

A RESPONSABILIDADE COMO FUNDAMENTO DA ÉTICA

THE RESPONSIBILITY AS THE FOUNDATION OF ETHICS

Águeda Vieira Martinelli¹

Resumo: Neste trabalho, procuramos analisar a maneira como o *Eu* é formado, completamente separado, em meio ao assustador *há* e a sua centralidade para a *relação ética* proposta por Levinas. Porque, para se relacionar com a alteridade mantendo-se si mesmo, é necessário que o *Eu* se forme no encontro com um mundo que amedronta e que alimenta. A subjetividade é constituída da *responsabilidade* que preenche o *Eu* quando encontra a alteridade. Esse encontro, essa relação, não forma totalidade, mas subverte as bases da filosofia: a filosofia tem seu princípio na relação e não na ontologia. Entendemos, então, que a ética funda o humano no ser humano.

Palavras-chave: Responsabilidade. Eu. Outro. Ética. Relação.

Abstract: In this work, we will analyze the constitution of *Ego*, completely separate, amid the scary *there is*, which is fundamental to the *ethical relation* propose by Levinas. Because, to maintain relationship with alterity, keeping up himself, it is necessary that the self is formed in the encounter with a world that scary and feed him. Subjectivity is constituted of responsibility that fills up self, when he encounter alterity. This meeting or this relationship it is not totality, but undermines the foundations of philosophy: philosophy has its beginning in the relationship and not in the ontology. We understand, then, that ethics founded the human in human being.

Keywords: Responsibility. Ego. Other. Ethic. Relationship.

* * *

1. Introdução

A história humana recente nos faz perceber a face desumana do ser humano. Na realidade, os relatos históricos, por si, talvez nos levassem a uma absoluta descrença na humanidade. Um princípio cruel vigorou e, evidente, permanece quase inabalável: se trata da diferença ser rechaçada, de tudo aquilo que não é denominador comum a um grupo ser repudiado, merecer nada além do atear fogo e ser esquecido como a fumaça que o vento leva. Não fosse por alguns pensadores ao longo da história da filosofia, nada além que o ser teria prevalecido e a diferença seria um erro lógico, uma falha do pensamento. Qual o significado da ética, quando ética e moralidade parecem dizer respeito somente àqueles que são meus semelhantes?

¹ Mestranda pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia na Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul – PUCRS. Bolsista FAPERGS. Email: agueda.martinelli@acad.pucrs.br.

Quando Levinas no prefácio de *Totalidade e infinito* afirma que “o ser se revela como guerra ao pensamento filosófico” (LEVINAS, 2008, p. 7) e é a própria *patência* ou verdade do ser, ou em *De outro modo que ser o mas Alla de la esencia* quando diz que “a guerra é o gesto ou o drama do interesse da essência” (LEVINAS, 1987, p. 46-47), ele está afirmando que a alteridade é esquecida ou ignorada e para a filosofia a guerra mostra a face do ser, que no conceito de totalidade se fixa, conceito esse que dominaria a filosofia ocidental. De outro modo, os seres humanos devem ser julgados aqui, devem tomar sua responsabilidade para com outro em suas mãos, pois o juízo da história retira a responsabilidade de cada pessoa, haja vista que nela se perdem os rostos e os nomes e cada um se transforma numa grande massa sem identidade, sem relação. Não se trata, portanto, de pertencer a alguma religião ou estar inserido numa cultura, por exemplo, mas de um princípio que resgata o humano do ser humano ao priorizar cada vida humana. Não poderíamos tomar do povo judeu um ensinamento, com admiração e fervor, de modo que ao nos privar da história – no agir humano aqui, nessa terra em que vivemos– criemos o tempo o qual não estamos presos ao passado, mas agimos todos com a responsabilidade do agora pela alteridade? Neste trabalho, procuraremos expor as ideias de Emmanuel Levinas, no que refere a sua crítica a ontologia e a alternativa encontrada por ele, ao “descobrir” a maneira de romper a totalidade, estabelecendo a ética como filosofia primeira, privilegiando a diferença ou alteridade.

