitura* do texto. Por ser o Rosto da ordem da fala a se retirar do enquadramento que permite identificá-lo como mero falante, a carnalidade da linguagem supõe igualmente “uma interrupção da *percepção* do outro do/no mundo do texto”³⁹. Desse modo, a referência à ausência, isto é, à retirada do outro cuja passagem apaga inclusive os vestígios de sua vinda, evoca a precedência da *carnalidade* da linguagem em seu “caráter *profético* no interior da *escritura*”⁴⁰, se comparada à ênfase “na Poética da literatura”⁴¹.

A propósito disso, vale recordar o paradoxo imanente à figura do *profeta* a ser evocado no contexto da “*escritura* de outrem”⁴². Por um lado, ela

³⁵ *Ibid.*, p. 127.

³⁶ LEVINAS, Emmanuel. *Transcendência e Inteligibilidade*. Lisboa: Edições 70, 1991.

³⁷ RICOEUR, Paul. *Interpretação e ideologias*. Rio de Janeiro, Livraria Francisco Alves Editora, 1977.

³⁸ LEVINAS, *Transcendência e inteligibilidade*, p. 33.

³⁹ LEVINAS, *Noms Propres*, p. 76.

⁴⁰ LEVINAS, *Transcendência e Inteligibilidade*, p. 29.

⁴¹ RICOEUR, *Interpretação e ideologias*, p. 58.

⁴² LEVINAS, *Transcendência e Inteligibilidade*, p. 29.

o associa a alguém feito de *carne* uma vez que os ouvidos trazem à tona um *corpo-todo-ouvido*. Por outro, o profeta evoca a figura de um homem enigmático, sujeito de uma “identidade pré-original, anárquica”⁴³ ou se quiser, remete à condição de um sujeito único (u)tópico que não tem lugar nem procedência, e que está sempre de partida “graças à relação com a palavra de outrem que o arranca de seu lugar”⁴⁴.

Nesse caso, o homem-profeta vive de *testemunhar* essa palavra em nome daquele que o impele obrigando-o a pronunciá-la sem demora. Esse *desenraizamento* do mundo recorda o caráter, em certo sentido, quase *desencarnado* da vida (u)tópica do sujeito-profeta. Nisso consiste a *biopotência* de seu corpo vulnerável ou a especificidade ético-erótica de sua paradoxal *susceptibilidade* que ao mesmo tempo faz emergir sua *força* devido ao seu Si exposto enaltecido pelo esvaziamento de si por conta do “Desejo e do sopro/apelo vindo de outra margem pela voz de outrem”⁴⁵.

Em torno desse paradoxo que acompanha a “*quênose* da humanidade do sujeito – *anawak* em hebraico”⁴⁶ – se pode acrescentar que “o *profetismo*”⁴⁷ é da ordem de uma genuína (in)spiração ética inaugurada pela “*diacronia* da passagem do outro”⁴⁸. Essa temporalidade interrompe aquela tendência subjacente à Razão hermenêutica ávida em fusionar os horizontes, os polos da relação eu-outrem ou o leitor-texto a fim de possibilitar uma nova interpretação do real ou de se dar acesso a “um outro mundo possível” pela leitura⁴⁹. Em contrapartida, não se trata de situar, de um lado, o ouvinte e o falante e, de outro, o leitor, a obra e a coisa à qual ambos se referem – mundo do texto – em vista de se chegar a uma totalidade de sentido, mesmo levando-se em conta aquela outra ótica, como a do filósofo francês Merleau-Ponty.⁵⁰

Contrário a essas perspectivas filosófico-hermenêuticas, urge recordar que a abordagem do *sentido* do Político em Levinas deve ser associado ao paradoxo da *carnalidade/desencarnação* da “*linguagem* proveniente do *Profetismo*”⁵¹. Pois, o autor confere uma primazia ao sentido ético mediado pelo *corpo sem carne* das escrituras sobre o *sentido* da *encarnação* política. Ora, para surpresa de muitos, trata-se de um profetismo das escrituras que

⁴³ LEVINAS, *De outro modo que ser*, p. 160.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 196.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 194.

⁴⁶ LEVINAS, *Transcendência e inteligibilidade*. p. 43.

⁴⁷ LEVINAS, *De outro modo que ser*, p. 167.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 111.

⁴⁹ RICOEUR, *Interpretação e ideologias*, p. 55.

⁵⁰ Cf. MERLEAU-PONTY, Maurice. *O visível e o invisível*. São Paulo: Perspectiva, 2009. Na visão desse pensador “o *sentido* se deve ao Ser vertical (de *Vorhabe*)” (Idem, p. 207) que, em sua carnalidade provoca uma fissura/abertura na carne do sujeito de sorte que esse já não se distancia do ser, graças à ontologia da negatividade.

