



**UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA
FACULDADE DE DIREITO**

MARINA ARAÚJO TEIXEIRA

**A TOTALIDADE DO DIREITO:
UM ESTUDO SOBRE A VIOLÊNCIA DISCURSIVA DA NORMA JURÍDICA**

**BRASÍLIA
2018**

**UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA
FACULDADE DE DIREITO**

MARINA ARAÚJO TEIXEIRA

**A TOTALIDADE DO DIREITO:
UM ESTUDO SOBRE A VIOLÊNCIA DISCURSIVA DA NORMA JURÍDICA**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação da Faculdade de Direito da Universidade de Brasília (UnB), sob orientação do Prof. Dr. Miroslav Milovic, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Direito.

Área de Concentração: Direito, Estado e Constituição.

**BRASÍLIA
2018**

MARINA ARAÚJO TEIXEIRA

**A TOTALIDADE DO DIREITO:
UM ESTUDO SOBRE A VIOLÊNCIA DISCURSIVA DA NORMA JURÍDICA**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação da Faculdade de Direito da Universidade de Brasília (UnB), sob orientação do Prof. Dr. Miroslav Milovic, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Direito. Área de Concentração: Direito, Estado e Constituição.

BANCA EXAMINADORA:

Professor Pós-Doutor Miroslav Milovic (Orientador - UnB)

Professor Doutor Leonardo Meirelles Ribeiro (membro externo - UFMG)

Professor Doutor Felipe Rodolfo de Carvalho (membro externo – UNIVAG)

Professor Doutor José Geraldo de Sousa Junior (suplente - UnB)

Brasília, Dezembro de 2018

AGRADEÇO

De Barbacena, a origem...

A Mônica e Geraldo, razão e inspiração para tudo, pelo constante apoio dedicado; pela educação e a transmissão da retidão, do amor, da generosidade e da compreensão; por serem sempre o lugar para onde voltar.

A Flávia e Tatyane, por compartilharem as primeiras aprendizagens, as brincadeiras, os medos e os sonhos.

À Julieta, por presentear-me com a paixão pelas letras.

De Juiz de Fora, o amadurecer...

Ao prof. Antonio Campolina, Mestre tão querido, por guiar-me nos caminhos acadêmicos com ética e grande sabedoria.

A Alessandra, Amanda e Pedro, pela mão amiga nos momentos mais difíceis e por aquilo que os torna únicos: a justiça, a determinação, a alegria.

De Belo Horizonte, o acolhimento...

Ao prof. Leonardo Meirelles, por ser meu mentor na leitura de Levinas e, mais do que isso, por ensinar-me a não lamentar pelo que poderia ter sido e transformar as aspirações no que será.

Ao prof. Felipe Rodolfo de Carvalho, por levar-me a pensar outramente o direito e mostrar que é possível sair das amarras do tecnicismo na escrita.

Aos companheiros do grupo “Levinas e Alteridades” e do CEBEL, pela divulgação das obras levinasianas e os debates estimulantes.

De Brasília, para-além...

Ao prof. Miroslav Milovic, motivo de minha vinda ao Planalto Central, por conduzir-me ao questionamento dos pressupostos racionalistas da filosofia e do direito ocidentais e a refletir sobre a potência antes do ato.

Ao prof. José Geraldo, por fazer da universidade um espaço de aceitação e pluralidade e buscar alternativas para colorir o mundo jurídico, dispersando o cinza que o consome.

Ao Henrique, pelo abraço feito morada e o sorriso que desafoga os cansaços da mente, dos olhos, do coração.

À Ana, pela hospitalidade, a amizade e o exemplo de força, florescer em meio à aridez do cerrado.

Ao Ricardo, pela solidariedade de repartir sua vasta carga de conhecimento e as conversas após a aula, que suscitaram, inclusive, o título desta dissertação.

Ao Murilo, pelas tardes de estudo e os intervalos de prosa.

Aos professores e servidores da Faculdade de Direito da Universidade de Brasília e à CAPES, por proporcionar condições para a conclusão deste projeto.

*Caminante, son tus huellas
el camino y nada más;
Caminante, no hay camino,
se hace camino al andar.*

- Antonio Machado

Sofrer pela morte do outro, ser consumido pela incapacidade de substituição em um luto paralisante.

Sofrer a culpa do sobrevivente, mas transformar a tristeza em Obra, inspirada pela lembrança cujo Rastro o fluir do tempo não apaga.

Eu ofereço, doando-me,

*Para Otilia,
com amor.*

No Direito o discurso masculino, viril, do uso e abuso da força e da coerção desfila como protagonista de um normativismo que acredita que todos os problemas do mundo estariam resolvidos pela subsunção perfeita entre texto normativo e mundo da vida, não se dando conta, claro, que o mundo é inapreensível, e que aceitar esta impotência é condição de possibilidade para se abrir para a alteridade.

- Alexandre Morais da Rosa

Tu és um eu. Seguramente. Na verdade, início, liberdade. Mas livre tu não és, em princípio, absolutamente. Tu chegas depois de muitas coisas e de muitas pessoas. Tu não és apenas livre, tu és solidário acima da tua liberdade. Tu és responsável por todos.

- Emmanuel Levinas

RESUMO

TEIXEIRA, Marina Araújo. **A Totalidade do Direito:** um estudo sobre a violência discursiva da norma jurídica. 2018. Dissertação de Mestrado – Faculdade de Direito, Universidade de Brasília, Brasília-DF, 2018. 140 f.

Diante da retomada dos estudos linguísticos pelos teóricos do direito, a presente dissertação dedica-se à investigação da violência intrínseca ao discurso da norma jurídica. Trabalha-se com a hipótese de que a textualidade das leis e das decisões judiciais é construída de forma totalitária e imanentista, provocando um fechamento sistêmico aniquilador da possibilidade de convivência entre a identidade erigida oficialmente e as alteridades, relegadas ao *locus* clandestino da ilicitude. Parte-se do diagnóstico da permanência de elementos discursivos, tais quais a emissão monológica, a função dominadora e a incorporação de mitologias, que dão continuidade ao bloqueio das divergentes concepções de *nomos* e à mácula na esfera individual de liberdades apesar da ascensão das teorias retórica e semiológica para análise da narratividade jurídica. Um segundo momento demonstra como a desumanização e o logocentrismo da normatividade têm raízes profundamente ancoradas na tradição do pensamento ocidental, que enfatiza a busca da verdade racional originária (ser ou essência), responsável pelo retorno à mesmidade. Para essa exposição, é realizada uma incursão nas obras de juventude do filósofo franco-lituano Emmanuel Levinas e na sua recepção desconstrutivista por parte de Jacques Derrida. Por fim, o diálogo entre os dois autores da alteridade e da hospitalidade leva a pensar uma abertura à responsabilidade ilimitada pelo outro nos poros da trama linguístico-discursiva da norma, suplemento de justiça favorável ao estabelecimento de uma solidariedade plural.

Palavras-chave: discurso da norma jurídica; violência; totalidade; alteridade; Emmanuel Levinas; Jacques Derrida.

ABSTRACT

TEIXEIRA, Marina Araújo. **The Totality of the Law: a study on the discursive violence of the legal norm.** 2018. Master Dissertation – Law School, University of Brasilia, Brasília-DF, 2018.

Faced with the resumption of linguistic studies by law theorists, the present dissertation is dedicated to the investigation of the violence intrinsic to the discourse of the legal norm. We work with the hypothesis that the textuality of laws and of judicial decisions is constructed in a totalitarian and immanentist way, provoking a systemic closure that annihilates the possibility of coexistence of the officially erected identity and the alterities, which are relegated to the clandestine *locus* of illegality. It starts from the diagnosis of the permanence of discursive elements, such as the monological emission, the dominating function and the incorporation of mythologies, that give continuity to the blockade of the divergent conceptions of *nomos* and to the defilement in the individual sphere of liberties in spite of the rise of rhetorical and semiological theories for the analysis of legal narrativity. A second moment demonstrates how the dehumanization and logocentrism of normativity are deeply anchored in the tradition of Western thought, which emphasizes the search for the original rational truth (being or essence), responsible for the return to the sameness. For this exhibition, an incursion is made into the French-Lithuanian philosopher Emmanuel Levinas' youth works and their deconstructive reception by Jacques Derrida. Finally, the dialogue between both authors of alterity and hospitality leads us to think in an openness to the unlimited responsibility for the other in the pores of the linguistic-discursive framework of the norm, supplement of justice favorable to the establishment of a plural solidarity.

Keywords: discourse of the legal norm; violence; totality; alterity; Emmanuel Levinas; Jacques Derrida.

LISTA DE ABREVIATURAS

- AE Autrement qu'être ou au-delà de l'essence
ECM En ce moment même dans cet ouvrage me voici
ED L'Écriture et la Différence
TI Totalité et Infini
VM Violence et Métaphysique

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	1
PARTE I	
Narração e Norma no Direito Contemporâneo: superação ou continuidade dogmático-racionalista?	5
1. A (re)ascensão da retórica no direito pós-positivista	7
2. Os instrumentos de estabilização do discurso da norma	17
2.1. O monólogo da norma jurídica: unificar as vozes, experienciar os sujeitos	18
2.2. A função dominadora do discurso da norma jurídica e a mitologia do direito	20
3. A violência narrativa da norma e a ação interpretativa dos magistrados	27
PARTE II	
A Totalidade Discursiva do Direito: desumanização e centralismo	37
1. Emmanuel Levinas: filosofia política entre o pressentimento e a lembrança do horror	39
1.1. A linguagem como encontro	52
2. “Violência e Metafísica”: a desconstrução derridiana das provocações de Levinas	61
3. Desumanização e centralismo: as marcas da violência totalizadora e logocêntrica na construção discursiva da norma jurídica	75
PARTE III	
Por uma Justiça Dialogada – O discurso jurídico-normativo como instrumento de abertura à diferença e a potência ética do Direito	84
1. A chegada do terceiro: para Dizer a justiça no tecido do Dito ontológico-político	85
2. Direitos da alteridade e a abertura da sentença ao outro	96
3. Por uma leitura-escritura ética do direito no “coração do quiasma”	103
3.1. Do discurso entre/aos fraternos ao discurso plural	109
CONSIDERAÇÕES FINAIS	116
Para Além-do-Direito, a Ética	
BIBLIOGRAFIA	119

INTRODUÇÃO

Palavras traduzem pensamentos. Estes, guiados por uma tradição que privilegia a essência, o ser, o *logos*, a identidade, imprimem naquelas sua intrínseca violência totalizante. O homem não é apenas lobo do homem, mas objeto do homem: concebido em termos de posse, adjetivado a despeito de suas diferenças, categorizado, aniquilado para a manutenção de interesses do Eu soberano. Guerras são produtos da ânsia por ter o outro, ser o outro ou que o outro seja aquilo que se determina. Homem branco europeu, homem burguês dono do capital, homem oligarca defensor dos “valores familiares”, homem “de bem”: assume a demarcação do aceitável, elimina os existentes que dele se distanciam, fazendo-os curar-se de sua anormalidade ou extirpando suas condições de vida. Eu superior, é-lhe dada a voz para ditar as normas. Através da institucionalização das ferramentas do direito, elas recebem a roupagem da legalidade, da validade e da eficácia; são reunidas sob uma sistematicidade coerente e formalmente concebida que não aceita oposições, extirpando a manifestação de toda fonte concorrente. Fenômeno expandido na invasão da teoria do direito pelas concepções modernas do positivismo científico, mas já observado na defesa das correntes jusnaturalistas. Os ordenamentos jurídicos são fundamentados por sua adequação a conceitos inquestionáveis, origem à qual têm acesso apenas as mentes de uma elite tecnicamente capacitada.

A fenomenologia é uma das responsáveis por subverter essa lógica: os eventos têm algo a dizer, independente de serem ou não conformes às convicções pré-formuladas; eles falam aos sujeitos sem discriminação. Por tal ponto, os instrumentos normativos seriam relevantes por si mesmos, pelos conteúdos que congregam, pela realidade social que refletem e informam – trazendo não apenas regras binárias de lícito/ilícito, mas princípios cujo sentido se exprime a cada caso. As teorias pós-positivistas surgem como face da transição de eras, do modernismo ao pós-modernismo, acompanhando a flexibilidade de dogmas que erige a mudança em detrimento da estabilidade racional e da hierarquização. A preocupação com a linguagem torna-se basilar e atinge várias áreas científicas, dentre as quais o direito se destaca. Os juristas passam a dedicar-se a estudos argumentativos e hermenêuticos, privilegiando os aspectos linguísticos e semiológicos empregados para as formulações teóricas, a criação normativa e a tramitação processual. A retórica é retomada, vista como um artifício benéfico à construção das comunidades unidas por laços jurídicos. A aplicação de seu método na emanção do discurso das normas visa ao convencimento das pessoas quanto à justiça das medidas e dos comportamentos impostos. Fazer os cidadãos acreditarem na correção das leis do Estado torna-

se essencial para a garantia da harmonia e da coesão sociais; não obstante, questiona-se: a livre aderência alegada no uso persuasivo da língua por legisladores e magistrados é realmente um indicativo da inclusão dos cidadãos no dizer da normatividade ou apenas um subterfúgio para a manutenção do domínio das alteridades? Seria a virada linguístico-semiológica suficiente para superar a totalidade do direito que permeou por séculos a relação discursiva entre indivíduos e entre estes e as forças governamentais?

O percurso traçado para o desenvolvimento dessa temática não obedece a uma linearidade nem forma os contornos de uma elipse dialética. Antes, a pretendida leitura-escritura é marcada por avanços e retornos, retomadas feitas no intuito de prosseguir. Não limitada à análise do discurso, a exposição se utiliza de formas outras de abordar a norma jurídica, voltando-se ao prólogo do direito: às correntes filosóficas que fornecem os pressupostos para o pensamento e influem na consolidação da linguagem. Não se busca fazer um estudo de casos concretos, mas tecer um diagnóstico da violência do discurso da norma jurídica que abra as mentes dos leitores à reflexividade, deixando-se a seu encargo a correlação com a empiria. Volta-se ao modo como os caminhos do pensar consolidaram as estruturas linguísticas de nosso presente e estas, por sua vez, os arranjos institucionais, determinantes tanto para alçar como para continuar o domínio ideológico erigido sobre a centralidade do *logos* e do eu.

Em um primeiro momento, é realizado um estudo sobre o resgate da retórica do lugar subalterno em que a tradição ocidental a abandona sob as alegações da injustiça e da precariedade de seus métodos. A retomada da análise das relações entre o enunciador – o retor – e seus ouvintes – o auditório – é feita a partir do estudo da interferência em vários âmbitos da vida social, destacando-se sua incorporação à argumentação jurídica. A retórica libertaria o direito de um formalismo incapacitante. Como se verá, porém, as mudanças operadas não são radicais o suficiente para torná-lo mais humano e menos totalizante. Apesar da ênfase dada ao auditório e à sua influência no modo de apresentação do objeto discursivo, nota-se que a persuasão é almejada a qualquer custo, inclusive ao preço da anulação dos indivíduos. Mesmo que o retor adapte sua fala a determinadas particularidades dos destinatários, o que visa é à concordância com a verdade que promove, assentimento confundível com o retorno à mesmidade do orador.

A emissão das normas jurídicas é feita em monólogo. A voz ouvida é própria aos agentes estatais dotados de competência para criar os textos legais ou para decidir judicialmente conflitos de interesses. O espaço ao diálogo com a pluralidade é fechado. A oficialidade impõe os deveres com base em uma mitologia própria, realizando-o por meio de metáforas e

fabulações. Esses mitos são os responsáveis por dar continuidade ao poder de dominação, estabilizando-o nas mãos de uma minoria hegemônica, cuja configuração é herdeira do patriarcalismo, do colonialismo, da força do capital. Estes artifícios linguístico-discursivos – monologismo, função dominadora e incorporação de mitologias fundadoras – promovem a exclusão de toda concepção de *nomos* que se distancie da narrativa do Estado. Ela homogeneiza a comunidade, definindo o que é ou não aceitável. Conforme Robert Cover, teórico da *legal interpretation* que se debruça sobre a atuação dos magistrados, trata-se da manutenção do caráter *jurispata* do direito, que se une aos seus efeitos homicidas, de afetação imediata na esfera de autonomia e de bens individuais. Percebe-se uma identificação dos níveis de violência ínsitos a ordem jurídica e à discursividade normativa, mas é preciso voltar às suas premissas para que haja uma deliberação crítica sobre suas reais fontes e efeitos.

Assim, na Parte II faz-se uma leitura filosófica que parte da reflexão sobre a nocividade do legado ocidental para o pensamento, baseado na proeminência da ação contemplativa do ser consciente sobre o mundo, por ele pretensamente conhecido e definido. Ontologia iniciada pela tradição helênica, que nem mesmo a fenomenologia conseguiu superar. Ela define uma repetição de retorno ao mesmo, ao sujeito que olha para o exterior, tomando-o para si como objeto, recriando a totalidade. A linguagem ontológica, elaborada ao modo da predicação, é já indicativo da linearidade e da sincronia que agrupa todos os termos em um conjunto geral. Ela é um dito, linguagem da guerra e da política, que aprisiona os entes na pura existência, suspendendo-os no vazio angustiante do *il y a*. Contra esse fechamento, Emmanuel Levinas propõe uma ética da alteridade, concedendo a ela o *status* de filosofia primeira, não formulada a partir do eu, mas da responsabilidade ilimitada que o Outro exige na interpelação face-a-face. Seu rosto, demonstrando a pura fragilidade anterior à plasticidade expressiva, paralisa a liberdade, acusando-a, e desperta o desejo metafísico, a fome da fome, a separação intransponível que se transforma em dom, doação sem retribuição do alimento tirado da própria boca – assimetria. A justiça está em responder ao chamado dessa absoluta alteridade, que inaugura a linguagem pelo encontro, dizer sem dito. A obra *Totalité et Infini*, publicada em 1961 pelo filósofo de origem lituana, motivaria a reação de outro pensador crítico do racionalismo e da ontologia, Jacques Derrida. Para ele, Levinas não teria conseguido desvincular-se da linguagem do ser, ficando preso entre duas metafísicas – a grega e a judaica. Ao privilegiar o encontro face-a-face estaria, ainda, mantendo a clausura da presença e da superioridade da fala sobre a escrita.

Esse primeiro contato intelectual traz os termos da totalidade que dão título a esta dissertação: o discurso da norma jurídica congregaria uma violência que extingue a alteridade

de duas maneiras, desumanizando o outro, ao fazer dele um tema suscetível de categorizações, um objeto do dito institucional; e centralizando uma razão técnico-instrumental, que não dá abertura para as margens, mas vincula a cadeia de significantes aos significados postos pela verdade estatal logocentricamente produzida. Essa violência é mais grave do que aquela produzida pelo momento fundacional do direito e preservada em seus instrumentos de conservação, a inevitável *Gewalt*, violência/autoridade necessária para a força de lei.

Diante desse diagnóstico da totalização violenta consolidada na textualidade normativa, a Parte III é construída pela continuidade do diálogo entre os dois filósofos da alteridade. O dito sem dizer de TI é substituído pelo dito outramente, perfurado pelo dizer. A justiça social, inaugurada pela chegada do terceiro, pela indispensabilidade da comparação e da equidade entre fraternos, é conquistada através da linguagem ontológica, mas é perpassada pelo dizer da fragilidade de outrem, pela responsabilidade ilimitada do um-para-o-outro, pelo chamamento da subjetividade ética à substituição, pela diacronia de um passado imemorial. Essa forma de pensar, *de outro modo que o ser ou para além-da-essência*, alcançará o direito e o dito da norma jurídica, harmonizando a violência necessária à coabitação social pacífica com o dom a outrem. Espera-se chegar a uma discursividade que deixe em aberto os nós da tessitura normativa, a potencialidade ética do direito, apelando, para isso, a uma leitura-escritura desconstrutiva, que enfatiza a passagem do rastro do outro nos interstícios da trama textual e a superação do falocentrismo para o surgimento de uma solidariedade plural.

PARTE I

Narração e Norma no Direito Contemporâneo: superação ou continuidade dogmático-racionalista?

Seu olhar tinha uma expressão de estoicismo que um magistrado não deveria desconhecer; mas a partir do momento em que um homem cai nas mãos da Justiça, passa a ser apenas um ser moral, uma questão de direito ou de fato, e aos olhos dos estatísticos se torna um número.

- Honoré de Balzac

A socialidade do direito faz com que sua construção seja permanentemente realizada através de instrumentos discursivos. Não se trata apenas de uma forma de reprodução de ideias cuja geração se resume ao âmbito da consciência, mas de sua própria criação na ordem da interação linguística. Nesse sentido, os teóricos contemporâneos dedicam-se a fundar teorias jurídicas argumentativas e semiológicas, com a utilização de ferramentas como a análise do discurso para a compreensão do que é o direito, de seus usos e contextos. Percebe-se um retorno da retórica, enfatizada graças à recentralização do discurso na definição de situações sócio-culturais específicas. Sob os auspícios de uma fuga à velha disputa entre positivistas e jusnaturalistas, seus autores reivindicam a superação da influência lógico-formalista moderna. O modernismo, todavia, ainda faz parte da constituição do pensar jurídico, seus traços subjazendo e moldando o ideário presente nos tratados doutrinários e nas normas componentes do ordenamento, principalmente no que se refere ao tratamento do outro, da alteridade que difere da identidade preservada sistematicamente.

A permanência da fórmula racional adviria do fato de o discurso jurídico, enquanto símbolo de autoridade, ter ganhado legitimidade com a criação do Estado moderno. Este, ao permitir a ascensão de movimentos como o positivismo e a consequente filiação ao cientificismo jurídico e à crença normativo-dogmática, cegou o direito à reflexividade filosófica, vinculando a ciência jurídica à criação do direito pela autoridade estatal e à atribuição das características de legalidade formal, sistematicidade e instrumentalização, em um óbvio favorecimento aos ascendentes interesses do capitalismo burguês. O constructo jurídico fechou-se no círculo da oficialidade, composto por uma elite tecnicamente capacitada a criar a lei em

razão de sua influência político-social e a interpretá-la e aplicá-la tendo em vista sua formação: respectivamente, legisladores e juristas¹.

O século XVIII, com especial destaque, foi fundamental para a reformulação do direito, que passa a obedecer aos ideais de racionalização, secularização, unicidade e positivação, em prol de uma sociedade marcada estruturalmente pelo individualismo e pelo liberalismo². Assim, tornou-se de fácil reconhecimento o aspecto conservador solidificado no direito, que o faz permanecer estagnado em “um procedimento coerente e não questionar as premissas”³. Trata-se de um reflexo do projeto iluminista, que visava ao universal tanto no âmbito da moral, quanto no da lei, oferecendo uma verdade única, racionalmente apreendida e representada⁴. Buscando a emancipação humana através do domínio técnico do natural, o constructo modernista serviria, de fato, à dominação do próprio ser humano, através do apelo a um sistema opressor formulado com base na superioridade da razão pura instrumental em detrimento da cultura e da personalidade⁵. Chegou-se ao ponto em que, no espaço urbano de ascendente convivência humana,

De um lado, *tínhamos sido libertados das cadeias da dependência subjetiva*, tendo sido agraciados com um grau muito maior de liberdade individual. Isso, no entanto, fora *alcançado às custas de tratar os outros em termos objetivos e instrumentais*. Não havia escolha senão nos relacionarmos com “outros” sem rosto por meio do frio e insensível cálculo dos necessários intercâmbios monetários capazes de coordenar uma proliferante divisão social de trabalho⁶.

A ausência de questionamento quanto aos conteúdos jurídicos, tomados como verdade absoluta, deixa em evidência a atitude estritamente dogmática envolvida no dizer do direito. Os preceitos normativos tornam-se os únicos modelos toleráveis para a conduta social dos indivíduos, independentemente da realidade na qual estão inseridos. A exaltação desses dogmas passa, desde então, a servir à criação de uma aura de fé normativa, de abstração do direito, que se desvincula do *ethos* em que é produzido e no qual produz efeitos. O Estado, enquanto fonte

¹ WOLKMER, Antonio Carlos. *Síntese de uma História das Idéias Jurídicas – Da Antiguidade Clássica à Modernidade*. Florianópolis: Fundação Boiteux, 2006, p. 108-109.

² *Ibidem*, p. 187.

³ MILOVIC, Miroslav. *Política e Metafísica*. São Paulo: Editora Max Limonad, 2017, p. 122.

⁴ FOSTER, Hal. *Postmodern Culture*. Londres: Pluto Press, 1985, p. 8-10 ; e HARVEY, David. *Condição Pós-Moderna*. Tradução de Adail Ubirajara Sobral e Maria Stela Gonçalves. 5ª ed. São Paulo: Edições Loyola, 1992, p. 35-36. O último destaca como a modernidade encarna um paradoxo entre os ideais de eternidade e imutabilidade e os de efemeridade e transitoriedade. O pêndulo moderno oscila entre um e o outro extremos, a depender dos rumos históricos da sociedade por ele conduzida. Nesse sentido, Harvey afirma, na p. 22 da obra citada, que “(...) a única coisa segura na modernidade é a sua insegurança, e até sua inclinação para o ‘caos totalizante’”.

⁵ HARVEY, *op. cit.*, 1992, p. 23-24.

⁶ *Ibidem*, p. 34. Destaques acrescidos.

legislativa, obtém controle sobre a vida social e, no caso de dúvidas quanto à orientação para dada situação, os intérpretes são levados a decidir fundamentadamente a partir das asserções particulares ao círculo de normatividade oficial. A hermenêutica jurídica, aliás, foca-se nos “valores fundamentais do direito positivo, privilegiando a validade e a eficácia normativa, dentro de uma busca do sentido e alcance dos textos legislativos”⁷. Dessa forma, o conhecimento dos juristas fica a serviço do direito estatal e dos jogos de poder político-econômicos. Sua atuação é, portanto, resumida a um processo de escolha no qual são levados em consideração os riscos para a estabilidade institucional e o binômio lícito/ilícito, e seu discurso é emanado em forma de solilóquios, balbucios de uma consciência jurídica perdida em seu próprio hermetismo, que não abre espaços para a fala de indivíduos não autorizados pela atribuição de competências.

A sociedade que contextualiza essas formas discursivas jurídico-rationais se constrói como uma totalidade. Os fenômenos de desumanização e anulação do agir ético durante o século XX corroboraram a incapacidade do cientificismo para lidar com as relações humanas e do dogmatismo para resolver satisfatoriamente os conflitos levados à jurisdição. Dessa forma, paulatinamente, a racionalidade moderna entrou em colapso⁸. O discurso puramente científico das metanarrativas de caráter mítico e universalizante deu lugar à elevação de novas concepções teóricas e sociais plurais, razão pela qual fala-se na transição da modernidade para a pós-modernidade⁹. O direito conta, a partir desse momento, com teorias que o consideram para além do senso comum teórico dos juristas, analisando também seus aspectos discursivos, políticos e culturais. Surgem as correntes pós-positivistas voltadas à análise semiológica e linguística, que procuram fugir aos engodos do normativismo clássico e da vinculação estrita à dogmática, sustentando teses que exaltam o caráter argumentativo, interpretativo ou retórico do direito.

A primeira parte deste trabalho é dedicada ao estudo dessa transitividade a partir de suas inovações e continuidades.

1. A (re)ascensão da retórica no direito pós-positivista

Destaca-se, no contexto das teorias pós-positivistas do direito, um retorno aos modelos retóricos da Antiguidade Clássica e um apelo à existência de uma audiência a que se dirige. A função precípua do discurso, conforme essa orientação, seria provocar a adesão de outrem às ações linguísticas utilizadas para questionar e justificar o mundo, a realidade que nos cerca e

⁷ RODRIGUEZ, Marco Antonio Vasquez. *Hermenêutica & Decisão Judicial*. Curitiba: Juruá, 2017, p. 51.

⁸ DUARTE, Francisco Carlos. *Justiça & Decisão*. Teoria da decisão judicial. vol. I. Curitiba: Juruá, 2003, p. 18.

⁹ HARVEY, *op. cit.*, 1992, p. 19-20.

também nos fala, e que, para isso, exige uma orientação e uma adequação constantes. Essa discursividade se desdobraria em dois níveis: o da discussão, “cujo modelo primário se resume na articulação do ato de perguntar e no de responder”¹⁰, e que, de maneira simples, transforma as incertezas representadas no primeiro ato em enunciações estáveis através da autoridade investida ao emissor dotado de responsividade no segundo; e o da situação discursiva, que exige, reflexivamente, a justificação para a justificação obtida na resposta, voltando-se ela sobre si mesma, na forma de uma discussão sobre a discussão, a fim de encontrar dentre os objetivos e os fundamentos aqueles considerados bons e verdadeiros, complexidade que ultrapassa a simples adjetivação, atingindo o âmago do objeto discursivo. Passando por esses movimentos, o discurso é feito fundamentação, comunicação por meio da qual são estabelecidas relações de compreensão, persuasão ou convencimento entre o orador e o ouvinte¹¹.

A ênfase do direito enquanto atividade social e cultural, realizado através de e como linguagem, processo comunicativo relacional a proporcionar as condições para a convivência entre indivíduos, retiraria o foco de concepções institucionais, estruturais, burocráticas e governamentais para colocá-lo sobre estudos semiológicos, argumentativos, hermenêuticos e literários¹². O direito é, ele mesmo, um conjunto terminológico e textual que proporciona o conteúdo à fala de determinados oradores. Sua análise, entretanto, não fica retida nos aspectos da sintática e da semântica. A pragmática torna-se o foco principal desse renovado interesse linguístico¹³, debruçando-se seus teóricos sobre a dimensão interativa da comunicação, na busca de acordo e aceitação sobre os argumentos. Como consequência, observa-se a elevação do caráter social de tal exercício discursivo. Um dos primeiros pensadores a retomar esse

¹⁰ FERRAZ JR., Tercio Sampaio. *Direito, Retórica e Comunicação*. Subsídios para uma pragmática do discurso jurídico. 3ª ed. São Paulo: Atlas, 2015, p. 13.

¹¹ *Ibidem*, p. 16.

¹² Um dos precursores da nova teoria retórica do direito, James Boyd White não abandona o fato do direito ser um conjunto normativo-institucional ou de configurar um instrumento de policiamento, mas informa a necessidade de não se reduzir o pensamento jurídico a esses termos. In: WHITE, James Boyd. *Heracles' Bow – Essays on the rhetoric and poetics of the law*. Madison, Wisconsin: The University of Wisconsin Press, 1985, x-xi.

¹³ ATIENZA, Manuel. *Curso de Argumentação Jurídica*. Tradução de Claudia Roesler. 1ª. ed. Curitiba: Alteridade, 2017, p. 40. O autor explora duas dimensões da pragmática argumentativa: na primeira, a da dialética, o êxito da argumentação seria averiguado pela conquista da concordância do outro em um ambiente de dinamismo, propício ao debate constante entre participantes; já na segunda, a da retórica, a argumentação é realizada de modo estático por um orador que objetiva a persuasão de sua audiência, manifestando um discurso de via única. A escolha pelo enfoque na última dimensão se dá em razão do entendimento de sua adoção para a emissão discursiva da norma jurídica, fechada ao máximo à participação de seus destinatários. Saliente-se, ainda, a necessária distinção entre a pragmática argumentativa e o argumento pragmático, este, especificamente, se limitaria às alegações avaliativas das consequências de um acontecimento, um ato ou de qualquer que seja a temática em pauta. Segundo Perelman, ele deveria ser acompanhado de outras técnicas argumentativas, sob pena de rebaixar o objeto de análise a simples meio de um fim, um claro indício utilitarista. PERELMAN, Chaïm. *Retóricas*. Tradução de Maria Ermantina de Almeida Prado Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2004, p. 11 e ss.

caminho foi Chaiim Perelman, quem demonstrou a abrangência da aplicação retórica no cotidiano e deu um lugar de destaque à argumentação jurídica nessa revitalização.

A argumentação retórica recebeu, desde a obra platônica¹⁴, a pecha de irracional, sendo consignada como a arte vil da persuasão e do discurso injusto e não-fundamentado, por operar através de formulações subjetivas não universalizáveis¹⁵ utilizadas em favor da vontade e não do real entendimento. Firmava-se um ambiente estritamente formalista, habituado a enaltecer a racionalidade e favorável às oposições taxativas que elevam ao *status* de verdades definitivas os resultados obtidos através da metodologia lógico-experimental, em detrimento dos raciocínios resultantes da prática argumentativa, variáveis e dependentes da força das provas, da configuração da interação entre orador e auditório e do grau de adesão gerado. Ao negar objetividade aos argumentos, a tradição ocidental os aproximaria de um subjetivismo arbitrário, fadado à violência e à separação irreconciliável entre a teoria e a ação. A recuperação do papel da retórica, nesse contexto, acompanhada do afastamento de uma suposta obrigação quanto ao alcance de uma verdade absoluta e imutável, apresenta-se como uma alternativa ao engessamento do conhecimento através da libertação do humano e da criticidade de suas escolhas¹⁶. Ela é vista, agora, como um ofício que permite a contínua transformação e (re)constituição da comunidade, da cultura e do caráter.

A reascensão da retórica perpassa pela retomada do pensamento aristotélico. Para este, ela é essencialmente dialética e basta essa característica para confirmar seu interesse filosófico.

¹⁴ “SOC: (...) A retórica é, conforme meu argumento, o simulacro de uma parte da política. POL: E então? Afirma que ela é bela ou vergonhosa? SOC: Para mim, vergonhosa – pois chamo de vergonhosas as coisas más (...)”. PLATÃO. *Górgias*. Tradução, ensaio introdutório e notas de Daniel R. N. Lopes. São Paulo: Perspectiva, 2014, p. 229 (463d). A retórica, no platonismo, seria uma atividade adulatória, subsumindo-se ao domínio amplo da justiça, mas visando ao prazer e não ao Bem, e preocupando-se, assim, com a observância empírica das leis pelos cidadãos. A despeito de Sócrates, no diálogo, demonstrar uma crença em uma boa retórica, voltada a semear a justiça e a temperança na alma daqueles que compõem seu auditório, esta nunca fora praticada pelos democratas atenienses (503a-b; 504d-e). Pelo entendimento platônico, a oratória do retórico não se preocuparia tanto pela consistência de seus argumentos, mas sim pelo seu volume, que, ao ser despejado sobre os ouvidos do espectador, se incumbiria da persuasão. Contra esse método iníquo, é apresentada uma dialética formulada dialogicamente, através de perguntas e respostas, de modo a oportunizar um verdadeiro entendimento das premissas apresentadas em razão da cadência construída de maneira pausada e preocupada pela coerência de seus elos. O fio condutor que pressupõe a dialética de Platão, a saber, o assentimento do ouvinte que dará sinal verde à prossecução da conversação, não inauguraria, todavia, a participação ativa desse sujeito, desmotivado quanto à expressão de sua personalidade, seus desejos, suas concepções e suas percepções da realidade. Aquele que conduz as perguntas levaria seu colocutor a trilhar uma via de pensamento pré-determinada pelas evidências de veracidade, o que não configuraria o diálogo, mas o método dedutivo.

¹⁵ Conforme Kant, em sua *Crítica da Razão Pura*: “A persuasão é uma mera aparência, porque o princípio do juízo, que reside unicamente no sujeito, é tido por objetivo. Semelhante juízo possui também apenas um valor individual e a crença não se pode comunicar. Mas a verdade repousa na concordância com o objeto e, por conseguinte, em relação a esse objeto, os juízos de todos os entendimentos devem encontrar-se de acordo (*consentientia uni tertio, consentiunt inter se*)”. KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. Tradução de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. 5ª ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001, p. 661.

¹⁶ PERELMAN, Chaiim; OLBRECHTS-TYTECA, Lucie. *Tratado da Argumentação – A nova retórica*. Tradução de Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 1996, p. 581.

Os interlocutores não partem de uma verdade pré-concebida, mas a alcançam pela argumentação bilateral e proposicional, cujo critério de adequação é a conformidade à opinião aceita contextualmente. As proposições iniciais, “seu valor como argumentos, sua utilização como exemplo ou como elemento de analogia”, nunca levam a “uma conclusão coercitiva: a adesão expressa dos interlocutores é, todas as vezes, indispensável para permitir o progresso do raciocínio”¹⁷. Aos interlocutores é dada voz ativa para representar as posições sustentadas em seu meio, não dedutíveis como conceitos absolutos. Essas reflexões estão presentes nos textos aristotélicos *Retórica*, *Tópicos* e *Refutações Sofísticas*, onde o filósofo ainda dispõe a respeito da função retórica para o alcance de indivíduos não habilitados pela técnica ou cujo raciocínio não passou por um desenvolvimento capaz de levá-los à *alétheia*, ao verdadeiro, mas apenas à *doxa*, ao opinável. Adotando esse posicionamento, Perelman procede à ampliação do conceito de auditório e de suas possibilidades configurativas, parecendo em alguns momentos desconsiderar que, na realidade, ao afirmar sua potencialidade participativa, estaria confundindo a retórica com a dialética. Antes de uma finalidade dialógica para a construção colaborativa de um acordo, aquela é uma atividade impulsionada pela divergência, pelo antagonismo, pela competição, sendo o retor inspirado pela vontade de vencer¹⁸. Não obstante, em outras passagens de sua obra, ele demonstra a influência da refutação e da disputa para a intensidade da força argumentativa¹⁹.

Para o cumprimento da função de aderência, o discurso retórico é formulado com apelo a uma comunidade de interesses e compromissos entre o orador, emissor da tese em voga, e aquele a quem se dirige e de quem deve conquistar a total atenção²⁰. O auditório recebe, então, um tratamento especial²¹, afinal, distinguem-se as afeições de grupos diversos, sendo necessária uma constante adaptação do enunciador – muitas vezes forçado a proferir opiniões a que ele mesmo não atribui validade. Para Perelman²², esse local de destaque dado ao ouvinte demonstra que o emissor dos argumentos não possui autoridade suprema, sua fala não implica em instantânea convicção, devendo ele se preocupar com os recursos que empregará para gerar adesão às ideias que apresenta. Assim, a retórica não implicaria em uma relação de submissão à suposta verdade emitida, mas sim em uma sociedade igualitária, em um contato dos espíritos.

¹⁷ PERELMAN, *op. cit.*, 2004, p. 52.

¹⁸ PISTORI, Maria Helena Cruz. *Argumentação Jurídica: da antiga retórica a nossos dias*. São Paulo: L Tr, 2001, p. 98-99.

¹⁹ PERELMAN; OLBRECHTS-TYTECA, *op. cit.*, 1996, p. 524 e ss.

²⁰ PERELMAN, *op. cit.*, 2004, p. 70-71.

²¹ Sua fundamentalidade é retomada dos antigos retóricos por Perelman e Olbrechts-Tyteca, que afirmam: “(...) é em função de um auditório que qualquer argumentação se desenvolve”. PERELMAN; OLBRECHTS-TYTECA, *op. cit.*, 1996, p. 6.

²² *Ibidem*, p. 18.

Para configurar essa comunhão, é preciso que o retor conceba seu auditório com o máximo de nuances reais possíveis e tenha em consideração que pode estar se dirigindo a uma massa heterogênea de indivíduos. Tendo esses fatores em vista, percebe-se que não somente o convívio é um facilitador da comunicação, sendo importantíssimo um levantamento das funções sociais, das peculiaridades históricas, das visões políticas, das ideologias e dos hábitos culturais assumidos pelos interlocutores.

A *Nova Retórica* de Perelman classifica os auditórios em particulares, formados por grupos específicos, por um ouvinte único com quem se estabelece um diálogo ou pelo próprio orador, que delibera consigo como se com outrem; e universal, composto pela humanidade em sua integralidade. Enquanto à adesão daqueles basta a persuasão, este exige a convicção baseada em um argumento racional aceito por todos como válido. A aquiescência do auditório particular é, portanto, auferida distintamente da do universal. O primeiro exige um maior nível de proximidade entre interlocutores, sendo-lhes atribuída a chance de intervir com perguntas e objeções e permitindo, em consequência, o ajuste imediato das teses conforme o que se tem como preferível e não como realidade pré-existente. Já no que se refere ao último, a universalidade do público o transforma em um fator não palpável, irreal, isentando o orador da preocupação pelos aspectos sociais, psicológicos, temporais, locais, históricos, econômicos e educacionais gerados no calor da intimidade e requerendo uma aceitação geral ou integral das premissas válidas e reais por essa “assembleia hipercrítica”²³.

Diante da discordância quanto às proposições iniciais trazidas pelo orador para fundamentar seu discurso, o acordo pode não ser alcançado, porque foi prejudicado desde sua base. É preciso que ele tenha um cuidado especial com a forma de se apresentar, fugindo à unilateralidade e ao tendencionismo. Todavia, não são apenas as razões iniciais que influenciam na obtenção da aderência do auditório. Exige-se de um bom retor a construção de etapas argumentativas voltadas à apresentação de novas premissas, o estabelecimento de novos acordos e a estabilização destes.

Importa também, para o sucesso da argumentação retórica, a constante evocação da presença, que aproxima o auditório dos fatos trazidos pelo discurso, predispondo-o para o cumprimento da ação sugestionada. “(...) o presente expressa o universal, a lei, o normal”²⁴. Ao valer-se de elementos que aumentam a sensação de vitalidade de sua manifestação, o orador centra em si e no objeto que toma por seu a atenção dos ouvintes, assumindo o primeiro plano

²³ PERELMAN, *op. cit.*, 2004, p. 73-74.

²⁴ PERELMAN; OLBRECHTS-TYTECA, *op. cit.*, 1996, p. 181.

de suas consciências²⁵. Note-se que, mesmo dirigindo-se ao outro, ele intenciona um retorno. Para isso, utiliza-se de instrumentos compartilhados pelo imaginário popular, como os mitos e as figuras lendárias, capazes de criar imagens comuns e utopias vivas, meio do qual o próprio direito se beneficia e pelo qual perpetua de modo velado sua violência intrínseca; os rituais, que engendram na argumentação a assunção de papéis definidos hierarquicamente; e as figuras de linguagem como a onomatopeia, a repetição, a amplificação, a sinonímia e o pseudodiscurso direto. O direito se vale do sentimento de presença para evocar a atualidade das normas jurídicas e indicar o dever de observância constante. É o tempo verbal presente que transforma o normal no normativo, criando máximas que promovem e transferem – muitas vezes por gerações – os valores aceitos ou incutidos socialmente, de acordo com a vontade dos detentores do poder. Sob seu signo, as assertivas retóricas saem do *locus* depreciado do provável e se elevam ao do conciliável, do certo e do eficaz, mesmo diante da impossibilidade de, por meio delas, serem obtidas normas absolutas, indiscutíveis, porquanto, como visto, a pretensão da retórica é a fuga do monismo e do dogmatismo lógico.

Diante dessas colocações sobre a (re)ascensão e a (re)tomada de prestígio da retórica, percebe-se uma intensificação de sua ligação com o direito. Essa aproximação perpassa pela tentativa de desvinculação entre o discurso da institucionalidade jurídica e as teorias positivistas e formalistas baseadas em premissas puramente lógicas. As contemporâneas teorias semiológicas e argumentativas pretendem uma ruptura com a inércia sistemática e a inquestionabilidade do direito. Enquanto a lógica formal se caracteriza pela coercibilidade, pela artificialidade²⁶, pela invariável univocidade de seus enunciados e pela exclusão de provas excedentes de sua verossimilhança; a argumentação retórica é mais flexível, não descartando ou renunciando às proposições contraditórias, mas trabalhando com juízos de valor e de compatibilidade e podendo os envolvidos na discussão estabelecer compromissos caso haja uma mudança recíproca nos julgamentos. A retórica jurídica figura como um artifício para a geração de normas cujo cumprimento será incentivado pela aceitação de seus destinatários. O reconhecimento dos conteúdos normativos não é atribuído simplesmente à sua logicidade formativa ou à competência de seus emissores, mas à convicção de sua assertividade enquanto pauta de ação. O discurso argumentativo seria, ademais, responsável por alcançar essa adesão dos espíritos sem o apelo à violência:

²⁵ PERELMAN; OLBRECHTS-TYTECA, *op. cit.*, 1996, p. 161.

²⁶ Cf. PERELMAN, *op. cit.*, 2004, p. 95, em artigo intitulado *Lógica, Linguagem e Comunicação*: “O ideal do rigor provocou a redução progressiva da lógica à lógica formal. O desejo de realizar as condições de uma comunicação unívoca faz conceber um sistema de lógica formalizada como uma linguagem artificial”.