2. Em meio ao *há*, existe um Eu

No pequeno livro *Da existência ao existente*, Levinas aborda a noção de *há* (*Il y a*), tratando-se do “vazio absoluto, que se pode imaginar, antes da criação – há” (LEVINAS, 1982 p. 40), não podendo ser considerado nem ser e nem nada. O há é experienciado como a noite, onde as formas dissolvem-se, de modo que não existe algo preciso. Na impessoalidade e no silêncio da ausência que ressoa, é presença. Não é discurso, mas sua presença é ouvida em seu silêncio, causando medo porque essa noite invade o sujeito, sufocando-o. O eu e as coisas desaparecem no seio do há. O autor afirma: “O ser permanece como que um campo de força, como que uma pesada ambiência que não pertence a ninguém; mas, como universal, retornando ao próprio seio da negação que o afasta, e em todos os graus desta negação” (LEVINAS, 1986, p. 68), o que levará a falta de perspectiva, pois não há referência de nada a nada na escuridão da noite, tornando-se insegurança, pois nada vem, nada acontece, como uma tranquilidade

infernais. Isso esconde uma ameaça indeterminada, pois o ser está exposto, não podendo ir buscar refúgio em si mesmo. O que Levinas está afirmando em *Da existência ao existente* é o “eu na sua estrutura ontológica, voltado para a sua interioridade-identidade, individuando-o o seu ser eu-mesmo, incapaz por si-mesmo de sair das amarras ontológicas em que se arribou” (PIVATTO, 2001, p. 307), sufocando no egoísmo da identidade, como conclui Pivatto.

O *horror* do há, diz Levinas, deve-se ao fato do despojamento que o há efetua da *subjetividade* do sujeito. Como escapar ao há? O horror não é o medo da morte, mas o pavor de participar no há que não tem saída e, poderíamos dizer, a impossibilidade da morte que não se efetua, pois através da morte ou do assassinato pretende-se “ir onde a liberdade e a negação operam. O horror é o evento de ser que retorna ao seio dessa negação, como se nada tivesse mudado” (LEVINAS, 1986, p. 71). O sujeito resiste a tal, principiando a consciência nesse momento, e como *hipóstase* faz a passagem de verbo a substantivo conseguindo emergir do há, momento condicionado por estados anteriores a consciência, como a *fadiga* e a *preguiça*.

Graças a tomada de posição através do *sono*, limita-se o espaço em que o “restabelecimento da base é um *a priori* necessário ao surgimento da consciência”, e deste modo, “a consciência é viabilizada pela existência de um corpo que ocupa uma base, um corpo que se posiciona em um lugar, em um ‘aqui’” (PAIVA e DIAS, 2012, p.141). Como *permanência no mundo*, o Eu percebe a si próprio existindo nele como sua casa, dependendo dele para satisfazer suas necessidades. Caracteriza-se, portanto, pela *solidão* em que reconhece a si como si mesmo numa relação estrita com o mundo material. Será preciso romper com a dependência do mundo, libertando-se de si mesmo.

Pela *fruição* ou *felicidade*, noções trabalhadas na segunda seção de *Totalidade e Infinito*, o Eu aceita o não-eu de que frui e do qual vive, como consentimento que possibilita o estabelecimento em sua casa. A casa se torna refúgio contra o aterrorizante há. No entanto, a felicidade é um acaso prazeroso constantemente ameaçado pela própria dependência experimentada pelo Eu que vive atrelado a começos eternos, os quais o lembra sua dependência. Logo, na fruição o Eu é consciente das suas necessidades e da sua dependência direta delas. Vivencia, assim, um vazio que antecipa a satisfação, na espera da satisfação, de modo que a dor causada pelo mal da necessidade não é oposta a vida ou a põe em questão. A vida simplesmente é amada (LEVINAS, 2008, p. 137), e mesmo que a necessidade cause dor ela possibilita viver e constitui a vida. A necessidade, dessa maneira, não é nem liberdade – porque

dependente – e nem passividade – porque vive do que lhe é familiar e alegre o necessitante. Mas, a felicidade é a satisfação das necessidades e não supressão ou bloqueio delas. A indigência da necessidade que o futuro traz aflige o ser e será superada através do trabalho. Essa incerteza se transforma em intervalo do tempo, onde se inserem a *posse* e o *trabalho*, assegurando o futuro incerto. Com a *habitação*, a *economia* que acontece pelo acolhimento de outrem – que não é outrem – temos a passagem da fruição instantânea para a produção de coisas.