⁵¹ LEVINAS, *De outro modo que ser*, p. 167.

não se distancia jamais da *carne* da *literatura* nos moldes de uma escritura erótica qual um *cântico dos cânticos*.

Nesse caso, se se trata de encontrar o *sentido* do Político associado ao ato de *leitura* das escrituras, não se pode olvidar o paradoxo implícito ao profetismo a partir do qual decorre o *sentido sui generis* da Justiça a ser realizado na vida pública. Isso significa ter-se de levar em consideração a *carnalidade/desencarnação* do profetismo enquanto essa inspira a mesma experiência com relação à Justiça. A saber, ela deve ser *encarnada*, vivida, sentida e promovida no âmago da [vida] da *Polis*. Entretanto, devido ao *desenraizamento* que o profetismo supõe por conta da ética da alteridade que subjaz ao seu significado, instaura-se no interior da *leitura* das escrituras uma instância erótico-crítica com relação àquilo que se *falta para completar* o sentido da encarnação da Justiça que a política deve fazer cumprir para ser integralmente justa.

Em outras palavras, o *sentido* do Político, terá de vir acompanhado inexoravelmente do sentido ético da carne que se diz na *biopotência* de um amor *encarnado* de um *subjectum* – “um sujeito que suporta tudo, sujeito a tudo, ou seja, sofrendo por todos, encarregado de tudo sem que tivesse decidido sobre este padecer⁵² – como *responsabilidade* pelo outro. Por sua vez, a eticidade porta consigo o caráter *profético* graças à qual o sujeito responsivo emerge como aquele a quem compete fazer jus ao seu *desenraizamento*. Isso pressupõe que a *biopotência* do sujeito como corpo-ético-para-outrem o mantenha com “um pé fora do mundo” de modo a lhe permitir de reivindicar [a partir da ética da carne] a urgência de que a Política se *esforce* em abandonar a *imperfeição* da *meio-justiça* mormente praticada na vida social.

Eis, portanto, o *paradoxo profético* imanente à percepção do amor erótico de que fala o livro do *Cântico dos cânticos*. A saber, o amor como *eternidade* de um tempo que não passa, isto é, de um tempo que não escoa tal como “ocorre no tempo mensurável pelos nossos relógios, tempo de Aristóteles compreendido como número do movimento, quer dizer, tempo abordável a partir da sua expressão e da sua medida espaciais, pelos cronômetros, quer eles sejam relógios ou clepsidras”⁵³, é dado pelo (*protó*)*tipo* e pelo *cumprimento* sustentado pela relação do *tipo* amante/amada subjacente a supramencionada literatura.

Nesse caso, a palavra viva mantém atual, *vigilante*, qual um evento que não passa, o amor do amante pela amada, assim como a *fidelidade* da amada se significa na *encarnação* do amor pelo amado. Essa duração do tempo na vida da *palavra* do amante e na *fidelidade* que só se cumpre no corpo/alma

⁵² *Ibid.*, p. 163.

⁵³ LEVINAS, *Transcendência e Inteligibilidade*, p. 19.

da amada qual uma ético-erótica *biopotência* inspirada, erige-se também como uma instância erótico-crítica em relação às exigências próprias da consecução “desse reino da Justiça”⁵⁴. Nesse sentido, compreende-se que *Eros* suplante *Thanatos* graças à carne da literatura ética de outrem que põe em questão a *necrofilia* política que permeia a vida de nossas sociedades de indivíduos.

Por outro lado, se é verdade que a Política evoca certa *implosão* da relação ética dual com outrem devido a “entrada em cena de um terceiro da/na relação”⁵⁵, a Justiça não se contentará jamais em assegurar a *igualdade* de todos perante a Lei. E sequer em pôr limites à toda sorte de violência praticada contra o terceiro. Afinal, o *interdito* de não-matar não corresponde à *quintessência* da Justiça a ser encarnada na vida da Polis. Compreende-se, portanto, o alcance político *outramente dito* implícito à dimensão carnal/*desenraizada* do profetismo das escrituras, cuja presença se faz ressoar de maneira inusitada até mesmo num livro como aquele do *Cântico dos cânticos* em torno do amor carnal/erótico.