O uso da argumentação implica que se tenha renunciado a recorrer unicamente à força, que se dê apreço à adesão do interlocutor, obtida graças a uma persuasão racional, que este não seja tratado como um objeto, mas que se apele à sua liberdade de juízo. O recurso à argumentação supõe o estabelecimento de uma comunidade dos espíritos que, enquanto dura, exclui o uso da violência. Consentir na discussão é aceitar colocar-se do ponto de vista do interlocutor, é só se prender ao que ele admite e não se prevalecer de suas próprias crenças, senão na medida em que aquele que procuramos persuadir está disposto a dar-lhe seu assentimento²⁷.

Os adeptos da retórica jurídica acreditam que sem um movimento deliberativo, articulado através de argumentos, a criação das normas não seria justificada nem factível. Num processo judicial, enquanto encarregado de decidir pleitos onde são apresentadas pelas partes razões e contrarrazões a elas favoráveis, o juiz também assumiria a figura do retor²⁸. Ele deve sopesar os prós e os contras trazidos argumentativamente por cada um dos interessados e, a partir dessa análise, chegar a uma norma individual fundamentada – emanada através da argumentação e, portanto, capacitada a gerar anuência e a “libertar” a relação social ameaçada pelo conflito. Os textos legais, como os códigos, as leis e os atos administrativos, em um exemplo não abrangente, são produtos de um prolongado processo argumentativo, onde o debate, apesar de restringir-se a um grupo competente e habilitado para tanto, leva em consideração o que se apresenta como normal para o auditório universal, facilitando que as ações dos indivíduos pautem-se pelas determinações normativas e preservem as condições de convívio sem restringir suas esferas de “liberdade”. Os termos “libertar” e “liberdade” foram colocados entre aspas como uma forma de chamar a atenção para sua relatividade, já que o poder de ingerência e de dominação de uma decisão judicial ou de uma norma jurídica geral na esfera individual é representativo não de uma adesão volitiva pura, mas coercitiva, violenta, como se verá em tópico dedicado ao detalhamento dos efeitos cruéis da atividade interpretativo-judiciária.

É necessário questionar-se: seria o apelo à retórica no âmbito do direito suficientemente forte para superar a fundamentalidade da sistematização e do normativismo erigidos com a solidificação das concepções positivistas e formalistas? para diluir a força coercitiva e totalizadora dessas normas, excluindo de seu campo de atuação a violência? Acredita-se que não. Concorde-se que direito e linguagem estão intimamente relacionados, sendo adequado voltar-se ao pensamento geral da linguagem jurídica. A relevância dessa harmonização teórica

²⁷ PERELMAN; OLBRECHTS-TYTECA, *op. cit.*, 1996, p. 62.

²⁸ PERELMAN, *op. cit.*, 2004, p. 90.

é indicada já na reconstrução da gênese histórica dos textos legais e de sua função enquanto instrumento de regulação e disciplina social. As ascendentes visões da essência linguística do direito reivindicam o afastamento de noções unitárias e científico-disciplinares²⁹, dando preferência à leitura do discurso jurídico como uma linguagem de poder, infundida como recurso de dominação e de controle sobre significados, ênfases, performances e conotações.

Todavia, ao elevar seu valor linguístico à altura do discurso político e social por excelência, utilizando-se dos estudos retóricos para a superação de uma exegese simplista que o rebaixa a um código estático de construções gramaticais determinadas, esse movimento admite que a linguagem jurídica também se beneficie de modos de exclusão, ferramentas para a criação de fronteiras que repelem enunciados concorrentes e não-autorizados, demonstrando ainda um anseio pela manutenção da sistematicidade e do formalismo³⁰, cuja estrutura racional-universalista tem por base uma axiomática superior e unitariamente concebida. Por conseguinte, conclui-se que, a despeito da suposta liberdade³¹ e da imprescindibilidade dos juízos de valor que os ouvintes formulam sobre as provas apresentadas, a discursividade produzida continuaria a sofrer do fechamento sistêmico combatido, devido à permanência do esforço para a manutenção da excelência argumentativa e para o alcance de uma identidade que guie a aceitação das premissas. Repercute-se, assim, a violência excludente³².

O risco que a alta abstração gere argumentos baseados em proposições não compartilhadas por aqueles de quem se espera a adesão faz com que o retor delimite seu próprio auditório³³. Pode ele desconsiderar a participação em seu público alvo dos portadores de crenças e convicções divergentes. Os indivíduos que recusarem os argumentos inclusos no acordo, dotados de validade e tidos como normas, são seres estranhos, muitas vezes inferiorizados, a quem não interessa convencer. Cria-se um auditório homogêneo de elite, sem espaço para a alteridade: filtragem viabilizada por condições objetivas criadas na edificação de instituições

²⁹ Como destacado por GOODRICH, Peter. *Legal Discourse: studies in linguistics, rethoric and legal analysis*. New York: Palgrave Macmillan, 1987, p. 4-5.

³⁰ O formalismo aqui referido é a característica mais geral de apelo a formas pré-concebidas para a elaboração de decisões judiciais, dotando o ofício magistral com a garantia da previsibilidade.

³¹ A aparência dessa liberdade é colocada pelo próprio Perelman: “O orador, tendo muitas vezes de assumir o papel de mentor, daquele que aconselha, repreende, dirige, deve zelar por não provocar em seu público um sentimento de inferioridade e de hostilidade para consigo: é preciso que o auditório tenha a *impressão* de decidir com plena liberdade”. PERELMAN; OLBRECHTS-TYTECA, *op. cit.*, 1996, p. 365, destaque acrescido.

³² A violência desse aprisionamento, da clausura do pensar no âmbito do ser, continuada pela tradição filosófica, e o modo como ela influencia a discursividade normativa serão analisados em maior profundidade na Parte II do presente trabalho.

³³ “Essa redução dos ouvintes a um determinado tipo de auditório é possível todas as vezes que, para agir eficazmente, o orador só deve recorrer a certas opiniões e a certos valores, considerados como os únicos relevantes nesse caso, podendo permitir-se *desprezar todos os outros*”. PERELMAN, *op. cit.*, 2004, p. 182, destaques acrescidos.

políticas, de ensino e de direito. Fica claro que, mesmo afirmando a “preponderância do outro”, tal preeminência é suprimida quando se dá ao emissor o poder de configurar e definir a abrangência de seu próprio auditório³⁴.

O alvo do discurso jurídico seria, portanto, um auditório particular de especialistas habituados à significação técnica conferida aos conhecimentos, às regras e às convenções no contexto hermético da disciplina³⁵ e, ao contrário de uma análise não-técnica, a direção da argumentação não variaria consoante às premissas adotadas pelo público com base em sua mera volição. Os sentidos assim definidos são obrigatórios para todos os componentes do auditório jurídico, sendo imposto ao orador que se utilize das premissas legais. Por esse motivo, um juiz ao proferir uma decisão esforça-se ao máximo para demonstrar que sua interpretação não é uma modificação da lei, que só seria admitida em casos excepcionais onde é preservada a estabilidade jurídica, tendo em vista o direito ser afeito à inércia³⁶. Os textos legais e jurisprudenciais são, portanto, formados a partir de técnicas argumentativas orientadas pelo próprio sistema de direito, que visa à coesão social ao determinar uma univocidade de significado. É o próprio Perelman³⁷ quem registra: “(...) todas as sociedades fazem questão de assegurar essa unanimidade [garantidora de uma comunhão social fundada], pois conhecem-lhe o valor e a força”, não seria por outro motivo que “a oposição a uma norma aceita pode levar o homem à prisão ou a um hospício”, ainda que tal sujeito não faça parte do grupo privilegiado ao qual se oportuniza a compreensão e a concordância crítica com os conteúdos normativos.

Outro aspecto difusor de violência na retórica consiste no fato de a própria pessoa poder ser tomada como um objeto da argumentação. Para o triunfo desta, considera-se a estabilidade daquela, o que representa uma coisificação do sujeito, tornado um conceito imutável. Os defensores da teoria retórica reconhecem a dificuldade imposta pela extirpação da espontaneidade do homem e o caráter inacabado de todo indivíduo, informando que não é

³⁴ Poder claramente manifesto em passagens como as seguintes: “O auditório de elite só encarna o auditório universal para aqueles que lhe reconhecem o papel de vanguarda e de modelo. Para os outros, ao contrário, ele constituirá apenas um auditório particular. *O estatuto de um auditório varia conforme as concepções que se têm*”; e “Dá-se o mesmo quando se trata de moral. Esperamos que nossos juízos sejam confirmados pelas reações dos outros. Os ‘outros’, aos quais apelamos assim, não são, porém, quaisquer ‘outros’. *Apelamos somente àqueles que ‘refletiram’ devidamente sobre a conduta que aprovamos ou desaprovamos*”. PERELMAN; OLBRECHTS-TYTECA, *op. cit.*, 1996, p. 38, destaques acrescidos.

³⁵ *Ibidem*, p. 112 e 114, onde se lê: “A argumentação jurídica (...) deve desenvolver-se no interior de um sistema definido, o que colocará no primeiro plano certos problemas, notadamente os relativos à interpretação dos textos”.

³⁶ O que explica a imposição do encargo probatório aos demandantes, o estabelecimento da coisa julgada e o apelo aos precedentes, cf. *Ibidem*, p. 121.

³⁷ *Ibidem*, p. 64.

possível chegar à permanência do existencialismo estático³⁸. Admitem, porém, o uso da estratégia de estabilização e de técnicas linguísticas que a possibilitam, especialmente quando se trata de um argumento que possui como finalidade ligar a pessoa ao seu ato. Como há uma maior predisposição para aplicar a invariabilidade em relação ao outro do que a si, trata-se de um mecanismo com efeitos nefastos para a preservação da pluralidade e das diferenças.

Trazido como tema de um discurso retórico, elimina-se a pessoalidade do sujeito. As características que lhe são próprias passam por uma seleção: cabem elogios aos atributos que o orador enxerga como moralmente aprováveis e críticas aos repudiáveis nos termos desse mesmo ponto de vista. Atos também são enfatizados para a construção da imagem de uma pessoa, permitindo a formulação de juízos de valor sobre ela. Em movimento contrário, qualificam-se os atos pela ideia que se tem de seu agente, o que levaria à previsão sobre seu comportamento futuro, admitindo-se o conhecimento de suas intenções. É certo que no direito a intencionalidade não é tão visada quanto na moral, mas ele está constantemente buscando essa relação ato-pessoa como forma de imputar sanções àqueles que se desviam da conduta prescrita e promover benefícios aos que de acordo com ela agem.

Apesar de sua particular suscetibilidade à objetificação, não somente o ouvinte é colocado ante o risco de perder sua alteridade pelo discurso: este, enquanto ato do orador, muitas vezes é utilizado para caracterizá-lo, integrando-o em uma unidade despersonalizante. O legislador é enquadrado em uma caracterização baseada nos atos legislativos que promulga, como o magistrado o é por suas decisões: a definição que se opera é determinada pelos critérios do intérprete desses atos, que deles se apropria para o julgamento do caráter de seus responsáveis.

Evidencia-se que, apesar do novo caminho trilhado pelos juristas em direção às teorias semiológica, da enunciação e do desenvolvimento linguístico, há ainda uma forte herança moderna dos anseios de integração e controle. As questões de interesse linguístico no direito tendem a voltar-se aos significados sedimentados na semântica legal, em uma reminiscência teórica do normativismo objetivista que gera uma “teoria pura dos signos legais”³⁹. Permanece uma separação entre os processos histórico-sociais, a evolução e a formalização do direito. O valor de dogma permanece íntimo ao sistema jurídico, ainda que se faça um apelo à retórica, obnubilando uma leitura crítica e uma reavaliação axiomática, como fica patente no fenômeno de constante depreciação da filosofia do direito. Apesar do caráter dinâmico e construtivo da

³⁸ PERELMAN; OLBRECHTS-TYTECA, *op. cit.*, 1996, p. 335.

³⁹ Termo utilizado por GOODRICH, *op. cit.*, 1987, p. 28 e ss, porém aqui re-contextualizado, pois adequado à crítica da retórica.

atividade jurídica interpretativo-argumentativa, observa-se a reminiscência de um centro atrativo pré-formulado ao qual se volta para garantir a validade do discurso. Apesar de uma suposta abertura a elementos extrajurídicos como instrumentos de fundamentação e prova, estes passam por uma filtragem originada no próprio sistema, que continuamente renova a força de suas fronteiras para excluir fatores externos prejudiciais à sua coesão e à sua estabilidade. O fora “repcionado” é apenas aparentemente externo. Mesmo com a elevação do ideal de consenso, a linguagem jurídico-normativa ainda é estruturada de modo supressivo, buscando diminuir o acesso e a participação ampla dos indivíduos na construção discursiva do ordenamento jurídico, limitada a uma elite especializada. A totalidade continua a operar violentamente pelo domínio e pela restrição exclusivista.

2. Os instrumentos de estabilização do discurso da norma

Por ser aquele em que o fechamento é mais evidente, e enquanto corte metodológico proposto, coloca-se em pauta o discurso da norma jurídica⁴⁰, que compõe a textualidade do ordenamento, sua cadeia significativa, sendo o instrumento linguístico de formulação de conteúdos legislativos e de decisões judiciais. Estando a norma inserida em uma situação comunicativa, ela passa a servir aos propósitos de estabilização social, especialmente a partir da crescente positivação e dogmatização derivada do direito moderno. Construída através do uso de técnicas-instrumentais fechadas à reflexividade, essa discursividade pré-determina consequências a fatos reais concebidos abstratamente dentro de uma categoria. Sua enunciação impõe uma atitude passiva ao outro enquanto interlocutor⁴¹.

Para a permanência deste fenômeno violento que mescla a clausura lógica ao formalismo normativista, percebe-se o uso de recursos com fortes ressonâncias discursivas, dos quais os principais são a manifestação pela forma monológica, o uso dominante da linguagem

⁴⁰ Realizar um estudo sobre o discurso jurídico em sentido amplo seria de uma dificuldade tremenda, tendo em vista que ele assume diversas configurações nas distintas situações comunicacionais com as quais se defronta. Assim, impõe-se a necessidade metodológica de estreitamento do campo temático de pesquisa. Dada a adoção dos modos discursivos fundamentais enunciados pela lógica operativa, a saber, diálogo e monólogo, seguiu-se a classificação triádica do discurso jurídico proposta por Tercio Sampaio. Conforme ela, este divide-se em (a) discurso judicial, realizado a nível processual e contratual, no qual prevalece a modalidade da discussão-contra, do diálogo heterólogo, orientado partidariamente em razão dos interesses em conflito a serem submetidos à decisão hermenêutica intermitente; (b) discurso da norma, emanado por meio de construções normativas como leis e decisões judiciais, onde se intercalam momentos de dialogismo e monologismo, mas em que prevalece o segundo, tendo em vista sua função de estabelecimento e manutenção da ordem; e (c) discurso da Ciência do Direito, em que as partes colocam-se homologamente em uma discussão-com, cooperando para chegar a um consenso sobre a decidibilidade. FERRAZ JR., *op. cit.*, 2015, *passim*.

⁴¹ *Ibidem*, p. 163-165.

e a incorporação de uma mitologia fundante e justificadora. Mesmo que sejam negados no advento de uma nova onda retórico-jurídica pós-positivista, disposta à abertura dialógica do direito para uma configuração social agregadora, sua conservação é palpável, funcionando ainda para a manutenção da sistematicidade discursiva, a delimitar o que lhe é próprio ou estranho, seu dentro e seu fora. Eles podem ser considerados como componentes de uma semântica e de um pragmatismo elitizados, que trucidam as diferenças e impedem a subsistência de uma pluralidade comunitária no ordenamento jurídico. Preserva-se o “egocentrismo textual”, termo cunhado na obra waratiana⁴² e que representaria o princípio pelo qual os juristas internalizam “a ideia de que as significações veiculadas pela lei esgotam-se e determinam-se em sua própria textualidade”, havendo uma busca pela absoluta autorreferencialidade do *corpus* normativo.

O modo de operação dos recursos acima transcritos, que reafirmam o processo de totalização do discurso, será demonstrado a seguir.

2.1. *O monólogo da norma jurídica: unificar as vozes, experienciar os sujeitos*

Considerando as relações entre os elementos discursivos, a saber, emissor, destinatário e objeto, classifica-se o modo da ação linguística enquanto diálogo e monólogo. Por aquele, coloca-se em pauta um *dubium*⁴³, uma questão para a qual não há unanimidade, sendo sua complexidade intrínseca eminente pela miríade de alternativas que suscita. Em razão da conflituosidade do objeto, o ouvinte interessa-se pelo desfecho da discussão, posicionando-se ativamente e respondendo ao orador primário. Ambos estão situados, havendo uma reciprocidade relacional que permite a seus papéis serem intercambiáveis. A caracterização do *dubium* enquanto abertura dispõe acerca da fluidez dialógica, que pode, por seu movimento, tomar-se criticamente como seu próprio objeto, sendo assim, ele também, um *dubium*.

Por outro lado, o discurso monológico seria responsável por instaurar a ideia de um interlocutor passivo, cuja presença é patente na ausência da palavra, na manifesta não-manifestação, no silêncio. A abstração de sua figura, tornada o auditório universal do sofista ou o remetente do “programa metódico do racionalismo cartesiano”⁴⁴, realiza a dissolução de sua pessoalidade. O destinatário perde sua alteridade, tornada conteúdo de uma experiência⁴⁵. De

⁴² WARAT, Luis Alberto; ROCHA, Leonel Severo. *O Direito e sua Linguagem*. 2ª versão. Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris Editor – safE, 1995, p. 32.

⁴³ FERRAZ JR., *op. cit.*, 2015, p. 30-33.

⁴⁴ *Ibidem*, p. 39.

⁴⁵ Nesse sentido, Martin Buber descreveria o monólogo como uma forma de negação da humanidade do homem, pois ao negar a completude e a unicidade do outro, estaria incorrendo na impossibilidade de minha própria

outra via, o emissor transforma-se em mero veículo do *certum*, objeto da ação linguística não passível de questionamento e, por consequência, carente de reflexividade⁴⁶. Percebe-se, então, uma perda de subjetividade que acomete tanto o ouvinte, quanto o orador.

A comunicação monológica se adequa à transmissão impositiva de ideais, considerados verdades unilateralmente consolidadas. Busca, assim, a manutenção da coesão de pensamentos e a extinção de ameaças existenciais representadas por vozes estrangeiras. Atento a essa utilidade, Mikhail Bakhtin⁴⁷ associou o monólogo às formas governamentais autoritárias e totalitárias. Há uma pretensão à última palavra, negando-se a possível resposta que ela suscitaria. Nessa negação, retira-se a consciência da outra pessoa, que deixa de ser vista enquanto um eu individualizado para ser experienciada como um objeto. Bakhtin estaria preservando a concepção do diálogo enquanto uma comunicação entre dois eus distintos, duas individualidades dotadas de consciência própria, sendo clara a influência das teorias idealistas. Na segunda parte do presente trabalho, todavia, será demonstrado que a relação comunicacional se estrutura pelo agir linguístico de um eu que se dirige a outrem, nunca redutível à mesmidade representada na figura de um outro eu.

Para o pensamento bakhtiniano, apesar da possibilidade de conceituação e de teorização do monólogo, a linguagem incorporaria o *modus* da comunicação dialógica como caracterizadora do discurso e da própria vida. O princípio da dialogicidade indicaria, assim, a inevitabilidade da interação responsiva e mutuamente constitutiva entre dois eus e da ingerência de aspectos diversificados, tais como ambientais, culturais e intelectuais, na composição do discurso. Até mesmo o discurso solitário seria em essência dialógico, pois incorporaria o debate entre o orador e sua fala, bem como entre as partes constitutivas desta. Não seria, portanto, concebível um discurso dito puramente monológico. As significações incorporadas aos atos de fala não poderiam ser objetificadas, mas entrariam em uma relação interna, da qual adviria sua significação semântica. As ações comunicacionais caracterizadas pela passividade do ouvinte seriam, isto sim, qualificadas como monofônicas, por ocultarem sob o manto do enunciado de um só indivíduo as vozes de outrem. Contrária à monofonia, a polifonia distinguiria os discursos

confirmação enquanto ser único. Cf. BUBER, Martin. *Eu e Tu*. Tradução de Newton Aquiles Von Zuben. 10ª. ed. rev. 3ª. reimp. São Paulo: Centauro Editora, 2009.

⁴⁶ FERRAZ JR., *op. cit.*, 2015, p. 41-42.

⁴⁷ Mikhail Bakhtin, filósofo russo dedicado ao estudo linguístico e literário, só teria o reconhecimento de sua obra no Ocidente a partir de 1980, cerca de cinco décadas depois de sua produção original. Bakhtin foi um dos expoentes da pluralidade enunciativa e da dialogicidade constitutiva do discurso e inaugurou a chamada metalinguística como modo de fuga ao estruturalismo saussuriano, vendo a língua como uma interação verbal entre eu e o outro, dotada de vivacidade e integridade. Os indivíduos em diálogo não são passíveis de uma análise isolada. BAKHTIN, Mikhail. *Problems of Dostoevsky's Poetics*. Tradução de Caryl Emerson. Minneapolis, London: University of Minnesota Press, 1984, p. 181 e ss.

onde se é possível identificar os diversos sujeitos que os compõem reativamente. Diante da concepção formulada por Bakhtin dispendo a vida como uma participação em diálogo e negando a possibilidade de existência real do monólogo, pensa-se que o discurso jurídico, conseqüentemente, nunca receberia essa forma. Nesse sentido, as construções teóricas jurídico-normativas se caracterizariam por seu ecletismo e incrementalismo, buscando a multiplicidade de concepções na unidade discursiva⁴⁸.

Ao tomar a discussão como ação linguística primordial e a dialogicidade como pressuposto das manifestações discursivas, estar-se-ia a trabalhar com as categorias de escuta e compreensão do interlocutor imbuídas na caracterização do mútuo entendimento definidor de uma situação comunicativa específica⁴⁹. No caso do direito, poder-se-ia falar que o enunciado das normas - ainda que não permita a interferência ativa de seus destinatários - é emanado levando-se em consideração a necessidade de compreensão desses destinatários para sua observância e, por conseguinte, assumiria a forma de um diálogo monológico. Porém, enquanto instrumento de persuasão e comunicação da ideologia, o discurso jurídico-normativo vai além do diálogo do tipo monológico que acima definiu-se com base na caracterização bakhtiniana da vida em dialogicidade. Trata-se de um monólogo extremo, de fato, formulado como um solilóquio, pois utiliza-se dos supostos destinatários como um objeto de fala e transmissão de uma consciência única. Sua intenção persuasiva não é apenas veiculada externamente, mas também é contida de forma interna, dominando seus próprios operadores. A relação inter-humana é desconsiderada, dando lugar a um dito absoluto e legítimo.

2.2. A função dominadora do discurso da norma jurídica e a mitologia do direito na modernidade

A exigência de que o discurso seja guiado por uma dinâmica que eleva a razão ao *status* de base propulsora é indicativa da influência do racionalismo moderno. O entendimento é visto como um pressuposto inescusável, daí o ordenamento jurídico pautar-se por *topoi* como o de não poder furtar-se à aplicação da lei pela alegação de sua ignorância. No discurso jurídico, a racionalidade é evocada de maneira cerimonial, sendo que, para a obtenção do mútuo entendimento, seus agentes “não deixam as ações linguísticas que executam determinarem-se por elementos exteriores à própria discussão, no sentido de que eventuais elementos devam ser

⁴⁸ Estudando essa questão no contexto das instituições do common law, O'CALLAGHAN, Patrick. Monologism and Dialogism in Private Law. In: *The Journal Jurisprudence*, vol. 7, The Canengusian Connection, Melbourne, Australia, 2010, p. 405-440.

⁴⁹ FERRAZ JR., *op. cit.*, 2015, p. 44-45.

postos pela discussão”⁵⁰. A razão apela para a permanência ao nível de estruturação interna do direito. E, ainda que seja reconhecida a influência exercida pelos costumes historicamente cultivados ou pelas emoções dos agentes⁵¹, esses fatores não gozam de autoridade e, ousa-se dizer, são até mesmo circunscritos e transladados nos termos definidos pela verdade imposta oficialmente pela autoridade estatal, a verdade conquistada de maneira racional-discursiva. Assim, como advertido por Warat⁵², o discurso jurídico é dotado de uma função político-ideológica, com seu poder de influência sendo exercido a fim de moldar o aspecto material da vida dos indivíduos em sociedade.

O discurso jurídico-normativo, difundido na forma de um monólogo-solilóquio, teria, além dos usos comuns informativo, emotivo, diretivo e performativo identificados pela Filosofia da Linguagem Ordinária⁵³, e considerando-se seu emprego a nível institucional, a função de dominação, visando à persuasão dos destinatários e à demonstração de sua força e/ou seu poder. Warat⁵⁴ incluiria, ainda, a função de fabulação, atribuindo sua identificação a Alf Ross. A função fabuladora seria entendida como aquela através da qual o direito cria ficções e hipóteses em torno de seus atos e discursos – por exemplo, a de sua servilidade a uma “vontade geral” - em favor da consolidação do poder estatal e para a qual o valor de verdade não é determinante, podendo a proposição apresentada ser verdadeira ou falsa, já que é destituída da função informativa.

Conforme Ross⁵⁵, haveria uma proibição implícita à fabulação a ser expressa como norma fundamental comunicativa. O uso fabulador só seria admitido nos casos em que seu emissor esclarecesse que o conteúdo de sua fala não impõe certezas. Note-se, porém, que a fabulação situa-se ao nível das proposições, no uso informativo da linguagem. A norma, de outro lado, seria definida como “um diretivo que se encontra em uma relação de correspondência com os fatos sociais”⁵⁶ e os diretivos, servindo à descrição de condutas, não têm um uso fabulador significativo, sendo este observado apenas em brincadeiras e jogos infantis que se desenrolam a partir da representação de personagens e apresentações teatrais⁵⁷. Falar em uma função fabuladora do direito no sentido descrito por Ross, portanto, é uma escolha

⁵⁰ FERRAZ JR., *op. cit.*, 2015, p. 45.

⁵¹ *Ibidem*, p. 46.

⁵² WARAT; ROCHA, *op. cit.*, 1995, p. 9.

⁵³ Corrente que se oporia ao Positivismo Lógico, lançando-se ao estudo dos aspectos pragmáticos da linguagem e à busca por significados contextuais. *Ibidem*, p. 63-67.

⁵⁴ *Ibidem*, 68-69.

⁵⁵ ROSS, Alf. *Lógica de las Normas*. Traducción de Jose S. P. Hierro. Madrid: Editorial Tecnos, 1971, p. 32-33.

⁵⁶ Tradução livre. No original: “(...) una norma es un directivo que se encuentra en una relación de correspondencia com los hechos sociales (...)”. *Ibidem*, p. 82.

⁵⁷ *Ibidem*, p. 71.

no mínimo duvidosa, que pode gerar incompreensões a respeito das teses por este formuladas, pois para ele as normas não são transmitidas por indicativos. A crítica aqui formulada não é dirigida à acentuação feita por Warat ao fato de existir uma função fabuladora da linguagem normativa, mas sim ao seu apelo à teoria de Ross. Tendo em consideração a filiação do último ao positivismo lógico, seus entendimentos não seriam compatíveis com os propósitos waratianos de análise crítica do direito através de uma semiologia política que busque diagnosticar e superar o uso de um discurso manipulado para o exercício da dominação no âmbito jurídico-normativo.

Ross rejeita a aplicação do termo ficção arrogada aos recursos artificiais utilizados tanto nos textos legais, quanto nas decisões judiciais⁵⁸. No primeiro caso, tratar-se-ia do emprego de analogias e comparações em nome de uma conveniência legislativa, referindo-se à criação de conjecturas textuais e não de enunciados cuja origem empírica é dependente de comprovações de veracidade. Somente no segundo caso, o da significação dada ao uso da linguagem operado pelos magistrados no momento de emissão do *decisum*, é possível realizar uma aproximação mais acurada entre a tese de Ross e o sentido fabulador buscado por Warat. Nesse diapasão, haveria a aplicação de artifícios com a finalidade de adaptar o direito às mudanças sociais. Enquanto “atos de fazer crer”, eles levariam a representações do mundo colocadas a serviço da modificação dos significados legais, de forma a adequá-los às reais condições vigentes na sociedade. Conforme Ross, no entanto, a fabulação não seria indicada pelo uso de figuras de linguagem na decisão ou por quaisquer artimanhas que sejam nela empregadas, mas sim pela quimera positivista de que a atividade decisória dos magistrados não seria capaz de modificar as leis vigentes. Novamente demonstra-se que a função fabuladora não está presente nos diretivos normativos, mas sim no discurso indicativo que serve à descrição da atuação judicial.

Warat, por outro lado, discerne no âmbito próprio ao discurso da norma a aplicação dessas figuras de linguagem de cunho fabulador. Dentre elas, e sendo utilizada como instrumento na atuação discursiva das instituições e dos agentes estatais, a estereotipação “reveste as significações de uma forma canônica, as recupera para a metafísica institucional dominante, as ornamenta de verdades, as torna ahistóricas e, enfim, as rouba do sentido original de sua enunciação”⁵⁹. Trata-se de um artifício para gerar credibilidade quanto à racionalidade do direito através da defesa de determinados valores. Pela sua adoção, cria-se um “conto de fadas” jurídico, que maqueia e distorce o âmbito do real, passando a tratar os indivíduos como seres abstratos e tornando-os, em consequência, objetos de um discurso, temas destituídos das

⁵⁸ ROSS, *op. cit.*, 1971, p. 38-39.

⁵⁹ WARAT; ROCHA, *op. cit.*, 1995, p. 102.

especificidades que constituem suas personalidades. Figurando como instrumentos de destaque para a criação dos efeitos de fábula, os estereótipos são utilizados conotativamente para compor a superfície valorativa sobre a qual repousam determinados conceitos, na tentativa de estabelecer uma ordem permanente e sem lacunas que disponha todos os padrões para a análise maniqueísta da realidade substancial.

O discurso normativo, construído ao modo argumentativo, é essencialmente legitimador dos valores e projetos políticos adotados pelos detentores do poder estatal, corportando uma alta carga ideológica. A argumentação, assim, torna-se instrumento de repressão e policiamento, dotando o discurso de um caráter mítico pronunciado, que é canônico, convincente e alienante, utilizado para desorientar o real e determinar o desejável através de condutas sociais normalizadas. A sociedade passa, então, a vincular seus desejos aos desígnios das forças detentoras do poder e ao senso comum teórico dos juristas, criando

Uma subjetividade sem caráter, que permite ir prescindindo da violência física, transformada em ‘violência significativa’, em ‘violência imaginária’. Os ‘fantasmas da violência’, que conseguem anular a espontânea potência criativa da subjetividade em estado de liberdade. Os fantasmas que permitem a instituição alienada da sociedade, que garantem a continuidade do poder instituído⁶⁰.

A modernidade, a fim de atingir seus objetivos de secularização e de alcance de uma verdade indivisa, opôs-se diametralmente aos mitos. Enquanto mediação entre as instâncias do sagrado e do mundano, os mitos foram considerados formas ilusórias de lidar com a realidade e atribuídos às sociedades selvagens e arcaicas. A mitologia era sustentada como demonstrativo da superioridade de grupos escolhidos como receptores da significação divina originária e as sociedades construídas validamente em seus termos eram caracterizadas pela completude histórica definidora de um movimento de eterno retorno. Os agentes míticos, homens escolhidos como transmissores da sagrada força criadora, eram vistos, exemplarmente, como determinadores de padrões comportamentais. A utilização dos mitos também servia à

⁶⁰ WARAT; ROCHA, *op. cit.*, 1995, p. 110. Contra esses efeitos, a semiologia política promoveria uma vigilância sobre a influência que o poder dispõe na produção social. No posfácio à segunda edição da obra ora examinada, Warat proporia a substituição da semiologia política por uma semiologia do desejo, redefinindo àquela de modo a agregar-lhe definições psicanalíticas e libertárias. Assumindo ser “impossível superar os impasses do pensamento jurídico da modernidade, reiterando os mitos e os rituais do paradigma cientificista, e continuando com um ponto de vista excessivamente jurídico sobre seus próprios saberes, que não admitem pensar o Direito fora de seus próprios simulacros de sentido”, o professor argentino admite ter abandonado “o apego a uma concepção jurídica do mundo, para passar a sustentar a importância de uma concepção social-histórica do Direito”. *Ibidem*, p. 108. Demonstra-se, portanto, que Warat se encaminha para o pensamento de um além-do-Direito, ao qual se dedicará longamente na terceira parte deste trabalho.

reconciliação de posições contraditórias por eles estabelecidas, unificando-as por meio do obscurecimento ou da transferência de sua resolução a esferas não alcançáveis.

A partir da negação do outro primitivo e de sua mitologia, foi criada a identidade moderna. Todavia, conforme apontado por Peter Fitzpatrick⁶¹, a negativa do mito possui, ela mesma, um caráter mítico, do qual a fundação moderna não conseguiria se desvincular, mas, antes, aperfeiçoaria. O mito seria trazido ao âmbito do profano, representando uma mediação entre o transcendente e o real. A nova grande figura mítica a operar essa intermediação passou a ser o indivíduo, portador da razão e das condições para a autoconsciência, e cuja coletividade geraria a noção de humanidade. O sujeito moderno, por ter desenvolvido sua autonomia e sua capacidade cognitiva, é ilimitado em suas possibilidades de atuação, podendo “conhecer universalmente, [e sendo portador de] uma capacidade responsiva às formas universais da realidade, vista como unitária, exclusiva e objetivamente conhecível”. A universalidade que reveste o conhecimento eleva os ideais ocidentais ao *status* de novos objetos eternos e gera a exclusão e o silenciamento de pessoas que não se identificam com esses padrões, não agindo conforme seus desígnios ou não reconhecendo sua autoridade. O poder de fala só é atribuído àqueles que renunciam à sua alteridade e se submetem à força e à capacidade operativo-normativa da nova mitologia⁶².

À diferença dos mitos pré-modernos, os novos objetos eternos evoluem progressivamente em uma narração linear e irreversível⁶³ inscrita no seio da experiência social, sendo utilizado para regular as relações de subordinação entre os sujeitos e entre estes e os objetos - incluindo na última categoria aqueles que tiveram sua subjetividade aniquilada no seio da universalidade ocidental. A linguagem mítica não é, porém, apenas constativa. A performatividade dos rituais se sobrepõe à narração também como instrumento para a acessibilidade e a utilização dos mitos. A narratividade e a ritualística são manipuladas exclusivamente por especialistas, indivíduos competentes para o ensino e a perpetuação da identidade inscrita no mito. Trata-se, propriamente, da legitimação mítica de uma autoridade dotada de poder manipulativo e coercitivo⁶⁴. Os demais indivíduos, vistos como meros participantes, posicionam-se como adoradores da linguagem formalizada e intocável.

O direito, nesse contexto, é, ele também, narrado e ritualizado de forma mítica, não apenas contendo mitos em sua constituição, mas sendo propriamente um mito. Os emissores

⁶¹ FITZPATRICK, Peter. *The Mythology of Modern Law*. London; New York: Routledge, 1992, p. 35-36.

⁶² *Ibidem*, p. 41-42.

⁶³ *Ibidem*, p. 41-42.

⁶⁴ *Ibidem*, p. 22-23.

discursivos da norma são imbuídos de autoridade para transmitir as regulações e as formas determinadas pelos mitos no direito e pelo mito do direito. Somente vendo-o como um mito pode-se conciliar sua pretensa unidade às contradições que o caracterizam internamente. Todavia, é notável a mudança no modo de utilização dos elementos míticos também no âmbito jurídico. Da transcendência de um supremo legislador divino e de seus nobres representantes terrestres, passa-se à busca de sua essência, localizada em um ponto de origem, que permanece enquanto operador de validade e eficácia a despeito das mudanças progressivas e evolutivas sofridas pela ordem legal. Trata-se da superação das noções jusnaturalistas em nome da autossuficiência do direito positivo posto pela vontade soberana a partir de determinações constitutivas intrínsecas ao seu próprio ser. A despeito de uma suposta fuga à transcendência, há a manutenção do caráter metafísico da essência originária nas mais diversas teorias positivistas – seja pela afirmação de uma norma fundamental ou de uma regra de reconhecimento, que representariam o ponto inicial das correntes de validação. O direito não depende de uma ordem ou de uma temporalidade que lhe seja superior ou exterior, tendo, antes, uma ordem e uma temporalidade próprias, existentes para além da finitude e das particularidades do social.

O direito opera em um mundo social, mas existe de maneira separada e dominante quanto a ele. O direito pode relacionar-se integralmente com aquele mundo sem ser existencialmente exaurido nessa relação. Ele fornece um princípio e um ponto de ordem transcendente e unidade para a diversidade de relações sociais e isto ocorre como uma questão de sua própria força inata.⁶⁵

Estando o direito, a partir de sua origem, capacitado a gerar uma ordem progressivamente segura e regular, ele é elevado ao *status* de principal instrumento civilizatório e empregado para a dominação de grupos cujas relações não são construídas em termos jurídicos e legais. Sua identidade, portanto, a exemplo de outros mitos, é erigida negativamente, pela repulsa às características da desordem de um selvagem e primordial estado de natureza, cuja violência bárbara justificaria o emprego da violência legal. A força expansiva e exemplar do direito usada para fins civilizatórios foi especialmente destacada em fenômenos imperialistas como o colonialismo⁶⁶ e a escravidão, mas também é patente nas ideias de nação e

⁶⁵ FITZPATRICK, *op. cit.*, 1992, p. 9-10. Originalmente: “Law operates in a social world yet exists separate from and dominant over it. Law can relate integrally to that world without being existentially exhausted in the relation. It provides a principle and point of transcendent order and unity for the diversity of social relations and this as a matter of its own innate force.”

⁶⁶ Para uma análise mais ampla da utilização do mito da evolução na consolidação dos processos coloniais ver *Ibidem*, p. 107 e ss. Segundo o autor, a dinâmica mítica que propulsionou a dominação legal dos colonos sob os

nacionalidade⁶⁷. Uma ordem jurídica canaliza estratégias de hegemonia e homogeneização para impor-se como uma universalidade pura e integral, abrangendo as particularidades nacionais para projetar-se supra-nacionalmente.

O campo mítico moderno sofreu pequenas mudanças. O indivíduo não é mais considerado agente soberano sobre o mundo, participando de laços de interdependência sócio-cultural. A filosofia da linguagem recebeu um grande papel na busca pela compreensão dos usos e dos contextos de entidades consolidadas, como o direito, fugindo ao centralismo da fundação. Novos países passaram a participar comunicativamente da comunidade global, sendo elevadas suas particularidades. Todavia, essas mudanças de perspectiva não seriam suficientes para a superação de mitos impostos pelo domínio do homem branco europeu. Nesse sentido, por exemplo, a essência e a origem do direito continuaram a ser buscadas como garantidoras de sua regularidade, validade e legitimação, juntamente com sua função como mitigador de distúrbios da ordem e mantenedor da “natureza das coisas”, ela mesma um elemento mítico moderno preservado⁶⁸.

Outro mito conservado foi o da autoridade, atribuída oficialmente a agentes considerados heróis da disciplina e do conhecimento e que, em razão de sua expertise, são capazes de determinar o sentido da realidade. Seja investido no legislador Rex ou no juiz Hércules, o poder de normatização é um núcleo jurídico essencial e permite a elaboração de um discurso coerente e unitário. Os conceitos nele manifestos são resultados de uma dinâmica mítica formativa que gera completude e totalidade, dotando o direito de uma estabilidade essencial⁶⁹. Por sua vez, os emissores do discurso da norma são elevados ao *status* de sacerdotes, imbuídos da prerrogativa de falar em nome dos indivíduos ditos comuns, representando os valores e os anseios compartilhados socialmente. Sob o pretexto de serem dotados da mais alta sabedoria, porém, o que se observa é a imposição de verdades elaboradas de acordo com a volição daqueles agentes, usadas como instrumentos de manipulação e domínio. Percebe-se, portanto, um favorecimento à forma monológica no discurso dessas entidades míticas⁷⁰. A linguagem empregada, envolta por uma aura de esoterismo e oficialidade, é ideal para a transmissão univocal de significados jurídico-legais que, já estando prontos, restam por ser meramente veiculados e violentamente impostos.

desígnios soberanos das metrópoles teria como pressuposto fundamental o maior grau de evolução civilizatória atribuído aos países da Europa Ocidental. Essa justificaria comporia, igualmente, a base das ideologias racistas.

⁶⁷ FITZPATRICK, *op. cit.*, 1992, p. 111 e ss.

⁶⁸ *Ibidem*, p. 160.

⁶⁹ *Ibidem*, p. 208.

⁷⁰ *Ibidem*, p. 182. GOODRICH, *op. cit.*, 1987, p. 97.

3. A violência narrativa da norma e a ação interpretativa dos magistrados

Não há ineditismo em se falar da violência inata ao discurso da norma jurídica. Ela constitui, inclusive, uma das principais pautas dos teóricos da *legal interpretation*, que se dedicam particularmente ao seu estudo no contexto comunicativo dos processos de escolha dos magistrados. A atividade jurisdicional é concebida como instrumento precípua de consolidação da concepção moderna de Estado-nação e seu ápice, o pronunciamento da decisão judicial, representa o momento em que o juiz soluciona um conflito de interesses. No processo de escolha, como convencionado pela lógica normativista, o intérprete legal deve voltar-se às leis positivadas no ordenamento, retirando delas o conteúdo que melhor se adequa à solução do caso concreto e criando a norma jurídica individual. Enquanto o texto expedido com observância dos trâmites legislativos traz em si um enunciado, é apoiado neste, seja “isolado ou conjugado com outros”, que “o intérprete compreende o sentido e constrói a norma jurídica” a servir de pauta “para uma conduta intersubjetiva” inicialmente pensada “pelo enunciador na produção do texto”⁷¹. A busca pelo alcance do sentido da legislação é feita privilegiando-se os aspectos de validade e eficácia próprios à teoria da norma. O produto discursivo correspondente é obtido através da hermenêutica jurídica, que se torna, com o giro ontológico⁷², uma forma de vivenciar e compreender o mundo através da linguagem e, mais especificamente, da linguagem da norma.

O texto legislativo, entretanto, não é inequívoco, abrindo margens para diversas possibilidades de atuação, tendo em vista as lacunas, os conceitos plurissignificantes e até mesmo as ambiguidades e as contradições encontrados em seu íntimo. Assim, utiliza-se de outros meios que não o direito positivo para o cumprimento da função decisória, como a jurisprudência dos tribunais, além de obras, pesquisas efetuadas e o senso comum dos juristas⁷³, determinantes para a construção da visão de mundo do agente decisor⁷⁴. Percebe-se a razão pela

⁷¹ RODRIGUEZ, *op. cit.*, 2017, p. 85.

⁷² O giro ontológico é realizado a partir das teorias hermenêuticas de Heidegger e Gadamer, pelas quais a compreensão é própria ao ser humano enquanto ser-no-mundo (*Dasein*), presença. Ao realizar a experiência da autocompreensão, o homem teria já as condições para a compreensão do ser e de sua relação com as coisas e os fatos. Ao estar-aí, no mundo, o *Dasein* projeta suas possibilidades junto ao contexto. Assim, conforme o pensamento de Gadamer, o intérprete, ao realizar a experiência hermenêutica, compreendendo e aplicando o significado de um texto, utiliza-se da tradição herdada, principalmente através da linguagem, e de sua situação própria, dando, ele mesmo, continuidade à tradição. Cf. *Ibidem*, p. 37-50.

⁷³ WARAT; ROCHA, *op. cit.*, 1995, p. 89-91.

⁷⁴ Apesar do apelo dos juristas à aplicação do silogismo lógico-formal ao processo decisório para o alcance da norma correta a ser aplicada à situação social concreta, é preciso considerar a influência exercida por aspectos subjetivos que influenciam o julgamento, como a visão de mundo do juiz, seus conhecimentos, seu contexto histórico-social, suas sensações, suas crenças. Em suma, “a imagem que o magistrado faz das informações que lhe são passadas sofre o processo de modelagem aos seus padrões de conhecimento”. STAMFORD, *op. cit.*, 2008, p. 144.

qual vários juízes podem divergir na resolução de um mesmo caso ou um único magistrado pode decidir casos semelhantes diferentemente. A redução do amplo campo de alternativas a uma, selecionada como a mais adequada e justa para a restauração do equilíbrio social por meio da economia decisória é, em si, um fator que demonstra a índole coativa e até mesmo agressiva do discurso normativo. Mesmo que se exija a motivação para a escolha realizada, o saber jurídico construído e aplicado na situação fática demonstra-se como emanção consciente do decisor, hermeneuta das premissas existentes no sistema de direito. O sentido da lei é uma construção solipsista⁷⁵. Afere-se, conseqüentemente, que a decisão judicial não apenas coíbe a violência, mas a cria.