Diante dessas descrições, chegamos a percepção de que a *separação* acontece sobre si mesmo, basicamente pela fruição, como um *ensimesmamento*. Mas, a porta pela qual o eu-mesmo possa sair de si mesmo precisa estar aberta e ao mesmo tempo fechada. Na interioridade deve produzir-se uma *heteronomia*, com a qual se depara a interioridade, mas que não nega sua interioridade, sendo necessária para causar um choque no eu sem arrancá-lo da sua posição, fornecendo “a ocasião de uma retomada de relações com a exterioridade” (LEVINAS, 2008, p. 142). A interioridade, dessa maneira, pode ser ao mesmo tempo aberta e fechada. Tal choque acontece exatamente devido a insegurança que o eu experimenta, pois o que inquieta a segurança da interioridade é a possibilidade de inquietar seu *viver de...* Contudo, a insegurança traz do nada para o interior da fruição, uma fronteira:

Tem a ver com a maneira como o elemento ou o ser separado se contenta ou se basta, vem a esse ser – à espessura mitológica que prolonga o elemento e onde o elemento se perde. A insegurança – que desenha assim uma orla de nada em torno da vida interior, confirmando a sua insularidade – é vivida na altura da fruição como a preocupação do amanhã. (LEVINAS, 2008, p. 143)

Essa forma de egoísmo antecede a subjetividade, sendo que a subjetividade se caracteriza pela tomada da responsabilidade na relação ética: “Levinas defende a tese de que a consciência se ergue sobre uma *arché* mais antiga e diacrônica, isto é, a consciência mesma repousa sobre um fundamento, sobre a valência ética, base de toda a questão filosófica” (PIVATTO, 1992 p. 348). Ocorre que a consciência não cobre a subjetividade no início, mas é egoísmo pela apropriação econômica. Porém, tal egoísmo “não tem aqui, neste plano, conotação de ordem moral, enquanto é relação ao mundo para a sobrevivência e formação do psiquismo desde a sensibilidade” (PIVATTO, 1992, p. 348). Será pela crítica que o Outro dirigirá ao egoísmo do Eu que se abrirá a subjetividade nele.

3. A totalidade reducionista e o Mesmo separado

No artigo *Ética e Espírito*², define-se violência como toda ação que se faz como se não houvesse no universo quem sofresse tal ação, como se aquele que faz a ação estivesse sozinho no mundo. Há outros no mundo quando se têm consciência de que há outros no mundo, e essa consciência é instaurada no pôr em questão da liberdade egoísta e ingênua da interioridade. O caminho percorrido não deve ser mais o caminho falho onde o pensamento fora fundado na ontologia. Levinas ressalta criticamente: “A filosofia ocidental foi, na maioria das vezes, uma ontologia: uma redução do Outro ao Mesmo, pela intervenção de um termo médio ou neutro que assegura a inteligência do ser” (LEVINAS, 2008, p. 30). E, portanto, em vista disso, propõe um caminho em que “o valor da diversidade e da multiplicidade é sobreposto a unidade, como se o novo e o particular tivessem adquirido preeminência clara sobre a validade universal; como se a contingência se tornasse más originária e fundamental do que a necessidade e a lei”³ (MATE, 1997, p. 181). Em seu *Totalidade e Infinito*, Levinas se esforça em expor como o *Mesmo* é responsável aqui neste mundo por suas ações, mas que tal responsabilidade surge no *face a face*, devido ao impacto causado pela alteridade que impõe sua altura exigindo respeito. Esse pensamento destrona a totalidade, de modo que “eu, indivíduo ordinário e comum, eu, com nome e sobrenome, pó e cinza, aí estou disposto a filosofar fora da totalidade do sistema que nega minha intencionalidade” (MATE 1997, p. 164), nas palavras de Rosenzweig⁴, citado por Mates.

Com Levinas temos uma crítica radical desde a primeira seção de *Totalidade e Infinito*, em que ele afirma que grande parte da filosofia até ali foi uma filosofia

² Este artigo se encontra em *Difícil liberdade*: ensayos sobre el judaísmo. Ver referências.

³ El valor de la diversidad y de la multiplicidad se pone por encima de la unidad, como si lo nuevo y lo particular hubieran adquirido preeminencia clara sobre la validez universal; como se la contingencia se hubiera vuelto más originaria y fundamental que la necesidad y la ley.