Se a princípio a dimensão *erótica* nada teria a dizer sobre a questão da Justiça [social] a se cumprir na vida pública, o fato é que uma Política que não evoque de alguma forma *Eros*-desejo-amor e a socialidade que eles inauguram, corre-se o risco de ocupar-se de uma Justiça reduzida ao um sistema jurídico sem sensibilidade. Sem isso, há o perigo de se abstrair aquela *biopotência* intrínseca ao *profetismo* que deve fecundar ou inspirar a Política como *obra* da justiça contra à ideia de *necrofilia* que invade o Político em todas as suas dimensões na contemporaneidade. Daí que o caráter *erótico* intrínseco ao sentido do Político e à ideia de Justiça se revelar imprescindível a fim de se evitar que se capitule diante da força *tanatológica* imanente à luta e ao conflito de poder no âmbito da vida pública.

Ora, à luz da ética da alteridade veiculada pelas *escrituras*, a vida social não poderia se contentar apenas em promover friamente os direitos dos cidadãos e de proteger os indivíduos da morte que deriva do duelo ou do conflito humano disseminado pelo exercício do poder na vida política, evocando-se, assim, a mera *negatividade* da formulação da Lei de Não-matar. Antes, seguindo a ótica ético-erótico-(bio)profética subjacente às *escrituras*, entende-se que o *sentido* do Político se vincule a *positividade* infinita da Lei enquanto essa se associa ao mandamento do amor, isto é, à *obrigação* de ter-se de amar o outro *até o fim*.

Portanto, o *excesso*, a *plenitude* ou a *perfeição* (*teléiosis*) da justiça do amor ao infinito do Rosto do próximo deve ser radicalizada no âmbito da *coletividade* graças às exigências postas pelo (ad)vento do próximo do pró-

⁵⁴ LEVINAS, *De outro modo que ser*, p. 195.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 171.

ximo. Esse, por sua vez, por ser um terceiro-próximo, não deixa de evocar a inescusável *biopotência* do sujeito-único-corpo como *força movente* da efetivação de uma vida público-política que não compactue com o *deixar-morrer* o outro em seu corpo, tão em voga nas (bio)políticas necrófilas contemporâneas. Pois, somente aquela paradoxal *potência-impotente* da *quênose/humildade* (profética) do amor, é capaz de esvaziar o sujeito “do *inter-esse* do Mesmo”⁵⁶. Em outras palavras, sem “o *(des)inter-essamento: relação sem tomada de posse do ser e sem sujeição ao conatus essendi*”⁵⁷ graças ao qual são movidos os sujeitos-corpos-éticos, jamais se poderá Esperar a chegada do *reino* de uma *Justiça social* que se configure, de fato, como (anti)necrófila na contramão da ideia de *meio-justiça* tão presente na vida de nossas *sociedades de indivíduos*.

Enfim, se é verdade que a filosofia da alteridade encontrou no contato com o Rosto um lugar tenente para a reabilitação da significação ético-linguística do *pensamento*, o filósofo franco-lituano não desconecta jamais sua reflexão ética de uma *filosofia política*. Essa não se contenta em tecer uma crítica à Biopolítica, mas pretende cumprir-se segundo uma visão política *afirmativa* perpassada por Eros desde a concepção de uma *biopotência* implícita à “Justiça social fundada no apelo ético infinito” do corpo e da carne de um Rosto como outrem⁵⁸.

2. Da Biopolítica à biopotência na Justiça social

Em vista de se dar a conhecer os novos rumos políticos da filosofia levinasiana bem como a atualidade de seu pensamento com relação a crítica à Biopolítica e à Necropolítica contemporâneas, talvez possamos trazer à baila alguns elementos que revelam a *plasticidade* da *escritura* do autor marcada pela primazia conferida à *sensação* ética. De maneira concreta, sua escritura permite pensar *outramente* o Político a partir da textualidade de uma Lição talmúdica: *As cidade-Refúgio*, que se encontra em sua obra *Para além do versículo. Leituras e discursos talmúdicos* (1982). Assim, a questão do (novo) *sentido* do Político se situa dentro de seu *comentário dos comentários talmúdicos dos fragmentos do Tratado Makkôt 10a da Guemara a respeito do Livro dos Números*. A temática se justifica em função da reflexão filosófica que se tece em torno da instituição/linguagem bíblica da fundação das cidades-refúgio (Cf. Num.35 e Deut. 19, 1-13).

⁵⁶ LEVINAS, *Transcendência e Inteligibilidade*, p. 22.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 22.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 21.