Robert Cover, professor da Yale Law School, demonstra como os atos interpretativo-decisórios implicam na perpetração da violência por meio de imposições de condutas, não-condutas e sanções em geral, constituindo-se como justificativas para o sofrimento infligido ou que está prestes a ocorrer. O autor, porém, dispõe sobre o exercício decisório magistral de forma distinta da doutrina jurídica majoritária, afirmando que as escolhas não são feitas meramente dentre as múltiplas possibilidades vislumbradas no campo normativo de uma mesma lei, estando sua atuação ligada, antes, à opção entre várias leis elaboradas em diversos campos normativos. A natureza violenta seria ínsita à atividade interpretativa dos juízes⁷⁶, manifestando-se em todos os ramos processuais, seja pela redução do *nomos* ao significado estatal, seja pela já mencionada aplicação de conseqüências coercitivas a um sujeito. Trata-se de admitir o caráter aniquilador das palavras e sua função dominadora.

É possível discernir, ao longo de seus escritos, dois níveis da hermenêutica jurídica configurados violentamente. De um lado, ao nível processual-decisório, considera-se a violência da sanção realizada por intervenções diretas na esfera individual diante da resistência ao controle social e ao significado normativo oficialmente determinado. Refere-se, aqui, ao dizer da coatividade estatal, fator que caracterizaria a juridicidade da norma e seria utilizado para moldar a conduta humana, dominando-a e tornando-a compatível com seus desígnios. O

⁷⁵ Cf. RODRIGUEZ, *op. cit.*, 2017, p. 143. NERY, Carmen Lígia. *Decisão Judicial e Discricionariedade*. A sentença terminativa no processo civil. São Paulo: Thomson Reuters; Revista dos Tribunais, 2014, e-book. Ainda que esses autores atribuam o solipsismo ao agir discricionário dos magistrados, motivado por uma busca infecunda ao significado intencionado pelo legislador no momento de criação da lei, trabalha-se aqui com a hipótese de que se trata de uma característica independente dos níveis de discricionariedade. A atividade hermenêutica praticada nos tribunais é solipsista em razão de uma tradição que coloca o Estado-juiz como hábil a determinar soluções interpretativas tidas como verdades a serem aplicadas ao caso concreto, a partir da utilização de técnicas pré-estabelecidas pelo sistema jurídico e inerentes à formação profissional dos juízes. Trata-se, portanto, de um solipsismo anterior ao juiz enquanto agente estatal individualmente considerado, mas que é característico do próprio ser do sistema de direito.

⁷⁶ COVER, Robert. Violence and the Word. In: *The Yale Law Journal*. Faculty Scholarship Series. vol. 95, paper 2708. Yale, 1986-A, p. 1601-1602.

discurso judicial mostra-se, então, potencialmente homicida. De outro lado, em um nível anterior àquele, trabalha-se com a violência para a criação de um *corpus* jurídico unificado, ligado a uma concepção oficial de normatividade e que, por sua vez, excluiria as demais normas emanadas no contexto cultural-comunitário, bem como as crenças e as ideologias nelas imbuídas. É nítido que essa imposição de um ponto de vista tem uma função política, sendo usada para aniquilar a concorrência. O direito passa, com isso, a obedecer à função jurispática, impedindo outras fontes de jurisprudência, isto é, de significação jurídica.

A interpretação legal, tradicionalmente concebida como a busca do sentido a ser dado a determinados termos ou orações em contextos particulares, foi substituída pelo que Cover identificaria, no estudo do discurso da Suprema Corte Norte-Americana, como uma ferramenta para a construção de um “universo normativo mantido por compromissos interpretativos”⁷⁷. O direito somente existiria amparado por uma situação narrativa apta a fornecer significados para suas instituições e seus preceitos, não se resumindo a um conjunto de regras. Ele é o mundo e, enquanto tal, não comporta a mera utilização das etapas descritas pelo silogismo lógico-jurídico. Torna-se possível, assim, enxergá-lo além das premissas adotadas por anteriores correntes técnico-racionalistas e positivistas, levando-se em consideração que

As grandes civilizações jurídicas foram marcadas por algo além das virtudes técnicas no tratamento de problemas práticos, por algo mais do que elegância ou poder retórico na composição de seus textos, por algo mais que a própria genialidade na invenção de novas formas para novas controvérsias. Uma grande civilização jurídica é marcada pela riqueza do *nomos* no qual ela está situada e que ela ajuda a constituir. Os variados e complexos materiais desse *nomos* estabelecem paradigmas para obediência, consentimento, contradição e resistência. Esses materiais apresentam não somente corpos normativos ou doutrinas que serão compreendidos, mas também mundos que serão habitados. Habitar um *nomos* significa saber como *viver* nele⁷⁸.

O *nomos* forma, portanto, uma realidade palpável aos que nele habitam e estabelecem suas relações; trata-se de um mundo complexo, com uma mitologia e uma linguagem próprias, aptas a determinar os padrões comportamentais. Sua complexidade é herdeira da coexistência da materialidade vivida com as alternativas a ela vislumbradas, “visões do que (...) poderia ser”, no exato sentido em que “um *nomos* é um mundo presente constituído por um sistema de tensão entre realidade e visão”⁷⁹. A atividade interpretativa exercida em seu seio não se resume à busca

⁷⁷ No original: “a normative universe... held together by... interpretative commitments...”. COVER, *op. cit.*, 1986-A, p. 1602. Ideia trazida também em COVER, Robert M. *Nomos e Narração*. Tradução de Luis Rosenfield. In: *Anamorphosis* – Revista Internacional de Direito e Literatura. v. 2, n. 2, Porto Alegre, jul.-dez. 2016. p. 187.

⁷⁸ *Ibidem*, p. 189.

⁷⁹ *Ibidem*, p. 194.

dos instrumentos legais e dos critérios jurídicos para a resolução de imbróglios pontuais, mas comporta um verdadeiro esforço de manutenção e estabilização ante as diversas possibilidades de atribuição dos significados normativos. Nenhuma interpretação legal está isenta dos ressentimentos causados pela imposição, com apelo à força do direito, da resposta única, determinada como a correta dentre os componentes da narratividade comunitária. A violência da atividade jurídico-hermenêutica instaura-se no contexto da coercibilidade e vai além da acidez e da ofensividade das palavras proferidas, que distinguiriam a ferocidade de poetas e literatos, ela se projeta socialmente, de forma a impedir a manifestação de qualquer tradição legal não-oficial, sendo, nesse sentido, *jurispatética*.

A ação interpretativa jurispatética do juiz, que extingue a possibilidade de coexistirem tradições normativas distintas da ordem oficial, se uniria à sua função jurisgenética. A *jurisgênese* não seria, enquanto “criação de significado jurídico”, uma exclusividade do Estado, embora seja uma produção coletiva utilizada “em nome do controle social”⁸⁰. Empregando tipos ideais, Cover apresenta duas formas de construção do *nomos*⁸¹. A primeira delas, o padrão *paidéico*, forma um *corpus* normativo unitário, como consequência da rigidez da educação individual e do forte engajamento interpessoal. De outro lado, tem-se o padrão *imperial*, voltado à conservação das normas e da estrutura social pela violência coercitiva, o que enfraquece os laços entre os membros da comunidade.

O direito deve ser paidéico, possuir uma significação comum para ser exercido normativamente, exigindo uma certa constância e previsibilidade. Não se vislumbra, contudo, uma estabilidade permanente da ordem jurídica, seu instante de criação paidéica é fugaz. O *corpus* normativo, o discurso e o grau de comprometimento relacional podem assumir diversas combinações. Diante das múltiplas possibilidades, surge um aparato oficial incumbido da tarefa de ditar, imperialmente, a interpretação da norma a ser seguida. Prevalece a regulatividade do Estado de Direito em detrimento de um possível caos advindo da convivência entre divergentes sistemas de significação normativa. Os magistrados, sendo agentes estatais, também atuariam em nome da manutenção do equilíbrio social, ao coibir um suposto cenário de vingança instaurado na ausência da legalidade oficial, incorporando a violência política ao cerne da lei.

Figurativamente, a destruição causada pela agressividade pertinente ao discurso jurídico-normativo é representada por Cover com a alegoria da tortura⁸², cuja capacidade de devastar o ideal comunitário possuído pelo torturado, substituído pela nova e terrível realidade

⁸⁰ COVER, *op. cit.*, 2016, p. 196.

⁸¹ *Ibidem*, p. 198-199.

⁸² COVER, *op. cit.*, 1986-A, p. 1603.

trazida à tona no contexto do martírio, é mais significativa para o torturador do que a obtenção de informações que, em teoria, seria sua finalidade. Da mesma forma, a decisão judicial, ainda que construída na suposta intenção de reestabelecer a paz social, trazendo certeza e segurança aos membros da sociedade, acaba por tornar-se uma forma de punição e ultraje. A força interpretativa do direito, manifesta nos atos jurídicos decisórios, destrói a própria linguagem ao acuar seu destinatário, tornando-o incapaz de manifestar-se, além de cegá-lo à suposta significação da lei e de sua exegese.

A resistência à violência institucionalizada que puder garantir a continuidade comunitária apesar da destruição de seu contexto linguístico-normativo é vista com assombro e graça. Há uma esperança depositada pela população naqueles indivíduos tidos como mártires por terem suportado o jugo da lei do tirano em favor da sobrevivência do *nomos* particular. Através da rebelião e da revolução⁸³, essa perseverança chega à busca pela instauração de uma nova ordem. Entretanto, é ela mesma um ato de interpretação legal, que projeta e cria significados normativos portadores e impetrantes de violência, dando continuidade aos métodos imperiais, garantidores de sua existência e estabilidade.

É evidente a forma como o professor de Yale usa as figuras dos mártires, das rebeliões e das revoluções para demonstrar a indissociabilidade característica da relação entre a violência e o discurso jurídico construído a partir da hermenêutica legal. Sendo inseparáveis, não haveria uma solução passível de findar a violência inerente à palavra em um cenário de complexidade social que necessita de cortes e tribunais, fundamentalidade não do espaço onde são constituídos tais estabelecimentos, mas das decisões que neles são proferidas e das significações legais consequentemente alcançadas. A ideia de que os compromissos interpretativos poderiam servir ao propósito de construção pacífica e inquestionável da convivência social por meio da linguagem, porém, não é concretizável, pois o medo, a dor e a morte que lhes são inerentes destroem sua capacidade de simplesmente atribuir um significado a uma instituição e permitir o retorno à *normalidade* a partir dele⁸⁴. Sobre esse aspecto, “(...) o princípio jurisgenerativo, pelo qual o significado prolifera em todas as comunidades, nunca existe de forma isolada da violência”⁸⁵.

Elevando a dignidade da hermenêutica jurídica e das teorias que examinam a comunidade de significado e a construção narrativa do *nomos*, Cover foge às generalizações,

⁸³ COVER, *op. cit.*, 1986-A, p. 1605-1606.

⁸⁴ Cf. DWORKIN, Ronald. *Law's Empire*. Cambridge; London: The Belknap Press of Harvard University Press, 1986, *passim*.

⁸⁵ COVER, *op. cit.*, 2016, p. 233.

destacando a conveniência da colocação dos limites interpretativos, contra a tendência ao exagero em relação à ideia de que a “interpretação prestada como parte do ato de violência do Estado pode constituir um significado comum e coerente”⁸⁶. Seria, dessarte, preciso reconhecer, de um lado, a divisão de responsabilidade entre diversos agentes a serviço da organização sócio-institucional da violência legal; e, de outro, as diferentes camadas em que essa violência é experimentada pelos sujeitos dos quais é exigida a observância normativa. Há um impedimento para o alcance de uma significação comum. E, tendo a tarefa interpretativa do direito uma base social, a violência do sistema político é segmentada na atuação de diversos agentes jurídicos. Para ele, “a interpretação legal é (1) uma atividade prática, (2) concebida para gerar ameaças críveis e atos reais de violência, (3) de maneira efetiva”⁸⁷.

A sociedade juridicamente regulada propicia um agir violento praticado pela via institucional. Chama-se atenção para a incompletude da noção de interpretação legal dissociada da violência, porque, além de depender de uma prática social violenta para seu acionamento e sua eficácia, ela implica na dominação efetiva do agir individual. As condições para essa dominação, portanto, devem ser cuidadosamente cultivadas, pois, se “não estiverem presentes, ou nosso entendimento da lei será ajustado para que ela exija apenas o que se possa razoavelmente esperar de pessoas em condições de represália, resistência e vingança, ou haverá uma crise de credibilidade”⁸⁸. Não basta, portanto, que a violência seja autorizada através da deliberação dos magistrados, ela deve ser observada como incorporada à própria atuação judicial para sua eficácia. Buscando garantir a cooperação social no intuito de manutenção do equilíbrio comunitário e da segurança do ordenamento jurídico, o Estado-juiz não é dotado apenas de competência para a interpretação, mas de força para transformar a potência de suas decisões em ato⁸⁹, tornando previsível o agir de seus destinatários, a despeito de suas crenças morais e religiosas e de seus estados psicológicos.

Conquanto não exerça total influência sobre a geração de significados normativos marginais a partir de diferentes narrativas históricas, conjunturais e culturais, é preciso que o ordenamento jurídico estatal contenha a pluralidade narrativa e a potencialidade desintegradora

⁸⁶ Essa denúncia é feita pelo autor nos seguintes termos: “There is, however, danger in forgetting the limits which are intrinsic to this activity of legal interpretation; in exaggerating the extent to which any interpretation rendered as part of the act of state violence can ever constitute a common and coherent meaning”. COVER, *op. cit.*, 2016, p. 1628.

⁸⁷ “Legal interpretation is (1) a practical activity, (2) designed to generate credible threats and actual deeds of violence, (3) in an effective way”. *Idem*.

⁸⁸ No texto original: “To the extent that effective domination is not present, either our understanding of the law will be adjusted so that it will require only that which can reasonably be expected from people in conditions of reprisal, resistance and revenge, or there will be a crisis of credibility”. *Ibidem*, p. 1616-1617.

⁸⁹ *Ibidem*, p. 1619.

dela resultante, o que se faz exatamente pelo domínio da força e da violência para impor tanto o direito oficialmente concebido, quanto a coerção diante da desobediência. Pode-se, para tornar essa declaração ainda mais explícita, falar na existência de duas esferas de construção normativa. Pela primeira, pré-estatal, grupos específicos, utilizando recursos materiais narrativos próprios – de cunho ético, religioso, histórico, cultural ou linguístico – são dotados de capacidade e de autonomia para criar direito, ambicionando sua separação ou a transformação do *nomos* dominante. Essas concepções jurídicas particulares não seriam consideradas inferiores àquelas sustentadas pelos agentes estatais. Posteriormente apenas, com a institucionalização, é que os detentores legítimos do poder serão habilitados a limitar a abrangência e os efeitos das interpretações comunitárias, acomodando-as de forma objetiva à realidade oficial, seja por meio da tolerância ou da destruição.

Diante da violência jurispática da hermenêutica estatal, os membros da comunidade, em sua maioria, veem-se constrangidos a retroceder em sua própria interpretação, sendo raros os enfrentamentos pela resistência. Por conseguinte, os tribunais, ao expedirem decisões judiciais, agem como gestores vitais para inibir a proliferação dos significados normativos, pois “é a multiplicidade de leis, a fecundidade do princípio jurisprudencial que cria o problema para o qual o tribunal e o estado são a solução”⁹⁰. Sua atuação, todavia, não se restringe a inibição dos produtos da interpretação social. Os juízes, ao darem seu veredito a favor de uma das “partes processuais” em detrimento da outra, impõem a realização de atos de violência com capacidade de afetação sobre a vida dos envolvidos, pois, ao determinar a sua prisão, a destituição de seus bens, a obrigatoriedade indenizatória ou sejam quais forem as consequências do dispositivo decisório, reconhece-se a inflição de dor em pessoas reais. Daí falar-se em sua faceta homicida e de sua qualificação para a efetiva dominação.

Deve-se considerar o fato de o juiz não poder transformar sua palavra em ato sem o apoio de um aparelho estatal preparado para cometer a violência na realização da sentença⁹¹, sendo impelido, em várias situações, a uma atuação apologética quanto ao seu caráter brutal⁹². Ao dividir o julgamento entre o veredito, decretado pelos juízes, e a sentença, desempenhada em nome da corte por seus funcionários, Cover segmenta também a responsabilidade por ele, como um artifício para a superação da hesitação própria ao ser humano em infringir uma

⁹⁰ COVER, *op. cit.*, 2016, p. 233.

⁹¹ COVER, *op. cit.*, 1986-B, p. 822-823.

⁹² COVER, Robert. The Folktales of Justice: Tales of Jurisdiction. In: *The Yale Law Journal*. Faculty Scholarship Series. Paper 2706. Yale, 1985, p. 182-183; COVER, *op. cit.*, 2016, p. 256.

penalidade a outrem⁹³. Mesmo diante da fragmentariedade da atribuição de responsabilidade sobre a decisão judicial, e assente na existência de diferentes visões de universos normativos coabitando em uma mesma realidade jurídica⁹⁴, o autor destaca o compromisso dos juízes com a violência de seu cargo e, principalmente, de sua palavra. A atuação dos magistrados, com apoio da jurisdição, seria pautada pela violência no cumprimento de seu papel dominador, pois ao dirigir seu discurso a outro indivíduo, dando-lhe um veredito, estaria o violando. Seria violenta, ademais, ao impedir a permanência de ordens normativas distintas da ordem estatal, sendo assim jurispatas, assassinos da lei, em nome da lei e, paradoxalmente, da paz social.

Assumindo a violência de sua função e agindo em deferência à violência administrativo-estatal, os juízes estariam se comprometendo com uma estrutura determinada pelo cânone jurisdicional, sob a influência da hermenêutica positivista fortemente consolidada⁹⁵. E, apesar de, em uma nota de rodapé, Cover, contraditoriamente, inadmitir a existência de um modelo privilegiado a guiar a construção narrativa das instituições jurídicas e das normas, tendo em vista a pluralidade característica das culturas modernas⁹⁶, aquele cânone positivista é utilizado para dar legitimidade à autoridade, sua observância sendo imposta pela força bruta estatal. O próprio autor afirma a incorporação de narrativas sagradas e mitos no constructo normativo e na ordenação social como instrumentos de univocalização, sendo que os últimos

(...) estabelecem os paradigmas para o comportamento (...) constroem relações entre o universo normativo e o material, entre as restrições da realidade e as demandas por uma ética (...) estabelecem um repertório de movimentos – um léxico de ação normativa – que podem ser combinados em padrões de significados derivados de estruturas de significado herdadas do passado⁹⁷.

Considera-se o positivismo um movimento de purificação do direito relativamente a esses mitos e às narrativas sagradas. Porém, não se pode desprezar, e o próprio Cover o reconhece⁹⁸, o fato de ser o constructo positivista conduzido através de uma mitologia particular, de uma origem da qual seria consequência toda a logicidade do sistema normativo - uma das causas do fracasso ou do sucesso imperfeito do positivismo. Dá-se, aqui, preferência à segunda opção, tendo em vista ser o racionalismo positivista dominante, ainda hoje, na estrutura e na formulação do discurso jurídico.

⁹³ GIBBS, Robert. Verdict and Sentence: Cover and Levinas on the Robe of Justice. In: MANDERSON, Desmond. *Essays on Levinas and Law. A Mosaic*. New York: Palgrave Macmillan, 2009, p. 106.

⁹⁴ COVER, *op. cit.*, 2016, p. 250.

⁹⁵ *Ibidem*, p. 256-257.

⁹⁶ *Ibidem*, p. 188.

⁹⁷ *Ibidem*, p. 193.

⁹⁸ COVER, *op. cit.*, 1985, p. 190.

Ante essas constatações, vemos que a violência da narração do direito e, principalmente, da narração das decisões judiciais não é produto de uma mera subserviência da interpretação ao aparato administrativo portador e executor da força estatal. O discurso produzido pelo processo hermenêutico é violento por si mesmo, por suas palavras e sua formulação totalizante. A possibilidade de distribuição da função de julgar entre múltiplas vozes não impede a falta de socialidade dessas interações, que permanecem vinculadas aos termos canônicos da organização jurisdicional, restritas aos pares e escoradas na integralidade de recursos do próprio sistema jurídico. O caráter homicida e jurispata do discurso jurídico-normativo apontado por Cover revela-se mais claramente quando o pensamos enquanto um monólogo. Ele é construído de forma majoritariamente formal, envolvendo um esforço persuasivo do juiz para o convencimento quanto a justiça de sua resposta, mesmo que não haja apreensão sobre a abrangência do fenômeno social em análise ou o esforço exigido para solucioná-lo eticamente. Coloca-se em questão essa unicidade discursiva, que, como na dialética hegeliana, produz, através do retorno do outro para o enunciador, uma identidade totalizadora e objetificante, sendo fundamental traçar de maneira mais profunda os alcances da violência que lhe é característica e as ferramentas através das quais opera.

Espera-se, aqui, chegar a uma crítica precedente, que transborda a de Cover, sem menosprezar seus esforços, pois o autor inspira a pensar como a estrutura violenta da narrativa jurídica interfere nas dinâmicas de construção social.

Retornando à pergunta que intitula a presente seção, de imediato já se pode optar pela continuidade da tradição dogmático-racionalista fortalecida pelo movimento positivista moderno. Percebe-se que o discurso jurídico-normativo, cuja emanção passou por um processo de retomada da retórica e da preocupação pela situação comunicacional, não foi totalmente desvinculado de instrumentos que tornam sua imposição violenta possível. Considerada como um *certum*, a norma jurídica não dá espaços para a manifestação de seus destinatários, permanecendo fechada nas formulações oficialmente estabelecidas, reprodutoras da origem abstrata que as consolida como verdadeiras ou, na semântica do direito, válidas. Aqueles que são a ela sujeitos não têm outra escolha que não a obediência ou a punição. São, assim, dominados, subjugados ao *nomos* estatal, que aniquila a possibilidade de convivência com

significações normativas afastadas de seu campo mítico. O apelo às teorias pós-positivistas focadas na linguagem jurídica como fator de mudança, portanto, não é o bastante para mitigar sua violência totalizadora, estando ela arraigada no direito como um produto da própria forma de pensar ocidental. É preciso chegar às raízes desse pensamento para, só então, alcançar sua superação, movimento que, como se verá, foi iniciado na filosofia do pós-guerra.

PARTE II

A Totalidade Discursiva do Direito: Desumanização e Centralismo

*Tudo é igual a tudo,
mas por agora a unidade nos cega,
daí o múltiplo e suas distrações.*

- Adélia Prado

Ao analisar a violência das decisões judiciais, Robert Cover preocupa-se em demonstrar sua ingerência na coexistência de diversos *nomos*, seu caráter jurispata e dominador. Centra-se, para isto, nas figuras do juiz e do aparato institucional, que permitem a perpetuação dessa forma de agressividade estatal pela atuação hermenêutica. Cumpre, porém, investigar um âmbito mais amplo da violência do discurso da norma jurídica, demonstrando seu efeito para quem a sofre, o outro classificado como seu destinatário, em uma corrente objetivação de sua intransferível personalidade, e o outro-social, o terceiro, que se vê impedido de expressar uma concepção normativa própria. Assim, busca-se alcançar o sentido mais profundo dessa violência, aquele que encontra suas raízes na tradição do pensamento ocidental e implica em tematização desumanizadora e centralismo da razão, ocasionando a disfunção ética da sistematização e consequente totalização jurídicas. Para o êxito dessa crítica, é preciso retornar ao estudo filosófico, tão negligenciado pela vigente teoria do direito. Nesse sentido, alguns pensadores ignorados pela maioria esmagadora dos juristas precisam ser lidos, já que é graças à sua procura pela superação da superioridade do eu na tradição metafísica ocidental que se chegará ao reconhecimento da violência da linguagem fundamentada na primazia do *logos* e aos meios para sua evasão. Em uma primeira leitura, a retomada do caminho trilhado por esses filósofos, feita a seguir, poderá assumir uma aparência de prolixidade e hipérbole, porém, como se verá ao fim, ela é profícua e não sem motivos.

Nesse momento da análise, dedicar-se-á à maneira como a filosofia política de Emmanuel Levinas, considerado precursor de uma virada filosófica no século XX, foi marcada pela experiência do horror da guerra e a influência de uma ontologia do poder que coloca em evidência o mesmo e a totalidade. As primeiras obras levinasianas, partindo de um estudo acurado e crítico da corrente fenomenológica iniciada por Husserl e continuada/modificada por Heidegger, buscam a saída da neutralidade do ser, indo além da ideia moderna da essência puramente racional e autônoma do eu, visto que este só existe enquanto subjetividade histórica e, portanto, a partir do outro. Reconhece, pois, a dependência do eu em relação ao outro, que

não se reduz ao aspecto existencial, estendendo-se ao metafísico, de impossível exaurimento em uma categorização ou um saber. A alteridade não pode ser reduzida a um conceito teórico. Ela existe pelo contato com o rosto do outro, a demonstrar sua singularidade humana e sua fragilidade. Essa face desprotegida paralisa minha liberdade, exigindo-me uma resposta à sua vulnerabilidade. Levinas, como se verá, não se filia ao pensamento ocidental clássico de raiz kantiana que equipara a liberdade à autonomia da vontade, mas a associa com a moralidade, considerando sua constituição a partir da subordinação a outrem e tornando-a isenta de arbitrariedades e injustiças. Livre é o homem que se devota ao próximo. O apelo do outro fundamenta o meu agir pelo amor, justificando a heteronomia moral⁹⁹. Há no homem uma predisposição a servir, pois este é seu maior desejo. Sendo o eu eleito para tornar-se responsável, sua responsabilidade é, então, considerada ilimitada. Ele será responsável por todos os outros. Partindo dessas considerações, a relação social é linguagem, não devendo esta ser formulada nos termos da retórica, mas, sim, de um dialogismo ético que informa a justiça. Naquela que é considerada a primeira fase de seu pensamento, caracterizada pelos estudos fenomenológicos e pela publicação de *Totalité et Infini*, o termo incorpora dois significados: um comparativo, exigido na assunção da responsabilidade por todos os outros, o que interpela o eu diretamente e o terceiro, outro desse outro, de maneira a avaliar pretensões e preservar pluralismos; e outro ético, expresso na discursividade do dizer sem dito que se desenrola no encontro face-a-face e no acolhimento que proporciona¹⁰⁰.

Outro pensador da alteridade fundamental para traçar o diagnóstico da violência do discurso jurídico é Jacques Derrida. Como Levinas, com quem frequentemente dialoga, o autor franco-argelino procura a superação do pensamento ocidental, acusando-o de estar preso em uma metafísica da presença, da qual a própria filosofia levinasiana não conseguiria escapar. A proeminência de uma tal temporalidade seria alcançada pela utilização de artifícios tais quais o privilégio da voz sobre a escrita, a busca por uma origem que pode ser retomada como memória e por uma finalidade antecipável para a definição das estratégias de seu alcance, o apelo ao *logos* e à identificação. A existência de uma matriz histórica da organização jurídica e do direito como um todo não elimina o constante retorno à fundamentação última que serviria à sua estabilização estrutural e à validação de seus enunciados. Esse alicerce, dotado de um forte caráter mitológico reprodutor de lugares preferenciais de fala, seria reforçado por sua produção

⁹⁹ LEVINAS, Emmanuel. *Totalité et Infini*: essai sur l'extériorité. Paris: Kluwer academic, 1991, p. 80-83; 87-88; 339.

¹⁰⁰ LINHARES, José Manuel Aroso. O Dito do Direito e o Dizer da Justiça – Diálogos com Levinas e Derrida. In: *Themis* – Revista da Faculdade de Direito da UNL, ano VIII, n. 14. Lisboa, 2007, p. 21, nota 72.

e condução racional e, nessa racionalidade central, caracterizado como violentamente excludente. Abre-se espaço a uma leitura desconstrutiva do direito, sendo o discurso jurídico passível de críticas e contra-discursos que o levariam ao progresso. Ocupar a fenda do ‘entre’, o dentro-fora da linguagem, pressupõe que a desconstrução opere através do acolhimento às premissas do discurso que pretende desconstruir, como uma responsabilidade assumida em amparo ao princípio da heteronomia. Aplicar a leitura derridiana ao discurso da norma jurídica implica em transgredi-lo sem destruí-lo, descentrando-o para fazer justiça ao que ele marginaliza, sinalizando em seus cortes aquilo que foge à violência da neutralidade e da hierarquização e que não pode ser aprisionado por uma verdade institucional.

Para chegar mais ao fundo dessa violência do discurso da norma jurídica, impetrada pelo fechamento do direito ao diferente, pelo seu dogmatismo extremo e pela sua manifestação por monólogos totalizantes que reproduzem mitos e propagam a dominação, parte-se para uma análise minuciosa dos pensamentos dos filósofos citados. Para isso, é de importância ímpar considerar a forma como Levinas e Derrida relacionam-se, modificando seus textos a partir de críticas mútuas, em um esforço que, longe de afastá-los, os aproxima.

1. Emmanuel Levinas: filosofia política entre o pressentimento e a lembrança do horror

A infância de Emmanuel Levinas foi o epílogo adequado para toda sua trajetória: nascido no berço de uma família judaica, recebeu uma rígida educação e sofreu desde tenra idade as dificuldades do sectarismo social-religioso e da perseguição política. De Kaunas, sua cidade natal na Lituânia, foi impelido à imigração durante a Primeira Guerra Mundial, fixando-se por cinco anos – de 1915 a 1920 – em Karkhov, Ucrânia. Diante das dificuldades impostas pela Revolução Russa de outubro de 1917, a estabilidade da família Levinas em terras ucranianas foi ameaçada, forçando seu retorno a Kaunas; Emmanuel, todavia, permaneceria junto de seus pais e irmãos por apenas três anos, partindo para completar seus estudos na Universidade de Estrasburgo em 1923. À época, o ambiente acadêmico encontrado era entusiasmado pelas discussões em torno do republicanismo, reascendidas desde o final do século XIX pelo caso Dreyfus¹⁰¹. No centro das querelas, dava-se ênfase à harmonização entre

¹⁰¹ O caso Dreyfus, além de fomentar controvérsias sobre a conexão entre ética e política, foi essencial para a ascensão de questões de nacionalidade e raça, influenciando a criação da ideologia nacional-socialista. Condenado injustamente à prisão perpétua pela Corte Marcial sob a acusação de alta traição pela entrega de segredos militares, o Capitão Alfred Dreyfus foi alvo de ameaças e perseguições que demonstravam a crescente onda europeia de antissemitismo. Mesmo após a anulação da sentença pela Corte de Apelação e o perdão dado pelo Presidente em 1899, Dreyfus só foi absolvido e solto sete anos depois. O resto de sua vida, porém, continuaria a ser marcado pelo

a tríade *liberté, égalité, fraternité*. Levinas voltaria suas atenções principalmente ao terceiro termo. Entretanto, considerando a predisposição à violência da fraternidade particularista tornada universal, e ainda sob a influência dos seminários de Maurice Pradines, o jovem lituano passaria à busca de sua conceitualização ética, repensando-a sobre a base da alteridade. Assim, a fraternidade seria por ele formulada como solidariedade dirigida aos vitimados pela injustiça, sendo a liberdade e a igualdade dela derivados.

A passagem do século XIX para o XX foi, ainda, cenário da ascensão de uma concepção filosófica que mudaria os rumos do pensamento e deixaria marcas em todo o caminho percorrido pelo pensamento levinasiano: a fenomenologia de Husserl foi responsável por quebrar com o fluxo meramente contemplativo do entendimento, levado ao extremo pelo movimento idealista clássico alemão. A partir de então, não se busca mais pensar o incondicionado no Eu através da assimilação dos objetos no movimento de retorno de uma dedução ou de uma tautologia dialética. O mundo fala e, ao falar, me afeta. Nessa afetação, fornece o que me é necessário para conhecer a exterioridade, descobrir o sentido das coisas e de seu ser. Os objetos apresentados à intencionalidade, mesmo quando ideais, não são mais considerados abstrações, mas enunciados de uma existência real. O sentido, cuja construção a história do pensamento atribui a uma síntese de identificação ou a uma re-presentação, passa a ser alcançado pela intuição e pela sensibilidade, determinando o acesso regressivo à verdade dos objetos até atingir a revelação de sua essência¹⁰². Entretanto, apesar de introduzir essas novidades, a fenomenologia husserliana não se afasta completamente das correntes idealistas que a antecederam, pois afirma uma teoria do sujeito dotado de ampla possibilidade de compreensão da realidade por meio da intelecção. A consciência ainda é, nela, um elemento essencial para a realização da experiência perceptiva.

Emmanuel Levinas foi responsável pela introdução da obra fenomenológica husserliana na França, após acompanhar os últimos anos de docência do mestre alemão na Universidade de Freiburg (1928-29). Realizou, conjuntamente com Gabrielle Pfeiffer, a tradução das *Meditações Cartesianas* e dedicou sua tese de doutoramento, intitulada *La Théorie de l'Intuition dans la Phénoménologie de Husserl*, ao estudo da fenomenologia estática, dando

ódio e por várias tentativas de assassinato. A dissensão da opinião pública direcionou-se tanto à crítica da república e do funcionamento das instituições estatais, quanto à defesa da convivência entre diferentes confissões religiosas sob uma mesma nação. Na efervescência ocasionada pelos eventos, foi proferido pela primeira vez o emblema “morte aos judeus”, máxima central dos partidários franceses do nazi-fascismo. Para uma visão mais precisa sobre o caso e sua influência na escola de Estrasburgo, ver CAYGILL, Howard. *Levinas and The Political*. London; New York: Routledge, 2002, p. 7-9.

¹⁰² LEVINAS, Emmanuel. *Descobrendo a Existência com Husserl e Heidegger*. Tradução de Fernanda Oliveira. Lisboa: Instituto Piaget, 1997-A. p. 142-143.

especial ênfase à noção de gênese passiva apresentada na Quarta Meditação. Este conceito, referindo-se à ausência de atividade mediadora do sujeito sobre os dados prévios à intuição, ressoaria, em sua obra tardia *Autrement qu'être*, publicada em 1974, na descrição da passividade, uma das características do sujeito ético feito refém na interpelação de outrem e impelido à substituição e à assunção do sofrimento deste. O interesse levinasiano também foi especialmente direcionado à intersubjetividade de Husserl¹⁰³, pensada como a troca do cogito cartesiano pela fórmula relacional “penso, logo algo é”.

Para o então jovem filósofo, porém, o sujeito husserliano, concebido como mônada, absoluto e autossuficiente em sua racionalidade intransponível, é dotado de extrema autonomia em relação a outrem. A existência deste não é negada, mas vista como posterior ao pensamento. A primordialidade da consciência enquanto pensar revela seu caráter solitário, tendo em vista ser anterior ao mundo, possibilidade mesma de atribuição de sentidos – redução fenomenológica. O pensamento é, assim, concebido em uma perspectiva ontológica, pela qual “(...) o ser não só se estabelece como correlativo de um pensamento, mas já como fundamento do próprio pensamento que, no entanto, o constitui”¹⁰⁴. Levinas traz a necessidade de superar a violência dessa primazia do eu transcendental separado do mundo em uma esfera egóica, consciência originária ou proto-impressão (*Urimpression*), que daria propulsão a toda consciência posterior e ao ser, sendo responsável por efetuar o movimento transcendental da intenção e alcançar de maneira irreduzível, e em essência, a significação do objeto; e aponta como, já em Heidegger, essa separação desvanece, não tendo o sujeito absoluto domínio de sua origem e do sentido da existência, visto que, ao ser lançado no mundo, é subjugado pela história.

Enquanto discípulo de Husserl, Heidegger também negaria a re-presentação como instrumento verificador da compreensão. Para ele, o conhecimento ôntico, relativo aos entes, seria acessível apenas por meio do conhecimento ontológico, verdadeiro ou propriamente dito, a determinar o entendimento do ser do ente e impedir o domínio reificador do real. A partir dessas premissas, a ontologia ascende como “a essência de toda relação com os seres e até de toda relação no ser”¹⁰⁵, enfatizando o caráter existencial desse ser e sua facticidade temporal, de modo que a principal preocupação ontológica é dirigida à existência geral, humana. Sua estrutura é formulada de maneira a utilizar-se dos entes, cuja existência serve a um padrão referencial, em nome de sua própria existência enquanto *Dasein*.

¹⁰³ CAYGILL, *op. cit.*, 2002, p. 20.

¹⁰⁴ LEVINAS, *op. cit.*, 1997-A, p. 158.

¹⁰⁵ LEVINAS, Emmanuel. *Entre nós: ensaios sobre a alteridade*. Tradução de Pergentino Stefano Pivatto, Evaldo Antônio Kuiava, Luiz Pedro Wagner e Marcelo Luiz Pelizolli. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 2004-D, p. 25.

Ainda que distinto da concepção até então vigente de consciência, o *Dasein* conserva em sua estrutura a tendência à mesmidade. Tendo a finitude como sua condição de existência, ele se mantém na possibilidade da morte e no poder de aniquilação. Dessa forma, Levinas demonstra como a filosofia heideggeriana é incapaz de dar fim à supremacia do eu, representando, antes, seu ápice, ao informar que a relação com a exterioridade é mediada por um Neutro, o Ser impassível e impessoal de sua ontologia. Apesar de inicialmente dirigir um elogio à originalidade e à rebeldia do pensamento heideggeriano, a postura que Levinas assume diante dele é endurecida com a descoberta de sua aproximação à ideologia do partido nazista. Nesse sentido, volta a exaltar a superioridade do trabalho de Husserl, que, conservando um grau de liberdade para o sujeito, evitaria a apologia fatalista do destino¹⁰⁶.

Conforme a crítica levinasiana, o sujeito concebido na ontologia de Heidegger não é absoluto nem dotado de liberdade, estando sob o constante jugo do domínio e da opressão¹⁰⁷. O recurso à neutralidade torna-se um subsídio mediador na relação entre o eu e o outro, sendo este um ente tido como mero objeto de conhecimento¹⁰⁸. No acesso ao outro permitido pelo neutro, a alteridade é desconsiderada, reduzida à tematização e à conceitualização. A compreensão alcançada indica um exercício de poder e posse sobre o outro, necessário à manutenção da integridade do eu diante das ameaças que lhe são exteriores. Cria-se, pois, um vínculo de dependência que subordina os outros ao propósito de estabilidade e de universalização identitária do mesmo.

Trata-se de uma forma de continuidade do movimento dominante na filosofia moderna, de caráter conservador burguês-capitalista¹⁰⁹: buscar a segurança através da integração e do imperialismo e a verdade pela purificação em relação a elementos estranhos. Tal procura implicaria no empenho para o alcance de uma proposição redutora de tudo o que se opõe ao pensamento a ele mesmo, fortalecendo o ideal totalizador que reduz as diferenças à noção abrangente da mesmidade. A filosofia torna-se “um racionalismo redutivo que repudia a transcendência e a diferença”¹¹⁰. No entanto, ao passo que o liberalismo moderno trabalharia com a noção de liberdade vinculada à superioridade da razão, situando o espírito humano em um plano superior ao real, o que geraria um abismo entre o homem e o mundo, a concepção

¹⁰⁶ CAYGILL, *op. cit.*, 2002, p. 29.

¹⁰⁷ HAND, Séan. *Emmanuel Levinas*. London; New York: Routledge, 2009, p. 25.

¹⁰⁸ LEVINAS, *op. cit.*, 1991, p. 32-33.

¹⁰⁹ LEVINAS, Emmanuel. *On Escape*. (De l'évasion). Traduzido por Bettina Bergo. Stanford: Stanford University Press, 2003-B, p. 49-50.

¹¹⁰ HUTCHENS, Benjamin. *Compreender Lévinas*. Tradução de Vera Lúcia Mello Joscelyne. Petrópolis: Editora Vozes, 2007, p. 60.

heideggeriana de um ser cuja preocupação precípua é o próprio ser, ou seja, a existência, indica a criação de uma nova verdade.

Apesar de Levinas não fazer uma relação direta entre a filosofia de Heidegger e a ascensão da ideologia nazista a qual o professor de Freiburg se alinharia, fica claro que aquela não conseguiu defender-se desta¹¹¹. O pensamento heideggeriano não ousou suficientemente no movimento de abertura do ser. A diferença ontológica permaneceu-lhe interna, sendo o nada a ele contraposto, por ele definido e delimitado. Ao submeter o *Dasein* à existência anônima pelo aprisionamento no ser, a obra heideggeriana, mesmo não sendo causa da filosofia do hitlerismo, já anteciparia seu *mal elemental*. Este, conforme analisa Sebbah¹¹², “não é uma extravagância da história, contingente e acidental, mas constitui uma *possibilidade* fundamental do Ser, uma vez que este é, por assim dizer, deixado a si mesmo, está confinado nele próprio”. O nazismo causa a completa alienação do humano, impedindo sua libertação através da espiritualidade e constituindo-se enquanto uma forma de paganismo. Nega-se não apenas a transcendência, mas também a saída de si, do ser. Emerge a “(in)humanidade de massa”¹¹³.

A vida de Levinas foi marcada pelos horrores da *Shoah*¹¹⁴, refletidos no percurso de seu pensamento como a travessia do temor do pressentimento à lembrança do ódio. Sua filosofia passou a ser vista como um ato contínuo e prolongado de resistência¹¹⁵. Nesse sentido, Levinas publicaria na revista católico-progressista *Esprit*, no ano de 1934, um artigo visionário sobre a filosofia por trás da justificação bárbara do nacional-socialismo proclamado por Adolf Hitler. A ascensão da concepção do homem biológico e da identificação ao corpo veio para desafiar a tradicional noção ocidental do espírito racional.

As vozes misteriosas do sangue, os apelos da hereditariedade e do passado, aos quais o corpo serve de veículo enigmático, perdem sua natureza de problemas submetidos à solução de um Eu soberanamente livre. O Eu fornece para resolvê-los apenas as próprias incógnitas desses problemas. Ele é constituído por eles. A essência do homem já não está na liberdade, mas em uma espécie de encadeamento. Ser verdadeiramente si-mesmo não é

¹¹¹ SEBBAH, François-David. *Levinas*. Tradução de Guilherme João de Freitas Teixeira. São Paulo: Estação Liberdade, 2009, p. 202-203.

¹¹² *Ibidem*, p. 204.

¹¹³ *Ibidem*, p. 200.

¹¹⁴ Tendo recebido a cidadania francesa em 1931 e sendo designado como tradutor do Exército Nacional na Segunda Guerra Mundial, Levinas conseguiu escapar ao destino de morte dos campos de concentração. Foi submetido, porém, à prisão em um campo de serviços forçados em Fallingsbostel. Sua esposa e sua filha também conseguiram sobreviver ao horror nazista, sendo acolhidas em Paris pelo amigo Maurice Blanchot antes de se transferirem à segurança do Monastério São Vicente de Paulo em Orléans, norte da capital. A situação não era tão positiva na Lituânia. O remanescente de sua família em Kaunas foi dizimada pela política da solução final. Para uma biografia completa do filósofo, ver HAND, *op. cit.*, 2009, p. 9 e ss.

¹¹⁵ LEVINAS, Emmanuel. *Difficult Freedom – Essays on Judaism*. Translated by Seán Hand. Baltimore: Johns Hopkins Paperbacks, 1997-B, p. 291. RABINOVICH, Silvana. Un lituano em París: en torno a um recorrido transfronterizo de la fenomenología. In: *Acta Poetica*, 29 (2), Ciudad de México, 2008, p. 469-470.

continuar o voo sobre as contingências, sempre alheias à liberdade do Eu; é, pelo contrário, tornar-se consciente do encadeamento original, inelutável e único ao nosso corpo; é, sobretudo, aceitar esse encadeamento¹¹⁶.