⁴ Ricardo Timm de Souza (2001) mostra como Rosenzweig precede, em seu *Estrela da Redenção*, a tentativa século XX de renovação da filosofia, na procura de uma maior fidelidade ao real – e talvez não tanto ao teórico, ao ideal. Dessa maneira, filosofia para Rosenzweig, na citada obra, significa “levar a vida tão a sério que esta não pudesse ser confundida, em nenhum momento, com a mera representação ou ideia de vida. Viver significa: permanecer fiel à temporalidade, e filosofar significa, assim, preservar e cultivar esta temporalidade que nós somos e na qual nós vivemos, e que constitui nossa linguagem (linguagem que é verbalização do real, tradução inteligível do fluxo da existência). Concretamente, tal dado indica: preservar os infinitos pequenos encontros de paz que podem e devem ter lugar entre os muitos que se encontram no universo da lógica e que podem fazer, destes encontros lógicos onde ‘um’ mais ‘um’ é meramente ‘dois’, um encontro ético não quantificável, mas apenas qualificável humanamente, onde o encontro de ‘um’ mais ‘um’ é infinitamente mais do que ‘dois’. Filosofar significa: transformar a ‘quantidade’ em ‘qualidade’”.

reducionista, na qual toda a diferença foi ou ignorada ou subtraída, sendo substituída pelo Mesmo (*Moi*); por isso, o autor expõe uma possibilidade de ruptura dessa forma de filosofia e, conseqüentemente, da totalidade. Num primeiro momento, a identificação do eu como mesmo e como si é através de uma relação entre eu e o mundo exterior, hostil e que oferece riscos e que deveria de alguma maneira alterar o eu. Devido a *permanência no mundo*, que é outro aparentemente (não é *Outro*), o Eu identifica-se, mas como *existindo aí em sua casa*. Logo, o eu sabe e percebe que existe e não simplesmente vive como se estivesse atirado ao mundo. O Eu depende desse mundo, mas é por causa dessa dependência que é livre, pois nesse mundo que é sua casa, que reconhece como sua que ele pode andar e possuir. “A possibilidade de possuir, isto é, de suspender a própria alteridade daquilo que só é outro à primeira vista e outro em relação a mim – é a *maneira do Mesmo*. No mundo estou em minha casa, porque ele se oferece ou se recusa à posse” (LEVINAS, 2008, p. 24). No egoísmo do Mesmo, ele se identifica como si próprio.

Exatamente porque o Eu se identifica da forma descrita acima que a metafísica é possível, pois, argumenta Levinas, se fosse apenas fazendo frente a outro, teríamos totalidade, junção do Eu e do Outro. E, entretanto, o Outro não só está além, mas a distância a que se encontra não pode ser percorrida pelo Eu:

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 a iniciativa, a todo o 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, 2008, p. 25)

Nada une o Eu ao Outro, eles encontram-se absolutamente separados. O Outro é, então, para o Eu, *estrangeiro*, pois ele como que invade as suas terras, terras as quais ele frui porque as possui e por isso pode delas fruir; quando o Eu esbarra no Outro, ele não tem poder sobre o Outro, pelo simples fato de ele não estar em seu lugar, segundo Levinas, o que se manifesta como o pôr em questão da liberdade dele pelo Outro, estremeçando a vida tranquila que ele levava.

A alteridade do Outro se mostra no *rosto*, como infinito que mesmo a ideia do infinito transborda o pensamento. O Outro não se entrega aos poderes do Eu, não é como objeto que pudesse tomar ou abarcar com o pensamento. Tal momento, o do

encontro, causa um choque no Eu, abala seu mundo. Mas é esse momento que possibilitará o acolhimento do rosto, pois o Outro como que arranca o Eu, que antes vivia trancado em si mesmo fruindo o mundo, para fora: o Outro olha para o Mesmo e seu olhar é linguagem, uma linguagem compreensível naqueles olhos a frente do Mesmo que o fitam, transformando-se em resistência contra a tendência dominadora do Eu. Esse rosto resiste e interdita o assassinato, sendo ele uma impossibilidade moral diante da ameaça sempre presente do assassínio. Essa resistência paralisa os poderes do Eu, se apresentando nu em seu rosto, miserável, impondo a ordem “tu não matarás”, “tu não matarás a mim”. O homicídio de Outro é negação total, um poder que sobre ele pode-se ter, mas que se inverte em não-poder, pois no exato momento em que mato, Outro escapa. A interdição está inserida na possibilidade de homicídio. Não se constrói a interdição como lei, postumamente. O homicídio cometido quer que Outro assista a si mesmo ser objeto e sujeito da ação. Mas, isso não é possível, pois os dois devem estar presentes na ação. O assassinato não consegue tomar a alteridade de Outro, ainda que o mate.