2.1 As cidades-refúgio e a instituição bíblico-judaico

Ao referir-se ao problema do *sentido* do Político, o filósofo traz à tona a maneira palpável de como a *literatura* ética do *Talmude* retorna ao texto bíblico de modo a exigir do leitor levar em conta a *simbólica judaica* que o acompanha. A saber, trata-se de pensar *uma* Justiça de caráter histórico-concreto baseada na Lei/Mandamento/Palavra do amor ao outro que se faz próximo. Tem-se em vista a formulação *negativa* da Lei de não-matar, mas sobretudo a formulação *positiva* do amor ou do ter-se de cuidar do bem do outro ou do outro como Bem intangível em seu Rosto. Tudo isso em função da passagem do Êxodo à posse da terra na qual se admite surpreendentemente a existência de um contra-direito em vista de proteger a vida de um denominado “assassino involuntário”⁵⁹. Nesse caso, a instituição concreta da Lei de não-matar se opõe aquela perspectiva *da* Justiça universal/abstrata do ordenamento jurídico greco-romano. O contexto dessa instituição está narrado no Livro dos Números e fora explicitamente evocada pelo filósofo lituano.

Quando atravessar o Jordão para entrar em Canaã, escolhereis várias cidades-refúgio, nas quais possa buscar asilo aquele que tiver cometido um assassinio involuntário, isto é, sem a intenção de matar [crime culposos] mas provocado pela imperícia, negligência ou pela imprudência [crime doloso]. Ele deve permanecer na cidade-refúgio até a morte do Sacerdote e depois poderá retornar ao seu lugar de origem (Nm 35)⁶⁰.

Compreende-se, pois, que nesse horizonte, a Lei do amor ao próximo permite a criação de uma *lei de exceção* (e não da exceção da lei) que visa a proteger o *assassino involuntário* frente ao direito marginal do “redentor do sangue”. Ora, a instituição das cidades-refúgio faz referência imediata à figura emblemática do *Göel hadan*, isto é, a do vingador/redentor de sangue derramado. Compete ao parente/próximo da vítima, cujo coração se encontra transtornado e consternado pela perda do ente querido, o direito de fazer justiça como ato redentor de vingar o sangue derramado da vítima supondo, obviamente, que o *assassino involuntário* tenha já se retirado para uma dessas cidades.

Recorda Levinas a dupla finalidade da cidade-refúgio: proteção do inocente (refúgio) e a punição pela ação imprudente (exílio). Nesse caso, a instituição da cidade como lugar da Justiça e o reconhecimento do *redentor do sangue* (crime) podem readquirir sua atualidade histórico-filosófica para além da mera inscrição nos costumes culturais das religiões ou de certas culturas e

⁵⁹ LEVINAS, Emmanuel. *L'au-delà du verset. Lectures et discours talmudiques*. Paris: Les Editions de Minuit, 1982, p. 56.

⁶⁰ Cf. Recorremos à tradução da *Bíblia do Peregrino*. São Paulo: Paulus, 2002, que vem acompanhada dos comentários do renomado exegeta Luís Alonso Schökel.

suas instituições particulares, analisadas e dissecadas pelas ciências sociais ou pela antropologia cultural, pelo estruturalismo e a etnografia.

2.2 A atualidade das cidade-refúgios e a justiça hipócrita

Salta aos olhos que o filósofo insista na atualidade das referidas cidades-refúgio tendo em vista o contexto da Civilização ocidental, especialmente de nossas sociedades liberais e neoliberais, pondo-se então em questão a concepção de Justiça que aí se pratica.

Na sociedade ocidental livre e civilizada, mas *sem igualdade social*, sem *justiça social rigorosa*, seria absurdo indagar-nos se as vantagens de que dispõem os ricos com relação aos pobres – e todo mundo é rico com relação a alguém no Ocidente – não são por assim dizer elas, as vantagens, que geram a injustiça, motivo da agonia das pessoas, de guerras e mortes em tantos lugares? Não assassinamos ninguém intencionalmente, mas a *injustiça social* depõe contra a ideia de que sejamos inocentes diante do corpo padecente de alguém levado à morte⁶¹.

Dessa forma, o filósofo matiza com detalhes sua reflexão com relação ao realismo dessa instituição se a confrontamos com a situação da (bio)política de nossos tempos tendo em vista o significado da Justiça subjacente àquela. Recorda que os assassinos involuntários seriam os membros da sociedade que permanecem protegidos e exilados nas cidade-refúgio, circundados por “redentores de sangue na forma de cólera popular, espírito de revolta ou mesmo de delinquência em nossos subúrbios, resultante do *desequilíbrio social* no qual estamos instalados”⁶².