Extrai-se a verdade a partir da existência, desvinculando-a da busca por um mundo superior de ideias, alcançável pelo exercício soberano da livre razão. A nova verdade não renuncia à natureza formal ou universal, mas se apropria de outras noções alçadas ao caráter de essência existencial, como a vinculação entre os homens por sua consanguinidade. A fraternidade abstrata, formulada biologicamente, gera o racismo em torno do qual se constrói o regime nazista. O corpo é totalmente priorizado¹¹⁷, em detrimento do espírito, sendo impossível ao sujeito a evasão das condições naturais que lhe foram atribuídas pelo destino. Ao negar o humano, relegando-o à pura agonia, o nazismo incorpora o mal elemental. Há uma identidade inevitavelmente vinculada ao presente e ao futuro. A universalidade existencial, aprisionada no ser, é promovida através dos movimentos de expansão da força e propagação de ideias. Como resultado, percebe-se a constituição de comunidades de ordem sobre a base antagônica de mestres e escravos, formulada sobre padrões de identidade, humanidade e subjetividade, de um lado, e de exclusão, desumanização e objetificação, de outro. A força e a disseminação ideológica são intrínsecas às sociedades totalizantes, não podendo se perder entre os subjugados¹¹⁸.

O destaque dado à esfera existencial e à influência enclausurante da entificação mostram que Levinas seguiu as mudanças realizadas pelo pensamento heideggeriano, mas que, a partir dele, seguiu um caminho próprio em direção ao além-do-ser, à abertura e à exposição ao outro. Como apontado por Jacques Rolland em introdução ao ensaio levinasiano *De l'Évasion*¹¹⁹, detecta-se uma breve permanência ao nível da *Geworfenheit* de Heidegger, que, enquanto abandono às possibilidades do mundo, atribui facticidade à existência humana; porém, para o filósofo lituano, essa existência não seria capaz de, partindo de si mesma, ir além do que lhe foi imposto, sendo a situação do 'ser-aí' - ser jogado no mundo - paralisante, razão pela qual haveria um impedimento quanto à projeção (*Entwurf*). O pensamento heideggeriano foi

¹¹⁶ Tradução livre. No original: "Les mystérieuses voix du sang, les appels de l'hérédité et du passé auxquels le corps sert d'énigmatique véhicule perdent leur nature de problèmes soumis à la solution d'un Moi souverainement libre. Le Moi n'apporte pour les résoudre que les inconnues mêmes de ces problèmes. Il en est constitué. L'essence de l'homme n'est plus dans la liberté, mais dans une espèce d'enchaînement. Être véritablement soi-même, ce n'est pas reprendre son vol au-dessus des contingences, toujours étrangères à la liberté du Moi; c'est au contraire prendre conscience de l'enchaînement originel inéluctable, unique à notre corps; c'est surtout accepter cet enchaînement". LEVINAS, Emmanuel. Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme. In: *Les Imprévus de l'Histoire*. Paris: Fata Morgana, 1994-B, p. 30.

¹¹⁷ CAYGILL, *op. cit.*, 2002, p. 38-39.

¹¹⁸ LEVINAS, *op. cit.*, 1994-B, p. 32-33.

¹¹⁹ ROLLAND, Jacques. Getting out of Being by a New Path. In: LEVINAS, *op. cit.*, 2003-B, p. 13-14.

revestido por uma fatalidade irreversível, alinhando-se às crenças pagãs que se entregam aos desígnios do destino dado. O ser enquanto ser ou *puro ser* - não representado por aquilo que é, mas pelo ser daquilo que é, ser dos entes – revela a identidade a si do eu, uma existência absoluta e sem referências exteriores, um inalterável retorno ao nada que vincula em forma de presença, causando um sofrimento incomensurável que vem de dentro do próprio ser como mal-estar e inquietação – *náusea* – e que, assim, impele à *evasão*, à quebra das correntes do eu consigo mesmo (*du moi à soi*)¹²⁰.

A obra levinasiana, acusada de um excesso hiperbólico, desenrola-se em um itinerário de idas e vindas. Comparável ao efeito das ondas que progressivamente avançam sobre a orla de uma praia¹²¹ desarranjando os grãos de areia, Levinas progressivamente perturba a coerência e a uniformidade do pensamento filosófico moderno. Os sulcos provocados pelas incursões gradativas e constantes no domínio deste são profundos e desestabilizadores, deixando rastros. Mas longe de almejar a permanência, à qual também faz crítica, as reflexões levinasianas retrocedem ao atingirem a área de rebentação. O conceito de *evasão* apresentado em 1935, por exemplo, não é elaborado ao ponto de demonstrar seu modo de realização, não sendo dado ao *puro ser* as condições para a saída de si, já que, experienciando o horror da *náusea*, opera o retorno ao nada e a impossibilidade do pensar. Não obstante, tanto a *náusea* quanto a *evasão* serão metamorfoseados de maneira fecunda em publicações posteriores¹²².

O *puro ser* refletirá na concepção do “*il y a*”. Utilizando-se do termo francês que indica a impessoalidade do verbo *haver* conjugado em sua terceira pessoa do singular no presente do indicativo - *há*, Levinas demonstra um estado de existência anônima, ausente de sentido e de existentes determinados. Como na *náusea*, há um retorno ao nada, um vazio palpável que remete ao horror da insônia, onde um eu sem subjetividade, um existente impedido de ser ou sem poder-ser, fica preso às amarras “(...) de uma ‘existência sem existente’, de consciência despersonalizada, sem ‘estado de alma’ nem intenção”¹²³. A insônia revela o fato nu da presença, é opressora e implica um não posicionamento, uma suspensão do ser que impede a sustentação do sujeito. Ela não se confunde com a inconsciência, pois nesta revela-se uma base

¹²⁰ LEVINAS, *op. cit.*, 2003-B, p. 55.

¹²¹ Analogia presente em DERRIDA, Jacques. *A Escritura e a Diferença*. Tradução de Maria Beatriz Marques Nizza da Silva, Pedro Leite Lopes e Pérola de Carvalho. São Paulo: Perspectiva, 2014, p. 118, nota nº 5, onde é exaltada a riqueza da discursividade empregada por Levinas em TI: “(...) o desenvolvimento dos temas não é, em *Totalité et Infini*, nem puramente descritivo, nem puramente dedutivo. Desenrola-se com a insistência das águas contra uma praia: retorno e repetição, sempre, da mesma onda contra a mesma margem, onde, no entanto, a cada vez que se resume, tudo infinitamente se renova e enriquece”.

¹²² ROLLAND in LEVINAS, *op. cit.*, 2003-B, p. 42.

¹²³ ROCHA, André Luiz Pinto da. A ‘fenomenologia da noite’ do ‘*il y a*’ no pensamento de Emmanuel Levinas. In: SOUZA, Ricardo Timm; FARIAS, André Brayner; FABRI, Marcelo (organizadores). *Alteridade e Ética* – obra comemorativa dos 100 anos de nascimento de Emmanuel Levinas. Porto Alegre: EdiPUCRS, 2008, p. 71-72.

sobre a qual se posiciona o sujeito para o sono, surgindo de um arrebatamento da própria consciência que, cansada, se assombra diante da produção da luz e se interrompe¹²⁴. Na insônia, o ser é desvinculado do sujeito, é ser de ninguém.

O *il y a* representa, assim, o estado de suspensão de sentidos, de pura negação. Todavia, contém em si o impulso para sua evasão, enquanto uma essência caracterizada pela instabilidade, da qual o eu busca a fuga a partir de um movimento de tornar-se existente, um ser além do puro ser. Nesse diapasão, o termo *essence* será grafado como *essance*, para demonstrar a verbalidade e a dinâmica do *il y a* que passa, pela *hipóstase*, a receber a condição do ser, subjetivada e substantivada. Levinas explicita a significação do termo *hipóstase*, afirmando que

(...) na história da filosofia, designava o acontecimento mediante o qual o ato expresso por um verbo se convertia em um ser designado por um substantivo. A hipóstase, a aparição do substantivo, não é somente a aparição de uma categoria gramatical nova; significa a suspensão do *há* anônimo, a aparição de um domínio privado, de um nome. Sobre o fundo do *há* surge um ente. A significação ontológica do *ente* na economia geral do ser – que Heidegger simplesmente coloca ao lado do ser por meio de uma distinção – se encontra, dessa maneira, deduzida. Pela hipóstase, o ser anônimo perde seu caráter de *há*. O ente – o que é – é sujeito do verbo ser e, por isso, exerce um domínio sobre a fatalidade do ser, convertido em seu atributo. Existe alguém que assume o ser enquanto *seu ser*¹²⁵.

A hipóstase é, então, conceito escolhido em substituição e desenvolvimento ao de evasão. Observa-se uma absorção da necessidade de não permanência descrita nesta, mas sem a utilização de uma metáfora espacial como a da saída, optando-se, antes, por uma desneutralização libertadora. O movimento da hipóstase é descrito como a inversão que permite a elevação do existente em detrimento da plenitude da existência no *il y a*. O existir torna-se um atributo do existente¹²⁶. A hipóstase confunde-se com o instante, a presença do presente a si-mesmo, acontecimento efêmero de subjetivação, fato do domínio da existência pelo

¹²⁴ LEVINAS, Emmanuel. *De la Existencia al Existente*. Traducción de Patricio Peñalver. Madrid: Arena Libros, 2000-A, p. 91-94.

¹²⁵ Tradução livre, a partir da versão transposta ao espanhol por Patricio Peñalver, sendo preservados os grifos. “Y para indicar esa aparición hemos recuperado el término *hipóstasis* que, en la historia de la filosofía, designaba el acontecimiento mediante el cual el acto expresado por un verbo se convertía en un ser designado por un sustantivo. La hipóstasis, la aparición del sustantivo, no es sólo la aparición de una categoría gramatical nueva; significa la suspensión del *hay* anónimo, la aparición de un dominio privado, de un nombre. Sobre el fondo del *hay* surge un ente. La significación ontológica del *ente* en la economía general del ser – que Heidegger pone simplemente al lado del ser por medio de una distinción- se encuentra, de esta manera, deducida. Por la hipóstasis el ser anónimo pierde su carácter de *hay*. El ente -lo que es- es sujeto del verbo *ser* y, por eso, ejerce un dominio sobre la fatalidad del ser, convertido en su atributo. Existe alguien, que asume el ser, en adelante *su ser*.” *Ibidem*, p. 113.

¹²⁶ ROLLAND in LEVINAS, *op. cit.*, 2003-B, p. 42-43.

existente, transformação do puro ser em seres, posicionamento do eu na autorreferencialidade. Considera-se o presente não como um instante que, relacionando-se em uma sequência de instantes, parte de uma herança do passado com destino ao porvir; ele vem a si a partir de si, é origem e chegada, realização da existência¹²⁷. A inevitabilidade do retorno a si, porém, acorrenta o presente em uma identificação, sendo esta a fatalidade do eu que nele se origina; e, tendo em vista a evanescência do instante, não se possibilita uma completa evasão à brutalidade do *il y a*. O ser carrega em si o horror da existência anônima.

Na anonímia do ser, ao irromper o fato da localização, a hipóstase, observa-se a criação de uma via ao eu duplicado, ser de inalterável autorreflexão e, simultaneamente, de consciência da transitividade ou mudança. “A identidade está sempre sendo mudada pelo processo de estar semiconsciente e, no entanto, aquilo que faz a identificação não muda”. Trata-se do eu que “está em fluxo, mas nunca se perde no fluxo”¹²⁸, voltando à sua interioridade sempre que se vê ameaçado pelas influências do mundo. Esse retorno se dá de forma violenta, pela compreensão e pela apropriação daquilo que não eu. É a partir do saber que o eu ergue sua liberdade frente às vicissitudes de sua história, fechando-se no mesmo, afirmando uma existência una e solitária. O legado filosófico moderno expunha essa dialética do sujeito-só de modo que, como síntese, tinha-se a alteridade do outro extirpada em termos de uma compreensão abrangente ou de uma redução ao alter ego.

Em *Totalité et Infini*, obra publicada em 1961, Levinas desenvolve ainda mais seu rigor filosófico para a denúncia do processo de totalização ocasionado pela primazia do ser na tradição do pensamento ocidental. A cumplicidade entre a filosofia e a política seria informada pelo apelo a uma metafísica comprometida exatamente com a totalidade, manifesta em fenômenos como a universalidade racial imposta pela força no Nacional Socialismo, a disputa armamentista nuclear da Guerra Fria, a feracidade do sistema de trocas e posses da economia capitalista e a objetificação dos entes através da criação de conceitos institucionais de liberdade e direito¹²⁹. Nesses movimentos históricos, são patentes as intenções de perpetuação de uma identidade abrangente, que para sua realização exige a espontaneidade egoísta do retorno ao mesmo a partir de objetos exteriores incorporados à consciência. As potencialidades éticas do

¹²⁷ Como Bergson, Levinas critica a confusão entre tempo abstrato e tempo concreto. No entanto, diferente daquele, que distingue a abstração por sua espacialização e homogeneidade em relação à constante renovação e imprevisibilidade da concretude, a concepção levinasiana informa a inexistência do presente no tempo abstrato, concebido a partir da ordenação de instantes. Cf. LEVINAS, *op. cit.*, 2000-A, p. 104.

¹²⁸ HUTCHENS, *op. cit.*, 2007, p. 69.

¹²⁹ Esses exemplos estariam explícitos em ensaios da autoria de Levinas como “Quelques réflexions sur la philosophie de l’hitlérisme”, já analisado acima, e “Sur l’esprit de Genève” In: LEVINAS, *op. cit.*, 1994-B, p. 23-36; 141-144. São também mencionados na análise de CAYGILL, *op. cit.*, 2002, p. 94-95.

encontro entre o eu e o outro são soterradas de forma violenta. A alteridade é suspensa, sendo a multiplicidade englobada pela generalidade do humano. O eu apropria-se livremente do mundo, fazendo dele sua casa, coabitando com outros eus em uma comunhão de igualdade, formulada sobre o ideal político do reconhecimento recíproco¹³⁰, o que suprime as possibilidades de composição de uma fraternidade justa e solidária e da manifestação da diferença. Não há abertura para o recolhimento e o acolhimento de uma morada, mas apenas a fixação de edifícios cuja segurança é elaborada para impedir perturbações externas à estabilidade interior.

Para Levinas, essa dinâmica de totalização chega ao seu ápice na guerra¹³¹, onde o domínio e o aniquilamento físicos são fundamentados a partir da ontologia do poder. Seus efeitos, porém, são ainda mais nefastos, comprometem adversários e aliados. A guerra destrói a humanidade do outro, enquanto aquele que não se encaixa nos padrões de ‘normalidade’ estabelecidos pelos termos oficiais. Dissolve também a alteridade ínsita ao eu, transformado em mera forma, instrumento para o desempenho da força. Todos que possam voltar-se contra a identidade que se luta por manter são oprimidos. A exterioridade é extinta. Na guerra, existentes são abatidos; pessoas, exterminadas.

A beligerância é articulada pelos meios e pelas estratégias políticas. Em TI, o exercício político, oposto ao da moral, indica a suspensão desta, impossibilitando-a de emanar imperativos. Assim, se a guerra permite o acesso à essência do ser, sua verdade enquanto puro ser, a política, sendo a arte da guerra, forma de antecipação de combates e planejamento de táticas, apresenta-se como razão, meio para o desvelamento da verdade do ser, lucidez. Como já antecipado por Dussel, ao realizar uma leitura negativa da política e correlacioná-la à guerra, Levinas estaria fusionando e articulando permanentemente os três estados apontados pela teoria política de Locke - o estado natural, o civil e o de guerra. A política seria a própria “ação estratégica pela qual os membros de uma comunidade, todos considerados como parte, são afirmados como funcionais, como o Mesmo (...)”¹³². Vê-se que a configuração do político é feita à base de uma ordem imanente e objetiva, mobilizada em prol da comunidade de iguais, totalidade formalizada e espacializada pela instituição do Estado.

¹³⁰ LEVINAS, *op. cit.*, 1991, p. 58.

¹³¹ *Ibidem*, p. 5-6.

¹³² DUSSEL, Enrique. “Lo político” en Levinas: hacia una filosofía política “crítica”. In: *La Lámpara de Diógenes*. Revista de Filosofía, año 3, n. 6, vol. 3. Benemérita Universidad Autónoma del Pueblo. Ciudad de México, jul.-dez. 2002, p. 4. Conforme redação original: “La política sería la acción estratégica por la que los miembros de una comunidad, todos considerados como parte, son afirmados como funcionales, como *lo Mismo*, y negada su alteridad, su exterioridad, no pueden ser considerados como *el Otro*”.

Levinas demonstra que, a partir do pensamento filosófico-político ocidental, foi criado um conceito de Estado como sinônimo de totalidade, ordem, política, guerra, mesmidade. Pela configuração da ontologia enunciada por Heidegger, ele corresponderia ao terceiro termo neutro, assegurando os pressupostos do Estado moderno: a liberdade enquanto *autarcia do Eu* e a igualdade como fundamento de coesão e domínio de outrem, reduzido a conceito e tema em uma relação de supressão e posse. Pela ontologia do poder, a realidade é manipulada arbitrariamente, não mais na sequência do *Eu penso*, mas do *Eu posso*, cujo ápice manifesta-se

(...) no Estado e na não-violência da totalidade, sem se presumir contra a violência de que vive essa não-violência e que se manifesta na tirania do Estado. A verdade, que deveria reconciliar as pessoas, existe aqui anonimamente. A universalidade apresenta-se como impessoal e há nisso uma outra inumanidade¹³³.

Guerra e paz são complementares. Quando a multiplicidade numérica do Estado subsiste com segurança e solidez, sem conflitos e com as ameaças sob controle, sendo a política de previsão e prevenção de guerras efetiva, fala-se na conquista da paz e da não-violência. Esta é alcançada, porém, segundo a crítica levinasiana acima transcrita, às custas de uma violência totalizadora. Cumprindo a função de mediação, o Estado incorpora um poder anônimo exercido sobre uma massa homogeneizada de cidadãos, categoria abrangente que impede a expressão de individualidades. Ao mesmo tempo que impõe a separação entre os sujeitos, os dizima. Sob seus auspícios, o eu e o outro assumem os papéis de mestre e escravo, não em uma trama dialética, mas pela experiência da dominação e da indução ao horror. O outro trai sua própria alteridade, renunciando a ser existente por temor e voltando a ser cativo da existência anônima do *il y a*, já não ruidosa, mas luminosa.

Elidido sobre a base territorial de uma cultura sedentária, a instituição estatal cria fronteiras que definem estereótipos de pertencimento. Os inimigos são subjugados pelo terror da guerra e reduzidos a uma única e mesma identidade. Conhecer o estrangeiro é indispensável para a sua apropriação. O saber aqui expresso não permite a manifestação do ente, mas oclui a alteridade através da luz que estetiza o rosto, tornando-o um objeto. Não há desejo em seu sentido metafísico, insaciável por visar à infinição do infinito, à própria fome, ao movimento

¹³³ Citação retirada de LEVINAS, Emmanuel. *Totalidade e Infinito* – Ensaio sobre a exterioridade. Tradução de José Pinto Ribeiro. 3ª ed. Lisboa: Edições 70, 2016, p. 33. Na versão francesa, lê-se que a ontologia como filosofia primeira, do poder: “(...) aboutit à l’Etat et à la non-violence de la totalité, sans se prémunir contre la violence dont cette non-violence vit et qui apparaît dans la tyrannie de l’Etat. La vérité qui devrait réconcilier les personnes, existe ici anonymement. L’universalité se présente comme impersonnelle et il y a là une autre inhumanité”. LEVINAS, *op. cit.*, 1991, p. 37.

sem volta e sem termo. O que se observa, ao contrário, é o preenchimento de uma falta, a supressão de uma necessidade.

Ainda sobre a figura estatal moderna, tendo sido fortemente influenciada pela filosofia do estado e do direito de Hegel, pode-se afirmar que ela assume os princípios da razão, da universalidade e da liberdade¹³⁴. O último, particularmente, é sustentado como essencial para o alcance da justiça social. Em termos objetivos, a liberdade relaciona-se às instituições e às leis, que a concebem enquanto uma prerrogativa de ação individual abrangente, delimitada apenas pela convivência humana e sua necessária harmonização. Violentos são os atos que ultrapassam o âmbito de minha liberdade, invadindo a esfera de direitos do meu vizinho, e somente essa ocorrência pode barrar a espontaneidade do meu ser livre¹³⁵. A socialidade institucionalizada e regrada submete a vida à técnica, a liberdade à alienação e à impessoalidade do universal da lei, reconduzindo a pessoa à totalidade, desumanizando os indivíduos.

Levinas, como destacado por Caygill¹³⁶, não considera o Estado ético hegeliano para a construção de sua crítica, voltando-se, antes, para a subjetividade delineada pelo idealista germânico. Destarte, não seria suficiente conceber a justiça como derivada da realização da liberdade em termos objetivos a partir de um sujeito autônomo - uma tal liberdade é pensada para o homem, mas localizada fora do homem, numa ordem neutra e universal. Pelo contrário, para Levinas a justiça deve ter precedência sobre a liberdade. Essa inversão só é possível se a liberdade for fundada pela heteronomia, sendo posterior à interpelação do outro, que por sua nudez e vulnerabilidade questiona a arbitrariedade e a violência do agir pautado no puro egoísmo da autonomia. A consciência da imoralidade da liberdade é anterior à verdade e à análise da facticidade racional. Não é teórica, mas moral, sendo um produto do encontro e do acolhimento.

Tal qual guerra e paz, a totalidade está em dependência com o infinito. Esse fato demonstra que a escolha da conjunção *et* para enunciar a relação entre os termos *totalité-infini* não é acidental ou aleatória, pois eles não são passíveis de uma simples oposição maniqueísta, estando, antes, em disjunção. A exterioridade desestabiliza as operações da totalidade, ao mesmo tempo que a qualifica na constante busca ou aspiração por completude. O que é externo, porém, excede, não podendo ser apreendido por uma absorção total, mas estando separado por um abismo infindável. É puro adiamento, realização sempre diferida, nunca alcançada. O

¹³⁴ Conforme análise de CAYGILL, *op. cit.*, 2002, p. 111-113, diferentemente da tirania, que força uma relação direta de identificação do outro pelo mesmo, o domínio seria produto de uma relação mediada pelo termo neutro.

¹³⁵ LEVINAS, *op. cit.*, 1991, p. 81-83; 269-270.

¹³⁶ CAYGILL, *op. cit.*, 2002, p. 124-125.

movimento é mútuo: a totalidade que se dirige para a exterioridade é definida como intenção de identificação e incorporação violenta, uma ontologia que gera e se realiza por excelência na guerra; de outro lado, tem-se a transcendência, *locus* onde a exterioridade responde com sua excedência, rompendo de forma ética a identidade do mesmo e estabelecendo a paz messiânica. A tensão entre esses movimentos pode acarretar na destruição do ser e do outro, bem como em sua prosperidade fraterna através do discurso que erige uma comunidade em responsabilidade. A justiça opera no intervalo que separa esses extremos aparentes.

Em TI, a passagem da guerra à paz, por meio da libertação da ontologia e da orientação em direção ao infinito ético, é feita por meio de uma política concebida em termos de profética e justiça. O espaço entre ontologia e ética, porém, não é isento do constante e perigoso risco da guerra¹³⁷. Esta não ocorre apenas como aniquilamento da exterioridade na totalidade. Levinas o demonstra no tópico *Le pluralisme et la subjectivité*¹³⁸, onde chega ao infinito pela via ética, desvelando uma pluralidade distinta da multiplicidade totalizante. Para isso, os sujeitos não são isolados, mas estabelecem relações de comércio e de guerra em uma política escatológica de vigilância constante. A violência não é própria apenas à totalidade. Há violência seja quando se é provocado a agir pelo rosto do Outro, em resposta a seu apelo infinitamente exterior, seja quando se permanece orientado para a totalidade imanente. Enquanto na primeira situação o acolhimento extirpa a autonomia do sujeito, sendo uma violência dirigida contra liberdade; na segunda, a violência é exercida pela liberdade, na demonstração de poder que subordina a alteridade¹³⁹.

Por todo o colocado, percebe-se que a subjetividade levinasiana afasta-se da noção de sujeito autônomo. Conforme àquela, o sujeito ético não é autorreferente, não se identifica a partir de seu próprio interior como o mesmo, nem é erigido ao *status* de enunciador da verdade por ser dotado de racionalidade plena; sua subjetivação depende do exercício da hospitalidade e da capacidade responsiva diante de outrem, quem lhe exige a tomada de infinita responsabilidade na relação face-a-face, que é frontal e não lateral, exprimindo-se enquanto mandamento e autoridade assimétricos, não sendo linear, mas curva, em sentido à elevação. O contato é estabelecido socialmente, dando ao sujeito eticamente concebido a possibilidade de reverter sua interioridade, de orientar-se para o absoluto do outro, transcendência que não se perde enquanto violência mitológica ou experiência do sagrado. Nessa orientação, ele realiza o trabalho da justiça, emergindo como uma singularidade. Não pode ser incorporado ao sistema

¹³⁷ CAYGILL, *op. cit.*, 2002, p. 95-97.

¹³⁸ LEVINAS, *op. cit.*, 1991, p. 243-245.

¹³⁹ CAYGILL, *op. cit.*, 2002, p. 108.

pela lei da totalidade. Ele próprio é um outro do Outro e de Outrem¹⁴⁰, sendo-lhe impedido eliminar sua própria alteridade¹⁴¹ ou servir de meio para um fim, como um instrumento de manutenção da ordem e do Estado.

Essas considerações teóricas destacam a necessidade de uma alternativa ética à tradição ocidental de bases ontológicas, o que pode ser traduzido em termos concretos através de instâncias como a linguagem e a bondade, a auxiliar a substituição da comunidade estatal pela comunidade anônima baseada em singularidades plurais que se expressam na relação entre eu e o outro¹⁴². Levinas, ao analisar a importância da ética, não deixa de enraizar nela o político, demonstrando a necessidade de superação de uma visão superficial e panorâmica da pluralidade de rostos em favor da política realizada por meio e em nome da própria situação ética¹⁴³. O Estado não pode furtar-se à interpelação ética da exterioridade, devendo garantir a justiça não pela apreensão do infinito, mas pelo *deixá-lo passar*, como um sopro.

1.1. A linguagem como encontro

A linguagem é fundamental para a elevação da fraternidade como princípio orientador de uma política solidária, a respaldar o amor e a responsabilidade ética.

A totalidade sintetiza racionalmente o conhecimento, cria e enuncia temas que compõem conjuntos de entes sem singularidade. A neutralização que opera é *anfibologia*. Ela busca sempre dirimir a resistência do infinito, o desafio que cada ente impõe à tematização – a *apophansis*¹⁴⁴. Nessa constante disputa em torno da redução, Levinas opõe à linguagem como transmissão de temas, conceitos e teorias – retórica – a linguagem performativa dos atos expressivos, do diálogo da proximidade. A linguagem ética é o encontro, o face-a-face onde Outrem comanda: “Não matarás!”, comando não-verbal irrecusável, desestabilizador das verdades ontológicas. O mandamento é dado pela vulnerabilidade de Outrem, que paralisa a liberdade do Eu, falando antes mesmo de emitir frase ou palavra, em uma forma de expressão pré-originária; ele é o único a desencadear minha reação, que em um primeiro momento não

¹⁴⁰ O Outro (*Autre*) divino é revelado no rosto de Outrem (*Autrui*, o outro humano), não sendo este visto como mero mediador, mas como o próprio absoluto, santidade.

¹⁴¹ A forma como o eu permanece único frente ao Estado, não sendo absorvido pela totalidade multifacetada que é própria a sua institucionalidade, é a fecundidade. Levinas destaca que ela apresenta uma possibilidade de libertação do sujeito da facticidade na qual a história o subjugaria. Pela fecundidade, a violência da probabilidade da morte é superada, a fatalidade não opera no sujeito, a quem é permitido ser outro. Nessa alteridade, a ipseidade mantém-se, mas ela não é vista como egoísmo, e sim como possibilidade de hospitalidade e acolhimento do eros. LEVINAS, *op. cit.*, 1991, p. 336.

¹⁴² CAYGILL, *op. cit.*, 2002, p. 115.

¹⁴³ SEBBAH, *op. cit.*, 2009, p. 210.

¹⁴⁴ HUTCHENS, *op. cit.*, 2007, p. 84-85.

perpassa pela emissão de opiniões sobre um tema, pela nomeação de fenômenos ou pela geração de novos saberes, mas é ternura e responsabilidade. É com a abordagem do outro e o dever por ele imposto que o eu se descobre dotado com a capacidade de falar, ainda que sua resposta seja dada por outros meios. O diálogo se inicia, portanto, enquanto comunicação da exigência de Outrem. Este não é redutível ao *status* de objeto de enunciação. Sua alteridade impede que o que digo sobre ele abarque toda sua extensão e sua complexidade. E, nesse sentido, falar do outro é sempre falar ao outro¹⁴⁵.

A experiência absoluta da revelação do rosto faz coincidir o que é expresso com aquele que expressa. Manifestação para além da forma e da plasticidade. “O rosto fala” – *Le visage parle*¹⁴⁶; é discurso e sentido, significa-se, não como atividade solitária, mas como relação com o Infinito; relação de lealdade e sinceridade, de *ensino*, inversão da objetivação. Dessa maneira, afasta-se do constante esforço de entendimento e identificação exercido no interesse da mesmidade. A exterioridade se a-presenta, não como essência ou relação alcançável intuitivamente, nomeação do idêntico, mas como diferença. A comunicação se estabelece socialmente, pela proximidade, mas não gera o fim do distanciamento intersubjetivo; antes, aprofunda a separação. Outrem é inalcançável, ausente em sua presença, vestígio já em sua aproximação.

O diálogo não pode, como o prega a tradição ontológica, ser circunscrito ao debate da alma consigo mesma, ao âmbito do solilóquio¹⁴⁷, pois sua configuração ética exige a interpelação exterior. Versar sobre o indivíduo que está diante de mim, contendo-o em meu discurso como objeto de entendimento, representa uma iniciativa de totalização e anulação do agir ético. O interlocutor não depende da subjetividade do eu que transmite seu conhecimento e seus pensamentos, ele se apresenta e, já nessa apresentação, torna nítida sua estranheza. Ao outro podem ser oferecidos, discursivamente, saberes e críticas, mas estes não o tomarão como

¹⁴⁵ HUTCHENS, *op. cit.*, 2007, p. 76.

¹⁴⁶ LEVINAS, *op. cit.*, 1991, p. 61.

¹⁴⁷ Franz Rosenzweig, para quem a realidade somente poderia ser retratada pelo discurso formado por uma multiplicidade de vozes, é um primeiro crítico da noção de monólogo excludente. Em *A Estrela da Redenção*, o filósofo alemão inaugura um pensamento que enaltece a relação com a alteridade como ponto inicial da existência finita do homem e a revelação como apelo inclusivo de outrem, buscando a quebra com a filosofia da totalidade presente em teorias metafísicas enaltecidas do absoluto em detrimento dos entes, isto é, do todo em relação às partes. O diálogo seria a fonte da individualidade do eu e do tu, espaço de redenção para aquele em sua resposta a este. A vida do filósofo foi uma reprodução de sua obra, tendo ele abandonado a oportunidade de construção de uma carreira acadêmica em favor de instruir qualquer indivíduo que buscasse seus ensinamentos, fossem pessoas com ou sem formação. Não sem razão, Rosenzweig seria influência precípua para o pensamento de Emmanuel Levinas, cuja vasta obra teria, porém, maior repercussão nos círculos acadêmicos que a de seu mestre. Para uma incursão na obra de Rosenzweig, ver *The Star of Redemption*. In translation by Barbara E. Galli. Madison: The University of Wisconsin Press, 2005.

tema. Afasta-se da linguagem interpretada como manifestação da verdade, confusão entre discurso e emanação racional¹⁴⁸.

A retórica, ainda que não trate o interlocutor como coisa, mas com a personalidade de uma audiência, o faz de viés e não de frente. Seu uso para os fins de convencimento e aceitação de uma ideia corrompe a liberdade do outro, é violência. O retor discursa para o outro em uma linguagem que, pelas lentes levinasianas, não é ética, buscando captá-lo, agregá-lo em um grupo despersonalizado de fiéis espectadores, cativos ante a disciplina e a dominação que engendra. Consistindo na forma do discurso filosófico por excelência, a retórica confunde-se com a pedagogia, a demagogia e a psicagogia¹⁴⁹. Essa correspondência não é aleatória. O sufixo *gogia*, derivado do grego ἄγω (ágō), significa liderar ou conduzir, sendo a retórica concebida como uma estratégia de condução do entendimento do ouvinte de acordo com os sentidos atribuídos pelo orador. Nesse sentido, no âmbito renovado da retórica jurídica, os emissores pré-determinam a significação e o sentido dos dispositivos legais e decisórios. Seus destinatários, agrupados em categorias amplas ou específicas, a depender da abrangência do dever normativo, são conduzidos em direção ao comportamento designado, tomado pela oficialidade como o correto. Não há uma preocupação com as particularidades dos indivíduos a quem são dirigidas as normas, a alteridade se perde diante da generalização e da obrigatoriedade.

Para combater a injustiça retórica, o discurso não pode ser formulado como a difusão de conteúdos racionais elaborados pelo eu-enunciador, o que caracteriza o monólogo, projeção constante de uma coerência identitária universal. A linguagem idealizada por Levinas pode até tornar possível a generalidade, mas somente ao supor, em um nível anterior, a pluralidade de interlocutores que se introduzem pela revelação¹⁵⁰. Embora utilize o termo “diálogo” para referir-se à linguagem inaugurada no frente-a-frente, Levinas faz diversas ressalvas a seu respeito. Sua inapropriação seria resultado dos usos filosóficos tradicionais e de sua banalização pelo uso comum. Distintamente dos diálogos ao modo socrático, o ensinamento projetado na palavra magistral de outro não é fruto do trazer à superfície uma memória que se encontra adormecida nas profundezas da consciência. A relação dialogal tampouco seria revestida como

¹⁴⁸ Essas ideias estão presentes no ensaio *Linguagem e Proximidade*, publicado em 1967 e posteriormente inserido na reimpressão da obra *Descobrir a Existência com Husserl e Heidegger*.

¹⁴⁹ LEVINAS, *op. cit.*, 1991, p. 66-67.

¹⁵⁰ Nesse sentido: “C'est dans cette révélation que le langage, comme système de signes, peut seulement se constituer. L'autre interpellé n'est pas un représenté, n'est pas un donné, n'est pas un particulier, par un côté déjà offert à la généralisation. Le langage, loin de supposer universalité et généralité, les rend seulement possibles. Le langage suppose des interlocuteurs, une pluralité. Leur commerce n'est pas la représentation de l'un par l'autre, ni une participation à l'universalité, au plan commun du langage. Leur commerce, nous le dirons à l'instant, est éthique”. *Ibidem*, p. 70.

o encontro entre Eu e Tu descrito na obra de Martin Buber¹⁵¹. Segundo o pensamento levinasiano, o formalismo a envolver tal relação reduz seu alcance ao contexto da amizade e, mesmo que ela possa ser estabelecida entre os homens ou entre estes e as coisas, restringiria o Outro – inscrito na figura do Tu – à reciprocidade, desconsiderando sua infinita assimetria.

O diálogo no sentido levinasiano estabelece-se como um risco para a permanência do egoísmo do eu. Ele só pode ser fundado na diferença, não como construção de um *logos* mais robusto, produto do dirimir das opiniões conflitantes, mas como relação ética, não-alérgica, com o outro. Assim, não é possível sustentar a noção do *dia-logos* como transmissão de ideias entre interlocutores através da mediação da razão, terceiro termo neutro. A exigência de um *logos* comum, compartilhado entre membros de uma universalidade pressuporia a comunicação entre iguais, sendo o debate supérfluo. O diálogo estabelecido à base da identidade entre suas partes constituintes seria definido como *diálogo da imanência*, método ontológico pelo qual se alcança a “verdade original”. Esse diálogo, estando a serviço do sistema de inteligibilidade, é manifestação interior, tanto ao psiquismo individual, moldado para garantir a integridade e coerência comunicacional, quanto à razão, que visa à unificação e à estabilidade de um universal, utilizando-se, para isso, do próprio psiquismo. Nessa construção, a linguagem é vista como mera ferramenta do saber, sendo incapaz de acessar a paz messiânica e a eticidade da relação com o outro¹⁵². A única paz possível por meio desse *dia-logos* é aquela que, apesar de enunciar-se como não-violenta, reduz as divergências em uma trucidante totalização.

Os casos em que não se pode reduzir ou eliminar a diferença entre interlocutores em torno de um determinado tema, permanecendo eles em suas singularidades respectivas, sem possibilitar o consenso, não têm uma solução não-violenta por meio do diálogo ontológico. Esses eventos, chamados de interparadigmáticos¹⁵³, congregariam uma gama de problematizações: o que se põe em questão é o *logos* comum mediador das diferenças, sendo ele mesmo o que define essas diferenças, gerando-se um círculo vicioso pelo qual o que está em questão é o que se usa para resolvê-la; ao pressupor a unidade de significação como função do *dia-logos*, sua possibilidade seria eliminada, pois unificar as vozes é caracterizar a passagem ao *mono-logos*; ao suprimir a manifestação de alteridade genuína do interlocutor, haveria uma subordinação totalitária e violenta do outro ao mesmo, na configuração comunitária baseada no binômio conhecedor-conhecido¹⁵⁴.

¹⁵¹ *Ibidem*, p. 64-65.

¹⁵² DUDIAK, Jeffrey. *The Intrigue of Ethics: a Reading of the idea of discourse in the thought of Emmanuel Levinas*. New York: Fordham University Press, 2001, p. 20-22.

¹⁵³ Termo aduzido por Dudiak na obra referida na nota anterior.

¹⁵⁴ DUDIAK, *op. cit.*, 2001, p. 57.

O diálogo interparadigmático só seria realizável ao nível da relação ética, pensada por Levinas como discurso, assunção unilateral de responsabilidade pelo outro. A separação seria um remédio para a relação ontologicamente concebida, que integra os distintos significados emanados pelas alteridades plurais a uma verdade superiormente concebida. A linguagem¹⁵⁵ seria fundada, então, pela separação. Primeiramente, tratar-se-ia da separação transcendente do Outro, distanciamento ético estabelecido entre o Outro e o Mesmo e entre o Outro e o sistema. Em segundo lugar, se observaria a separação do Mesmo relativamente ao sistema. As duas formas não se confundem, não são paralelas, nem opostas, pois não permanecem inter-relacionadas dialeticamente no sistema do qual buscam retirar-se.

Ao comandar “Não matarás!”, o outro não se pronuncia simplesmente em sentido biológico, enquanto um impedimento de supressão das funções vitais de seu corpo, trata-se, antes, de um mandamento espiritual, que obsta a iniciativa de atribuição de significados pelo mesmo. O outro, a partir desse vocativo, demonstra-se como ser-em-si, possuindo uma presença irreduzível à re-presentação egóica¹⁵⁶. Essa impossibilidade, de cunho ético, impede a assunção do outro pelas categorias racionais do eu, a negação total do assassinio a qual somente o rosto pode fazer ambicionar¹⁵⁷. Só um ente infinito, absolutamente independente, pode provocar a necessidade de supressão, cuja viabilidade será, no entanto, negada. Seu “não” é diferente do “não” ontológico, já que é permanente e insuprimível, ao contrário deste, visto como qualificador de uma falta temporária de poder sobre objetos.

A alteridade que emite o comando não se confunde com um estado de coisas *a priori*, ela é relacionalmente frutificada, requerendo o discurso para a crítica da categorização infligida pelo mesmo. Essa alteridade ética se efetua pela separação ontológica, pois inabilita a captura da essência de Outrem. Eu e outro podem até mesmo ser semelhantes, dotados de categorias comuns, mas o eu não tem nenhum poder prévio de ingerência sobre essas afinidades, assim como não o tem sobre prováveis dissimilaridades. Essas formulações, que são circunscritas a um padrão ontológico de análise, requerem, porém, elas mesmas, a separação ética, refletindo-a e podendo por ela ser questionadas. Nesse diapasão, possibilita-se o pensamento da totalidade como posterior e derivado do pensamento da ética¹⁵⁸. Ao questionar as categorias da mesmidade para a significação, o outro “apresenta seu próprio significado ético”, formulado como

¹⁵⁵ LEVINAS, *op. cit.*, 1991, p. 212: “Le langage est un rapport entre termes séparés”.

¹⁵⁶ DUDIAK, *op. cit.*, 2001, p. 63 e ss. Conforme Dudiak, o “Não matarás!” poderia ser traduzido como “Não debes reduzir-me, enquanto uma vontade livre e independente, a ti e aos significados que começam em ti!”.

¹⁵⁷ LEVINAS, *op. cit.*, 1991, p. 215-216.

¹⁵⁸ DUDIAK, *op. cit.*, 2001, p. 73-74.

contestação, para “suportar e fundar o significado ontológico”¹⁵⁹. A ética não se confunde com uma função da ontologia, mas assume sua fundação.

A separação do eu¹⁶⁰, não sendo correlativa a do outro, institui sua existência própria, é puro ateísmo, desvinculando-o, inclusive, dos desígnios divinos que o ligariam a um destino fatalista. Seu caráter existencial não é produto da cultura ou do aparato de instituições e estruturas capazes de gerar o conhecimento e de governar o mundo. Ele foge às amarras da dialeticidade relacional ao estabelecer-se em sua interioridade, princípio de individuação e de capacitação para o gozo de si. A felicidade alcançada por esse gozo, pela fruição, é egoísmo e sensibilidade, *pour soi*, não escraviza porque nutre, transforma dependência em independência. Sendo o para-si na fruição e no prazer, o ego se torna surdo ao outro. O outro passa, então, a questionar esse egoísmo, criticando-o no estabelecimento da relação ética¹⁶¹.

O diálogo, em Levinas, é caracterizado pelo vocativo. Entra-se em relação com o Outro transcendente por meio da epifania da face de outrem, sempre heterogêneo, nunca semelhante. Nesse diapasão, “a tarefa da linguagem (...) consiste em encontrar[-se] em relação com uma nudez liberta de toda a forma, mas que tem um sentido por si mesma”¹⁶², não se referindo a um mero desvelamento, que exigiria a projeção de luz sobre o objeto para alcance de seus valores originários. O rosto se revela, apresenta-se nu, não é passível de classificações quanto à sua beleza ou à sua fealdade e não concerne a um determinado sistema. É por si, independente de mim. Por esse motivo o discurso é definido como *puro traumatismo*¹⁶³, estarrecedor e formidável, pois coloca-me diante de Outro, um absoluto estranho, que se revela em um distanciamento intransponível, uma separação radical. A liberdade do Outro, sua estranheza, revela-se na nudez do rosto de Outrem como penúria, miséria. O olhar que ele me dirige, me exige e me suplica o reconhecimento sob a forma da doação do que, antes, era posse inalienável, servindo à fruição e à constituição do ego. Apesar de não se referir à generalização conceitual, a linguagem traz em si uma ideia de generalidade, aquela que constitui a passagem do “meu” ao mundo como dom. Assim, o discurso não se subsume ao face-a-face, mas perfaz também a

¹⁵⁹ DUDIÁK, *op. cit.*, 2001, p. 75: “The other, in his calling into question of my categories for meaning, brings into the situation his own ethical meaning (which is this contestation itself), and this ethical meaning, as we shall see, bears upon, founds, ontological meaning itself”.

¹⁶⁰ *Ibidem*, p. 86 e ss.

¹⁶¹ *Ibidem*, p. 93-94.

¹⁶² LEVINAS, *op. cit.*, 2016, p. 64. Na versão original: “L'oeuvre du langage (...) consiste à entrer en rapport avec une nudité dégagee de toute forme, mais ayant un sens par elle-même”. LEVINAS, *op. cit.*, 1991, p. 72.

¹⁶³ *Ibidem*, p. 71. O termo utilizado no original “traumatisme de l'étonnement”, corresponde a um *traumatismo do espanto*, segundo a edição portuguesa, traduzida por José Pinto Ribeiro. O termo *étonnement* remete à surpresa causada por algo que se revela, no sentido de ser admirável e espantoso.

devoção das coisas aos outros. “A palavra que designa as coisas atesta a sua partilha entre mim e os outros”¹⁶⁴. Por meio da tematização linguística dos objetos, ofereço o mundo a outrem.