4. A relação Eu-Outro e a responsabilidade

O absolutamente Outro põe em questão o fruir ingênuo do Eu no mundo, o faz sentir-se envergonhado de tal.

Trata-se da inquietude que o outro desperta no mesmo. Inquietude não é estado psicológico, não é insegurança, nem ato que desafia a consciência intencional. A inquietude é constitutiva da subjetividade, atravessa o eu de ponta a ponta, “inspira” e faz transir o eu a tal ponto que vai despertando e se abre à guisa de resposta, de responsabilidade para com aquele que o inquieta e, assim, o chama a ser para, isto é, surge como relação. (PIVATTO, 2001, p. 221)

Se o Eu acolhe a alteridade, nós temos a relação ética em que o Outro é o mestre – que vem de uma altura – e ensina um ensinamento que ao mesmo tempo, porque ele fala de uma miséria e uma altura, exige: *não cometerás assassínio*. Essa relação, no acolhimento da alteridade e do ensinamento, é uma relação “não com uma resistência muito grande, mas com alguma coisa de absolutamente *Outro*: a resistência do que não tem resistência – resistência ética” (LEVINAS, 2008, p. 193). Porque a relação ética é uma possibilidade, o Eu pode matar o outro, que oferece resistência. No entanto, no

instante em que mata, a alteridade se vai, porque o Eu não pode possuir a alteridade, está além dos seus poderes. O que paralisa os poderes do Mesmo é o infinito que se apresenta no rosto como resistência impassível e em seus olhos nus que se mostram desamparados.

O outro eu como eu, já que o eu se constitui ontologicamente, e por isso há pluralidade, pois cada eu é um eu separado, pode fazer crítica ao eu? É importante ressaltar que o outro é “transcendente, ideal, próximo a Deus”, e parece estar aí “a diferença entre a oposição à totalidade, à ontologia e ao anônimo há (que prolongam o egoísmo) e a irrupção do Rosto, que investe a liberdade espontânea do eu” (PIVATTO, 2001, p. 309). Neste questionar da liberdade do eu pelo outro, ele se envergonha de sua liberdade, de seu agir livre e consegue sair de si mesmo para oferecer seu mundo e seu pão ao outro, isto é, para prestar auxílio ao outro. Chama-se acolher a alteridade este prestar auxílio, ou seja, é assumir sua responsabilidade pelo Outro⁵. Como marco determinante do pensamento de Levinas, encontramos a relação ética, que se trata da relação Eu-Outro como originária: *eu-para-o-outro*. A ética, noutras palavras, não existe quando é construída a partir do Eu, mas é primordial.

Como o Eu responde ao ensinamento do Outro, que é uma *pro-vocação*, tomando sua responsabilidade por ele, ele torna-se consciente, sai da interioridade – fruir ingênuo do mundo – para a subjetividade. Devemos atentar para um ponto sutil, que é o fato do rosto não ser uma categoria ou um conceito, mas o rosto é *expressão-linguagem*. Perguntamo-nos se a relação descrita acima, em que o Mesmo assume sua responsabilidade pelo Outro, podemos dizer, diretamente – ainda que a relação seja assimétrica – pode ser ampliada para todos os outros além daquele que está a minha frente? Como eu posso ser responsável por todos os outros, pela *pluralidade*? É preciso levar a sério a questão da responsabilidade, de maneira a impedir que o “caminho para a indiferença ética (a não ser confundida como medida da dignidade humana) e a sufocação do kairológico⁶” continuem avançando e acabe-se “no irracional e na

⁵ Na verdade, essa noção de responsabilidade é mais bem definida e aprofundada em *De outro modo que ser, o mas alla de La esencia*. Em *Totalidade e Infinito* a responsabilidade é investida anteriormente à escolha de ser responsável, investe a liberdade outrora injusta. A responsabilidade é a passagem do estado natural a ser humano. Em textos posteriores, tais que *De outro modo que ser, o mas alla de La esencia*, *Humanismo do outro Homem* e *De deus que vem à ideia*, por exemplo, Levinas “retoma a questão da responsabilidade que constitui a subjetividade do sujeito, descobre nela o vestígio de uma ‘afecção’ provocada pelo infinito”, esclarece Pivatto (2001, p. 312). O referido texto é uma excelente introdução as principais ideias de Emmanuel Levinas, principalmente sobre a responsabilidade.