Segundo ele, é preciso indagar se as cidades nas quais vivemos e a proteção que, legitimamente, “em razão de nossa inocência subjetiva, encontramos em nossa sociedade liberal contra tantas ameaças de vingança sem crença nem lei, contra tantas forças efervescentes”, não é, de fato, a “proteção de uma *meio-inocência* ou de uma meio-culpabilidade que é inocência, mas igualmente culpabilidade – e se tudo isso não faz de nossas cidades, cidades de exílio?”. E com certa ironia acrescenta uma indagação ainda mais aguda a respeito do caráter (bio)político de nossa civilização greco-romana ocidental:

Essa Civilização, nossa brilhante e humanista civilização greco-romana, nossa *sábia civilização* [*sabedoria das nações*], sendo uma defesa necessária contra a barbárie de sangue efervescente, e contra os perigosos ‘estados de alma’, contra a desordem ameaçadora, essa civilização não é um pouco hipócrita, muito insensível à cólera irracional do vingador de sangue e

⁶¹ LEVINAS, *L’au-delà du verset*, p. 57.

⁶² *Ibid.*, p. 57.

incapaz de restabelecer o equilíbrio social? Não seria de se perguntar se a *espiritualidade* que se exprime em nossa maneira de viver, em nossas retas intenções, em nossa boa vontade e em nossa atenção ao real, está de fato atenta ou *despertada*?⁶³.

E continua o comentário referindo-se ao *urbanismo* – razoabilidade dessa teoria da Justiça – presente no interior das cidades-refúgio que ao mesmo tempo a torna uma outra, isto é, “fora” da cultura ocidental. Em função de enaltecer esse urbanismo próprio das cidades-refúgio o filósofo recorda que os relatos dessa instituição são a prova cabal de uma “outra cultura” acumulada e explicitada pelos talmudistas⁶⁴.

Além disso, é de se exaltar o fato de que nas cidades-refúgio há mestres-alunos e que o ensinamento é público porque como foi dito, há outros membros da escola que habitam na circunscrição da *cidade*. A instrução se dá sob a égide da *cultura* do Livro, isto é, segundo a cultura da Lei do [amor] ao outro. Salvar, portanto, a vida do inocente, não significa apenas deixá-lo a sorte da *sobrevivência* tal como ocorre no contexto da (necro) política contemporânea, mas de lhe assegurar a dignidade para além do simples vegetar na cidade. Trata-se certamente de um “exílio”, mas não de uma “prisão”⁶⁵. Assevera Levinas, que nisso “consiste o humanitarismo ou o humanismo dessas cidades-refúgio” que em nada aparentam ao que se vive nos “campos de concentração” em que “a vida já está de antemão destinada ao holocausto, à morte, ao assassinio”⁶⁶.

E acrescenta o filósofo, comentando o talmude, que “o Sol que deve brilhar para e na cidade-refúgio se associa ao advento da *Thora* trazida para dentro da urbe. A *Thora* horizontal – do amor ao outro – inaugura e estabelece uma *outra cultura* porque ensina não apenas a Lei do *respeito* ao outro, mas ao mandamento do *amor* [radical] ao próximo”. Entretanto, há que tomar muita precaução no que se refere ao ensino desse aluno tratado como *não-adequado*. Afinal, embora o homem que cometera um assassinio por imprudência não seja um criminoso, não se pode negar certo parentesco entre ambos, por conta do delito, isto é, há certa semelhança entre ele e aquele que pratica o assassinio doloso. E, portanto, caso aquele homem não seja bem instruído “o mestre da Lei poderá ser acusado de ser cúmplice de seu crime”⁶⁷.

⁶³ *Ibidem*.

⁶⁴ Os talmudistas apresentam argutamente os detalhes (razoáveis) da construção dessas cidades: “não devem ser nem pequenas nem grande demais a fim de que o vingador de sangue não faça trapaça (invadir ou dissimular-se) a fim de matar o inocente”. Devem ser cidades-médias onde “não falte água e luz do sol para a vida digna; que seja lugar de grande circulação a fim de que o inocente possa gritar por socorro contra a agressão do vingador”. Esse socorro, porém, advém dos Levitas ou dos mestres da lei que “habitam as cidades-refúgio acompanhados de sua escola e de seus discípulos” (*Ibidem*).

⁶⁵ *Ibid.*, p. 59.

⁶⁶ *Ibidem*.

⁶⁷ *Ibid.*, p. 60.

2.3 A melhor justiça na cidade de outrem

Por outro lado, salta aos olhos que “o Mestre da Lei que ensina o amor ao próximo não encontre ele mesmo refúgio na própria *Thora*”⁶⁸. E isso se justifica, segundo Levinas, porque a *Thora* circunscrita à vida das cidades-refúgio não cumpre senão seu papel cultural, humanista, de ser luz para a vida do refugiado, seja contra sua morte de culpado pelas mãos do redentor de sangue, seja contra a morte do outro que tombou por sua culpa. Apesar disso, não se pode olvidar que a “*Thora* desponte como aquela que é *mais forte que a morte*” porque ela se impõe com sua força/potência indiferente à morte como tal, isto é, a Lei não visa ater-se ao mero limite da violência, mas de (in)spirar, (in)stigar e mover o homem a realizar o mandamento do amor.