Linguagem do e no encontro, de diferenças originais e inapreensíveis; diálogo inconfundível, que não se perde na partilha de um logos comum, mas surge como questionamento e chamado à resposta. Linguagem da proximidade e da transcendência, anterior à língua. Ela não é reduzida ao nível da troca de informações, nem assume a forma de um sistema léxico de signos capacitados à produção de significação linguística. Dizer antes do dito, dizer do dizer original¹⁶⁵, delírio a gerar uma aspiração, um desejo pela exterioridade, o falar para o outro, que é pressuposto para o intercâmbio informativo e a conjugação de significantes significativos¹⁶⁶. Na referência intersubjetiva eticamente consolidada, as coisas e o mundo são investidos com função e significação, sendo revestidas, portanto, pela objetividade que permite sua proclamação ao outro na forma de doação. A ética levinasiana seria, nesse sentido, responsável até mesmo pela atribuição de funcionalidade ao pensamento racional.

A linguagem e sua obra lógica apoiam-se, portanto, na proximidade do interlocutor¹⁶⁷, pela qual o intencional se converte em ética, invertendo os termos da subjetividade, não mais definida como consciência cognoscente, mas como abertura ao contato com uma singularidade absoluta e irrepresentável, excluindo a identificação do sentido do ideal enunciada como fenômeno kerygmático pela tradição anterior. A linguagem fundamentada pelo frente-a-frente, para a qual o rosto traz a primeira significação, a própria significação do ser, não apenas serve à, mas é a razão¹⁶⁸. A consciência está sempre atrasada em relação a ela, é anacrônica. A ausência da alteridade impediria a existência da verdade, porque daria ao eu a possibilidade de tornar verdadeiro tudo o que fosse por ele formulado, não havendo necessidade de sua transmissão. O logos, para ser discursivamente viável, necessita da interpessoalidade, de um diálogo onde está em jogo uma acusação – de minha liberdade pelo outro – e uma apologia – de mim ao outro pela injustiça e arbitrariedade de minha liberdade. Esta passa, então, a ser investida heteronomamente, como bondade na assunção da responsabilidade ética. Para facilitar a percepção do movimento da relação em direção à verdade ética, Dudiak¹⁶⁹ afirma:

¹⁶⁴ Versão portuguesa. LEVINAS, *op. cit.*, 2016, p. 204. Na versão original: “Le mot qui désigne les choses atteste leur partage entre moi et les autres”. LEVINAS, *op. cit.*, 1991, p. 230.

¹⁶⁵ LEVINAS, *op. cit.*, 1997-A, p. 282-283; 288.

¹⁶⁶ DUDIAK, *op. cit.*, 2001, p. 116.

¹⁶⁷ LEVINAS, *op. cit.*, 1997-A, p. 274.

¹⁶⁸ LEVINAS, *op. cit.*, 1991, p. 227-228.

¹⁶⁹ Tradução livre. No texto fonte: “(...) the separation of the same (which was qualified as enjoyment) was a necessary condition for the production of infinity, which in turn was necessary to the possibility of relating to an alterity in other than ontological terms, or ethically, a relation that Levinas refers to as discourse, which is the encountering of a truth, a meaning, capable of founding the production of truth as logos, as generality and universality, which, in turn, is necessary to *dia-logos*”. DUDIAK, *op. cit.*, 2001, p. 130.

A separação do mesmo (que é qualificada como fruição) é uma condição necessária para a produção do infinito, por sua vez necessária para a possibilidade de relacionar-se com uma alteridade de outra forma que em termos ontológicos, ou seja, eticamente; uma relação à qual Levinas se refere como discurso, que é o encontro de uma verdade, um significado, capaz de fundar a produção da verdade como *logos*, como generalização e universalidade, necessário ao *dia-logos*.

A linguagem relacionalmente concebida traz em si o anúncio da inviolabilidade da alteridade do Outro, revelado como santo, numinoso, transcendente¹⁷⁰. Sua infinitude é extravasamento no face-a-face. O infinito ético apresentado na socialidade, na relação entre eu e o outro não se torna uma propriedade ontológica deste, mas é possibilitado, antes, pela finitude que caracteriza seu ser e informa sua passividade ante o sofrimento e a morte, figuras de uma miséria que apela ao meu acolhimento e à minha doação. A linguagem do Outro é baseada no colocar-me em questão e no chamar-me à responsabilidade, de maneira não-violenta e irreduzível à manifestação; ela é retidão e altura. O discurso original inaugurado pela epifania do rosto não pode ser evitado pelo silêncio do eu¹⁷¹. Há uma obrigação de responder em diálogo à expressão primeva que é a essência da palavra, manifestação da pele e do rosto humano, inauguração da sensibilidade¹⁷², substituição do saber pelo sabor. A relação reta com outrem, inaugurada pela expressão do rosto, não se desenvolve em ritos e liturgia, como em um roteiro místico pré-formulado, e, sim, com a fluidez da linguagem ética responsável. Assim como “a ideia do infinito, a relação metafísica” é vislumbrada como “o alvorecer de uma humanidade sem mitos”¹⁷³. O discurso por ela aberto transcorre sem o apelo a artifícios fabuladores e de dominação, sem subterfúgios para a dissimulação da real carga de generosidade que exige.

Não se trata simplesmente de privilegiar o outro imediato que se apresenta na face, considerando a relação uma familiaridade nos moldes de Eu-Tu, em que este é o único a ser atendido por aquele. É necessário perceber que a epifania do rosto traz já a abertura do eu à

¹⁷⁰ LEVINAS, *op. cit.*, 1991, p. 213.

¹⁷¹ *Ibidem*, p. 219.

¹⁷² CRITCHLEY, Simon. *The Ethics of Deconstruction: Derrida and Levinas*. 2. ed. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1999, p. 179-180.

¹⁷³ LEVINAS, *op. cit.*, 2016, p. 67. “La transcendance se distingue d'une union avec le transcendant, par participation. La relation métaphysique l'idée de l'infini relie au noumène qui n'est pas un numen. Ce noumène se distingue du concept de Dieu que possèdent les croyants des religions positives, mal dégagés des liens de la participation et qui s'acceptent comme plongés à leur insu, dans un mythe. *L'idée de l'infini, la relation métaphysique est l'aube d'une humanité sans mythes*. Mais, la foi épurée des mythes, la foi monothéiste, suppose elle-même l'athéisme métaphysique. La révélation est discours. Il faut pour accueillir la révélation un être apte à ce rôle d'interlocuteur, un être séparé. (...) Entendre la parole divine, ne revient pas à connaître un objet, mais à être en rapport avec une substance débordant son idée en moi, débordant ce que Descartes appelle son ‘existence objective’”. LEVINAS, *op. cit.*, 1991, p. 75.

humanidade e, pelos olhos do outro, o terceiro apresenta-se, inaugurando a justiça na linguagem¹⁷⁴:

(...) a palavra, na sua essência original, é um compromisso junto a um terceiro com relação ao nosso próximo: é um ato por excelência, é a instituição da sociedade. A função original da palavra não consiste em nomear um objeto a fim de comunicar-se com o outro, num jogo inconsequente, mas sim em assumir por alguém uma responsabilidade em relação a outro alguém. Falar é comprometer-se com os interesses dos homens. A *responsabilidade configuraria a essência da linguagem*.¹⁷⁵

Esse terceiro, portanto, não aparece pelo mero evento empírico que perturba a pureza do face-a-face. No encontro com outrem, encontro o terceiro¹⁷⁶. Surge, assim, um outro-outro a reivindicar, também, o que foi estatuído como posse, como “meu”. O eu assume um papel mediador entre incomparáveis e, como o Estado-juiz, deve tomar uma decisão a respeito das solicitações, interferindo na averiguação de qual delas seria mais legítima em um contexto de conflito. O rosto comanda-me a dar um comando, *palavra profética*, produto de um processo ético de mediação, que começa e termina em minha responsabilidade. Por ser expressão irredutível à objetificação, a face apresenta outrem como igual, e é exatamente nessa igualdade que irá servir a outro, um terceiro, demandando também por sua pobreza. Outrem “*junta-se a mim*”¹⁷⁷, sem ser por mim englobado, “*junta-me a ele para servir, ordena-me como um Mestre*”, comanda-me a ordenar também, à exortação, tendo em vista minha assunção mesma do papel de mestre. Sou, nesse sentido, também um outro-do-outro, recebendo um quinhão dos bens do mundo, fazendo parte do *logos* instaurado na pluralidade pela relação ética.

¹⁷⁴ O próprio Levinas confirma, em entrevista dada aos alunos da Universidade de Warwick, que o *status* atribuído à justiça em TI é coincidente ao da ética, não a distanciando da moral. Tal entrevista pode ser lida em BERNASCONI, Robert; WOOD, David (org.). *The Provocation of Levinas – Rethinking the other*. London; New York: Routledge, 1988, p.168-180.

¹⁷⁵ LEVINAS, Emmanuel. *Quatro Leituras Talmúdicas*. Tradução de Fábio Landa e Eva Landa. São Paulo: Editora Perspectiva, 2003-C, p. 45. Destaques acrescidos.

¹⁷⁶ LEVINAS, *op. cit.*, 1991, p. 234-235. Aduzido também por DUDIÁK, *op. cit.*, 2001, p. 130.

¹⁷⁷ LEVINAS, *op. cit.*, 2016, p. 208. A abordagem do terceiro em TI é ainda inicial, sendo aprofundada com vigor na obra posterior AE. Essa incipiência, porém, não anula a complexidade com que é tratada a sua apresentação pelos olhos de Outrem, exercendo influência na configuração da relação entre este e o Mesmo. “L'épiphanie du visage comme visage, ouvre l'humanité. Le visage dans sa nudité de visage me présente le dénuement du pauvre et de l'étranger; mais cette pauvreté et cet exil qui en appellent à mes pouvoirs, me visent, ne se livrent pas à ces pouvoirs comme des donnés, restent expression de visage. Le pauvre, l'étranger, se présente comme égal. Son égalité · dans cette pauvreté essentielle, consiste à se référer au tiers, ainsi présent à la rencontre et que, au sein de sa misère, Autrui sert déjà. Il se joint à moi. Mais il me joint à lui pour servir, il me commande comme un Maître. Commandement qui ne peut me concerner qu'en tant que je suis maître moi-même, commandement, par conséquent, qui me commande de commander. Le tu se pose devant un nous. Etre nous, ce n'est pas se 'bousculer' ou se côtoyer autour d'une tâche commune. La présence du visage l'infini de l'Autre est dénuement, présence du tiers (c'est-à-dire de toute l'humanité qui nous regarde) et commandement qui commande de commander”. LEVINAS, *op. cit.*, 1991, p. 234.

2. “Violência e Metafísica”: a desconstrução derridiana das provocações de Levinas

A recepção da obra levinasiana foi tardia. O primeiro trabalho dedicado à leitura de TI, *Violence et Métaphysique*, só seria publicado três anos após sua apresentação ao público, ou seja, em 1964, e re-publicado posteriormente, em 1967, como um dos componentes do livro *L'Écriture et la Différence*. A autoria de Jacques Derrida, jovem filósofo argelino de fama ascendente nos círculos intelectuais de Paris, já era indicativo de um diálogo amigável que perduraria até a morte do mestre lituano, no ano de 1995, e serviria de pressuposto para a divulgação do pensar sobre a alteridade. Ambos buscam uma ruptura com a tradição filosófica ocidental, o que seria alcançado não através do sepultamento definitivo desta, mas pela abertura à co-habitação não-compreensiva junto ao totalmente outro, o ir além da razão, considerada provedora da absoluta verdade, e de sua temporalidade, responsável por realizar um eterno retorno à procura da arqueologia do ser.

Como Levinas, Derrida inicia seu caminho filosófico pela leitura dos textos fenomenológicos de Husserl. Em 1962, introduziu a versão francesa de *L'Origine de la Géométrie*, da qual também foi tradutor, e dedicou a composição *La Voix et le Phénomène*, de 1967, à interpretação da doutrina husserliana da significação e da linguagem apresentada na *Primeira das Investigações Lógicas*, demonstrando sua continuidade em relação à linguagem da metafísica da presença pela preponderância da *phoné*, voz fenomenológica, animação intencional a transformar em carne a palavra soprada¹⁷⁸. No cerne da questão, encontra-se a distinção sígnica entre expressão (*Ausdruck*) e índice (*Anzeichen*). A primeira, sendo da esfera linguística discursiva, pressupõe a idealidade de um querer-dizer (tradução de *bedeuten*, significar, por *vouloir-dire*, motivada pela oralidade privilegiada da expressão) e, portanto, é indistinguível da significação (*Bedeutung*). Não se confunde com gestos ou atitudes corpóreas, tampouco com as formas gráfica e sonora constituintes do signo, sendo-lhes anterior. O segundo, por sua vez, é extrínseco ao conteúdo da objetividade ideal, da verdade, trazendo, performativa e experencialmente, indicações para algo perceptível, seja um objeto ou um estado de coisas.

Para Husserl, apesar de o discurso ser realizado por uma trama indicativa, depende irreversivelmente de um núcleo expressivo. Este, circunscrito ao âmbito da “pura expressividade”, é estabelecido como idealidade objetivante necessária à efetuação do juízo lógico, imune à exterioridade e suspenso em um monólogo interno, não comunicativo e sem

¹⁷⁸ HADDOCK-LOBO, Rafael. *Derrida e o Labirinto de Inscricões*. Porto Alegre: Zouk, 2008, p. 55

índice¹⁷⁹. O signo indicativo, apesar de ser dotado de maior abrangência que o expressivo – sem, todavia, estabelecerem-se eles como gênero e espécie - é relegado a uma importância subsidiária, visto que deduz a ausência de uma presença plena da intenção original e imediata do sentido. Assim, seria ele uma forma de morte a operar nos signos idealmente concebidos¹⁸⁰, excluindo a inviolabilidade da esfera monádica transcendental do próprio e tornando a expressão impura pela relação não-presente com o outro, o ente. Quando outrem manifesta uma vivência, por meio de sons e grafemas, signos indicativos, não é possível ter uma visão adequada de sua verdade, que é interna, sendo expressa fidedignamente apenas em solilóquio. Da mesma forma, ao emitir uma vivência, mediando-a pela linguagem dirigida a um destinatário, essa mensagem não seria produto da pura expressão intuitiva, mas do psiquismo direcionado.

Demonstra-se que a tentativa husserliana de isentar a expressão de qualquer interferência psíquica ou empírica confunde-se com a de estabelecer uma teoria da significação baseada no princípio da presença intuitiva. Na pura expressão identifica-se a permanência de um caráter voluntarista, traduzido pela intencionalidade ou querer-dizer, que se exprime como um querer-dizer-se da presença do sentido. Isto, no entanto, ocorreria apenas idealmente. As palavras expressas a esse nível seriam produtos da imaginação, noemas cuja existência não é viável. Assim, mesmo ante a insistência de Husserl em uma distinção absoluta, baseada no fato de que, com respeito à expressão, a relação com os objetos não é central, não se confundindo inteiramente com o ser-índice, Derrida demonstra, apelando ao âmbito comunicacional, que há uma mediação do vínculo entre índice, realidade empírica, e expressão, idealidade concernente à voz interior e ao espírito. A diferença entre as duas esferas é mais funcional do que substancial, limitando-se a uma possibilidade estritamente jurídica e fenomenológica, que inaugura uma forma própria de linguagem abstrata. No discurso real, por outra via, aquele que é proferido de fato (comunicação) e onde a expressão é exteriorização, transmissão de uma mensagem, a função indicativa se encontra entrelaçada à expressiva¹⁸¹. A inadequação do indicativo inscrita na obra husserliana é colateral à impureza da expressão. Apesar disso, o índice não deixaria de

¹⁷⁹ DERRIDA, Jacques. *A Voz e o Fenômeno*: introdução ao problema do signo na fenomenologia de Husserl. Tradução de Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1994-A, p. 46.

¹⁸⁰ *Ibidem*, p. 47: “Fora da esfera monádica transcendental de meu próprio (*mir eigenes*), da propriedade de meu próprio (*Eigenheit*), de minha presença a mim, tenho com o próprio de outrem, com a presença a si de outrem, apenas relações de apresentação analógica de intencionalidade mediata e potencial. A apresentação originária me é privada”. E, cada vez que a presença plena e imediata do significado for dessa forma subtraída, será possível identificar a natureza indicativa do significante.

¹⁸¹ SIMÕES, Luís Miguel. A crítica de Derrida à teoria da significação de Husserl (*A Voz e o Fenômeno* e a Primeira Investigação Lógica). In: *Repositório da Universidade de Lisboa*. Dissertação de Mestrado em Fenomenologia e Hermenêutica. Faculdade de Letras. Departamento de Filosofia. Lisboa, 2008, p. 28.

portar uma representação intuitiva do aparecimento, apreensão originária da idealidade expressiva.

A separação entre índice e expressão é produto de um pensamento que reduz a natureza da significação ao ideal e ao idêntico. O distanciamento entre duas consciências monodológicas é entendido não apenas espacialmente, mas na temporalidade de dois presentes absolutos¹⁸², duas esferas egóicas que não se acessam verdadeiramente, mas apenas re-presentativamente, em uma sincronia indicativa. O discurso é compreendido como representação de si¹⁸³. A presença, assim, só seria apreendida de maneira análoga, havendo uma inviabilização do acesso à atividade do *alter-ego*, ele mesmo consciência originária privilegiada. O dentro da consciência requisitaria o fora que, ao falar, atribui os conteúdos da *Bedeutung* a serem significados interpretativamente, através da *Deutung* realizada na expressão. O fora, todavia, não seria uma exterioridade irrepreensível, mas a alteridade da consciência em si, demonstrando que a estrutura das *Investigações* comportaria uma dissensão interna. A aspiração à presença é contaminada pela ausência constitutiva¹⁸⁴ do outro não-presente a si que, no entanto, não deixa de ser um outro inserido na própria subjetividade monádica.

Derrida, ao diagnosticar a proeminência da consciência na fenomenologia husserliana, estrutura que servirá de apoio também à crítica levinasiana, concebe um privilégio dado à presença, tanto como significação expressa sem subterfúgios externos, quanto como portadora dos horizontes de protensão e retensão, possibilidade de antecipar o futuro e rememorar o passado¹⁸⁵. O domínio dessa temporalidade presente, *arquiiforma* da consciência, agora-vivo como fonte de certeza, é estabelecido na e confirmado pela excelência da voz, produtora de um fechamento da filosofia e do pensar nos circuitos do fonocentrismo e do logocentrismo, os quais identificam na fala e na razão a pura idealidade do sentido. Só a voz é capaz da transmissão de significados independentemente do lançamento ou da visibilidade do significante, afinal ela “pode mostrar o objeto ideal ou a *Bedeutung* ideal que se relaciona com ele, sem aventurar-se fora da idealidade, fora da interioridade da vida presente a si”¹⁸⁶. Trata-se de um saber do qual é preciso afastar-se, partindo do centro para o outro das margens, através de uma linguagem não apoderada. Por meio dessa linguagem, a linguagem do outro, “jogo complexo de traços significantes”¹⁸⁷ a inaugurar o movimento da *différance*, não visto “meramente como meio de

¹⁸² *Ibidem*, p. 30-31.

¹⁸³ DERRIDA, *op. cit.*, 1994-A, p. 67.

¹⁸⁴ HADDOCK-LOBO, *op. cit.*, 2008, p. 49-52.

¹⁸⁵ WOLFREYS, Julian. *Compreender Derrida*. Tradução de Caesar Souza. Petrópolis: Vozes, 2009, nota 6, p. 83-84.

¹⁸⁶ DERRIDA, *op. cit.*, 1994-A, p. 88.

¹⁸⁷ WOLFREYS, *op. cit.*, 2009, p. 65.

representação”, se faria possível o abalo às fundações das instituições filosóficas e sociais por um movimento centrífugo ético-desconstrutivo.

A linguagem alentada pela sensibilidade derridiana tampouco se resumiria à oposição binária significante/significado, incorporando uma dinâmica de reenvios e remetimentos, em uma urdidura de significantes de significantes¹⁸⁸, an-árquica, sem ponto fixo de origem ou significado primeiro, e sem um fim ao qual se dirige. Não há um sentido a operar como fio condutor, um centro organizacional em torno do qual tudo orbita, mas uma sequência de inúmeros efeitos¹⁸⁹. Esse encadeamento é facilitado pela escritura, recuperada da inferiorização atribuída pela metafísica clássica, que a concebia como palavra morta, técnica ausente de verdade e de essência, manipulável e imperfeita, oposta ao espírito¹⁹⁰ e subordinada em seu papel de mera representação de uma escritura superior e natural, de origem não gramatológica, mas pneumológica, emanada através do sopro divino¹⁹¹. Para Derrida, a escrita permite a propagação indefinida do significado, não mais vinculado à presença coexistente entre som e intenção. A escritura é *différance* no sentido de realizar trocas entre as partes do sistema sem fechá-lo em uma identificação sintética.

O termo *différance* carrega um duplo aspecto: a espacialidade da diferencialidade e a temporalidade do diferimento, sendo impossível uma tradução que preserve essa duplicidade e, além dela, o peso da substituição do *e* pelo *a*, responsável por atribuir cinesia ao termo antes estático e envolvê-lo no nomadismo abraâmico. Ela está na ordem do críptico, como um segredo a ser constantemente decifrado.

É inexequível uma redução da cadeia formada *différenc*-ialmente a um dos conceitos nela exposto. O que ocorre não se assemelha à sucessão da dialética especulativa hegeliana, mas é a disseminação semântica e a iterabilidade comunicativa, que marcam a abertura ao novo e ao outro do contexto. Somente pela repetição transformadora da *différance*, pela complementaridade de termos diferenciados e diferidos um do outro, pela contínua produção espaço-temporal de diferenças, que substituem o conceito estruturalista de signo pela indecidibilidade do *grama* ou do *rastro*, traço espectral da alteridade, a escritura é libertada de

¹⁸⁸ DERRIDA, Jacques. *Gramatologia*. Tradução de Miriam Chnaiderman e Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Perspectiva, 2008-A, p. 8: “Não há significado que escape, mais cedo ou mais tarde, ao jogo de remessas significantes que constitui a linguagem”. Com isto, o autor pretende superar a primazia do significado sobre o significante.

¹⁸⁹ HADDOCK-LOBO, *op. cit.*, 2008, p. 59-60.

¹⁹⁰ WOLFREYS, *op. cit.*, 2009, p. 91.

¹⁹¹ Derrida critica a divisão filosófica entre a boa e a má escritura, que persiste até mesmo nas correntes subjetivistas e racionalistas em ascensão a partir do séc. XVII. A primeira é defendida teologicamente e equiparada à fala. Nesse sentido, afirma, “haveria muito a dizer sobre o fato de a unidade nativa da voz e da escritura ser prescritiva. A arquifala é escritura porque é uma lei. Uma lei natural. A fala principiante é ouvida, na intimidade da presença a si, como voz do outro e como mandamento”. DERRIDA, *op. cit.*, 2008-A, p. 20-21.

sua subordinação à fala¹⁹². Esta não existe sozinha, mas está sempre já contaminada por aquela, havendo sempre “o traço de algum outro significado, alguma outra identidade, no nível estrutural e pré-subjetivo da linguagem”¹⁹³. O próprio ser, antes concebido em sua absoluta identidade a si, presença superior irrefreável, passa a ser escrito pela *différance* como constante tornar-se. É o projeto da *Gramatologia*, ciência da escritura construída desconstrutivamente.

A desconstrução não pode ser considerada um método, uma crítica, uma análise redutora dos entes aos seus elementos essenciais, um ato subjetivo, uma operação textual ou institucional, uma entidade ou uma coisa. Ela não é unívoca¹⁹⁴, mas um enigma. Leitura distinta e disruptiva do fonologocentrismo conservado pela metafísica da presença, processo assíduo de *inversão* e *deslocamento* em direção ao outro da filosofia. Invertem-se as prioridades do texto desconstruído, colocando-se a ênfase sobre o que era anteriormente marginalizado; e deslocam-se as divergências, fluidificando-as e despolarizando os opostos, partindo-se, pois, à busca pelo não-lugar do ‘entre’, irreduzível ao terceiro termo. Conforme Haddock-Lobo¹⁹⁵, pela desconstrução a “ordem interna de um texto” é respeitada e desordenada, o que corresponderia a afirmar que a leitura desconstrutiva se divide em dois momentos: o da hermenêutica ou do comentário reprodutor das estruturas textuais dominantes; e o do acesso aos seus locais escondidos e às suas elipses. Enquanto leitura, a desconstrução permanece nos limites da textualidade em voga, mobilizando-a, entretanto, ao penetrá-la pela diferencialidade da *différance*, e excedendo sua totalidade conceitual pretensamente imóvel. “Os movimentos de desconstrução não solicitam as estruturas do fora. Só são passíveis e eficazes, só ajustam seus golpes se habitam estas estruturas”¹⁹⁶. A exterioridade à qual remete não é, pois, irracional ou extratextual, referindo-se a um fora que está ainda dentro do sistema, produzindo o abalo internamente, paradoxo da *clôture*, clausura cuja ruptura definitiva seria tão-somente ilusória. O estilo desconstrutivo é a suspeição¹⁹⁷ em lugar da superação, pois evidencia a tensão necessária ao pensar outramente uma época e sua tradição. Por isso a gramato-*logia* destaca a escritura como uma condição outra para a episteme.

A escritura não fica restrita à função de par oposicional da fala, sendo-lhe interior e anterior. É ela a própria linguagem, *arquiescritura*, geração espontânea, sem *arché*, origem sem-origem, inauguração da *différance*, impossível condição de possibilidade para qualquer

¹⁹² HADDOCK-LOBO, *op. cit.*, 2008, p. 72.

¹⁹³ WOLFREYS, *op. cit.*, 2009, p. 101.

¹⁹⁴ CRITCHLEY, *op. cit.*, 1999, p. 21-22.

¹⁹⁵ HADDOCK-LOBO, *op. cit.*, 2008, p. 22-23.

¹⁹⁶ DERRIDA, *op. cit.*, 2008-A, p. 30.

¹⁹⁷ HADDOCK-LOBO, *op. cit.*, 2008, p. 81-82.

significação e para toda ontologia. Existe independentemente do homem, rompendo com o humanismo e o antropocentrismo, manifestando-se pelo rastro. Este, quase-conceito ou indecível, traça um percurso de aprendizagem articulado diferencialmente, não *é*, mas *passa*, ao modo da rasura – está entre a presença e a ausência, no espaço-tempo da *brisura*, abertura para um passado anterior a todo passado, eternamente diferido, nunca alcançável pela plena legibilidade, e para um futuro prometido a todo momento adiado, insistência errante na espera. O rastro está sempre separado em uma assimetria que não se deixa capturar na identidade, permanecendo como outro não presentificável e não compreensível. Pode-se pensá-lo como dotado de eticidade no sentido levinasiano, como *la trace de l'illeité*, afastamento da “lógica dual entre o mesmo e o outro e que se impõe como a verdadeira alteridade na forma da eleidade, rompendo com qualquer predeterminação”¹⁹⁸, é o “surgir do novo” como *traumatismo*.

Malgrado as constantes acusações feitas à desconstrução derridiana de filiação aos movimentos do heideggerianismo, em ascendência na França graças às exposições de Jean Beaufret e seus discípulos, ou do anti-heideggerianismo, incitado no pós-guerra pelos ataques ao anti-semitismo do autor de *Sein und Zeit*, sua postura frente à obra do ex-reitor da Universidade de Freiburg sempre foi a de uma leitura interpretativa atenta, optando por apenas adotar posições demonstrativas da novidade filosófica por ele inaugurada, sem deixar de realizar denúncias sobre a permanência de uma centralidade hegemônica. Derrida, aliás, rejeita veementemente a devoção partidária dos pensadores franceses empreendida nos movimentos acima dispostos, indicando neles o equívoco comum a toda recusa de leitura, que ignora o conjunto da investigação heideggeriana, desconsiderando suas nuances, e rejeita sua importância filosófica ao enxergá-la pelas lentes de resistências morais e políticas¹⁹⁹. Como Levinas, o filósofo de origem argelina nunca silenciou sua dívida para com o pensamento de Heidegger, apesar de aborrecer-se por ela em alguns momentos. Fernanda Bernardo²⁰⁰ traz um

¹⁹⁸ *Ibidem*, p. 263.

¹⁹⁹ DERRIDA, Jacques. *Margens da Filosofia*. Tradução de Joaquim Torres Costa e António M. Magalhães. Campinas: Papyrus, 1991-A, p. 100. Ressalvas também destacadas por BERNARDO, Fernanda. Do pensamento do ser ao pensamento do rastro – Derrida leitor de Heidegger. Heidegger em França – um acontecimento incomparável. In: *Poiesis – Revista de Filosofia*. v. 15, n. 2. UNIMONTE, Montes Claros, 2017, p. 9.

²⁰⁰ Em BERNARDO, *op. cit.*, 2017, p. 10, tradução da versão original contida em JANICAUD, Dominique. *Heidegger em France, II*. Entretiens. Paris: Albin Michel, 2001, p. 103. Infelizmente, não foi possível o acesso ao texto em francês, mas pela tradução norte-americana lê-se: “Heidegger (...) For me, he is something like a watchman, a thinking that always keeps watch over me (...) I know of no other thinker, either in this century or in general, with whom I have had, with whom I still have, a concerned relationship of frustrated admiration. Really, I am never bored when I read him. I know it will be endless, I know that I will never ultimately settle matters with him. For me, it is an inexhaustible relationship, which is made of, again, movements of positive admiration, of recognition, of debt and then, sometimes quite severely, of critical impatience, and always very ironic.” JANICAUD, Dominique. *Heidegger in France*. Translated by François Raffoul and David Pettigrew. Bloomington; Indianapolis: Indiana University Press, 2015, p. 347.

excerto precioso de entrevista concedida a Dominique Janicaud em 1999 sobre a recepção de Heidegger na França, pela qual fica evidente essa relação de constante contrariedade que Derrida lhe devota:

Heidegger (...) é para mim uma espécie de velador, de pensamento que vela por mim o tempo todo (...) Não conheço nenhum pensador, não apenas neste século mas em geral, com quem tenha tido, com quem tenho sempre, relações tão inquietas de admiração contrariada. Na verdade, nunca me aborreço quando o leio. Sei que isto será interminável, que não regularéi nunca a fundo as contas com Heidegger. Para mim, é uma relação inesgotável feita, uma vez mais, de movimentos positivos de admiração, de reconhecimento, de endividamento e depois de impaciências críticas por vezes muito severas, sempre muito irônicas.

A própria *différance* é herdeira do conceito heideggeriano de diferença ôntico-ontológica, emitido como uma denúncia da confusão entre ser e ente estabelecida no seio do sistema onto-teológico. A diferença heideggeriana constituiria um dos impulsos para o alcance da *différance*, para o que seria preciso pensar o sentido do ser não como um “(...) significado transcendental ou trans-epocal (...) mas já, num sentido propriamente *inaudito*, um rastro significante determinado”, correspondendo à afirmação de que “(...) no conceito decisivo de diferença ôntico-ontológica, *tudo não deve ser pensado de um só gole*: ente e ser, ôntico e ontológico, ‘ôntico-ontológico’ seriam, num estilo original, *derivados* com respeito à diferença (...)”²⁰¹. Heidegger, porém, não teria sido capaz de perceber essa sutileza, que elevaria a *différance* à diferencialidade mais originária. Ele apreende a diferença ainda no horizonte da questão do ser, apagando-a no âmbito da *ousia*, do essencial. A verdade do ser como *primum signatum* – embora o ser não seja unicamente um significado e se apresente de modo silencioso, áfono – realizaria um retorno à instância do *logos*²⁰². O ser do *Dasein* é vinculado a uma espacialidade racional, cuja temporalidade é aberta pela história, com ênfase no presente. A ambiguidade da filosofia de Heidegger está, pois, em ultrapassar e continuar, simultaneamente, o legado da metafísica da presença e da onto-teologia que critica.

A desconstrução derridiana diferiria da *destruktion/destructio* heideggeriana em dois aspectos: enquanto aquela busca constantemente referir-se ao apagamento do rastro heterogêneo na escritura como elemento de manutenção da identidade textual, esta visa à recuperação pela memória de um sentido primordial e esquecido do ser; enquanto aquela realça a an-arquia originária a permitir o desvio (*l'écart*) diferencial, esta eleva um oriente fixo do

²⁰¹ DERRIDA, *op. cit.*, 2008-A, p. 29.

²⁰² *Ibidem*, p. 24-27.

sentido responsável pelo envio único e indivisível da verdade *aletheiológica*²⁰³ desvelada. Percebe-se uma persistência de temas metafísicos nessa recorrência da tentativa de (re)aproximação da origem esquecida através do fenômeno da *destruktion*, elaborada, portanto, sobre as bases do próprio e da lógica agregativa da *Versammlung*, a confundir-se com o uno e o espírito (*Geist*), presos no círculo da mesmidade²⁰⁴. Derrida, em contrapartida, é levado ao outro lado, o da absoluta alteridade de um resto que permanece diferenciado e diferido para além da diferença entre o ser e o ente, resistindo pela disjunção à redução ontológica e à reunião em um destino futuro do que se olvidou no passado²⁰⁵. Por esse novo caminho, pretende remediar o tom apocalíptico e fin-ito dos leitores da obra heideggeriana, que veem no *das Ende*, no fim da filosofia ou na escatologia do Ser, seu desaparecimento. Para Derrida, os estudos filosóficos não estariam fadados ao falecimento inevitável, apesar do exaurimento dos temas metafísicos; seriam, antes, suscetíveis de perfurações *différenc*-iais, abalos no fechamento da presença provenientes, mas não-originários, de um outro não-lugar.

A digressão a respeito do trato de Heidegger por Derrida é, aqui, de importância ímpar, pois em termos semelhantes se desenha a leitura desconstrutiva da obra de Levinas. O autor da *Gramatologia* traz esses dois filósofos que lhe são contemporâneos - juntamente com o nome do literato Maurice Blanchot - como suas maiores influências, capazes de gerar um sentimento de profunda proximidade e absoluta estranheza, sem romper com a solidão de suas figuras e sem dedicar-lhes uma devoção cega à violência por cada um cometida. Todo texto é plural, por mais singular que se autoproclame. E são exatamente as minúcias mais veladas, os caminhos que os autores se esforçam mais em evitar, que o leitor-escritor Derrida traz à superfície, mostrando como o totalmente outro, *le tout autre*, atravessa a todo momento a escritura, interrompendo, pela irrupção, com sua unicidade. Como proclamado em *A Farmácia de Platão*, a leitura revela-se um constante fazer, desfazer e refazer o cerzido de um texto. Ler é já escrever, contra-assinar o que foi dito por outro, dizendo-o outramente. Uma leitura profunda exige,

²⁰³ BERNARDO, *op. cit.*, 2017, p. 23.

²⁰⁴ Trata-se da hipótese central do livro dedicado à Heidegger, *L'Esprit*, conforme se segue: "Now here is the hypothesis I want to put to the test today by submitting it to you. Following the trace of Heidegger's spirituality would perhaps approach, not a central point of this knot-I believe there is none-but approach what gathers a nodal resistance in its most economical torsion. I shall explain in conclusion why what I am presenting politely as a hypothesis must necessarily turn out to be true. I know that this hypothesis is true, as though in advance. Its verification appears to me to be as paradoxical as it is fated. At stake in it is the truth of truth for Heidegger, a truth the tautology of which does not even have to be discovered or invented. It belongs to the beyond and to the possibility of any question, to the unquestionable itself in any question. *Geist* cannot fail to gather this interlacing insofar as, for Heidegger, as we shall verify, it is another name for the One and the *Versammlung*, one of the names of collecting and gathering". DERRIDA, Jacques. *Of Spirit: Heidegger and the question*. Translated by Geoffrey Bennington and Rachel Bowlby. Chicago; London: The University of Chicago Press, 1991-B, p. 9. Essa constatação também é referida em BERNARDO, *op. cit.*, 2017, p. 47.

²⁰⁵ *Ibidem*, p. 24-25.

então, uma interpretação não reprodutora, mas criticamente i-/re-novadora e suplementar; leitura do fechamento ou da clausura, à qual Critchley denominaria “Clôtural Reading” e atribuiria a qualificação ética²⁰⁶, realizada na suspensão de uma alternativa entre dois polos, construída no espaço *entre* a repetição e a elipse, a continuidade e a interrupção, a mimese e a absoluta inovação.

Assim é que, embora reconhecendo a importância do pensamento levinasiano para a abertura (*ouverture*) e a superação da sistematicidade totalitária da filosofia, na análise da tessitura de TI Derrida percebe uma contaminação da ética da alteridade, de inspiração hebraica, pela linguagem helênica a qual pretende furtar-se e que teria servido explicitamente à ontologia fundamental de Heidegger e à anterior tradição. É a principal crítica formulada no ensaio derridiano VM, que contou em suas duas versões com uma pequena mudança de direcionamento: na primeira, publicada em 1964 na *Revue Métaphysique et de Morale*, era perceptível uma aproximação das ideias de Levinas ao fechamento presente nos trabalhos de Schelling e Heidegger, sendo colocada em destaque a impossibilidade de ruptura daquelas com a totalidade limitada e finita expressa nestes; com sua readaptação para a inclusão na obra ED, percebe-se um aumento da relevância do problema da *clôture*, da clausura impregnada nas próprias fontes linguísticas utilizadas pelo filósofo lituano e que não assinala apenas o fechamento da finitude, mas, a partir de então, a problemática conservação da relação entre o logocentrismo e seu outro²⁰⁷.

A exterioridade encontrada no rosto é, ainda, articulada pela fórmula predicativo-ontológica “S é P”, afinal, “L’être est extériorité”²⁰⁸. TI apresenta-se, portanto, como uma escrita sobre a ética, um dito, que emana constativos para informar a experiência não-ontológica de outrem, o que demonstraria, conforme Derrida, uma filiação de tipo empiricista²⁰⁹ e uma continuidade do discurso metafísico tradicional fechado em uma dobradura sobre si, não indicando claramente seus limites e impedindo uma transgressão absoluta pela constante restauração de seus termos. Visando ao encontro com a exterioridade, o discurso filosófico da

²⁰⁶ CRITCHLEY, *op. cit.*, 1999, p. 88-89.

²⁰⁷ *Ibidem*, p. 69-70.

²⁰⁸ LEVINAS, *op. cit.*, 1991, p. 322. “O ser é exterioridade”.

²⁰⁹ “Ao radicalizar o tema da exterioridade infinita do outro, Lévinas assume, assim, o desígnio que animou mais ou menos secretamente todos os gestos filosóficos chamados de *empirismos* na história da filosofia. Ele o faz com uma audácia, uma profundidade e uma resolução jamais até então atingidas. Ao levar a cabo esse projeto, ele renova totalmente o empirismo e o derruba, revelando-o a ele mesmo como metafísica”. DERRIDA, Jacques. *A Escritura e a Diferença*. Tradução de Maria Beatriz Marques Nizza da Silva, Pedro Leite Lopes e Pérola Carvalho. São Paulo: Perspectiva, 2014, p. 219.

experiência irreduzível do outro²¹⁰ seria insuficiente para suplantar a centralidade da metafísica da presença.

A metafísica levinasiana, indo contra a subordinação ao constructo metafísico aristotélico e a dominação do Mesmo e do Um, fundar-se-ia no *datum* ou na evidência trazida pela experiência despida do face-a-face, do encontro com a outra pessoa (*Autrui*) e com sua vulnerabilidade. Empíria da saída a outrem inspirada pela via escatológica do messianismo, mas não confundível com termos teológicos ou dogmáticos – abertura da abertura, não categorizável e não redutível a filosofemas²¹¹. Firma-se como um pensamento que convida à “deslocação do logos grego, para a deslocação de nossa identidade e quiçá da identidade em geral”, à busca pela an-arquia e pelo não lugar, “rumo a uma *respiração*, a uma palavra profética que já tenha soprado não apenas em direção contrária a Platão, não apenas em direção contrária aos pré-socráticos”, rumo a uma não-origem anterior à origem grega, “rumo ao outro do Grego”²¹². Todavia, para Derrida, Levinas teria se utilizado, na tentativa de sobrelevação e transgressão do ser e da fenomenalidade da metafísica tradicional, dos próprios instrumentos desta, da linguagem conceitual própria ao logocentrismo helênico, repetindo um retorno às coisas mesmas e buscando a *arché* no apelo a uma filosofia primeira (*philosophia proté*), o que deixaria seu pensamento estagnado e suspenso entre duas metafísicas e entre duas origens – a judaica e a grega – postas em diálogo para adiar a escolha definitiva por uma delas²¹³.

A composição levinasiana indica a necessidade do rompimento com a totalidade pela ex-cendência, a saída do ser e de suas categorias. Há um retorno à noção platônica do Bem para além do Ser, que perde seu caráter luminoso em nome da criação e da fecundidade, da paternidade capaz de gerar e alimentar o crescimento do outro sem nunca o reduzir à mesmidade do pai, da comunidade de proximidade e distância, de não-presença, que se forma não pela soma, pelo ser-com do *Mitsein* heideggeriano, mas pela pluralidade não-quantificável. O absolutamente Outro é anterior à luz, não se submete à verdade compartilhada, à composição teórica que traz a objetividade como critério de aferição do dentro-fora e de neutralização da influência histórica sobre o sujeito, ou ao contínuo esforço de compreensão e desvelamento para o reestabelecimento da verdade do ser; a relação com ele estabelecida não se funda na comunhão ou na positividade mediadora, mas na diferença sempre originária que nunca se fixa

²¹⁰ A descrição do encontro com Outrem como experiência é feita pelo próprio Levinas: “The fundamental experience which objective experience itself presupposes is the experience of the Other. It is experience *par excellence*”. LEVINAS, *op. cit.*, 1997-B, p. 293.

²¹¹ DERRIDA, *op. cit.*, 2014, p. 117-118.

²¹² *Ibidem*, p. 116.

²¹³ CRITCHLEY, *op. cit.*, 1999, p. 93-95.

em uma origem, sempre ausente e não-manifesta, impassível de aclaramento, tendo em vista a exposição metafórica da luz e do poder como instrumentos afins de violência e de egologia. “Ver e saber, ter e poder só se desenvolvem na identidade opressiva e luminosa do mesmo e permanecem, aos olhos de Lévinas, como as categorias fundamentais da fenomenologia e da ontologia”²¹⁴.

Após esse comentário, Derrida se questiona: seria a *epifania* suficiente para o abandono de um pensamento de luminescência ou por meio dela se operaria apenas uma mudança na fonte de cintilância?²¹⁵ O infinitamente Outro não é visível, não é alcançável, não se pode dele saber. Ele sopra a mim seu sabor, me perpassa, me atravessa e gera em mim um desejo, que sem intencionar a fruição ou o consumo, liberta-me. Ele me vê sem ser visto, seu rosto se apresenta à troca de olhares e é elevado a uma altura que não pertence a qualquer espacialidade, mas é sua própria origem²¹⁶. O olhar em si, projeção do eu sobre o objeto visado e sua captura para a formação de uma imagem consciente, viola o outro, motivo pelo qual o som tem primazia sobre a luz. O movimento da metafísica levinasiana impõe uma transcendência do ouvir sobre o ver: a epifania do rosto se impõe como vocativo, expressão, não como imagem. O rosto é fala e pensamento, exprime-se como a significação mesma, tendo uma substancialidade irreduzível, é a linguagem presente que inaugura o mundo – é em-si, essência; “Daí porque ele marca o limite de todo poder, de toda violência e a origem da ética”²¹⁷.

Derrida observa uma permanência do lugar privilegiado da fala e da expressão, agora elevadas à condição da relação ética, o que implicaria no tratamento da obra e da escrita como signos. A elevação levinasiana da fala não segue, porém, o elogio da proximidade do emissor realizado no Fedro, que trata a escrita como letra morta; ela é, antes, um efeito da presença do Sagrado, da palavra de Deus como fonte de toda escritura. Esta não é rebaixada pela elaboração de uma gramática puramente técnica, sem linguagem, o que corresponderia à traição do povo do livro, da tradição talmúdica; sua secundariedade é vista como necessária forma de acesso ao divino²¹⁸. O rosto que se expressa como fala originária impõe-se assimetricamente ao eu, na altura do Infinito, e é somente por sua infinitude que a relação de assimetria não se torna a pura violência ou a maior das injustiças, apresentando-se, antes, como alternativa à guerra.

²¹⁴ DERRIDA, *op. cit.*, 2014, p. 130-131.

²¹⁵ “Dessas ‘algumas metáforas’, a luz é apenas um exemplo, mas que exemplo! Quem o dominará, que um dia expressará sem sentido, sem se deixar primeiro por ele dizer? Que linguagem um dia dele escapará? Como dele se libertará, por exemplo, a metafísica do rosto como *epifania* do outro? Talvez a luz não tenha contrário, sobretudo não a noite”. *Ibidem*, p. 131.