⁶ *Kairos*, do grego, refere a uma noção de tempo, o tempo kairológico, que significaria o momento certo para decidir algo, ou simplesmente momento oportuno.

irrelevância da própria vida” (PIVATTO, 2001, p. 219). Pois, por mais que tenham sido muitos filósofos e pensadores a refletir e a romper o silêncio durante e após as catástrofes humanas do século XX, buscando respostas, apontando caminhos e alternativas, a humanidade parece alheia a suas vozes e prossegue entre violência e autodestruição.

Desse modo, a responsabilidade que mencionamos acima, é tomada pelo Eu antes de uma escolha, da liberdade e da consciência. O Eu ou Mesmo é responsável pelo outro antes de escolher ser, seja quem for o Outro que esteja a sua frente. A responsabilidade é “constitutiva da subjetividade. Mais, é a humanidade da subjetividade” (PIVATTO, 2001, p. 223). Essa mesma responsabilidade como que faz o Eu vir da interioridade a subjetividade, traz a identidade do Eu, pois o Eu sendo responsável diretamente pelo Outro, torna-se irrepresentável por qualquer outra pessoa. O que Levinas afirma, enfim, é que a própria subjetividade é *para*, é responsabilidade imediata para com outro, a *transcendência na imanência*, que não é um ato da consciência objetivante. Como essa relação se dá com uma alteridade absoluta que não se entrega em nenhum momento, o Eu se constituiu como subjetividade pela apropriação de sua responsabilidade com outro, não deixando de ser uma autonomia que se constituiu no responder apelo outro; o outro lado dessa relação, portanto, é a heteronomia. Quanto mais o Eu é responsável pelo Outro, mais responsabilidade ele tem pelo Outro.

5. Responsabilidade e Pluralidade

Enquanto a responsabilidade é assimétrica e se desenrola no face a face entre dois, o Mesmo é diretamente responsável pelo Outro. Entretanto, os olhos de outrem, que observam o Mesmo, carregam o terceiro termo, porque a linguagem não é linguagem íntima entre preferidos ou entre eu-tu, diz Levinas, mas é *justiça*. O terceiro termo dessa relação é o próximo. Porém, a injustiça acontece exatamente porque o Eu não consegue ser responsável por todos os outros. O termo justiça, então, se refere à *sociedade*, sendo necessário “fazer justiça, introduzindo comparação, reflexão, pensamento, teoria – toda a gama variada da obra da consciência” e também é de extrema importância “erigir instituições que salvaguardem medidas de equidade e que conduzam à igualdade” (PIVATTO, 2001, p. 226). Dessa maneira, há toda uma diversidade de relações que surgem, e se o Eu não pode ser responsável direto por

Outrem, o Outro do Eu relaciona-se com o terceiro termo, esclarece Pivatto. A relação ética, a partir do terceiro termo, precisa produzir “consenso simétrico e igualitário em torno da justiça” e aquela relação assimétrica Eu-Outro “sofre uma curvatura, uma inflexão em que a assimetria pode traduzir-se em relações de reciprocidade, a altura em igualdade, a unicidade de sentido em partilha de responsabilidade” (PIVATTO, 2001, p. 226). Com o terceiro termo, desse modo, a consciência trabalha para solucionar os problemas que possam decorrer dessa relação e para assegurar a igualdade, o que se refletirá no Direito e no Estado.