Nisso consiste a genuína *biopotência* da Lei. Por isso, ela “é mais forte que a morte”. Disso se segue que “a *Thora* seja identificada com o despertar completo da *alma*”. Ele, esse despertar, corresponde ao ato mais puro do *intelecto*. Daí procede seu sentido originário não referido a mera proteção contra a morte uma vez que “o olhar se fixa no Bem para além do Ser”. Em outras palavras, “a *Thora* refere-se, em última instância, à Vida plena e por isso não está jamais em (sin)cronia com as violências do mundo”⁶⁹. A *Thora* é (an)acrônica porque inaugura uma (dia)cronia como responsabilidade do homem pelo outro-Rosto a ser extensiva à *vida pública*.

Apesar disso, salienta o filósofo de Kaunas, se a *Thora* ensinada na Diáspora (cidade-refúgio) se revela como sendo mais forte que a morte, isso “não significa que ela seja mais forte que o justo vingador de sangue”⁷⁰. Isso para lembrar que todo “aquele que pretenda refugiar-se na *Thora* para dirimir a questão da falta involuntária contra a vida do outro daquela falta objetiva, permanece ainda exposto ao justo vingador de sangue”. Eis, portanto que é necessário que aquele que cometeu injustiça procure imediatamente a proteção na cidade, sem que deixe de cumprir a expiação à medida que se permite instruir pela *Thora*. Afinal, “tudo se passa como nada pudesse fazer calar a exigência da Justiça” do assassinio do outro⁷¹.

Em compensação, diga-se de passagem, o estudo rigoroso e aplicado da *Thora* encontra sua recompensa: “seu estudo não é um estado de consciência qualquer”⁷². Não há nela *passividade*. Aquele que se une *ativamente* a ela no estudo minucioso *não se orienta pelo horizonte da Morte*. Ora, no mundo de violência que é o nosso, a vida intelectual é um modo de viver

⁶⁸ *Ibid.* p. 58.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 61.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 62.

⁷¹ *Ibidem.*

⁷² *Ibidem.*

no Bem para além do Ser, tal que “não se coloca jamais em sincronia com a causalidade do mundo e a *injustiça social*”⁷³. Nesse caso, a *espiritualidade* – exegese, estudo, razão, cultura, *pensamento*, consciência, linguagem – do verdadeiro estudo da *Thora* exclui a inadvertência e a distração. Isso não permite jamais olvidar que

A *Thora* é Justiça, *Justiça Integral* que supera as situações ambíguas das cidades-refúgio. Justiça Integral porque, em sua maneira de dizer e de seus conteúdos apela à *vigilância absoluta*. E o grande sono cuja inadvertência, mesmo aquela do homicida involuntário, está excluída⁷⁴.

Disso decorre que a *Thora* se associe à “outra cidade” de outra natureza (essência da cidade), isto é, à cidade de Jerusalém, cidade da “consciência extrema” que se deixa orientar pelo Bem para além do Ser. Nela, “o verdadeiro estudo da *Thora* se une a nova atenção ao *outro homem*”⁷⁵. Tudo se passa como se o humano se *elevasse* ao atingir uma nova condição, um novo modo de *espiritualidade* do espírito. Um mandamento que “*cai sob minhas mãos* [me empodera], eu desejo cumpri-lo”, recorda Levinas, citando o versículo bíblico⁷⁶.

Estamos, portanto, diante de *outra humanidade* porque arraigados na vida espiritual da encarnação da Justiça. Essa se instaura na cidade-*santa* que no fundo se refere a todos os lugares públicos nos quais o outro é amado, respeitado, cuidado e não apenas não assassinado. No âmbito dessa cidade [vida pública] a *obediência* (escuta) aos *mandamentos* não torna o observante escravo da Lei “porque se obedece a esta ordem antes que ela seja formulada”⁷⁷. Antes, movido pelo desejo, pela força e pela *potência* que advém da eleição de outro homem, a Lei o conduz sempre mais ao que ainda não foi cumprido. A ênfase recai não na *falta*, mas no *excesso da justiça* ou naquilo que o filósofo denomina de *infinito* da Justiça como *positividade*, mas da positividade do infinito do Bem do outro como gratuidade do elã ético. E o *excesso* da justiça deve corresponder na vida pública à *biopotência* do corpo-para-outrem. Movido pelo infinito da Lei, o cidadão se percebe em prontidão para abandonar a política da *meio-justiça* da Lei focada simplesmente no caráter negativo da (in)tolerância pela morte de outrem por uma política da justiça integral.