²¹⁶ *Ibidem*, p. 133; 143-144.

²¹⁷ *Ibidem*, p. 148.

²¹⁸ DERRIDA, *op. cit.*, 2014, p. 145-146.

O foco da análise derridiana é colocado, então, sobre a linguagem empregada por Levinas, demonstrativa da dificuldade de fugir à conceitualidade e à sistematicidade linguísticas no filosofar. Derrida destaca, por exemplo, a opção pelo uso de termos com conotações espaciais, como altura e exterioridade, para descrição do rosto, que, não se atendo à categoria de fenômeno, não tem, propriamente, um *local*²¹⁹. O problema, todavia, não se resume ao aparente paradoxo da escolha terminológica: na interpelação da face, linguagem e pensamento se apresentam juntamente, não sendo viável sua desvinculação da corporeidade e da espacialidade, para o que seria preciso “distinguir entre a alma e o corpo, o pensamento e a fala; ou, na melhor das hipóteses, entre um verdadeiro rosto, não espacial, e sua máscara ou sua metáfora, sua figura espacial”²²⁰. Ao atribuir características ao rosto sem indicar o apelo à metaforicidade, Levinas apreenderia outrem na finitude, sujeitando-o aos sofrimentos e ao perecimento do corpo, em um contexto onde “a alteridade infinita como morte não pode conciliar-se com a alteridade infinita como positividade e presença (Deus)”²²¹.

Levinas expõe, ademais e conforme Derrida, uma Ética sem lei e sem conceitos, uma Ética da Ética, que não impõe padrões de cumprimento ou comportamentos morais esperados dos indivíduos, mas trabalha a pureza da relação não violenta com outrem, informada pelo distanciamento responsável do desejo metafísico. Na interpretação derridiana²²² seria grave o fato de essa construção ética não poder, sem negar-se, determinar leis e regras que garantam o respeito à alteridade na relação. E, afinal, ao ser formulada em termos discursivos, não seria a própria Ética levinasiana um conceito? Não assumiria ela o *status* de Lei das leis? De uma Lei contra a totalização? Ela seria, na verdade, anterior à moral, precedendo e direcionando as ações justas e adequadas para a solução de querelas de ordem sócio-política, o melhoramento da convivência humana e o cumprimento, pelos indivíduos, de seu dever cívico.

Nesse sentido Derrida expõe, ainda, ao buscar a superação do hegelianismo, Levinas inferiria a diferenciação entre identidade e ipseidade, entre o Mesmo e o Eu, afirmando a necessidade de superação do primeiro, categoria alcançada na síntese dialética; enquanto o último representaria a existência subjetiva, com a qual o Outro também é dotado. O Eu não pode ser subdividido internamente entre o mesmo e um outro-mesmo, um alter-ego, embora o Outro seja um Eu-Infinitamente-Outro. Dessa procura, Derrida não critica a incoerência ou a contradição, atentando-se, antes e mais uma vez, ao fechamento da obra levinasiana nos limites

²¹⁹ Já que “(...) o espaço é o lugar do Mesmo”. *Ibidem*, p. 159 e ss.

²²⁰ *Ibidem*, p. 164.

²²¹ *Ibidem*, p. 164.

²²² *Ibidem*, p. 158.

de uma linguagem expositiva, que opera, por necessidade, através da utilização de conceitos e horizontes definidos pela tradição que propõe destruir. Eu e Outro, ao serem definidos, ao serem marcados pela neutralidade da inicial maiúscula, estariam ainda adstritos ao nível do tematizável. Surgem, daí, as seguintes questões:

Como pensar o Outro se este não se fala senão como exterioridade e através da exterioridade, isto é, da não-alteridade? E se a fala que deve instaurar e manter a separação absoluta está, na essência, enraizada no espaço que ignora a separação e a alteridade absolutas? Se, como diz Lévinas, só o discurso pode ser justo (e não o contato intuitivo) e se, por outro lado, todo discurso retém essencialmente em si o espaço e o Mesmo, não significa isso que o discurso é originalmente violento? E que a guerra reside no logos filosófico, só no qual, no entanto, é possível proclamar a paz? A distinção entre discurso e violência seria sempre um inacessível horizonte. A não-violência seria o *télos* e não a essência do discurso.²²³

Sendo o discurso a possibilidade de combate à guerra e a linguagem o modo inaugural da justiça, o silêncio representaria a pior forma de violência: a recusa a responder ao apelo de outrem. Assim, utiliza-se de uma violência para dar fim a outra, a violência da fala contra a do emudecer, numa verdadeira economia metafísica. Violência contra violência, pois, conforme o autor de ED, não seria possível desvinculá-la da fenomenalidade e do fundamento de sentido pré-originário: violência transcendental, em que o infinitamente outro é enunciado pelo mesmo, o mesmo-Levinas que anuncia a ética contra a violência, em uma narrativa ainda vinculada à facticidade propulsora²²⁴. A obra levinasiana, todavia, parece não ser consciente dessa condição do outro como mesmo de si ou do eu como outro do outro, eguidade e ipseidade precedentes, o que tornaria a violência por ele descrita desprovida de autores e vítimas²²⁵. Permanece a necessidade, no encontro com o rosto, de acessar o sentido do outro enquanto outrem e, mesmo que esse alcance se dê de modo não-compreensivo, preservando o que existe de absolutamente distinto, ele é vislumbrado como uma manifestação da violência discursiva: no discurso, abre-se ao outro pela assunção ética da responsabilidade (não-violência), ao mesmo tempo em que se o acessa, desnudando suas carências mais profundas (violência).

Levinas desconsideraria, ademais, a diferença ôntico-ontológica heideggeriana, voltando ao aprisionamento metafísico-humanista (onto-teológico) na totalidade relacional dos

²²³ DERRIDA, *op. cit.*, 2014, p. 165-166.

²²⁴ *Ibidem*, p. 178.

²²⁵ Crítica também elaborada por Ricoeur. Para Derrida: “Que eu seja também essencialmente o outro do outro, que eu o saiba – eis a evidência de uma estranha simetria de que, em parte alguma das descrições de Lévinas, aparece rastro. Sem essa evidência, não poderia eu desejar (ou) respeitar o outro na dissimetria ética. Essa violência transcendental, que não procede de uma resolução ou de uma liberdade éticas, de uma *certa maneira* de abordar ou de transbordar o outro, instaura originariamente a relação entre duas ipseidades finitas”. *Ibidem*, p. 183.

entes que o filósofo de *Lettre sur l'Humanisme* denunciou e esforçou-se por superar²²⁶. O ser não é uma contraposição do ente, ele não configura um princípio, uma *arché* indeterminada ou uma neutralidade. Não é, ainda, uma elevação que se impõe sobre o ente em uma relação de aniquilamento, mas sim um outro ente que condiciona sua possibilidade de ser o que é, deixar-ser do sendo, inconfundível com a primeira compreensão, a relação de saber. “O ser é (...) transcategorial, e Heidegger dele diria o que Lévinas diz do outro (...)”²²⁷. Nem o ser, nem o mesmo seriam uma identificação absoluta, que nega a diferença²²⁸; eles não são categorizáveis e seu estudo não pode ser emoldurado eticamente, razão pela qual não se pode falar que cometem violência ética.

Levinas acusa o ser, em sua neutralidade, de manter a violência no interior da linguagem. A guerra surgiria da verbalização predicativa, enquanto a paz se faria a partir da pura invocação, fala sem frases - mas também, para Derrida, sem conteúdo, a-histórica, caracterizada por uma improdutividade que acarretaria a ausência do dom. A crítica levinasiana à obra de Heidegger, porém, não é dirigida à evocação de uma diferença entre o ser e o ente, mas ao aprisionamento do ser na fatalidade do existencial, que o faz negar a possibilidade de um além e a redução da exterioridade infinita do outro ao poderio do mesmo. Ainda que faça alusão ao caráter dinâmico do ser, de projeção e de devir, que supostamente impediria a reificação metafísica ocasionada pela supremacia do ente, a impossibilidade de superação dos limites trazidos pela morte do eu no heideggerianismo informa a permanência no âmbito da totalidade. O outro de Levinas não se confunde com o ente da metafísica onto-teológica tão criticada por Heidegger, pois não seria estático ou objetificante, mas dotado de mobilidade em sua alteridade inapreensível. Ao contrário do que explicita VM, o invocativo do rosto não é vazio, ele expressa sua vulnerabilidade e chama, por ela, à responsabilidade e à doação, ainda que não se deixe compreender através da emissão de um discurso verbalizado, conforme à sintaxe analítica.

Relativamente à imputação de que não conseguiria fugir ao estatuto ontológico de sua mais conhecida obra, Levinas, com a integridade e a honestidade intelectual que lhe são próprias, assume: “*Totalidade e infinito* foi meu primeiro livro. (...) Há [nele] a terminologia

²²⁶ DERRIDA, *op. cit.*, 2014, p. 191 e ss.

²²⁷ *Ibidem*, p. 201.

²²⁸ “Se ao ser sempre compete deixar ser, e se pensar é deixar ser o ser, o ser nada mais é que o outro do pensamento. Mas como ele não é o que é senão pelo deixar-ser do pensamento, e como este não pensa senão pela presença do ser que ele, pensamento, deixa ser, o pensamento e o ser, o pensamento, e o outro são o mesmo; que, lembremos, não quer dizer o idêntico, ou o uno, ou o igual”. *Ibidem*, p. 202.

ontológica: eu falei do ser. Tenho tentado, desde então, afastar-me dessa linguagem”²²⁹. A aproximação com a ontologia estrutural é realizada pela descrição do encontro humano, de um estado que não se resume ao psicologismo, que não é simplesmente experiencial, mas “uma estrutura essencial”, o que informa seu caráter de *esse*, ser. No ensaio *Signature*, Levinas também infere a recusa de reduzir seu pensamento ao empiricismo, ao afirmar que “as análises [de TI] não se referem à *experiência* na qual o sujeito sempre tematiza o que iguala, mas à *transcendência* na qual responde pelo que não abarca”²³⁰. O encontro, enquanto transcendência, não pode ser reduzido aos termos de uma experiência, ele é a própria ética da generosidade radical sem retorno, mas de fato receberia como herança da metafísica ocidental sua caracterização essencial.

Percebe-se que o diálogo com a obra levinasiana iniciado por Derrida em VM representaria uma troca mútua, da qual nenhuma das duas linhas filosóficas sairia ileso. Ao estilo de Levinas, trata-se de uma comunicação ética, onde não se percebe uma tentativa de total apreensão, mas o respeito às diferenças; como aproximação desconstrutiva, os movimentos de leitura se interlaçam e se afastam, deslocando pontos aparentemente consolidados e trazendo à superfície o que estaria relegado ao pano de fundo. No centro desse quiasma, o rastro da alteridade *passa*, perfura as certezas estabelecidas, des-configurando e re-configurando o corpo do texto.

3. Desumanização e centralismo: as marcas da violência totalizadora e logocêntrica na construção discursiva da norma jurídica

Reconstruir o percurso inicial de produção acadêmica de Emmanuel Levinas e Jacques Derrida foi fundamental para a demonstração de como a discursividade da norma jurídica é acometida pela mesma violência totalizante e logocêntrica da tradição filosófica ocidental contra a qual aqueles autores se voltaram, supostamente superada pela preocupação linguística

²²⁹ Reconhecimento afirmado em entrevista concedida por Levinas no ano de 1986 aos estudantes da Universidade de Warwick. “*Totality and Infinity* was my first book. I find it very difficult to tell you, in a few words, in what way it is different from what I’ve said afterwards. There is the ontological terminology: I spoke of being. I have since tried to get away from that language. When I speak of being in *Totality and Infinity*, what remains valuable is that, above all, it indicates that the analyses should not be taken as psychological. What is described in these human states is not simply empirical, but it is an essential structure. And in the word ‘essential’ there is the word ‘*esse*’, being. It is as if it were an ontological structure”. In: BERNASCONI, Robert; WOOD, David (org.), *op. cit.*, 1988, p. 170-171.

²³⁰ O trecho citado revela, ainda, o esforço de Levinas para evitar o uso da linguagem ontológica em seus escritos posteriores, sendo resposta velada à leitura desconstrutiva derridiana: “The ontological language which *Totality and Infinity* still uses in order to exclude the purely psychological significance of the proposed analyses is henceforth avoided. And the analyses themselves refer not to the *experience* in which a subject always thematizes what he equals, but to the *transcendence* in which he answers for that which his intentions have not encompassed.”. LEVINAS, *op. cit.*, 1997-B, p. 295.

constitutiva das teorias pós-positivistas do direito concentradas no estudo da argumentação, da retórica e da hermenêutica. Para isso, o aprofundamento sobre suas leituras fenomenológicas e seu primeiro enfrentamento, por ocasião da publicação do ensaio VM, não pretendeu configurar um subterfúgio para o preenchimento de páginas ou o sintoma de uma verborragia. Apesar da decadência do campo da filosofia do direito, os estudiosos realmente interessados pelo desenvolvimento crítico das disciplinas jurídicas, e não preocupados apenas com a obtenção do “*status* doutoresco” proporcionada pela incorporação cotidiana do uso da toga e do terno ou pela mimese de códigos e dogmas, são expostos a variações metodológicas e epistemológicas que acompanham a evolução das correntes filosóficas.

A violência a que se refere é expressa pela denúncia da guerra, da pura existência, do ser, da totalidade que suprime as diferenças do outro e as recupera para a consolidação de uma identidade; ela agrupa indivíduos lado a lado abraçando-os em um conjunto final; ela presentifica o passado e o futuro no intuito de tematizá-los, moldando-os de acordo com sua própria conveniência; ela é metafísica, porque formulada sob o pressuposto de uma verdade originária absoluta, que torna válidos todos os preceitos herdeiros de seus desígnios; ela aniquila a humanidade, transformando homens e mulheres em uma massa homogênea a ser conduzida em direção à paz social forjada.

Nesse diapasão, a fenomenologia, principalmente em sua corrente husserliana, traria, a partir de construções sobre a ciência, os meios de superação do positivismo, influenciando o advento das teorias jurídicas chamadas pós-positivistas, que tentam recuperar o direito da abstração normativa. O formalismo do método jurídico e do procedimento estatal para a criação e a aplicação de regras deu lugar à ampliação do campo de estudo, então aberto à axiologia e à principiologia: busca-se uma penetração no *eidós* do direito através de subsídios ofertados por sua própria formação social, a realidade a ser regulamentada. Assim surgem, como referido na parte I deste trabalho, as teorias jurídicas semiológicas, interpretativas e argumentativas, que atribuem à linguagem o papel dessa essência. As normas seriam entes que representariam e serviriam de invólucro ao verdadeiro ser do direito: a linguagem. Porém, enquanto em Husserl o sentido dessa análise seria obtido na esfera de uma consciência transcendental, mantendo-se certa abstratividade, Heidegger estaria habilitado à investigação a partir *do mundo*, onde o Ser de sua ontologia assume-se responsável pela estruturação linguística.

O discurso da norma jurídica, concebido em termos de uma teoria argumentativa ou retórica do direito, assume posições de autoridade exemplar, coibindo, reduzindo ou marginalizando os outros. Trata-se, portanto, de uma discursividade voltada à manutenção da totalidade, da política de guerra e paz que distingue entre amigos e inimigos, excluindo os

últimos da receptividade de qualquer direito dignitário. A desumanização é própria a essa manifestação. As características dos indivíduos são transformadas em categorias, não lhes sendo próprias enquanto diferenças, mas sim uma atribuição do dito concebido e posto pelos monólogos jurídico-legais. Os agentes estatais, aos quais é dado poder de dominação de acordo com o estrato hierárquico que ocupam, emanam conteúdos normativos pelos quais não são pessoalmente responsáveis. Seja no momento da criação ou no decorrer do processo de iterabilidade dos preceitos, os resultados não são produtos de sua consciência pessoal, mas sim das funções institucionais que lhes são delegadas. Ou seja, até mesmo os oradores são aniquilados em sua humanidade, reduzidos a meros instrumentos de reprodução de uma vontade geral, elemento neutro utilizado para justificar a violência de uma busca desenfreada por coerência e estabilidade sistêmica. No discurso da norma jurídica, o dialogismo é uma fabulação utilizada como artifício de manutenção do mito da democracia e da superação do positivismo. Os seres humanos representam papéis no desenrolar dessa dinâmica, sua alteridade é escondida sob as máscaras de atores sociais. Um discurso tal, desconsiderando a alteridade de outrem na equação que o iguala à negação do mesmo, seria a concepção perpetuadora da violência que aniquila a própria humanidade.

A primeira justiça levinasiana, trazida em TI, é a justiça do face-a-face, da tomada de responsabilidade pelo outro que me interpela sem mediações através da nudez vulnerável de seu rosto, pela pessoa singular que inicia a relação ética ao questionar o eu, chamando-o ao discurso universal da benevolência. Justiça contrária à tematização do homem pela lei, à desumanização dela resultante. Vivendo a razão na linguagem ética, enquanto significação primeira do infinito que se apresenta no rosto²³¹, não pode ela servir a uma Razão impessoal que cria leis e instituições, causando a subtração da pluralidade no seu destino regulamentar. Todo o dito sobre a linguagem do encontro elaborada por Levinas em TI seria, portanto, aplicável à crítica do discurso jurídico-normativo. O encontro entre eu e outrem, absolutamente irrepresentável, não pode ser enclausurado na dependência temático-totalizante da relação, porque o outro não se deixa ser compreendido por um conceito ou presumido por uma categorização. Trata-se de um estar-junto como separação irreduzível, relação de resistência ética que me é imposta pelo outro para a manutenção de sua não-assimilação; abertura do tempo à possibilidade do porvir, do além da história que é ainda *na* história, presente fugaz da experiência do rastro.

²³¹ LEVINAS, *op. cit.*, 1991, p. 229.

A ferramenta normativa não poderia ser vista como anterior à sociedade, nem ser concebida como uma impessoalidade fundamentadora da justiça. Pensá-la em termos de retórica tampouco é suficiente para a crítica à totalidade e o exercício da responsabilidade assimétrica imposta pela face de outrem. Longe de ser uma formulação abstrata que reduz todas as singularidades em termos de uma universalidade humana ou de grupos comportamentais, trata-se de abrir a norma jurídica aos propósitos de generosidade, acolhimento e eticidades, superando a relação de conhecedor-conhecido estabelecida entre enunciador e destinatário, absortos nos termos do racionalismo positivista como figuras que têm aniquiladas suas características particulares.

A noção de legalidade não pode se furtar das relações sociais e muito menos o moderno Estado de Direito dar lugar a uma comunidade anômica. É preciso, no entanto, que os legisladores, os magistrados e os administradores se atentem para criar a norma como resposta ao apelo dos sujeitos que constituem socialmente uma pluralidade de singularidades inassimiláveis. Para receber a qualificação ética, o direito não poderia ser erigido, portanto, como uma a-normatividade, mas exigiria a criação da norma em favor da exigência feita ao mesmo no relacionamento face-a-face, ou seja, não fechada ao perpassamento da alteridade.

Não se trata de favorecer apenas um indivíduo, o outro imediato, mas de considerar todos os outros, também os terceiros aos quais tenho acesso pelos olhos daquele. Enunciação do discurso jurídico-normativo impulsionada pela responsabilidade infinita, por todos os outros, que podem conviver como fraternos, ainda que absolutamente separados, na sociedade justa e plural inaugurada pela linguagem ética, pelo acolhimento e pela generosidade, sem que isso redunde em seu agrupamento sob uma multiplicidade quantitativa, geral e sistemática do Estado universal. Linguagem não confundível com um objeto racional, construído a partir de uma razão impessoal para erigir instituições, mas sim linguagem do encontro, que é relação, discurso, interlocução, sob pena de reduzir sua função ética à política, perpetuando a tensão violenta da guerra e da paz na totalização.

O corpo normativo, sendo logocêntrico, procura estabelecer sua racionalidade e afirmar sua estabilidade pelo uso de métodos de presentificação. Incapaz de separar seu dentro de seu fora, abrange-os em um fechamento estrutural ou simplesmente expurga o que lhe é estranho. A exterioridade, porém, resiste tanto à classificação violenta, quanto à pretensa expulsão. Ela aparece nos rastros que per-passam a cadeia textual e que, em sua imemorialidade, não podem ser aprisionados no momento presente. Enquanto totalidade finita, o discurso da norma jurídica pode ser violado pelo movimento de infinição e pelo excesso indecidível da alteridade. A violência da clausura permanece ainda que se faça uma leitura desconstrutiva, pois ela é própria

ao *enforcement* da lei; no entanto, é diluída pelo atravessamento da ex-cedência, pela quebra com o artil de homogeneização totalitária.

O leitor Derrida, estudando as questões do direito, debruça-se sobre o texto benjaminiano *Zur Kritik der Gewalt*. Neste, duas configurações da violência jurídica são abordadas: a violência fundadora, responsável por iniciar o institucionalismo jurídico, e a violência conservadora, que impede o esfacelamento das normas, garantindo a permanência de suas condições de aplicação. A *Gewalt* é um termo polissêmico, que pode assumir também a significação da autoridade legal ou da força de lei. Traduzi-lo por violência não implica sua profanação, pois nada é mais íntimo à ordem simbólica do direito e à gênese da autoridade²³². A violência fundante do direito, *die rechtsetzende Gewalt*, subdivide-se em mística e divina. A primeira obedece a um princípio de poder (*Macht*), cuja origem mítica é já sinal do uso representativo que faz da linguagem, dotada de cunho técnico, utilitário, semiótico e informativo²³³, características que garantem a presentificação de uma identidade hegemônica. Essa violência é capaz de destruir a ordem vigente, criando outra. Esta tem, então, a capacidade de justificar retroativamente sua origem, edificando outra identidade a ser mantida pela violência conservadora.

Todos esses movimentos de direito e violência dão-se ao tempo de uma sincronia: o passado fundador é recuperado para a estabilização do presente; ao mesmo passo, a possibilidade de violência futura é antecipada e torna-se justificativa para a violência atual. Violência da lei, diante da qual o indivíduo é colocado como súdito, devendo curvar-se; transcendência da letra da lei ao humano, enquanto condição de existência político-social.

Diríamos (...) que (...) em toda leitura interpretativa, [pode-se chegar ao] direito de contestar a ordem estabelecida em sua mais forte autoridade, a do Estado. Temos o direito de suspender a autoridade legitimadora e todas as suas normas de leitura, e isso nas leituras mais finas, mais eficazes, mais pertinentes, que evidentemente se explicam por vezes com o ilegível, para fundar uma nova ordem de leitura, um outro Estado, por vezes sem o fazer ou para não o fazer²³⁴.

Destruir a ordem para fundar outra ordem: continuidade da violência como propulsora da discursividade jurídico-normativa, como instrumento de fundação e conservação legal, estável em sua instabilidade. Violência como centro racional do direito, em direção à qual há uma constante volta. A dominação exerce a submissão e é mantida pelas mitologias utilizadas

²³² DERRIDA, Jacques. *Força de Lei: o fundamento místico da autoridade*. Tradução de Leyla Perrone-Moisés. 2ª. ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010, p. 74-75.

²³³ *Ibidem*, p. 63.

²³⁴ DERRIDA, *op. cit.*, 2010, p. 87.

para justificar tanto a mudança, quanto a permanência, em um esforço constante de repetição. “A instauração já é iterabilidade, apelo à repetição auto-conservadora. A conservação, por sua vez, é ainda re-fundadora para poder conservar o que pretende fundar”²³⁵. Um exemplo da violência animada por essa dinâmica de mutação é o direito de guerra, que permite a transgressão da lei para a preservação da lei, matar para não ser morto.

Normas são consolidadas visando ao fim da violência individual. Assumem, todavia, a roupagem da violência estatal, enunciada pelo legislador ou magistrado, quem recebe o “estigma (...) do profeta”²³⁶, de um sujeito superior e sapientíssimo, sujeito heroico das fábulas, único capaz de realizar a justiça. Ele não é apenas o orador primordial das leis, seu promulgador, mas também aquele que as modifica, dando força de lei a enunciações novas, modificadas. É o caso das polícias modernas²³⁷, que criam conteúdo normativo diante de acontecimentos não regulamentados. Vislumbra-se uma potencialidade aterrorizante de arbitrariedades, de fazer a lei para punir uma pessoa ou um grupo em específico, da perseguição às bruxas e aos inimigos públicos definidos por padrões identitários. Nas progressivas mutações, o direito vai esquecendo-se de sua violência instauradora, então encoberta por apelos pacificadores. A violência que se obtém como produto dessa dissimulação é, porém, ainda mais trucidante. Ela atua silenciosamente, re-presentando novos papéis, permitindo-se penetrar nas casas dos cidadãos a ela submetidos e a moldar as configurações parlamentares e suas pautas regulatórias.

Não se trata de fazer uma crítica puramente moral da violência. A norma jurídica, articulada para proteger a violência do direito, discurso da oficialidade estatal, não realiza, de fato, a defesa da “humanidade como fim, na pessoa de cada indivíduo”²³⁸, mas sim da humanidade como um *todo*, uma totalidade desumanizada, suscetível de classificações e categorizações homogeneizantes das individualidades. Realizada em seu proveito, justifica-se até a morte. Não se parte aqui do pressuposto benjaminiano que defende a discursividade não violenta na esfera privada, pois esta também sofre ingerências da norma jurídica, não ficando isenta da estandardização comportamental.

Levinas e Derrida aproximam-se da linguagem enquanto abertura à relação, anterior ao entendimento e à articulação predicativa do ser e, nesse sentido, afastada de uma concepção

²³⁵ *Ibidem*, p. 90.

²³⁶ *Ibidem*, p. 92-93.

²³⁷ Polícia, aqui, é referência à própria violência mantenedora do direito, aos seus meios de imposição coativa e de sanção das faltas, que não necessariamente se resumem à institucionalidade policial, aos quartéis e aos soldados fardados. Para Benjamin, tratar-se-ia do corpo através do qual se expressa o espírito ditatorial, manifestação da origem mística de regramentos e performativos autoritários, que degenera o sentido da democracia. *Ibidem*, p. 106-108.

²³⁸ DERRIDA, *op. cit.*, 2010, p. 95.

ontológica como a de Heidegger – para quem ela se estabelece na revelação do Dasein e sempre retorna à compreensão original do mundo. Apesar da semelhança, a alteridade aberta pelo discurso difere entre eles: para Levinas está em jogo a absoluta diferença do Outro que me interpela na nudez de seu rosto e é sempre um excesso não-apreensível; para Derrida, a escritura onde é tecida a cadeia de envios e recolhimentos significativos entre signos, formulada *différencial*-mente. Se, de acordo com aquele, não seria possível pensar em uma discursividade dialogal, em um primeiro momento, pois o encontro assimétrico exige o dizer sem dito; o segundo afirma a necessária permanência do dito para que o discurso não configure uma mera retórica sem conteúdo. Ambos concordam, porém, que a linguagem seja elaborada e mantida pela preocupação com a alteridade, responsável por reconduzir a significação da trama linguística, inclusive normativa, por seu sopro, performativo puro, diacrônico.

A busca por essa alteridade implica em superar a influência, na linguagem, da metafísica da presença. Esta se manifesta, por exemplo, na transferência de dados recolhidos na esfera do sensível para o nível inteligível dos conceitos, realizada através de metáforas. O uso da linguagem para a criação de normas jurídicas repete a metaforização dos discursos filosóficos, os quais, a partir de um sentido original, circulam palavras em um movimento de duplo *ef-facemete*, um duplo apagar da face apresentada primitivamente²³⁹: perde-se o primeiro sentido e o sentido do primeiro deslocamento, impedindo um retorno à origem. A difusão de um texto legal ou de uma decisão de caráter jurídico provoca um desgaste da orientação inicialmente pretendida, ficando eles, na repetição, suscetíveis a modificações que privilegiem determinados pontos de vista em detrimento de outros, todavia sem procederem a deslocamentos drásticos, que os levariam à sistematicidade heterogênea. O direcionamento observado poderá criar novas mitologias, que induzem a outras formas de domínio e exclusão. Citando Walter Benjamin, Derrida alude a uma concepção judaica que atribui a força e a violência originárias do direito a uma visão mítica que transfere privilégios aos poderosos: “fazendo escorrer o sangue, a violência mitológica do direito se exerce em seu próprio favor contra a vida pura e simples, que ela faz sangrar, permanecendo na ordem da vida do vivo como tal”²⁴⁰.

A *usura* dos conceitos, que congrega simultaneamente seu desgaste e o aumento de seu valor, representaria uma inversão da atribuição de significados, passando eles a serem determinados de cima para baixo: a linguagem tornar-se-ia metafísica, o emissor de enunciados

²³⁹ DERRIDA, Jacques. A Mitologia Branca – A metáfora no texto filosófico. In: Margens da Filosofia. Tradução de Joaquim Torres Costa e António M. Magalhães. Campinas: Papirus, 1991-A, p. 251.

²⁴⁰ DERRIDA, *op. cit.*, 2010, p. 122.

ocuparia um lugar superior, inalcançável em sua posição hierárquica de comando. “A metafísica – mitologia branca que reúne e reflete a cultura do Ocidente: o homem branco toma a sua própria mitologia, indo-europeia, o seu *logos*, isto é, o *mythos* do seu idioma, pela forma universal do que deve ainda querer designar por Razão”²⁴¹. Exclusivismo mitológico a permear a construção do aceitável, afastando as possibilidades aventadas por indivíduos desprovidos de racionalidade, porque não conformados à caracterização precedente; mimese metafórica a incorporar significações pela semelhança com o mesmo nominável, em busca da re-constituição presente da essência e da verdade da palavra, seu sentido unívoco, seu ser.

As metáforas podem ser levadas por caminhos imprevisíveis, a depender da capacidade de abstração e comparação do orador, perdendo a materialidade vinculada à criação de um vocabulário, momento em que a palavra é posta como representante de uma figura sensível e, portanto, como portadora de um sentido próprio. Elas são utilizadas como instrumento de travessia de um polo oposicional ao outro: do sensível ao inteligível, da matéria ao conceito, do concreto ao abstrato²⁴². A crítica levinasiana à metáfora vai, porém, além da problemática de diferenciação metafísica entre o sensível e o inteligível²⁴³. A transferência metafórica representa uma inscrição ontológica, fortalecendo o vínculo participativo que uniria a significação de cada ser em uma totalidade, em uma lógica redutiva, de fechamento. Se um nome pode ser utilizado no lugar de outro, isto revela um traço comum que os aproxima reciprocamente, os equaliza, violando o infinito que os difere. A correlação estabelecida pela metáfora é erigida sobre um local que aprisiona os termos individuais, naturaliza-os – o âmbito do elemental, da existência fantasmagórica no *il y a*.

Como instrumentos do discurso retórico, os significados metafóricos atribuídos aos signos alinham-se à tese principal defendida e aos artifícios que tornam a persuasão de sua verossimilhança mais provável. O esforço de totalização do campo aberto de uma metaforologia é uma característica de seu uso metafísico; mas há um impedimento para a formação completa de tal sistema, uma metáfora sempre seria a ele exterior: a metáfora da metáfora, metaforicidade anterior à distinção entre conceito e metáfora. A manutenção do uso metafórico nos limites da interioridade sistêmica seria um fator de violência palpável, cometida tanto por metafísicos, como pelos agentes competentes para a criação normativa. Ela pressuporia a determinação

²⁴¹ DERRIDA, *op. cit.*, 1991-A, p. 253.

²⁴² NASCIMENTO, Evando. *Derrida e a Literatura*: “notas” de literatura e filosofia nos textos da desconstrução. 3. ed. São Paulo: É Realizações, 2015, p. 359.

²⁴³ COOLS, Arthur. The Gift and the Skin: Derrida and Levinas on language, metaphor and subjectivity. In: FORAN, Lisa; ULJÉE, Rozemund (editors). *Heidegger, Levinas, Derrida: the question of difference*. New York: Springer, 2016, p. 34.

exaustiva dos significados linguísticos e a fixação dos movimentos de transferência e dos deslocamentos de significantes. No âmbito da norma jurídica, a permanência no interior do sistema responderia aos anseios de coesão, segurança e completude. Tornar o direito cativo das qualificações jurídicas abstratas, desconsiderando a gama diversificada de conceitos que toma de empréstimo de outras disciplinas, impede que se proceda a uma análise sobre o peso real de sua significação no aspecto material da vida de seus destinatários. Sendo fundamento de uma interiorização que é própria ao logocentrismo, à filtragem do dado empírico pela razão enunciadora do sentido, a incorporação da metáfora no discurso confirma-se enquanto componente da metafísica da presença e da ontoteologia.

Ante a influência do ser e da razão como centrais ao pensamento no ideário jurídico, percebe-se que o mero apelo ao estudo do direito com enfoque na linguagem seria insuficiente para combater a violência implícita ao discurso jurídico amplamente considerado e, mais especificamente, ao discurso da norma jurídica. A própria linguagem carrega o peso da temporalidade presente e da estruturação ontológica. O direito continua a ser emitido de forma monológica através dos dispositivos legais e decisórios. Trata-se de uma violência totalizante que exclui a diferença e nega a existência do outro, o suprime, o cala. A herança reducionista do racionalismo moderno mostrou-se muito forte para ser definitivamente superada. Assim, a tradição jurídica continua a seguir, ainda que de forma mascarada, os preceitos que vinculam o direito à sua mitologia legitimadora, representada pelo uso linguístico fabulador das metáforas, tornando-o refém de um monismo aniquilador das possibilidades de recepção de outras dimensões do social e do próprio elemento humano²⁴⁴. O discurso jurídico-normativo fica preso a uma identidade violenta, pois formulado através da utilização de meios disponíveis no próprio sistema em que se insere - normas, jurisprudência e doutrina; e da objetificação dos envolvidos, oradores e destinatários. Assim, a justiça é feita ato e se fecha à potencialidade ética do direito, inerente às diferenças não reconhecidas. A violência referida, ao impedir a manifestação tanto de pessoas, quanto de outras culturas normativas, “(...) não permite a construção de sentidos, acaba com o diálogo, põe fim à interpretação”²⁴⁵.

Discurso que se pretende imagem da vida, alegadamente o único capaz de absorver todas as nuances do real em uma textualidade coerente, a retórica normativa não se dá conta da inapreensibilidade da alteridade, que a perpassa sem ser por ela capturada.

²⁴⁴ ESCRIVÃO FILHO, Antonio; SOUSA JUNIOR, José Geraldo de. *Para um debate teórico-conceitual e político sobre os direitos humanos*. 1. ed. Belo Horizonte: D'Plácido, 2016, p. 15-16.

²⁴⁵ SILVA, Joana Maria Madeira de Aguiar. *Para uma Teoria Hermenêutica da Justiça*. Repercussões jusliterárias no eixo problemático das fontes e da interpretação jurídicas. Tese apresentada para o Doutorado em Ciências Jurídicas da Universidade de Minho. Braga, 2008, p. 117.

PARTE III

**Por uma Justiça Dialogada:
O discurso jurídico-normativo como instrumento de abertura à diferença e a potência
ética do Direito**

*Ilegibilidade deste
Mundo. Tudo duplo.*

*Roucos,
os relógios fortes
dão razão à hora fendida.*

*Tu, preso a teu mais profundo,
sais de ti
para sempre.*

- Paul Celan

A concepção de justiça expressa por Levinas em seus primeiros escritos filosóficos é abalada pelas críticas derridianas, responsáveis por impulsionar o filósofo lituano à busca de um outro filosofar, o que seria melhor expresso pelo termo *filosofar outramente*. No ano de 1974 é publicada a obra *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, trazendo a preocupação com o alcance de uma ética da e na linguagem. Sua camada performativa impede o fechamento na essência descritiva das construções constativas. O Dizer e o Dito, brevemente aludidos em TI, são retomados e aprofundados. Destaca-se a irrupção daquele na estabilidade deste como prova da exposição irrecusável do Eu ao Outro. A escrita de AE performa um movimento diacrônico e espiralado entre o Dito ontológico, linguagem inevitável que permite o alcance de certezas pela verificação do teor de verdade ou falsidade de uma tese, e o desdizer desse Dito, a interpelação do Outro no Dizer ético, interrupção momentânea do *logos*. Para reconectar-se com o nomadismo hebraico que tanto o inspirou na demonstração da saída de si em direção à alteridade, Levinas supera o anseio de prender a ética a uma posição de origem, revestindo-a com o peso da santidade, religiosidade além da institucionalidade mundana das religiões, Bem além-do-Ser. O alcance do encontro é ampliado, chega-se por Outrem ao terceiro. A justiça não é mais confinada ao face-a-face, mas é socializada, tornada condição para uma comunidade de fraternos.

A política, o Estado, a institucionalidade, o direito, a norma jurídica: estão todos localizados na concretude orgânica do Dito ontológico, no âmbito do tematizável, constantemente abalado pelo Dizer da alteridade. A justiça levinasiana, portanto, não poderia ser definida como a promoção do respeito aos códigos e textos legais ou a mera atribuição de

direitos individuais, mesmo que se considere que a prova hiperbólica do outro seja obtida ante uma experiência e uma regulação²⁴⁶. Há uma legitimidade do ser e dos produtos do ser, como a lei, para que se possa abrir ao outro. Ela não é, todavia, autossuficiente, mas sim limitada, posto que inscrita no domínio dos termos. A justiça é informada pela ética e formalizada por meio da lei, que materializa sua própria caducidade²⁴⁷, ainda que num esforço de permanência e afirmação, perceptível pela autorreferencialidade, caráter essencial do discurso jurídico.

Derrida, como visto anteriormente, demonstra a inseparabilidade entre direito e violência, sendo esta o que cria e mantém o ordenamento jurídico²⁴⁸. A violência fundadora do direito, a *Gewalt*, o justifica e valida, transformando a força pura de seu momento instaurador em força legítima. Mesmo com os esforços para desvincular direito e violência nos discursos jurídicos, transvestindo, por exemplo, a violência constituinte em autoridade originária legítima, a ordem jurídica apenas se mantém através da persistência velada de uma violência conservadora, que impede movimentos internos ou externos de ruptura do sistema vigente. Refere-se, aqui, não apenas à violência justificada retroativamente pelo direito, mas também àquela praticada em nome de sua preservação, da força de lei. Vislumbra-se, porém, a possibilidade de uma leitura desconstrutiva dos textos legais, que considere sua transgressão não definitiva pela heterogeneidade.

Em seguida, será abordada a maneira como a interferência mútua dos pensamentos de Levinas e Derrida dá abertura à construção de uma discursividade jurídico-normativa preocupada com a preservação da potência ética do direito através da conservação e do estímulo à justiça da alteridade.

1. A chegada do terceiro: para Dizer a justiça no tecido do Dito ontológico-político

Considerada ponto inicial da última fase do pensamento levinasiano, AE inaugura uma mudança de linguagem e de enfoque relativamente aos escritos de sua juventude e, especialmente, à tese apresentada em TI. Empregando uma conceitualidade supra-fenomenológica, ele foge à estrutura S é P própria à ontologia. Alguns temas são retomados com alterações significativas, como a questão da responsabilidade, da justiça, do Dito e do

²⁴⁶ SEBBAH, François-David. De l'éthique du captif à l'éthique du survivant'. Palestra proferida no III Seminário Emmanuel Lévinas, Belo Horizonte, FAJE – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, 26 out. 2017.

²⁴⁷ MEIRELLES, Leonardo. *Justiça e Infinito*. Palestra proferida no III Seminário Emmanuel Lévinas, Belo Horizonte, FAJE – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, 27 out. 2017.

²⁴⁸ Cf. DERRIDA, Jacques. *A Voz e o Fenômeno*. Introdução ao problema do signo na fenomenologia de Husserl. Tradução de Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1994-A; e *Força de Lei: o fundamento místico da autoridade*. 2ª ed. Tradução de Leyla Perrone-Moisés. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

Dizer, do Rastro e da *Illeité*²⁴⁹; enquanto outros são apresentados, como o do sujeito ético feito refém, a perseguição e a substituição. Se em TI há uma preocupação com a descrição do mesmo e do outro como correlatos da totalidade e do infinito, em AE a subjetividade é construída progressivamente em direção à sua libertação para-além-da-essência, voltando-se para o polo preterido na análise anterior, o sujeito interpelado pelo Outro, chamado a responder e que tem a consciência fendida nessa aproximação. Se em TI a responsabilidade é invocada como ação futura na interpelação presente do ego, em AE o acercamento já ocorreu, é passado, sendo o encontro abordado fora do âmbito de uma responsabilidade pré-originária. Se em TI o discurso é a própria relação não-alérgica com a alteridade, que cria os significados comuns, em AE o traço da alteridade marca não uma discursividade, mas o Dizer²⁵⁰. O próprio Levinas, no prefácio à edição alemã de TI²⁵¹, de 1987, delinea o caminho dessa transição:

Totalité et Infini – Essai sur l’exteriorité, publicado em 1961, abre um discurso filosófico prolongado em *Autrement qu’être ou au-delà de l’essence*, de 1974, e *De Dieu qui vient à l’idée*, de 1982. Alguns temas da primeira obra são retomados, renovados ou reaparecem sob outras formas nas duas últimas; certas intenções são especificadas. (...) *Autrement qu’être ou au-delà de l’essence* evita a linguagem ontológica ou, mais precisamente, eidética, à qual *Totalité et Infini* recorre incessantemente, para prevenir que suas análises, questionando o *conatus essendi* do ser, repousem sobre o empirismo de uma psicologia. O estatuto de necessidade dessas análises permanece, é claro, a ser determinado, apesar de sua analogia com o do essencial. Não há, por outro lado, diferença terminológica em *Totalité et Infini* entre misericórdia ou caridade, fonte de um direito de outrem anterior ao meu, de uma parte, e a justiça, de outra, onde o direito de outrem, obtido após investigação e julgamento, se impõe sobre aquele do terceiro. A noção ética geral de justiça é evocada sob as duas situações indiferentemente.

²⁴⁹ Conceitos divulgados pela primeira vez no ensaio *La Trace de l’Autre*, publicado em 1963 na revista *Tijdschrift voor filosofie* e posteriormente incorporado ao corpo do livro *Humanisme de l’autre homme*, sob o título *La signification et le sens*. A *Illeité* traz a concepção de um Deus ausente, absoluta alteridade que se manifesta no instante fugidio entre o chamamento e o envio para Outrem. É o atravessamento diacrônico na linearidade da sincronia. É o passado anterior a todo passado - passado imemorial, sem arché, do qual só se dá testemunho pela obediência exigida em Seu Rastro, inscrito no rosto do outro homem, *Autrui*.

²⁵⁰ DUDIAK, Jeffrey. *The Intrigue of Ethics: a Reading of the idea of discourse in the thought of Emmanuel Levinas*. New York: Fordham University Press, 2001, p. 170-171.

²⁵¹ Tradução livre, destaques acrescidos. Na versão francesa: “Totalité et Infini essai sur l’exteriorité, paru en 1961, ouvre un discours philosophique que prolongeient *Autrement qu’être ou au-delà de l’essence*, en 1974, et *De Dieu qui vient à l’idée* en 1982. Certains thèmes du premier ouvrage sont repris ou renouvelés ou reviennent sous d’autres formes dans les deux derniers; certaines intentions y sont précisées. (...) *Autrement qu’être ou au-delà de l’essence* évite déjà le langage ontologique ou, plus exactement, eidétique auquel *Totalité et Infini* ne cesse de recourir pour éviter que ses analyses mettant en question le *conatus essendi* de l’être ne passent pour reposer sur l’empirisme d’une psychologie. Le statut de nécessité de ces analyses reste, certes, à déterminer malgré son analogie avec celui de l’essentiel. Il n’y a, d’autre part, aucune différence terminologique dans *Totalité et Infini* entre miséricorde ou charité, source d’un droit d’autrui passant avant le mien, d’une part, et la justice, d’autre part, où le droit d’autrui mais obtenu après enquête et jugement s’impose avant celui du tiers. La notion éthique générale de justice est évoquée dans les deux situations indifféremment”. LEVINAS, Emmanuel. *Totalité et Infini: essai sur l’exteriorité*. Paris: Kluwer academic, 1991, préface, p. I-II.