É importante perceber que a relação Eu-Outro irá ressoar nas relações com a pluralidade; essa relação primordial deve ser assegurada no plano da relação do Eu com todos os Outros, indo garantir, conseqüentemente, a *fraternidade* entre os homens, impedindo que a sociedade seja incorporada a totalidade que reduz todos a uma unidade aniquiladora e a injustiça em que não se responde pelos próprios atos aqui em frente à humanidade. Desta maneira, quando Levinas afirma que o terceiro me olha nos olhos do Outro, ele indica que a relação plural, a *socialidade* do ser humano é originária, não é estabelecida *a posteriori*, mas ela acontece desde a relação Eu-Outro. O Eu, a partir de agora, pode entrar em relação de igualdade com os outros e construir um lugar com os outros, segundo Levinas. O Estado e o Direito deverão, é o ideal, garantir esse espaço em que a arbitrariedade do Eu egoísta não prevaleça, mas que seja mantida a relação primordial Eu-Outro. Tendo em vista que é sempre iminente o risco do Estado cair na totalidade, pretender justificar e aceitar o uso de violência, a responsabilidade da subjetividade nunca é postergada, o Eu é responsável de maneira primordial e inadiável.

6. Considerações finais

Procuramos, neste breve trabalho, introduzir os principais conceitos de Levinas, expondo a trama relacional que constitui, segundo analisamos, a relação ética. Neste sentido, portanto, a constituição do eu, o infinito do outro e a responsabilidade foram investigados, sobretudo com relação à obra *Totalidade e Infinito*. Ressaltamos, pois, que o terceiro não é comum a um eu e outro, mas Levinas assegura a separação, garantindo a multiplicidade, pois os extremos da relação jamais formam conjunto, é garantida a diferença absoluta. Sabemos, no entanto, o quanto é difícil assegurar a justiça nos moldes que Levinas propõe, mas parece claro que Levinas tinha a esperança de que atrocidades pudessem ser evitadas, tanto nas guerras em que são perdidas vidas

humanas em tantos sentidos, quanto no seio do Estado em que a pluralidade é uma ficção e as pessoas não passam de “massa”. A justiça plural “leva à consideração dos outros, da igualdade, por conseguinte, do direito, das leis e das instituições” (PIVATTO, 2001, p. 229), ainda que haja dificuldades extremas em garantir isso, através do diálogo incessante poderemos garantir que o humano prevaleça. A esperança de Levinas era essa e ele realizou um trabalho ousado e original, o qual cabe a nós buscar efetivar e levar adiante na construção da relação ética na pluralidade, mantendo a responsabilidade pelo Outro na relação frontal, em que segundo Levinas, somente é preservado o humano com a invisibilidade e o profetismo do *Dizer*.

Referências

- LEVINAS, E. *Da existência ao existente*. Campinas: Papirus, 1986. 119 p.
- _____. *De L'évasion*. Montpellier: Fata Morgana, 1982. 121 p.
- _____. *De outro modo que ser, o mas alla de La esencia*. Salamanca: Sigueme, 1987. 267 p.
- _____. *Difícil libertad: ensayos sobre el judaísmo*. Buenos Aires: Lilmod, 2005, 331 p.
- _____. *Totalidade e Infinito: ensaio sobre a exterioridade*. Lisboa: Edições 70, 2008. 310 p.
- MATE, R. *Memoria de Occidente*. Barcelona: Anthropos, 1997. 287 p.
- PAIVA, M. A. de; DIAS, L. F. P. (2012). O enigma do mal no pensamento de Emmanuel Levinas. *Filosofia Unisinos*, 13(2), 134-150. Recuperado de <http://revistas.unisinos.br/index.php/filosofia/article/download/fsu.2012.132.03/1080>.
- PIVATTO, P. S. *Responsabilidade e justiça em Levinas*. Porto alegre: Veritas, 2001, v. 46, n. 2, p. 217-230.
- _____. A Ética de Levinas e o sentido do humano: crítica à ética ocidental e seus pressupostos. In: *Veritas*, São Paulo, 1992, v.37, n.145 /148, p. 325-363, 1992.
- _____. Responsabilidade e culpa em Emmanuel Levinas. In: SOUZA, R.T. *Fenomenologia hoje: existência, ser e sentido no alvorecer do século XXI*. Porto Alegre: Edipucrs, 2001, p. 299-317.
- SOUZA, R. T. Pensar e instaurar a paz: o pensamento de Franz Rosenzweig e Emmanuel Levinas no núcleo dos acontecimentos do século XX. 2012. Recuperado de <http://timmsouza.blogspot.com.br/2012/09/pensar-e-instaurar-paz-levinas-e.html>