Eis que na cidade *santa* – do não-Nada/Infinito cuja a essência se diz na palavra profética – cujo protótipo é Jerusalém, se vai do Ser ao Bem sem olvidar-se do Ser da Justiça “e” do Bem para além do Ser da *Justiça social*. Na perspectiva do Bem do outro, o foco da Lei não é a *morte*, mas o

⁷³ *Ibid.*, p. 65.

⁷⁴ *Ibid.*, p. 63.

⁷⁵ *Ibid.*, p. 65.

⁷⁶ *Ibidem*.

⁷⁷ LEVINAS, *De outro modo que ser*, p. 34.

Bem, isto é, a bondade *visível* no Rosto do outro. Passa-se da consciência imperfeita da Lei da *meio-justiça* para a consciência perfeita, *pleroma* da Lei como paz, *Shalom*, isto é, uma justiça repleta de amor. Em suma, essa Lei do amor pressupõe e (in)forma a Justiça de sorte que essa corresponde na vida pública a uma Política calcada na (bio)-potência dos corpos que ousam pensar e realizar uma Política *outramente* dita de *uma Justiça social mensurável* no corpo/carne da cidade.

Enfim, na ótica da cidade *santa* [inspirada pela Lei do rosto], se o outro é aquele a quem se ergue *altares*⁷⁸ isso supõe uma “outra cultura”⁷⁹ de uma *outra história* que corresponde a uma *outra humanidade*, uma *outra linguagem* e “outro pensamento para além da Essência”⁸⁰, isto é, supõe-se um corpo feito carne-bondade para o outro cuja *encarnação*, testemunha e profetiza a Justiça em nome da vida de outrem. Com isso se pretende que o homem tenha que se (pre)ocupar não apenas com o problema da indiferença-desprezo do outro ou que se satisfaça em permanecer no *mea-culpa* do involuntário em causa do assassinio que, em certo sentido, poderia levá-lo a certa hipocrisia social, mas que esteja voltado decididamente a viver sob a Luz, e sob o olhar, isto é, a *visibilidade* do Rosto em cuja vida, calor, ternura, advindo do contato com sua pele de outrem já anuncia a premência de se ter de cumprir o bem em (ex)cesso na Justiça [social].

Trata-se aqui de promover a vida de que ensina a *Thora*, isto é, “a vida mais forte que a morte”. O exceder ao Ser (da Lei meio justa e injusta) se dá pelo (ex)-ceder do Bem, do amor ao próximo como perfeição da lei que conta com o corpo-palavra “feito perdão a outrem”⁸¹. E a perfeição da Lei já é a própria *encarnação* do sujeito em seu *corpo-perdão*, isto é, no corpo destinado a ser um-único e irrepetível dom-para-outrem em consonância com a coletividade na Justiça social pois como afirma o filósofo franco-lituano “o corpo é uma permanente contestação do privilégio que se atribui à consciência de ‘emprestar o sentido’ a todas as coisas”⁸².

Nesse sentido, percebe-se a concretização da temática cara a Levinas que conduz seu pensamento a atravessar da *invisibilidade* do outro advindo da indiferença-desprezo e da injustiça radicalizada na morte do outro, cujo sangue derramado está a implorar o redentor do sangue, para a *visibilidade* de um Rosto a recordar na *eternidade* do tempo, a Lei do amor que não passa e a exigência temporal de se cumprir a Justiça social na Polis. Essa supõe inexoravelmente a *encarnação* do messianismo do outro homem como forma de a (bio)-potência se contrapor à (bio)-política do Estado (político)

⁷⁸ LEVINAS, *Humanismo do outro homem*, p. 42.

⁷⁹ *Ibidem*.

⁸⁰ *Ibid.*, p. 43.

⁸¹ LEVINAS, *De outro modo que ser*, p. 134.

⁸² LEVINAS, *Autrement que savoir*, p. 114.

meio-justo ou à um Estado de exceção marcado pelos estreitos limites da Lei de exceção, embora sem negar a afinidade daquele messianismo com o cumprimento do *reino* da justiça cosmopolita.