A busca pela superação da circularidade hermenêutica heideggeriana, que ao desvincular o ser do ente condiciona este à manifestação e a verbalização por aquele, determinando a relação de pertencimento entre linguagem e ser, direcionou TI para uma inversão da ordem de privilégio, que passa a ser concedido ao ente. Para libertá-lo da neutralidade da pura existência e da apresentação para-si e em-si (*kath'auto*), desvinculada da exterioridade, o ente egóico dará origem à alteridade através de seu pensamento e sua interioridade. Tal emanção deve ser direta, não mediada pelas estruturas do conhecimento, a fim de que o infinito transcendental não seja subsumido pela totalidade. Proeminência dada ao eu, ela é superada em AE, na demonstração de como a subjetividade é gerada pela alteridade infinita, sendo uma passividade acessada pelo outro exterior por meio da sensibilidade. Sujeito como identidade não coincidente a si, não identidade do uno que se retira da essência; não é ser ou nada, não-ser, mas para-além-do-ser, *de outro modo que ser – autrement qu'être*.

A subjetividade é ordenada à responsabilidade por outrem na diacronia de uma relação pré-original com a eleidade²⁵², o Outro Infinito que passa como rastro no rosto de Outrem. O Bem penetra a subjetividade antes que ela possa optar por sua realização: não se é livre antes da bondade. Esse comando não presente leva ao desinteressamento, pois investe a intimidade do sujeito ético para-um-outro; o sujeito assumirá o sofrimento apresentado pelo outro, substituindo-o e passando a exibir sua vulnerabilidade, ele se desnuda, ficando completamente exposto à dor – saída do conforto da morada. Como não pode fugir à substituição, o sujeito é feito refém, ao passo que é imbuído de significação: vai do Eu ao mim²⁵³, ipseidade como excesso de responsabilidade pelo desconhecido e não tematizável. Responsabilidade anárquica, sem principiologia consciente: não limitada pela liberdade, mas anterior a ela.

Na perda da identidade do Eu pela recorrência da ipseidade, o sujeito é feito *si* obcecado, retraído corporalmente no aquém do ser, não recaindo na esfera do *si mesmo* pleno, mesmo posto *para-si*, duplicador da essência no movimento da consciência de si, mas sim “passividade mais passiva que toda passividade” (*passivité plus passive que toute passivité*²⁵⁴). Ele sofre do

²⁵² *Illeité* é um neologismo grafado por Levinas a partir do pronome pessoal da terceira pessoa do singular *il/ille*. Para uma tradução mais adequada à preservação do jogo semântico inserido no termo, optamos por *eleidade* ao invés de *ileidade*, adotada pelos tradutores portugueses de AE.

²⁵³ “Substitution signification. Non pas renvoi d'un terme à un autre tel qu'il apparaît thématizado dans le Dit mais substitution comme subjectivité même du sujet, interruption de l'identité irréversible de l'essence, dans la prise em charge qui m' incombe sans dérobação possible et où l'unicidade do moi prend seulement un sens: où il n' est plus question du Moi, mais de moi. Le sujet qui n'est plus um moi mais que je suis moi n'est pas susceptible de généralisation, n' est pas un sujet en général, ce qui revient à passer du Moi à moi qui suis moi et pas un autre”. LEVINAS, Emmanuel. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. Paris: Le Livre de Poche, 2004-A, p. 29, destaque acrescentados.

²⁵⁴ LEVINAS, *op. cit.*, 2004-A, p. 30.

traumatismo da perseguição até a expiação, substitui o outro, o incarna sem alienar-se. É o Dizer mais sincero que desnuda o sujeito, despojado na doação de signos a outrem, na pura sensibilidade. “Inversão no processo da *essência*: um retirar-se para *fora do jogo* que o ser joga na consciência - ou seja, precisamente um retirar-se *em si* que é um exílio em si - sem fundamento em mais nada - uma in-condição”²⁵⁵. Em sua retirada, o eu é liberto. Liberdade não-ontológica, que emerge das profundas águas de uma identidade sufocante trazendo à tona o outro que o desiguala a si na dobra não-coincidente do retorno.

A substituição não é uma atividade, uma verbalidade que caracterizaria o modo do Eu como o ser do ente. Ela está antes de qualquer classificação, aquém da alternativa entre passividade e atividade, anarquicamente: a responsabilidade que não cessa de responsabilizar-se na relação com o outro, inauguradora da comunicação com a transcendência. Comunicação não realizada por palavras, como manifestação empírica de indivíduos que se colocam em conversação, mas pela própria responsabilidade. Diálogo de abertura, não submetido à categorização social integradora do nós; sacrifício exigido na proximidade e que dispensa a normatividade²⁵⁶. A linguagem ética envolvida nessa aproximação é precedida por uma performatividade, convocando à exposição do sujeito a partir da fragilidade e da delicadeza do rosto – silenciar das palavras que induz à violência traumática, responsabilidade sem resposta. Somente após essa assunção é dado a ela trabalhar com descrições para a edificação do sentido do encontro, principalmente ao conferir-lhe opostos como a compreensão e a fenomenalidade – momento posterior em que a violência ética é mitigada pela violência sistemático-ontológica.

Sem o filtro da consciência, que poderia desalentar a ação em nome da comodidade própria ou do julgamento moral, o Si tira o alimento da própria boca, interrompendo sua fruição, para doá-lo a outrem. Note-se: para Levinas, o fruir é fase necessária à sensibilidade, iniciada anteriormente à doação, pois permite que o pão seja dado como o próprio dar-se, oferta do *se* inserido na provisão. O sujeito tornado refém se despoja de si. Esse despojamento, entretanto, não é permanente: há um retorno traumático, que leva à ciência de sua incapacidade de substituir-se plenamente na assunção de todas as misérias alheias. A subjetividade se faz, pois, a cada chamamento, mais culpada e menos livre.

²⁵⁵ Versão portuguesa, LEVINAS, Emmanuel. *De outro modo que ser ou para lá da essência*. Tradução de José Luiz Pérez e Lavínia Leal Pereira. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2011, p. 82; no original: “Inversion dans le processus de *l'essence*: une retraite *hors le jeu* que l'être joue dans la conscience c'est-à-dire précisément une retraite *en soi* qui est un exil en soi sans fondement en rien d'autre une in-condition”. LEVINAS, *op. cit.*, 2004-A, p. 168-169.

²⁵⁶ *Ibidem*, p. 191.

A ordem é posterior à obediência; o diálogo, posterior à reverência acusativa do *Eis-me aqui*, dizer redutor do dito. É, aliás, o par Dizer-Dito que toma o lugar da oposição central de TI, ser-ente. O Dito é ontológico, conteúdo do conhecimento, enquanto o Dizer o significa pela simples manifestação. O dizer ético que se separa do dito na obra de 1961 e, segundo Derrida, implica na formulação de uma retórica iníqua, dá lugar ao dizer que se manifesta no interior do dito, a uma ética no interior da ontologia, ética da assunção da responsabilidade radical, por tudo e por todos.

Dizer e Dito: termos derivados de uma mesma raiz verbal, mas que se diferenciam pelo caráter dinâmico de um e estático do outro. Dizer ético, emanação fugaz, sopro que passa na temporalidade diacrônica inalcançável de uma dispersão nunca presente, *passa-tempo* do qual *resta* apenas um *rastro* imemorial. Dito ontológico, forma inescapável da linguagem predicativa que aprisiona o tempo à espacialidade de uma sincronia através da conjugação do ser. Dizer e Dito: ruptura e permanência, quebra e reconstrução, realidade e abstração, autenticidade e inautenticidade, infinito... totalidade. O dizer se mostra no dito, o interrompe, o reduz – performance oscilante da disrupção imediatamente refutada pela linguagem abalada. Redução incompleta, pois o “Dito reduzido mantém um resíduo do Dito desdito no Dizer”, “enigma da filosofia”²⁵⁷. Como o movimento entre o ceticismo e sua refutação²⁵⁸, Dito e Dizer se relacionam em um constante aproximar-se e afastar-se, de maneira não dialética. São inseparáveis, mas não podem ser abrangidos por um conjunto total. A linguagem utilizada para contestar uma teoria cética é a mesma que a formula. O cético rompe com a tradição racional-filosófica através da incorporação, em seu discurso, de conceitos próprios a essa tradição. O paralelismo é claro: o dizer sopra através do dito que reduz, deixando sua marca na totalidade; esta, por sua vez, denega sua manifestação em nome da coesão.

²⁵⁷ CRITCHLEY, Simon. *The Ethics of Deconstruction: Derrida and Levinas*. 2. ed. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1999, p. 165: “The reduction uses the unavoidable language of the Said, and attempts to avoid, or unsay, that Said by finding the Saying within it. Yet - and this is crucial - *this reduced Said retains a residue of the unsaid Said within the Saying. The reduction is never pure or complete.* This leaves philosophy in a spiralling movement between two orders of discourse, that of the Saying and that of the Said, whereby the ethical signifies through the oscillation, or alternation, of these orders. It is precisely this alternation that constitutes, for Levinas, the enigma of philosophy”.

²⁵⁸ “Le scepticisme, à l'aube de la philosophie, traduisait et trahissait la diachronie de cette traduction et de cette trahison mêmes. Penser l'autrement qu 'être exige, peut-être, autant d'audace qu'en affiche le scepticisme qui ne redoute pas d'affirmer l'impossibilité de l'énoncé tout en osant réaliser cette impossibilité par l'énoncé même de cette impossibilité. Si après les innombrables réfutations 'irréfutables' que la pensée logique lui propose, le scepticisme a le front de revenir (et il revient toujours en enfant légitime de la philosophie), c'est que à la contradiction que la logique entend en lui, manque le 'en même temps' des contradictoires qu'une diachronie secrète commande ce parler ambigu ou énigmatique et que, d'une façon générale, la signification signifie par-delà la synchronie, par-delà l'essence”. LEVINAS, *op. cit.*, 2004-A, p. 20.

O Dizer inaugura a proximidade e a passividade diante do Outro, não pela verbalidade, mas pela sensibilidade. Esta não se confunde nem com o repouso, nem com a iniciativa de movimento; não é a recepção de uma causa que faz sair da inércia, nem o ato que se toma conscienciosamente. A sensibilidade é ainda mais passiva que esses estados: ausente de começo e não-presente, é o “ter-sido-oferecido-sem-detenção” (*avoir-été-offert-sans-retenu*)²⁵⁹, mostrando a vulnerabilidade do *si* doado. “O Dizer que enuncia um Dito é, no sensível, a primeira ‘atividade’ que detém isto como aquilo; mas esta atividade de detenção e de juízo, de tematização e de teoria, surge no dizer enquanto puro ‘para Outrem’ (...)”²⁶⁰. Ele é anterior ao material idiomático sintático-semântico. Dá a significância da significação no enunciar prévio à enunciação do compromisso de um para o outro, no fazer-se signo para a ex-pressão de si. O som, a voz e a visão são substituídos pela primazia do toque. A sensibilidade é colocada acima da sensação aberta pela temporalização do verbo ser.

Do Outro não se tem o saber, mas se sorve o sabor nunca totalmente presente, posto que não é re-presentação de uma verdade essencial. O Outro não é dado em uma imagem do ser, não é desvelado por uma luz primeira capaz de induzir ao entendimento, não é ostensão nomeável ou reflexo da totalidade. Pelo tato, con-tato nunca pleno com a outridade²⁶¹, que permanece mistério no distanciamento imposto pela pele, a ética supera a ontologia. “A ética é uma relação de singularidade senciente anterior à universalização e à racionalidade”²⁶², porque seu Dizer oferta a significação sem um apelo à compreensão do significado, mas com um apelo à obrigação por outrem. A manifestação do dizer é responsável pela produção do dito, que traduz em conteúdo o indizível da expressão. A exceção e o fora do ser, o de outro modo que ser, são, então, tematizados. Dessa forma, a linguagem atribui sentido aos entes, identificados por um esquema de “isto enquanto aquilo”, duplicados na configuração sistemática dos signos. O sentido não é posterior à tematização, é já tematização. Os entes são dados pelo sentido que possuem, por sua identificação no *já dito (déjà dit)*²⁶³, pois a essência ressoa o Dito, a existência do tema, da ostensão e da razão. Essa linguagem é substantivação, movimento de designação de substâncias a partir de entidades idênticas, e verbalização, temporalização predicativa pela

²⁵⁹ LEVINAS, *op. cit.*, 2004-A, p. 120.

²⁶⁰ Versão portuguesa, LEVINAS, *op. cit.*, 2011, p. 82; no original: “Le Dire qui énonce un Dit est dans le sensible la première ‘activité’ qui arrête ceci comme cela; mais cette activité d’arrêt et de jugement, de thématisation et de théorie, survient dans le Dire en tant que pur ‘pour Autrui’ (...)”, in: LEVINAS, *op. cit.*, 2004, p. 101.

²⁶¹ Essa falta de plenitude é devida à alteridade, que se coloca em retirada imediata, deixando para o encontro apenas a pele do rosto. O con-tato com esta é carícia, não-apreensão que nunca atinge a real nudez, o âmago do Outro. LEVINAS, *op. cit.*, 2004-A, p. 143-144.

²⁶² “Ethics is a relation of sentient singularity prior to universalization and rationality”. CRITCHLEY, *op. cit.*, 1999, p. 182.

²⁶³ LEVINAS, *op. cit.*, 2004-A, p. 63-64.

qual o ser dos entes não é duplicado, mas ressoa no desfazimento da substanciação pela indicação dos modos do ser ou da essência.

Reunidos sob uma estrutura inteligível, os sujeitos são reduzidos a elementos componentes da totalidade sistêmica. Somente assim revestem-se com a significância que lhes seria negada em sua individualidade. Trata-se da elevação representativa do ser, do Dito de simultaneidade que tudo encarna à sombra da essência e da verdade. Não obstante, uma relação estabelecida na contemporaneidade do ser é atravessada pela significação ética do um-para-o-outro, pelo Dizer da unicidade do Eu feito refém após obsessiva perseguição e levado à substituição; “O Dizer da responsabilidade é a única forma pela qual o um, que não se dissimula em si, mas que se desnuda na recorrência, substituindo-se, aquém da sua identidade a outrem, não se multiplica nesta relação, mas nela acusa a sua unidade”²⁶⁴, latência da subjetivação em uma originalidade sem-origem ou pré-originária, que não tem ponto inicial nem se presentifica no instante do ser. Estando aquém da civilização, esse Dizer não comporta conteúdos ditos. Em sua sinceridade, é a pura doação de signo anterior à sistematização linguística, a confirmação da obrigação para o outro. O Dizer *atravessa* o Dito e é por este traído. Se ambos constituíssem uma unidade de forma e conteúdo, não haveria razão para se falar em traição: a diacronia não seria possível ante a inquebrantável sincronia. Glorificação, a responsabilidade do um-para-o-outro precede o chamamento – obediência anterior à ordem, inscrita no âmago do si-mesmo. A heteronomia se reverte em autonomia, agindo o eu por uma lei agora interior, mas ainda insuficiente para a abrangência do Infinito não-tematizável testemunhado. O eu enuncia o mandamento que lhe fez anarquicamente cativo, o rastro de um passado imemorial; é autor de um vocativo já atendido no acusativo imediato anterior e apenas posteriormente, no Dizer, dotado de significação.

Com a tradução da linguagem ética em linguagem ontológica, com a atuação do logos na dispersão de signos, no questionamento e na busca do saber, alcança-se a formação do Dito, tematização inevitável para a significação significativa com a qual deve lidar a filosofia. Para que o conteúdo dito seja significativo, faz-se necessária a utilização de significados já consolidados, que transcendam a fala particular por comporem o sistema linguístico positivo partilhado socialmente. Assim, chega-se ao terceiro, que leva ao despertar do ego antes adormecido na substituição, e, conseqüentemente, da consciência, tomando eu e os outros por

²⁶⁴ Versão portuguesa, LEVINAS, *op. cit.*, 2011, p. 154; no original: “Le Dire de la responsabilité est la seule façon dont l'un qui ne se cèle pas en soi, mais se dénude dans la récurrence se substituant, en deçà de son identité, à autrui, ne se multiplie pas dans cette relation, mais y accuse son unité”. LEVINAS, *op. cit.*, 2004-A, p. 218.

objetos de conhecimento comparáveis. O Eu que se substitui ao Outro não é universalizável ou essencial²⁶⁵.

Da relação face-a-face, dual e não-totalizável, Levinas passa à política pela introdução do terceiro e da pluralidade de indivíduos – outros que olham o eu pelos olhos do outro – integrantes da comunidade ou da multiplicidade dia-crônica²⁶⁶. Quando o eu se depara com todos os outros, expandindo a responsabilidade que antes era restrita à proximidade do um-para-o-outro, percebe-se, ele próprio, como um outro. Trata-se de uma resposta direta a uma das críticas feitas por Derrida em VM. O eu não pode anular-se enquanto outro, para que possa ser formada a rede de responsabilidades que instauram a justiça – responsabilidades assumidas por cada sujeito por toda humanidade, já dissociadas da assimetria da proximidade. A justiça é, então, limite da responsabilidade do um-para-o-outro. O sujeito ético se vê como portador de direitos e não apenas deveres. Ressurge a questão da consciência, donde se faz necessária a justiça dos homens ante uma estrutura que põe em evidência, nas palavras de Levinas²⁶⁷,

(...) a comparação, a coexistência, a contemporaneidade, a reunião, a ordem, a tematização, a *visibilidade* dos rostos e, por isso, a intencionalidade e o intelecto, e, na intencionalidade e no intelecto, a inteligibilidade do sistema e, por isso também, uma co-presença em pé de igualdade, como diante de um tribunal. A *essência* como sincronia: *juntos-num-lugar*. A proximidade adquire um novo sentido no espaço da contiguidade. Mas a pura contiguidade não é uma “natureza simples”. Ela pressupõe à partida o pensamento tematizante, e o lugar, e o corte da continuidade do espaço em termos discretos, e o todo - a partir da justiça.

É o terceiro quem surge como consciência, permitindo a formulação de juízos de inteligibilidade sobre o sistema e seus componentes. O si-mesmo, a partir do contato com o outro na proximidade, torna-se obcecado por todos os outros além do rosto imediato, exigindo

²⁶⁵ E, nesse sentido, Levinas faz um elogio ao anti-humanismo moderno, por sua superação da centralidade da pessoa conceitualizada como origem e fim de si, aprisionada ao ser. Assim: “L'antihumanisme moderne, niant le primat qui, pour la signification de l'être, reviendrait à la personne humaine, libre but d'elle-même, est vrai par-delà les raisons qu'il se donne. Il fait place nette à la subjectivité se posant dans l'abnégation, dans le sacrifice, dans la substitution précédant la volonté. Son intuition géniale consiste à avoir abandonné l'idée de personne, but et origine d'elle-même, où le moi est encore chose parce qu'il est encore un être. A la rigueur autrui est 'fin', moi je suis otage, responsabilité et substitution supportant le monde dans la passivité de l'assignation allant jusqu'à la persécution accusatrice, indéclinable. L'humanisme ne doit être dénoncé que parce qu'il n'est pas suffisamment humain”. LEVINAS, *op. cit.*, 2004-A, p. 203.

²⁶⁶ *Ibidem*, p. 248.

²⁶⁷ Versão portuguesa, LEVINAS, *op. cit.*, 2011, p. 172; no original: “Question de conscience. Il faut la justice c'est-à-dire la comparaison, la coexistence, la contemporanéité, le rassemblement, l'ordre, la thématization, la visibilité des visages et, par là, l'intentionnalité et l'intellect et em l'intentionnalité et l'intellect, l'intelligibilité du système et, par là, aussi une coprésence sur un pied d'égalité comme devant une cour de justice. L'essence, comme synchronie: ensemble-dans-un-lieu. La proximité prend un sens nouveau dans l'espace de la contiguïté. Mais la pure contiguïté n'est pas une 'nature simple'. Elle suppose déjà et la pensée thématizante et le lieu et le découpage de la continuité de l'espace en termes discrets et le tout à partir de la justice.”. LEVINAS, *op. cit.*, 2004-A, p. 245.

a medida da responsabilidade na paradoxal convivência entre comparável e incomparável, onde “*le visage se dé-visage*”²⁶⁸. Ora, o rosto deixa de ser mistério, ostenta agora uma plasticidade passível de representação, apresenta-se a mim e, através dessa apresentação, permite que me veja também como outro. Somos contemporâneos e para nossa convivência é preciso criar instituições, normas, ciência – “o Dizer fixa-se em Dito”²⁶⁹. Percebe-se, pela leitura acurada, que a recolocação da política, da justiça e da comunidade como pauta de questionamentos representa um terceiro momento da obra AE, um retorno ao Dito. Conforme Critchley²⁷⁰, tal momento seria precedido por outros dois: primeiramente, como Dito, o da exposição das essências de entidades como a guerra, que tendem à facticidade e realizam o domínio da totalidade; e, como intermediário, o da disrupção do Dizer no Dito delineada como substituição do outro pela subjetividade ética. Observe a repetição da tríade estabelecido-ruptura-reestabelecimento nos movimentos entre Dito-Dizer-Dito. Não obstante, se o Dito do primeiro momento é portador de uma violência injusta, a persistência do traço do Dizer ético justifica o Dito do último.

A justiça em uma sociedade imanente é concebida como a legalidade abstrata e formal instituída, a regular a homogeneização igualitária de seus membros. A política totalitária resultante de uma tal configuração social é um Dito sem Dizer, pré-determinando o local ocupado por cada indivíduo. Esses seres se unem, pela memória e pela história, no presente fixo, expulsando a possibilidade do devir. O que está em causa é a estabilização da paz política pelo comércio. Mas, enquanto vinculada ao persistente inter-*ess(e)*-amento, que confirma a dominância da essência e do ser, esta paz será inevitavelmente instável, conduzida em meio à luta de todos contra todos, à tentativa de cada um sobrepor ao outro seu interesse, demonstrando a guerra como verdadeira permanência²⁷¹. Pensar a justiça e a política nesses termos implica retirar de suas esferas a preocupação ética e apagar tanto a alteridade do outro como a subjetividade ética, tornando cada ser humano um item anônimo do constructo comunitário. Trata-se, porém, apenas do momento inicial da progressão analítica do Dizer e do Dito.

O Dito não apaga definitivamente o rastro da transcendência, do para-além-da-essência, da excedência do Infinito. Fica a cargo da redução desdizer a dissimulação sincronizante. “Com efeito, o que se mostra tematicamente na sincronia do Dito deixa-se desdizer como diferença do não-reunível, significando, como o um-para-o-outro, de mim ao outro, indo a própria

²⁶⁸ LEVINAS, *op. cit.*, 2004-A, p. 246.

²⁶⁹ *Ibidem*, p. 247: “Le Dire se fixe em Dit”.

²⁷⁰ CRITCHLEY, *op. cit.*, 1999, p. 229.

²⁷¹ LEVINAS, *op. cit.*, 2004-A, p. 15-16.

ostensão da diferença - dia-cronicamente - do Dito ao Desdito”²⁷². Ao ser interrompido pela relação ética assimétrica do encontro face-a-face, ele dá lugar à justiça no sentido levinasiano, que não apaga a diferença diante da configuração democrática da equidade e da simetria nas relações estatais. Justiça que requer a proximidade, o um-para-o-outro da responsabilidade ilimitada, não se resumindo à função de julgamento exercida pela oficialidade estatal. A *fraternité humaine* leva o homem à paz profética de uma pluralidade que, simultaneamente, faz coincidir e não-coincidir seus membros, é formada por um nós igualitário que se relaciona eticamente em sua desigualdade²⁷³, não sendo desfigurada em uma totalidade coincidente com a comunidade de gênero; “(...) super-estrutura social onde – na justiça - a dissimetria que me mantém como ímpar em relação ao outro reencontrará a lei, a autonomia, a igualdade”²⁷⁴.

A responsabilidade por todos os outros é condição de manutenção do vínculo com outrem e a eleidade ausente, o Deus disseminado²⁷⁵, o Outro, presença sempre distendida, nunca presente. Assim, “mesmo no interior da igualdade social, pautada pela justiça, o eu continua a ser a exceção, a retirar-se do cômputo geral dos direitos e sobrepor-lhes o dever da resposta perante o próximo, sempre mais premente do que a manutenção da equidade entre os longínquos”²⁷⁶. Mantém-se a dissimetria ética diante da igualdade de-ontológica: os deveres do sujeito ético sobrepõem-se aos seus direitos. A política dessa forma pensada, política messiânica de uma co-mundidade ou co-munalidade, ainda que seja da ordem da sincronia, não é contra-ética, pelo contrário, faz parte da ética enquanto além-da-política. Sua justiça permite o corte do totalitarismo e do imanentismo anti-humanista, que categoriza os indivíduos para dizimá-los. Levinas introduz nas relações sociais a transcendência que antes lhes era retirada, informando a necessidade de rompimento com uma política pensada em termos exclusivamente político-ontológicos. As relações não são sintetizáveis pela ciência racional; elas não são dados coletáveis, seja de casos específicos, seja de forma panorâmica. Existem como impassibilidade elucidativa, são da esfera do enigmático, da diferença.

²⁷² Versão portuguesa, LEVINAS, *op. cit.*, 2011, p. 170; no original: “Ce qui se montre thématiquement dans la synchronie du Dit, se laisse, en effet, dédire comme différence de l'inassemblable, signifiant, comme l'un-pour l'autre, de moi à l'autre, l'ostension elle-même de la différence allant dia-chroniquement du Dit au Dédit”. LEVINAS, *op. cit.*, 2004-A, p. 242.

²⁷³ CRITCHLEY, *op. cit.*, 1999, p. 226-227.

²⁷⁴ Versão portuguesa, LEVINAS, *op. cit.*, 2011, p. 82; no original: “(...) superstructure sociale où dans la justice la dissymétrie qui me tient dépareillé à l'égard de l'autre, retrouvera la loi, l'autonomie, l'égalité”. LEVINAS, *op. cit.*, 2004-A, p. 202.

²⁷⁵ Deus, aqui, não é a designação de um ser supremo, mas o diferencial da relação ética como santidade, que permite a Ele apresentar-se no rosto de Outrem como Outro. Cf. HADDOCK-LOBO, Rafael. *Da Existência ao Infinito – Ensaio sobre Emmanuel Lévinas*. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2006, p. 140-141.

²⁷⁶ Excerto retirado da introdução à versão portuguesa de AE, de Cristina Beckert. In: LEVINAS, *op.cit.*, 2011, p. 20.

Na simultaneidade do Dito o um torna-se eu livre, individualidade apta à oposição entre sujeito e objeto na totalidade presente da essência. Participando nessa presença, ele retorna à iniquidade do *há*, vazio denso e murmurante do sem-sentido, condição da pura existência²⁷⁷. Esse condicionamento aprisionante no *il y a* violenta o *si* que substitui-se ao outro, influenciando negativamente em sua significação de subjetividade ética que tudo suporta e expia e excluindo sua transcendentalidade ao trazê-lo ao ser. Não obstante, é também no anonimato do *há* que o sujeito é exposto à passividade mais passiva do desintessamento, tendo em vista faltar-lhe o poder de ingerência suficiente à fundação da alteridade para a qual se dirige no retorno ao seu íntimo, subversão da quididade até o seu aquém. O sem-sentido permite a plena receptividade da sensibilidade. O um restitui-se, ficando novamente descoberto e passível de ser feito cativo: reminiscência do dizer na estabilidade violenta do dito.

Como consequência dessa leitura, fica afirmada a possibilidade de manutenção da linguagem ontológica nas questões relativas à política e à justiça, sem que redunde na totalidade e na destruição ética das relações humanas. Para isso, é preciso que a racionalidade tenha como epígrafe o aspecto pré-racional da responsabilidade ética pelo Outro – um Dizer; no entanto, uma epígrafe sem suplementação, sem um texto que lhe dê conteúdo não é dotada de sentido ou de motivação – o Dizer precisa do Dito. Sendo o discurso da norma jurídica um Dito elaborado por uma ordem política estabelecida, vislumbra-se como imprescindível sua interrupção pelo Dizer ético, pelo rastro da alteridade que aparecerá em cada decisão como tomada de responsabilidade por aquele ser humano único colocado em nudez extrema diante dos aparelhos institucionais.

Pela leitura das obras de Levinas é perceptível que, apesar de não ter publicado ensaios dedicados especificamente à temática jurídica, o autor não é contrário ao Estado de Direito e aos textos legais. Para a realização da justiça seriam de fato necessárias instituições políticas que atuam na escolha da solução menos violenta. Não há configuração da justiça sem violência, porém seria inadmissível a mera replicação de normas insensíveis às diferenças e aptas a justificar atos de guerra e de totalização. Submeter uma pessoa a tornar-se um objeto da lei, seja qual for o seu teor, corresponderia ao aniquilamento de sua unicidade, do que a torna um ser humano sem-par em meio à massa disforme vista em panóptico. A atribuição da lei é a demarcação do caminho do obrar, da responsabilidade social, do estender a mão ao outro sem visar à sua captura. Sonho legal de heteronomia, cujo destino seria a harmonia dos sujeitos éticos com suas obrigações por tudo e por todos: ninguém permanece desamparado; por trás da

²⁷⁷ Já trabalhada na Parte II deste trabalho.

máscara identitária que revela o papel social representado, cada um é um rosto sem fisionomia demarcada.

“A anarquia da responsabilidade ética pelo Outro precisa ser medida através da procura por princípios de justiça e do estabelecimento de uma sociedade justa”²⁷⁸, medida a qual Levinas nomeia filosofia. Definida como *la sagesse de l’amour*²⁷⁹, a sabedoria do amor, a filosofia abre a possibilidade de questionamento a respeito da ordem politicamente estabelecida sobre a base da relação ética com o Outro. Na primeira fase de seu desenvolvimento filosófico, Levinas não reduz a filosofia à ontologia, mas a afirma como a redução do Dito ao Dizer que permite o ético significar na linguagem ontológica; já em sua fase tardia, a filosofia é tanto a linguagem do Dito quanto a linguagem da redução do Dito ao Dizer e, nesse sentido, a linguagem da justiça a serviço do amor. Ela é o filtro ideal para justificar e criticar a política, o Estado e o direito; deve ser utilizada para confirmar a pertinência do discurso das normas jurídicas inscrito em leis, regulamentos, decisões judiciais e administrativas, ao mesmo tempo em que indica a falta gravíssima cometida na elaboração e emanação desses conteúdos: o esquecimento referente à relação ética com o Outro fundadora da pluralidade²⁸⁰.

2. Direitos da alteridade e a abertura da sentença ao outro

Pela eliminação da transcendência, do além-do-ser, da diferença, o discurso coerente e sistematizado se concretiza como uma violência dissimuladora – “violência, ou razão de Estado, ou aproximação, [que garante] ao racionalismo da lógica uma universalidade, e, à lei, a sua matéria submetida”²⁸¹. Nesse sentido, o direito é, por excelência, um instrumento perpetuador da repressão, do silenciamento das alteridades e da homogeneização comunitária, reproduzindo aquela discursividade violenta para garantir a força e a eficácia de seus meios diante de atos subversivos. A coerência buscada, todavia, é interrompida pelo além-do-discurso, pela exterioridade por ele não consumida ou incorporada. A linguagem aparece como ceticismo, rompendo com a linearidade do dito construído pelo *logos* e perfurando a sincronia através do sopro da diacronia an-árquica. A comunicação humana é tecida pela constante busca de

²⁷⁸ “The anarchy of ethical responsibility to the Other needs to be measured by the search for principles of justice and the establishment of the just society”. CRITCHLEY, *op. cit.*, 1999, p. 234.

²⁷⁹ LEVINAS, *op. cit.*, 2004-A, p. 251.

²⁸⁰ Possível aferir, novamente, a aproximação entre o ceticismo e o movimento oscilante descrito por Levinas: “Dans un mouvement alternant, comme celui qui mène du scepticisme à la réfutation qui le réduit em cendres, et de ses cendres à sa renaissance, la philosophie justifie et critique les lois de l’Etre et de la Cité et em retrouve la signification qui consiste à détacher de l’un-pour-l’autre absolu, et l’un et l’ autre”. *Ibidem*, p. 256.

²⁸¹ Versão portuguesa, LEVINAS, *op. cit.*, 2011, p. 183; no original: “(...) violence ou raison d’Etat ou approche, assure au rationalisme de la logique une universalité et à la loi sa matière soumise”. LEVINAS, *op. cit.*, 2004-A, p. 264.

recomposição ante esses rasgos. Os nós e as emendas resultantes permitem a lembrança não abrangente do imemorável passado, do rastro.

Para que o discurso não seja encerrado na categoria do solilóquio, monólogo do eu despreocupado com os efeitos causados na esfera de outrem, há uma penetração de interlocutores, que perpassam a trama linguística, abalando sua estabilidade. Mesmo no dito da interioridade vislumbra-se o corte feito pela proximidade. Para Levinas, a manifestação privilegiada de uma tal discursividade eticamente atravessada está no livro, onde a realidade é reconhecida apesar de não totalmente assimilada, conferindo a possibilidade de abertura à interpretação em rede pela interconexão de elementos de vários escritos sem, com isso, apreender todo seu conteúdo na simultaneidade da leitura. O corpo normativo materializado pode, ele também, como o livro, ser abalado pela perfuração do dizer e a retomada da responsabilidade ilimitada anterior à territorialização do social, respeitando o espaço-tempo diferencial da alteridade e da diacronia.

A ordem da justiça limita a responsabilidade para o outro imediato, tornando válidos os julgamentos e até um certo nível de violência aplicado pelo Estado através de suas instituições. Socialmente, os indivíduos personificam a figura de cidadãos, convivendo à base da solidariedade recíproca e da paz para a qual as normas jurídicas representam garantias. A legitimidade dessas ferramentas, porém, depende da proteção à camada primeira do face-a-face, do rosto que instaura a inteligibilidade e clama pelo um até a substituição. O dito do direito não pode simplesmente desconsiderar a necessidade de perpassamento do dizer, o que contribuiria para a manutenção de uma totalidade aniquiladora do humano. O próprio Levinas evidencia essa relação de interdependência, pois “(...) a caridade é impossível sem a justiça e (...) a justiça se deforma sem a caridade”²⁸².

Na conjuntura estatal, a atribuição de direitos ao homem é uma condição para a realização e a própria caracterização de sua humanidade. Esta não é, nos termos legais, demonstrativo da unicidade da pessoa, mas sim de sua individualidade, que a informa como uma unidade retirada do gênero humano, dotada de autonomia e identidade. A lei surge, portanto, como um instrumento para conciliar as liberdades da multiplicidade de eus individualizados, assimilando-os no grupo de seus destinatários. Lei confundida com verdade, voltada à economia da pacificação, erigida sob os cuidados da razão, da soberania e da historicidade dominante no presente espacial de uma nação. Lei que constitui a amálgama do

²⁸² LEVINAS, Emmanuel. *Entre Nós* – ensaios sobre a alteridade. Tradução de Pergentino Stefano Pivatto (coord.). Petrópolis: Editora Vozes, 2004-D, p. 164.

Dito, misturando-se ao Estado, à política, ao direito, à instituição e à ordem. Ela traz critérios de culpabilidade e de inocência, regulamentando a convivência entre seres livres.

A sociedade em que são simultâneos eu, o outro e os terceiros exige a formulação de juízos de comparação relativamente às ações de cada um. Não como na relação íntima, entre eu e tu, a dois, onde o arrependimento basta para o perdão, sendo anterior à justiça ou à injustiça. O remorso demonstrado na intimidade e sua capacidade de levar à conciliação informam o ofendido como o detentor do poder de absolvição, independentemente da afetação que o terceiro possa sofrer. Já a relação social exige o julgamento objetivo, o indivíduo não pode se defender apelando às boas intenções, a piedade não basta para a absolvição²⁸³. Ensino contido no *Talmud*: a justiça entre os homens necessita da arbitragem de uma autoridade terrestre apta a atribuir sanção ao culpado²⁸⁴.

Não estar de frente aos terceiros privilegia o cometimento de faltas, sendo mais difícil cometer uma atrocidade contra o rosto fragilizado, o enunciador do “não matarás”, que leva o um a acusar-se e a assumir a responsabilidade ilimitada. A lei surge como o discurso capaz de reestabelecer a justiça social. Nesse sentido, ela “prepondera sobre a caridade²⁸⁵”, sendo própria ao estatuto político do homem. A tradição ocidental favorece a legalidade estrita e a contemporaneidade social, o estar lado-a-lado e não frente-a-frente. A ilicitude, então, surge como o inimigo máximo a ser combatido, pois fere a universalidade da lei. O indivíduo assume sua culpabilidade diante da oficialidade que o acusa. Sua personalidade passa a ser moldada pelo que é considerado aceitável institucionalmente. Quem não se adequa é punido com a prisão ou com a pecha de anormalidade. Cenário mantido por um discurso sem interlocutores, uma retórica que suprime a alteridade tanto do orador, quanto do ouvinte, do eu e do outro, porque os reduz a conceitos, momentos ou fatos recuperáveis e re-presentáveis enquanto conteúdos de fala. Ao conduzir a formação da consciência de si de um ponto externo, a linguagem normativa destruiria a possibilidade mesma da linguagem, pois o convívio instaurado é meramente superficial. Por seus termos, a injustiça recebe uma roupagem econômica: um ser autônomo é dominado por outro ser autônomo, privado do produto de seu trabalho, de suas obras ou da

²⁸³ LEVINAS, *op. cit.*, 2004-D, p. 41-42.

²⁸⁴ Trata-se de interpretação da *Guemará* feita sobre texto da *Mischná* (código que compila as regras éticas e rituais para a conservação da tradição judaica): um homem faltoso em relação a outro homem pode obter absolvição divina no Dia do Perdão, mas apenas se, anteriormente, tiver pago sua dívida de acordo com a decisão ao nível social. “É necessário que um tribunal terrestre faça justiça entre os homens! É preciso até mesmo mais do que a reconciliação entre o ofensor e o ofendido – são necessários a justiça e o juiz. E a sanção”. LEVINAS, Emmanuel. *Quatro leituras talmúdicas*. Tradução de Fábio Landa e Eva Landa. São Paulo: Editora Perspectiva, 2003-C, p. 40-41.

²⁸⁵ LEVINAS, *op. cit.*, 2004-D, p. 46.

própria capacidade de obrar. Percebe-se a redução do sujeito à potencialidade material que incorpora, ele é coisificado, tratado como bem possuível.

Como alternativa, vislumbra-se a criação de normas a expressar os direitos da alteridade, que não apagam a sincronia da convivência social, ainda passível de intervenções e julgamentos, mas trazem a necessidade de promoção da responsabilidade e da caridade nas situações ordenadas. Reformulação do humanismo dos direitos, que passam a ter como sujeito o *outro* homem, não o eu; o dever em relação ao outro é infinito e, assim, nunca totalmente cumprido, recebendo, sobretudo, a forma de obrigações relativas ao corpo, à alimentação e à morada²⁸⁶. O outro fixa as normas, crivando-as com a exigência responsiva do único em favor da exterioridade pura, indeclinável e assimétrica. Seus emissores devem considerar a vulnerabilidade e a pluralidade dos rostos, cada pessoa como um outro merecedor da bondade e da doação. O Estado de Direito é preservado e a justiça é feita ao terceiro no processo de análise, comparação e composição das lides através do uso da linguagem ontológica sem que, por outra parte, o mistério da alteridade seja soterrado por certezas reguladoras. O discurso normativo assim pensado passa a exercer uma função de expressão, endereçada não à conceitualidade, mas à infinitude de outrem. Palavra invadida pelo infinito, transcendência que atravessa a imanência pela invocação da inominável e irreduzível diferença anterior à comunidade.

Há sim uma violência que permanece, que crispa a liberdade ao acusá-la; mas tal violência é realizada para-o-outro e, por isso, é aceita em favor da ética para-além-da-essência, designada na obra tardia de Levinas como santidade. Para que não haja, sob essa segunda violência, a anulação do um, da unicidade do sujeito ético que em sociedade é também um outro, os deveres são limitados em sua extensão, porém apenas em *certa medida*²⁸⁷, o que ocorre

²⁸⁶ “A extensão das obrigações para com os homens plenamente homens não tem limites. (...) Não é pelo Estado e pelo progresso político da humanidade que se satisfará a pessoa – o que não exclui o Estado, claro, das condições necessárias a essa satisfação”. LEVINAS, Emmanuel. *Do Sagrado ao Santo* – Cinco novas interpretações talmúdicas. Tradução de Marcos de Castro. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001-A, p. 24.

²⁸⁷ Comentando o texto do Tratado de *Baba Metsia*, 83a-83b, cuja temática principal gira em torno da influência dos costumes nas relações de trabalho e como cláusula própria ao contratualismo que as rege, Levinas observa: “O que está claramente contido nas linhas comentadas é que tudo começa pelo direito do outro e por minha obrigação infinita em relação a ele. O humano está acima das forças humanas. A sociedade segundo as forças do homem não é senão a limitação desse direito e dessa obrigação. O contrato não põe fim à violência do outro, nem a uma ordem – ou a uma desordem – na qual o homem é o lobo do homem. Na floresta dos lobos, não se pode introduzir nenhuma lei. Mas onde o outro é, em princípio, infinito para mim, pode-se, numa certa medida – porém apenas numa certa medida -, limitar a extensão de meus deveres. Trata-se, no contrato, de limitar meus deveres mais do que de defender meus direitos”. *Ibidem*, p. 25. É notável que, ao contrário do pensamento elaborado por Hobbes, o homem, por sua própria condição de humano, não poderia ser reduzido à condição de animalidade. É apenas em consideração ao humanismo – ao *humanismo do outro homem* – que a normatividade é posta. O que se tem em uma sociedade pré-contratual, fora do nível de ordenação institucional, é a responsabilidade infinita, que será limitada com a formação da estrutura estatal, da regulação e da estabilização igualitária da convivência.

por uma forma de contratualização. Uma das estratégias adotadas para fixar os limites da obrigação é o apelo aos costumes, sendo fundamental fugir à tirania de velhos hábitos, ao tradicionalismo cego e conservador que implica no imobilismo comunitário, impedindo a renovação das regras e, portanto, coibindo a novidade e a revolução libertadora, que desprende o homem das amarras do determinismo econômico. Por isso é tão importante desvincular a lei de uma origem puramente consuetudinária, indo ao encontro de anseios dignitários do humano²⁸⁸, especialmente do *outro* humano. Condicionar a norma à transmissão de antigas mitologias corresponde a perpetuar a servidão.

No encontro promovido pela institucionalidade judicial, o magistrado cumpre a função de comparar incomparáveis, de realizar a justiça social pela emissão da norma individual cabível na sentença. Isto não escapa ao pensamento levinasiano²⁸⁹:

O juiz, quando fala ao acusado, ainda não fala. O acusado tem, certamente, direito à palavra. Mas é uma palavra antes da palavra: o acusado fala somente para adquirir direito à verdadeira palavra. Ao escutá-lo, é olhado falar. Ele é acusado, ou seja, já está numa categoria. Não é interlocutor na reciprocidade.

O processo judicial repete um padrão categorizador já presente nas leis. Ele agrupa seres humanos de acordo com seus papéis sociais e processuais, dando-lhes títulos como autor e réu, impetrante e impetrado, recorrente e recorrido ou, em uma maior abrangência, sujeito de direito, cidadão e até mesmo pessoa. Assumindo esses papéis, o indivíduo não se envolve em uma comunicação verdadeira, seu pronunciamento e o que lhe é dirigido perpassam por uma roteirização impessoal – um dito. A palavra judicial deve ser cortada pelo dizer ético, exigindo o reconhecimento do sujeito julgado como o outro da relação face-a-face, sem que, com isso, seja negligenciado o respeito social reivindicado pelos terceiros. A dinâmica comunitária de convivência entre liberdades que não se negam ou se limitam, mas afirmam-se mutuamente, permanece como norte de realização da justiça na esfera do social, o diálogo apresenta-se como pressuposto da justiça; todavia, os sujeitos não podem figurar apenas como representantes dos papéis de partes processuais ou objetos normativos, devendo ser respeitada a outridade que não os faz unos em uma totalidade, mas pluralidade além-da-política. O respeito ao qual se refere não significa “inclinarmos diante da lei, mas diante de um ser que me ordena uma obra”²⁹⁰.

A justiça não se confunde com uma legalidade rigorosa. A lei não é perfeita e são exatamente seus defeitos, os furos em sua urdidura, que a abrem para um além, demonstrando

²⁸⁸ LEVINAS, *op. cit.*, 2001-A, p. 35.

²⁸⁹ LEVINAS, *op. cit.*, 2004-D, p. 60.