Considerações finais

À guisa de conclusão, somos impelidos a reconhecer que no contexto em que se é surpreendido pelos *imprevistos da História* com os trágicos efeitos da Pandemia que assola a humanidade, conceber a política *outramente* significa ter de apoiar-se em uma “*sabedoria do amor a serviço do amor*”⁸³ embasada no próprio cumprimento da *Justiça social*. Disso decorre que, se por um lado o pensamento de Levinas sugere ter-se de responder eticamente pela *unicidade* de Rostos que são (i)numeráveis e (i)rredutíveis contra o utilitarismo que insiste em justificar a *morte* como *sacrifício* de alguns em vista do bem da maioria ou como um mal menor social, por outro, a perspectiva de uma política *outramente* sugerida pelo seu pensamento recorda que o caráter ecossistêmico-político da reflexão pressupõe que a *biopotência* humana se contraponha ao *pensamento* neoliberal que está na gênese do economicismo da Política contemporânea. Esse compromete não apenas *qualitativa*, mas *quantitativamente* e de modo galopante, a vida de multidões de seres humanos, de seres vivos e seres inanimados, bem como tende a destruir a vida do Planeta. Nesse caso, urge que o caráter ético da Justiça venha acompanhado do caráter político da mesma em função da alteridade de outrem. Essa é ao mesmo tempo plurivalente, diversa e quantitativamente única (várias) em sua diferença. Por isso, a alteridade põe suas exigências de que a justiça se configure como uma justiça econômica planetária.

Por último, como recorda o filósofo, um Rosto humano é aquele que está a provocar um autêntico (*des*)*astre* em nossa percepção do Político uma vez que a Lei do outro “cai sob nossas mãos” de modo a nos (em) poderar e a solicitar que seja reintroduzido no mundo a Justiça social por uma *obra* política que emana de uma ação coletiva produzida no bojo das sociedades. Essa não se contenta apenas em ser uma justiça para um Rosto nem que seja imperfeita no sentido de não se matar, e de não se *deixar-morrer* o outro. De posse da Lei do amor ao outro e da (in)vestidura dessa *potência* da Justiça inspirada no Bem do outro para além do Ser, a Justiça deve se cumprir *quantitativamente* na Política e nas sociedades, no mundo, enfim, no Planeta. Isso significa opor-se terminantemente à Biopolítica tão em voga entre nós, calcada na ideia de *sociedades de indivíduos*

⁸³ LEVINAS, *De outro modo que ser*, p. 176.

preocupadas em salvaguardar os direitos dos indivíduos e não os direitos da *coletividade* como um *dever* social inspirado na voz da alteridade do Rosto, da alteridade do terceiro, da alteridade do mundo a bradar por um cosmopolitismo Por-vir.

Referências

- MBEMBE, Achille. *Crítica da Razão negra*. Lisboa: Antígona Editores, 2014.
- MBEMBE, Achille. *Necropolítica. Biopoder, soberania e estado de exceção política da morte*. Arte & Ensaios. Revista do PPGav/eba/ufrrj n. 32, dezembro (2016), p. 123-151.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. *Sinais*. Lisboa: Minotauro, 1962.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. *O visível e o invisível*. São Paulo: Ed. Perspectiva, 2009.
- LEVINAS, Emmanuel. *Autrement que savoir*. Paris: Éditions Osiris, 1988b.
- LEVINAS, Emmanuel. *De outro modo que ser ou para lá da essência*. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2011.
- LEVINAS, Emmanuel. *Entre nós. Ensaio sobre a alteridade*. Petrópolis. Editora Vozes, 1997.
- LEVINAS, Emmanuel. *Eros, Littérature et philosophie. Essais romanesques et poétiques, notes philosophiques sur le thème d'éros*. Inédits. Oeuvres 3. Paris: Bernard Grasset/IMEC, 2013.
- LEVINAS, Emmanuel. *Humanismo do outro homem*. Petrópolis: Editora Vozes, 2009.
- LEVINAS, Emmanuel. *L'au-delà du verset. Lectures et discours talmudiques*. Paris: Les Editions de Minuit, 1982.
- LEVINAS, Emmanuel. *Le temps et l'autre*. Paris: Quadrige. Presses Universitaires de France, 1994.
- LEVINAS, Emmanuel. *Les imprévus de l'histoire*. Paris: Fata Morgana, 1994.
- LEVINAS, Emmanuel. *Noms Propres*. Paris: Fata Morgana, 1976.
- LEVINAS, Emmanuel. *Totalidade e infinito*. Lisboa: Edições 70, 1988a.
- LEVINAS, Emmanuel. *Transcendência e Inteligibilidade*. Lisboa: Edições 70, 1991.
- RICOEUR, Paul. *Interpretação e ideologias*. Rio de Janeiro, Livraria Francisco Alves Editora, 1977.

Nilo Ribeiro Júnior
Rua do Príncipe, 526
Boa Vista
50050-900 Recife – PE
prof.ribeironilo@gmail.com