²⁹⁰ *Ibidem*, p. 62.

sua subordinação à ética além-do-direito. A má consciência da justiça, consignada na linguagem através da qual é dita e planificada, convoca à caridade do um-para-o-outro. O impasse enfrentado pelo julgador está inscrito como contradição já no Antigo Testamento, entre os textos de Dt 1:17 (“Não discriminareis as pessoas em juízo; ouvireis assim o pequeno como o grande; não temereis a face de ninguém, porque o juízo é de Deus; porém a causa que vos for difícil fareis vir a mim, e eu a ouvirei”) e Nm 6:26 (“O Senhor sobre ti levante o seu rosto e te dê a paz”)²⁹¹. Enquanto o primeiro versículo inscreve a imparcialidade exigida no julgamento do homem pelo homem, a desenrolar-se sem o enfrentamento cara-a-cara, o segundo admite que o Eterno dirige a face ao suspeito enquanto o julga. Para os rabis, intérpretes das lições do Talmud, haveria entre as duas passagens não um contrassenso, mas a indicação de dois momentos em juízo: o do veredito e o da sentença. O ato de julgar é indispensável e, inicialmente, exige a mediação imparcial entre o indivíduo que supostamente cometeu a falta, pela desobediência às normas, e o terceiro lesado, o sujeito imediatamente atingido e a sociedade. Nota-se um movimento de esconder-se do rosto, vindicado para o resultado imediato da confrontação. A decisão manifesta em veredito deve ser transcrita em sentença, norma individual, e esta, para que não configure um dito sem dizer, exige o retorno da face e da responsabilidade infinita, agora em relação ao sujeito culpado. A linha fronteira entre os dois momentos é tênue: o juiz não deve defrontar o réu e não deve ser defrontado por ele, para logo defrontá-lo e ser defrontado, agindo em misericórdia.

Um juiz performa relações ternárias e binárias: enquanto intermediário, preocupa-se pelo interesse dos terceiros, devendo julgar conforme os preceitos normativos sob o manto da responsabilidade equânime, o que pode ser interpretado como uma traição ao infinito; mas, estando diante das pessoas diretamente envolvidas no caso e sendo por elas chamado a responder, ele sai de sua função burocrática para assumir a responsabilidade infinita. O

²⁹¹ Levinas alude ao impasse, presente no Tratado Rosh Hashanah 17b, em entrevista concedida a Luc Ferry, Hadas-Lebel e Pasquier, publicada originalmente na revista *l'Express*, no ano de 1990, com o título: “Levinas: au nom d'autrui”. Não tendo acesso à sua transcrição, utiliza-se de trecho trazido por Robert Gibbs: “At this point, I would like to cite for you a very beautiful portion of a Talmudic text. The rabbis brood over what seemed to them to be contradictions in the Scripture. One verse, Deuteronomy 1:17, says, ‘Do not in justice, shor partialy to someone’ – which literally reads in Hebrew: ‘do not look at his face when judging.’ Another verse, Numbers 6:26, adds, ‘May the Eternal One turn His face toward you.’ A contradiction or close to it! The rabbis resolve it this way: ‘Do not look at the face before the verdict. Once the verdict has been given, look at the face.’ Charity can accomplish a lot, even after the passage of rigorous justice. Since justice constantly has a bad conscience, the demand of charity that precedes it remains and summons it. And justice, the justice that deserves its name, does not forget that the law is perfectible. It leaves open the possibility of a revision of a judgment once pronounced. And this is very importante. Because justice – called by charity – nevertheless founds the State and its tyrannical component”. ROBBINS, J. (ed.). *Is Righteous to Be? Interviews with Emmanuel Levinas*. (Stanford: Stanford University Press, 2001) *apud* GIBBS, Robert. Verdict and Sentence: Cover and Levinas on the robe of justice. In: MANDERSON, Desmond. *Essays on Levinas and Law - a mosaic*. New York: Palgrave Macmillan, 2009, p. 102-103.

magistrado é vulnerável, sua presença física no tribunal atesta essa condição, evidenciando-o, também, como destinatário de questionamentos. O tribunal é um cenário privilegiado para a ética²⁹², afinal, ele congrega as condições para o enfrentamento. O acusado é outrem que defronta (*to face*) e é defrontado (*to be faced*); a ele é dada a oportunidade de interrogar seus acusadores, ao tempo em que também responde pelas faltas que cometeu e prejudicaram terceiro.

Em resumo, o magistrado define imparcialmente sobre a culpa do réu e a razão da acusação e então atua com a justa misericórdia, atentando-se às particularidades do condenado e da vítima, ao transcrever o veredito em sentença, ou seja, ao criar a norma individual que deve reger a situação. Veredito – sem a face, puro dito sem dizer – e Sentença – com a face, dito atravessado pelo dizer – formam os pilares da justiça levinasiana: não ignoram ou revogam o Estado de Direito, mas também não são cegos às necessidades do outro singular. Os tribunais são construídos para suportar essa dinâmica de aproximação da justiça com a ética, sempre permeada pelo dialogismo. De forma semelhante ao que ocorria no tribunal *sanedrim*, instituição judicial erigida pela tradição judaica como representante máxima da justiça entre os homens, a impessoalidade do processo deve ser mitigada pela preservação das relações interpessoais no espaço de audiência, formando uma “assembleia de rostos e não uma sociedade anônima”²⁹³ que dedica-se aos envolvidos imediatos, mas sem fechar-se para o mundo exterior. Somente assim supera-se o automatismo dos agentes estatais, que criam e aplicam normas jurídicas de acordo unicamente com os padrões de bem e mal, de lícito e ilícito, definidos pelo poder constituído, sem realizar questionamentos sobre o outro envolvido, a real dimensão da punição ou da compensação em sua vida. É indispensável que o julgamento se sobreponha ao determinismo, atribuindo-se maior atenção à linguagem e aos seus nós em detrimento da simples observância de leis rituais que transformam o “político em policial”²⁹⁴ e visam à aniquilação dos insubordinados. Enfim, “não há necessidade de entrar no caminho das violências políticas para combater o mal”²⁹⁵, sendo preciso, isto sim, reafirmar a responsabilidade ilimitada no nível social.

²⁹² GIBBS, *op. cit.*, 2009, p. 95 e ss.

²⁹³ LEVINAS, *op. cit.*, 2003-C, p. 144.

²⁹⁴ LEVINAS, *op. cit.*, 2001-A, p. 55.

²⁹⁵ *Ibidem*, p. 57.

3. Por uma leitura-escritura ética do direito no “coração do quiasma”

O diálogo entre Levinas e Derrida influenciou os caminhos filosóficos de ambos. A partir da crítica derridiana, AE assumiu a inevitabilidade da linguagem ontológica, informando em seu âmbito, inclusive, a justiça; ao passo que a eticidade, agora transformada em santidade, aparece de maneira fugaz para quebrar com aquela estabilidade. Aplicado ao discurso da norma jurídica: sua violência linguística é palpável e é exigida para a convivência social. A anomia instauraria o caos. A colocação de leis e a emissão de sentenças por meios retóricos demonstra de fato uma iniciativa tendente à fuga do puro formalismo, pois envolta nela se identifica a preocupação pelas palavras e pelos sentidos que assumem cotidianamente.

As normas são cultivadas por meios linguísticos aptos a gerar a aproximação dos seus destinatários enquanto discurso, ainda que não haja abertura à construção mútua e que essa aderência seja uma forma de persuasão. Todavia, não basta se conformar ao domínio da ordem, ao seu caráter mítico ou fabulador, responsável por atribuir maiores ares de legitimidade ao dito do direito, é preciso que a justiça sofra a ruptura de um modo de justiça anterior, já descrito em TI: a justiça do face-a-face, da responsabilidade ilimitada anterior a qualquer juízo ou compreensão. A justiça comunitária, no momento em que se instaura como violência normativa, indicando a possibilidade da comparação entre incomparáveis e do enquadramento de pessoas em categorias, está fadada a perecer ante outra violência: a da alteridade que trespassa a textualidade discursiva da norma jurídica, a perfura, substituindo o dito em dizer para erigir novo dito, dessa vez marcado pela vulnerabilidade do outro.

Aproximação de dois autores que se distanciam nas margens de sua filosofia, o quiasma Levinas x Derrida é interseccionado, inclusive, pela crítica mútua, pois o primeiro acusa o segundo também de permanecer no nível linguístico voltado à enunciação de verdades fundamentais alcançadas pelo *logos*, não sendo capaz de romper definitivamente com a história do pensamento ocidental, história da metafísica da presença à qual se opõe. Denúncia que toma a forma imagética do *no man's land*, espaço entre trincheiras não comandado por nenhuma das partes em combate, mas por elas definido e delimitado. Derrida não conseguiria superar definitivamente a força que a presença impõe: “o que permanece construído após a desconstrução é, certamente, a arquitetura severa do discurso que des-constrói e que emprega, no presente, o verbo ser em proposições predicativas”²⁹⁶, pois o não-tematizável só se deixa

²⁹⁶ Tradução livre. No original: “Ce qui reste de construit après la dé-construction c’est, certes, l’architecture sévère du discours qui dé-construit et qui emploie au présent le verbe être dans les propositions prédicatives”. LEVINAS, Emmanuel. *Noms Propres*. Paris: Fata Morgana, 1976, p. 68-69.

entrever nas linhas do tematizado. A escritura derridiana seria apogeu do movimento entre dito, desdito e de outro modo que o dito – “regresso, recuperação, redução”²⁹⁷, pois nela se entrevê – não ao ver, mas ao sentir – a diacronia de um passa-tempo, de um todo outramente que perfura a estrutura textual.

A permanência dessa linguagem violenta é já pressuposto da desconstrução, que não pretende destruir os discursos postos, mas sim, a partir do desdizer de seu dito, não se fechar à manifestação dos sentidos perdidos nas entre-linhas, assegurando o espaço da diferença, do rastro, no emaranhado de expressões e indicações; deixar manifestar-se em performativo o outro anteriormente abrangido pelo conhecimento constativamente transmitido. Derrida, tal qual Levinas, não desconsiderou ingenuamente a dificuldade – e ousa-se mesmo dizer a impossibilidade – de superar completamente a herança helênica do logocentrismo, que moldou não apenas a linguagem do ocidente, mas sua forma de pensar e de traçar as linhas da convivência humana. Por isso a constatação da violência intrínseca ao direito e, em certa medida, a conformação a ela.

O autor de *Força de Lei* indica a ausência de critério desconstrutivo para a diferenciação entre direito e justiça: “(...) o direito é sempre uma força autorizada, uma força que se justifica ou que tem aplicação justificada, mesmo que essa justificação possa ser julgada, por outro lado, injusta ou injustificável”²⁹⁸. O direito tem uma força intrínseca da qual não se desvincula e que justifica sua imposição. Essa dimensão foi perdida nas traduções do termo *to enforce the law*, pois, mais do que indicar a aplicação da lei, ela aponta para a exteriorização daquela força motriz de aplicabilidade. Ela não representa, necessariamente e apenas, um poder de ingerência na materialidade do social, transvestido no simbolismo de uma discursividade coercitiva e reguladora emanada enquanto *Gewalt*. A dificuldade da utilização de construções linguístico-ontológicas para informar a justiça, que ultrapassa a capacidade compreensiva do *logos* e desponta na inevitabilidade de sua traição enquanto direito teorizado e positivado, detentor da força inculcada na palavra.

A obediência torna-se dependente de artifícios ficcionais empregados na criação normativa. Assim, o discurso jurídico tem já em sua fundação o que o limita: a linguagem que performa a instauração do direito é portadora de um silêncio, misticismo justificador de sua violência e doador de sua autoridade. O êxito do performativo fundador depende de regras e

²⁹⁷ “La vérité des vérités ne serait donc pas ramassable en un instant, ni en une synthèse où s’arrête le prétendu mouvement de la dialectique. Elle est dans le Dit et dans le Dédit et dans l’Autrement dit – *retour, reprise, réduction*: histoire de la philosophie ou son préalable”. LEVINAS, *op. cit.*, 1976, p. 69. Destaques acrescidos.

²⁹⁸ DERRIDA, *op. cit.*, 2010, p. 7-8.

condições anteriores a ele, mas estas também são, por elas mesmas, dependentes da motivação mística. A justiça, o direito, a ordem jurídica, a norma, a lei: baseados em uma fundamentação sem fundamento, são erigidos sobre uma violência original que ressoa em sua continuidade, nos critérios de sua hermenêutica, nas nuances de suas modificações com o passar do tempo, nos juízos que orientam. Fala justificadora circular ou autopoiese: a força de aplicação da lei decorreria de sua própria existência, o que torna o direito uma violência não fundamentada. Essa ausência de fundamentação, todavia, não implica na ilegitimidade ou na ilegalidade das leis criadas. O direito constrói paredes ao seu redor, que impedem o seu questionamento, contendo em si mesmo seu próprio silêncio quanto aos pressupostos. Mas, enquanto o direito se relaciona à justiça no sentido de atribuir-lhe legitimidade e legalidade, é possível fazer entre os dois uma distinção sutil e significativa: aquele é uma construção social, sendo, portanto, lida desconstrutivamente; já esta não é desconstrutível, confundindo-se com a própria desconstrução. Derrida afirma: “(...) a desconstrução ocorre no intervalo que separa a indesejabilidade da justiça e a desconstrutibilidade do direito”²⁹⁹.

Possibilidade de uma experiência do impossível, essa interpenetração entre dois aparentes inconciliáveis demonstra uma aproximação com a justiça delineada por Levinas em AE, aparecendo no coração do quiasma formado pelas duas linhas de pensamento. A desconstrução aparece como o Dizer ético que desestabiliza o Dito do direito, transformando-o em um Dito outramente, rasgado por um passado diacrônico, *brisura*, pelo rastro de uma alteridade que torna a subjetividade responsável. O direito derridiano é a justiça social levinasiana, comporta o elemento de cálculo necessário para a reconstituição de interesses em disputa, para a formação da simetria que torna iguais os co-cidadãos; por outro lado, a justiça conduzida pela desconstrução é o sopro do infinito imemorable, a(s)cendido nos interstícios das leis e das decisões, nos entremeios de sua cadeia textual de significantes, como abertura ao acolhimento e à responsabilidade ilimitada pelo outro imediato, que interpela na nudez de seu rosto.

O rastro, anterior a qualquer raciocínio e a toda mediação, não é garantido por nenhuma norma jurídica. Uma decisão que o respeite e a ele responda, produto de uma leitura desconstrutiva, ainda que violente a ordem estabelecida, não compartilha com esta a origem de violência não-fundamentada ou imposta por uma autoridade mística silenciosa. Ela é garantida pelo próprio fator da humanidade que indica a necessidade de olhar para o outro colocado às margens da civilidade centrada na razão, de alentar a solidariedade dirigida aos menosprezados

²⁹⁹ DERRIDA, *op. cit.*, 2010, p. 27.

pela normalidade social oficialmente estabelecida, de inverter os termos dos privilégios mantenedores da dominação e do *status quo*, enfim, de superar a mitologia branca que ampara a consagrada divisão entre justo e injusto nos moldes de uma axiomática metafísico-falocêntrica totalitária. *Il faut*, expressão de recorrência na obra levinasiana³⁰⁰, aponta já a urgência dessas performatividades no seio da institucionalidade, da resposta a outrem como ânsia do desejo metafísico.

Aparente aporia inscrita como necessidade de responder a outrem em sua língua apropriada e manipulada pelo indivíduo responsivo. Aparente aporia de percepção do imperceptível, do sopro da alteridade na trama ontológica do direito. Aparente aporia da justiça desconstrutiva, de uma responsabilidade erigida em favor das singularidades, paralelamente à responsabilidade pela memória, pela fundamentação e pelo sentido dos conceitos construídos de justiça, direito e norma, que se pretendem universais, pelo próprio sentido da responsabilidade que adequa padrões comportamentais a exigências de pacificação política. Aparente... afinal não há contradição entre os marcos expostos, entre o Dito e o Dizer, mas uma penetração desestabilizante, reestruturante, redutora. Em matéria desconstrutiva, como foi acima aludido, a distinção entre direito e justiça não é fixa - o “direito pretende exercer-se em nome da justiça”, enquanto esta “exige ser instalada num direito que deve ser posto em ação (constituído e aplicado – pela força, *enforced*)”³⁰¹ -, porque realiza inversões e deslocamentos sem abandonar a linguagem consolidada. O Dizer levinasiano encontra-se com a Desconstrução derridiana, perpassando pelo discurso normativo-jurídico, transbordando-o como suplemento de justiça³⁰², desproporção incalculável, sempre inadequação, impossibilidade de circunscrição, fuga à apreensão no seio de uma ordem constituída... aparente aporia. Da justiça assimétrica, heterogênea, heterotrópica, que é tematizada no sistema de prescrições legítimas e legais dadas pelo direito para sua própria estabilização; da alteridade não captável, rastro irrastrável que *passa*, infringindo a textualidade estatutária e calculável de um estado de coisas.

É possível pensar, também a partir da obra de Derrida, uma ética transformadora da violência totalizante do discurso da norma jurídica, que mitigue as fraquezas dos indivíduos colocados sob “os olhos da justiça” através da responsabilização adotada na hermenêutica das

³⁰⁰ Reincidência já apontada nas inspiradoras palavras do prof. Felipe Rodolfo de Carvalho: “A filosofia levinasiana é uma espécie de recrutamento. Sua linguagem própria (carregada de *il faut, il faut, il faut...*) dá prova da sua preocupação com a transformação da realidade”. In: CARVALHO, Felipe Rodolfo de. *Outramente: o direito interpelado pelo rosto do outro*. Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Direito da Universidade de São Paulo, na área de concentração Filosofia e Teoria Geral do Direito. São Paulo, 2017, p. 13. Grifos acrescidos.

³⁰¹ DERRIDA, *op. cit.*, 2010, p. 43.

³⁰² *Ibidem*, p. 39.

regras e dos princípios e na produção dialógica das sentenças. Não se trata de deixar de aplicar as leis consolidadas no ordenamento, mas de nelas captar os traços de alteridade que compõem a diversidade do social. Pede-se licença para realizar aqui outra citação³⁰³, cujo preciosismo não poderia ser reproduzido em fala própria:

Em suma, para que uma decisão seja justa e responsável, é preciso que, em seu momento próprio, se houver um, ela seja ao mesmo tempo regrada e sem regra, conservadora da lei e suficientemente destruidora ou suspensiva da lei para dever reinventá-la em cada caso, re-justificá-la, reinventá-la pelo menos na reafirmação e na confirmação nova e livre de seu princípio.

Não se vislumbra possibilidade de extirpação da violência ínsita ao direito, como não há meios outros de discursar a norma jurídica que não a linguagem da de-ontologia; não obstante, a preocupação com o outro traz um alívio à densidade sistemática dessa discursividade, deixando ela de servir exclusivamente à totalidade ordenadora do Estado e aproximando do presente imobilizante a catarse profética – sem conteúdo pré-concebido, mas com a forma da promessa que indica a esperança de um *porvir*³⁰⁴ - de uma pluralidade³⁰⁵ solidária impulsionada por um passado anterior a toda origem. A decisão jurídica justa é, nesses moldes, algo de urgente e precário, pois ainda que haja, em regra, uma ritualística prescrita para a análise situacional, ela possui um viés de performatividade inconsciente, é passiva, porque, como se viesse da exterioridade, é entregue pelo outro e, conseqüentemente, limita a liberdade do decisor, configurando-se como heteronomia.

A justiça concebida por Derrida se desdobra em dois níveis: o da adequação ou justeza, conformidade à racionalidade teórica que origina o sistema de direito emitida por enunciados constativos; e o da justiça como justiça, cuja violência é como uma pulsão irruptiva sem arché, performativo anterior a toda descrição. As duas esferas devem comunicar-se, é preciso calcular o incalculável, estabelecer políticas normativo-jurídicas para a promoção dos direitos da alteridade, fazendo com que o plano linear da con-vivência social seja permeado por um pensamento de justiça e não simplesmente de justeza. Erigindo questões antes marginais ao palco dos discursos legislativos e judiciais, emancipam-se os seres – humanos, animais – da

³⁰³ DERRIDA, *op. cit.*, 2010, p. 44-45.

³⁰⁴ Cuidado que Derrida toma ao significar a justiça heterogênea: “Eu hesitaria em assimilar apressadamente essa ‘ideia de justiça’ a uma ideia reguladora no sentido kantiano, a algum conteúdo de promessa messiânica (digo *conteúdo*, e não forma, porque toda forma messiânica, todo messianismo jamais está ausente de uma promessa, qualquer que ela seja) ou a outros horizontes do mesmo *tipo*”. *Ibidem*, p. 49-50.

³⁰⁵ Utiliza-se o termo pluralidade, aqui, apesar de Derrida não dedicar-lhe um estudo próprio, para demonstrar a necessária aproximação entre o pensamento desconstrucionista e a ética/santidade levinasiana.

dependência às hegemonias preservadas pela tradição. Só assim o sujeito que *diz* o direito e a própria normatividade *dita* serão, eles mesmos, emancipados.

Para Levinas, a cadeia derridiana de significantes na qual apareceria o rastro diferencial funcionaria como um artifício de neutralização da significação, comportando uma materialidade que impede a manifestação da alteridade³⁰⁶. Porém, o que ela significa, no entendimento aqui adotado, não é um mero intercalar de signos, mas que o discurso da norma jurídica, para fugir à violência paralisante de uma linguagem puramente metafísica, desdiz-se nos interstícios mais oclusos de sua rede de substituições significativas. Somente no espaço-tempo desse enigma o rastro *passa*, deixa-se ser percebido, para logo não o ser. É importante não se fechar interpretativamente aos desvios, fugindo ao que é desprovido de uma essência ou de uma identificação unitária. Trata-se do âmbito em que a metáfora se autodestrói, fugindo ao seu protagonismo no cânone racionalista e na determinação da relação antagônica entre *physis* e *nomos* ou *physis* e *techné*. Trabalhando no solo de uma terra arrasada, o uso metafórico não mais se confundirá com a ascensão mitológica que sublima uma idealidade à qual os indivíduos devem observância em prejuízo da realidade contextual que os cerca; ele será o benfeitor de uma nova articulação linguística, responsável por fertilizar o que antes era suprimido, trazendo à superfície o diferencial antes abscôndito. A cadeia emaranhada da escritura, inscrições labirínticas cujo propósito é a saída, substitui a atração irresistível ao centro fomentada pela língua da metafísica, “discurso [da] retirada do ser, [que] tende a reunir, na semelhança, todos os desvios metonímicos numa grande metáfora do ser ou da verdade do ser”³⁰⁷.

A norma jurídica não pode erigir-se como reprodução de discriminações que visam, em realidade, à homogeneização dos indivíduos pela atribuição predicativa generalizante. Seu discurso abre-se como um dito perpassado pelo dizer, justiça deduzida a partir da ética. Seu conteúdo, apesar de pré-estabelecido, não se fecha à responsabilidade pela alteridade única envolvida em cada situação. O que aqui se expõe é a tessitura do discurso da norma ao espaçamento e à indeterminação, uma separação, um entretempo: o vazio *entre* os nós, “sempre a determinar para-além do saber e de toda apresentação, de todo conceito e de toda intuição possíveis, singularmente, na palavra e na responsabilidade tomados por cada um”³⁰⁸. Em cada enunciado jurídico, a abertura do hiato – o silêncio que, não sendo desregrado, impulsiona a

³⁰⁶ COOLS, *op. cit.*, 2016, p. 31.

³⁰⁷ “(...) le métaphysique, qui correspond en son discours au retrait de l'être, tend à rassembler, dans la ressemblance, tous ses écarts métonymiques en une grande métaphore de l'être ou de la vérité de l'être. Ce rassemblement serait *la langue de la métaphysique*”. DERRIDA, Jacques. Le retrait de la métaphore. In: *Psyché. Invention de l'autre*. Paris: Éditions Galilée, 1987, p. 79.

³⁰⁸ DERRIDA, Jacques. *Adeus a Emmanuel Lévinas*. Tradução de Fábio Landa e Eva Landa. São Paulo: Perspectiva, 2015, p. 135.

decisão em direção à sensibilidade provocada pela alteridade no eu-enunciador. Para além de um programa de ação, os textos legais como apresentação da potencialidade ética do direito, a potencialidade da tomada de responsabilidade pelo e para o outro, da doação, do acolhimento, da substituição.

3.1. Do discurso entre/aos fraternos ao discurso plural

A interpenetração das obras levinasiana e derridiana não acaba nas renovações acima expostas.

A despeito das críticas de VM e da reticência sobre a implementação do termo ética, Derrida não deixa de escrever sobre, contra e, principalmente, *para*³⁰⁹ Levinas. Reconhecendo o texto levinasiano como um chamado à responsabilidade e ao performativo ético da saída da nominalização em direção ao Outro, no ano de 1980 é publicado o texto *En ce moment même dans cet ouvrage me voici*, na obra conjunta *Textes pour Emmanuel Levinas*. O arranjo desconstrutivo se mantém: em um primeiro movimento, a leitura perpassa pelo comentário e pelo elogio da ingratidão e da violência envolvidos no Dizer ético da substituição; da assunção da infinita responsabilidade pelo traço de um terceiro com quem o eu se relaciona através do face-a-face com outrem, eleidade nunca assimilável pela temporalidade do presente, sempre passageira, estando no tempo ético inapreensível do futuro anterior³¹⁰; e da alternância textual e a-textual mantenedora da relação heterogênea com a alteridade.

Todos esses aspectos louváveis são trazidos em AE, quando Levinas responde, apesar de não explicitamente, aos leitores críticos de TI, apresentando, em uma linguagem mais próxima da poética do que da exposição, o entrelaçamento entre o Dito e o Dizer. Para Derrida, esse discurso assume a tessitura de um fio, a representar o Dito ontológico, constantemente interrompido pela fugaz quebra da essência ocasionada pelo Dizer ético e, dentro deste, por uma interrupção da interrupção, o hiato deixado pelo atravessamento do totalmente outro, que no momento mesmo em que passa é um passado não alcançável, rastro imemorial. Os nós e os

³⁰⁹ Levinas condena a reciprocidade que traria a economia do mesmo na equiparação das partes, chegando a um paradoxo anterior à lógica: ao ser ingrato ao que me é dado já não estaria obedecendo ao comando daquele que me doa e, com isto, sendo grato? Como fugir a esse engodo? Derrida ao escrever *para* o filósofo franco-lituano, estaria “dando” a ele algo que não é “dado”: “This *giving* must neither be a thing nor an act, it must somehow be someone (masculine or feminine) not me: and not him (*he*).” Ou seja, o que está em jogo é o totalmente outro como dom. DERRIDA, Jacques. At this very moment in this work here I am. Translated by Ruben Berezdivin and Peggy Kamuf. In: DERRIDA. *Psyche – Inventions of the Other*, volume I. Stanford: Stanford University Press, 2007, p. 148.

³¹⁰ Destaque realizado por CRITCHLEY, *op. cit.*, 1999, p. 115-116, ao dedicar-se à análise do uso da oração com que Derrida inicia ECM: “Il aura obligé” ou “Ele terá obrigado”.

hiatos a eles suplementares, mais que obstáculos, tornam-se a costura do fio, o *re-ligar* que possibilita a linguagem sem religar absolutamente: permanece sempre o traço do que não é visível no tecido, como pequenas irregularidades não vistas, mas sentidas, e que são múltiplas, deixando sempre aberta a passagem para novas interrupções em uma serialidade (*sériature*). Há em ECM³¹¹ um destaque à indecidibilidade que permeia a inscrição da primeira pessoa no texto de Levinas: seriam os termos “eu” e “me” referentes ao signatário ou ao acusativo que responde ao chamamento do outro? Derrida informa a necessidade de uma leitura que desconsidere a possibilidade de voltar a Levinas, de retornar a Obra à origem de sua emanção. Do eu-Levinas que assina o texto chega-se ao me do ofereço-*me*.

No segundo movimento de leitura, os esforços para o deslocamento e a inversão do texto de seu local preferencial se manifestam na avaliação dos pontos em que este não obra, não opera e, por tal motivo, não performa a eticidade à qual alude. O filósofo franco-argelino insiste sobre a questão da subordinação da diferença sexual à diferença ética, já referida na nota final de VM, e que impediria à escrita de Levinas a autoria feminina, encerrando *Il* e *Elle* na economia do Mesmo. Ao manter sua ética em um campo de neutralidade sexual, Levinas não estaria sendo favorável a uma misoginia de cunho judaico, como se poderia crer em uma leitura superficial e simplista, mas, de fato, privilegiaria o masculino como o protótipo dessa indiferença³¹². A despreensão quanto ao gênero seria representativa de uma ilogicidade que marca a lógica filosófica – um retorno ao falocentrismo. Na qualidade de outro do totalmente outro - o *Il/Elle* da eleidade -, o feminino – *Elle/Ela* - torna-se, a despeito de seu suposto sepultamento como tema do discurso, a interrupção da interrupção, o hiato, no que Derrida afirma a mulher como a maior alteridade. Essa alteridade silenciada e tematizada em livros como TI e AE aparece em ECM para romper com a monotonia do monólogo.

A leitura do feminino em TI perpassa por vários níveis, exigindo um aprofundamento constante. Se, de um lado, assume o *status* do totalmente outro, caracterizado como mistério e modéstia, estranho à virilidade e à liberdade de iniciação do sujeito masculino hipostasiado; de outro, parece ser excluído do âmbito ético na descrição do erotismo e na preferência por termos como paternidade, filho e fraternidade. No sentido desse tratamento ambíguo, Levinas concede à feminilidade a quebra com a linguagem ontológica, afastando-a do ser. O feminino é puro enigma, inapreensível na instantaneidade do presente. No erotismo, considerado a “exposição

³¹¹ DERRIDA, *op. cit.*, 2007, p. 153-155.

³¹² “It is not woman or the feminine that he has made secondary, derivative, or subordinate, but sexual difference. Now, once sexual difference is subordinated, it always so happens that the wholly other who is *not yet marked* happens to be *already* marked by masculinity (he-before he/she, son-before son/daughter, father-before father/mother, etc.)”. *Ibidem*, p. 180.

do Outro à feminilidade”³¹³ e, assim, distinto da mera voluptuosidade da relação sexual que traz a mulher como objeto de prazer do homem ou visa a uma fusão entre opostos, também se configura o relacionamento face-a-face. Em seu afã de fruir, o homem recorre ao corpo da fêmea, mas nunca alcança a plena satisfação, pois a feminilidade escapa à carícia, ocupando um lugar ao abrigo da luz e a temporalidade do futuro absoluto: o desejo erótico é desejo metafísico. Tal descrição gerou intensas censuras por parte de comentaristas aliadas às teorias feministas, pois se a alteridade feminina é uma alteridade da feminilidade e não corpórea, a mulher estaria exposta a uma dualidade sacrificante, que a impede de posicionar-se ativamente na relação.

Quanto ao futuro em que se “esconde”, questiona-se: seria este sempre adiável em sua incógnita ou precário na realização da fecundidade pelo advento da relação de alteridade paterna e filial? O feminino serviria para impulsionar o alcance de uma temporalidade outra, do infinito: pela fecundidade, é dada ao pai a chance de um novo começo através do filho, não podendo exercer seu poderio sobre as possibilidades desse outro que é seu semelhante e, ainda assim, lhe escapa. A paternidade, enquanto abertura à transcendência sem o rompimento total com o eu, quebraria com a tradição fenomenológica de um sujeito heroico e viril, constituído no retorno a si, em favor do sujeito ético e responsável que vai ao outro. Essa abertura só é possível porque impulsionada pela hospitalidade pré-originária da feminilidade, recolhimento necessário para o enfrentamento da realidade mundana³¹⁴.

Em dezembro de 1996, Derrida apresentou a conferência intitulada “A Palavra Acolhimento” no encontro realizado pelo Colégio Internacional de Filosofia em homenagem a Emmanuel Levinas após um ano de sua morte. O tema da alteridade feminina também foi aí colocado. Expressando-se em uma linguagem demasiado humana, a mulher enquanto em-si da habitação seria, supostamente, relegada ao refúgio. Ela é hóspede e não proprietária de sua morada³¹⁵, ficando circunscrita, presa à intimidade, como em asilo. O autor de TI não pretende aprisionar essas considerações ao nível biológico, pois ao descrever a feminilidade como o aconchego da casa, a familiaridade que permite o acolhimento e o recolhimento da interioridade, não é ela posta como uma característica exclusiva de mulheres ou de habitações onde elas se encontrem, sendo estendida a todos os seres humanos.

³¹³ HUTCHENS, Benjamin. *Compreender Lévinas*. Tradução de Vera Lúcia Mello Joscelyne. Petrópolis: Editora Vozes, 2007, p. 200.

³¹⁴ Sobre o tema, afirma Derrida a mudança da figura hospitaleira: “Lá onde o ser feminino parecia figurar ‘o acolhedor por excelência’, o pai torna-se agora o hospedeiro infinito ou hospedeiro do infinito”. DERRIDA, *op.cit.*, 2015, p. 113.

³¹⁵ *Ibidem*, p. 54.

No discurso de *Adeus a Emmanuel Levinas*, proferido em 27 de dezembro de 1995, o filósofo franco-argelino dedicou a leitura-escritura da obra levinasiana à investigação de uma ética da hospitalidade e ao questionamento quanto à possível influência desta na formulação de um direito e uma política hospitaleiros no âmbito estatal, ou seja, para além da intimidade da morada. A hospitalidade se apresenta como Discurso já no acolhimento dado em resposta a interpelação do Eu pelo Outro no face-a-face. Ela se abre enquanto responsabilidade ilimitada, destinada ao único que se coloca diante de mim em estado de nudez frágil, o que tornaria turva a escolha entre o amado e o próximo, o bem e o mal, quando estão em jogo os interesses de dois “únicos”. Essa violência seria mitigada pela apresentação imediata do terceiro junto à epifania do rosto, tornando viável a questão e reinserindo o pensamento “nos lugares que a ética deveria ultrapassar”, enquanto *loci* totalitários: “a visibilidade do rosto, a tematização, a comparação, a sincronia, o sistema, a copresença ‘diante de uma corte de justiça’”³¹⁶. O terceiro é necessário.

Para Derrida, a coexistência de um duplo vínculo de responsabilidade – a ilimitada e a político-jurídica – seria indicativa do perjúrio feito a outrem na chegada do terceiro, o condicionamento da incondicionalidade responsiva. Como a apresentação de ambos é simultânea, a justiça dita, isto é, o direito, cometeria já em suas origens uma falta contra a retidão ética, a primeira traição – a conversão desta em ontologia. Essa perversão, má hospitalidade, é exigida para a boa hospitalidade, a do sim ilimitado ao Outro. Enquanto discurso, o acolhimento é, portanto, responsável por colocar os limites da tematização. As normas jurídicas, para serem normas de hospitalidade, abrem-se em pequenos furos, que permitem a passagem da alteridade em sua rede de significação, não sendo totalmente preenchidas pelo conteúdo dado racionalmente na criação e na iterabilidade das leis. Há necessidade do respeito à pré-abertura, subtraída à descrição potencial e à fenomenalidade, espaço da ética para-além-do-político³¹⁷. Pela leitura da obra levinasiana, percebe-se que a hospitalidade corresponderia aos conceitos de humanidade e fraternidade, indicando a sociedade ética que aceita o estrangeiro, a viúva, o órfão – outros por excelência – não por uma mera demonstração de tolerância, mas como dom de um amor sem medida³¹⁸.

³¹⁶ DERRIDA, *op. cit.*, 2015, p. 48.

³¹⁷ Sobre a instauração de uma política messiânica que possibilita o além-do-político *no* político, substituindo o Estado de César ao Estado de David, ver LEVINAS, Emmanuel. *Beyond the Verse*. Talmudic Readings and Lectures. Translated by Gary D. Mole. Bloomington; Indianapolis: Indiana University Press, 1994-A, em especial os ensaios “The State of Caesar and the State of David” e “Politics After!”.

³¹⁸ DERRIDA, *op. cit.*, 2015, p. 92.

Em suas implicações políticas, adotar termos que podem ser utilizados para favorecer a polarização de gênero auxilia na consolidação do desprivilégio típico da participação do feminino no contexto social. A concepção do Estado eticamente responsável como aquele baseado em uma fraternidade profética favorece a restrição do feminino ao ambiente doméstico. O fraterno é androcêntrico, dá origem a uma comunidade de irmãos, a uma união de homens que se tratam em igualdade. Desde de sua popularização, por ocasião da Revolução Francesa, a fraternidade tem sido empregada em um discurso universalizante, baseado na lógica de exemplaridade que exalta e preserva estratégias nacionalistas, patrióticas e etnocêntricas. Configurando os laços intracomunitários, ela beneficia a proximidade sincrônica, o estar *presente* no mesmo lugar, a territorialização de uma amizade entre homens, o fratocentrismo. Nesse espaço, a mulher não pode ocupar um local de fala ativa, porque não alcança a significação do mutualismo e do distanciamento projetados na virilidade de congêneres.

Não se trata de denunciar a fraternidade e a fraternização, simplesmente, mas de demonstrar que, mais do que uma aderência necessária, a escolha dessas palavras masculinizantes é produto de uma convenção, de um imaginário consolidado arbitrariamente e que centraliza o falo. Em sua hiperbolização³¹⁹, ela passa a desafiar as próprias determinações normativas, indo além dos laços jurídicos, políticos e legislativos e exercendo grande ingerência na forma assumida pelos arranjos interpessoais. A história da humanização perpassa pela história da fraternização do homem, que não exclui o feminino, mas o coloca no papel de submissão dentro da relação de forças estabelecidas hegemonicamente.

Concorda-se com a necessidade de uma leitura desconstrutiva dessa premissa política adotada por Levinas, que permita o resgate do outro feminino, da outra mulher subordinada. Resgata-se, com Derrida, a necessidade de diversificação das figuras adotadas para falar da comunidade humana ou da equidade entre seres finitos³²⁰. Chega-se à proposta da substituição do princípio da fraternidade pelo da pluralidade solidária³²¹, que não faz discriminação com

³¹⁹ Derrida demonstra a criação dessa hipérbole nos escritos de Michelet, que descrevem a fraternidade como direito além do direito, lei além da lei ou normatividade primeira. DERRIDA, Jacques. *The Politics of Friendship*. Translated by George Collins. London; New York: Verso, 2005, p. 237.

³²⁰ Crítica extensível ao pensamento kantiano da amizade. *Ibidem*, p. 262.

³²¹ Ao falar de um discurso normativo-jurídico favorável à co-munalidade de uma pluralidade solidária não se pretende retomar, a partir da *arché* etimológica da palavra solidariedade, a construção de um *solidum* social ao modo do direito romano, em que as partes respondem pelo todo porque são subsumidas por sua abrangência, estabelecendo relações de reciprocidade. Antes, busca-se nela imprimir a aparente aporia inaugurada pela chegada do terceiro ao pensamento levinasiano: a solidariedade como fator que permite a comparação entre incomparáveis, a retomada do equilíbrio social perturbado pela violação de interesses de um indivíduo por outro, a reestruturação da equidade. Sendo plural, ela não se fecha em simetria para o apelo assimétrico do Outro, restando intercortada pelo constante chamado de Outrem pela tomada de responsabilidade infinita. Como o mandamento judaico do *Tzedakah*, alinham-se na solidariedade plural a justiça social e a caridade/misericórdia.

base em oposições binárias como homem e mulher. Antes, ele promove o verdadeiro respeito pela alteridade através da promoção de uma performatividade ética por parte de sujeitos responsáveis, afinal, a relação com o outro, erigida na curva dissimétrica e heterônoma do espaço social, exige uma responsabilidade pessoal intransferível. Nesse sentido, não haveria uma diferenciação entre a linguagem humana da feminilidade e a linguagem ética dos fraternos, passando a eticidade a servir a todos e todas no diálogo da justiça.

A norma é feita local de exílio, de acolhimento, “engajamento humanitário que se [mantém] *efetivamente* para-além do interesse dos Estados-Nações”³²², para-além do anseio de manutenção sistemática dos critérios de licitude, de validade, de legitimidade e de eficácia:

(...) justiça cuja vigilância extrema ordena que ela se torne efetiva, que ela se faça direito e política. Uma vez ainda, para-além do Estado *no* Estado, para-além do direito *no* direito, responsabilidade refém do aqui-agora, a lei de justiça que transcende o político e o jurídico, no sentido filosófico destes termos, deve curvar a si tudo – até excedê-lo e obcecá-lo – aquilo que precisamente o rosto excede, no face-a-face ou na interrupção do terceiro que marca a exigência da justiça como direito³²³.

O discurso normativo edificado a partir do respeito à alteridade liberta a interpretação da equidade do esquema familiar e falocêntrico da fraternidade e do tendencionismo que ele congrega, tornando-se compatível com a construção de uma democracia mais responsável e hospitaleira. “Somos investidos com uma responsabilidade inegável no momento em que começamos a significar algo”³²⁴, o que exige a consideração do outro na enunciação legal. Trata-se de uma configuração do social incompatível com a rigidez da hierarquização sócio-política, considerando a curvatura dissimétrica e heterogênea da relação com o outro como anterior a todo direito determinado, seja ele natural, positiva ou retóricamente. Assim, exalta-se o ser humano em sua infinição não apreensível, anterior à autonomia individual e às determinações normativas. Foge-se ao risco de generalizações e naturalização, da repetição irrefletida de lugares comuns, da categorização das pessoas em termos de gênero, raça, família ou nação.

Criação e mutação da norma jurídica de acordo com sua potencialidade intrínseca³²⁵: a de pensar uma outra co-munalidade, não justaposta ao comum, mas incomensurável em sua

³²² DERRIDA, *op. cit.*, 2015, p. 119.

³²³ *Ibidem*, p. 129.

³²⁴ Tradução livre. No original: “We are invested with an undeniable responsibility at the moment we begin to signify something”. DERRIDA, *op. cit.*, 2005, p. 231.

³²⁵ *Ibidem*, p. 290; 296-297.

separação e inacessibilidade, como a amizade descrita por Blanchot e citada por Derrida, que pode ser também transposta para o Dito da convivência política penetrada pelo Dizer ético³²⁶. Dito da norma jurídica renovado pelo Dizer do outro, voltado às respostas por sua vulnerabilidade, não centrado em sua própria força de legitimidade ou validade, mas aberto à alteridade na leitura desconstrutiva, de inversão e deslocamento das margens, do fora excluído.

³²⁶ “Nous devons renoncer à connaître ceux à qui nous lie quelque chose d’essentiel; je veux dire, nous devons les accueillir dans le rapport avec l’inconnu où ils nous accueillent, nous aussi, dans notre éloignement. L’amitié, ce rapport sans dépendance, sans épisode et où entre cependant toute la simplicité de la vie, passe par la reconnaissance de l’étrangeté commune qui ne nous permet pas de parler de nos amis, mais seulement de leur parler, non d’en faire un thème de conversations (ou d’articles), mais le mouvement de l’entente où, nous parlant, ils réservent, même dans la plus grande familiarité, la distance infinie, cette séparation fondamentale à partir de laquelle ce qui sépare devient rapport”. BLANCHOT, Maurice. *L’amitié*. Paris: Éditions Gallimard, 1971. Citado por DERRIDA, *op. cit.*, 2005, p. 294-295.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Para Além-do-Direito, a Ética

Palavras traduzem pensamentos. Ou seriam estes já dependentes da linguagem? É possível fugir à estruturação sintática, à colocação centralizada do verbo ser (instrumento de ligação entre o sujeito e sua predicção), à dinâmica relacional observada pragmaticamente? Iniciar uma “conclusão” com perguntas não é normal à praxe metodológica. Ao final se esperam respostas. Todavia, o que ocorre quando a *não*-permanência é o resultado da investigação? Retomam-se as interrogações, agora renovadas por inversões e deslocamentos que serviram de guia à leitura-escritura desconstrutiva.

O discurso é uma violência. *Dito*, busca-se através dele enunciar verdades. Quando apropriado aos fins políticos, à passividade almejada pela institucionalidade jurídica por meio da regulamentação social, o discurso é feito norma, positivada ou não, geral ou individual. Ela é, de fato, necessária. A justiça social depende da existência de padrões pré-estabelecidos para fundamentar decisões judiciais equitativas sobre interesses conflitantes. A anomia levaria ao caos e à predominância exclusiva da lei da força. Nesse sentido, a violência discursiva é imprescindível. Não se relaciona apenas na intimidade. Os terceiros exigem um olhar para fora da casa, a recomposição das perdas, a punição pelas faltas. Os terceiros exigem a comparação, o cálculo, o colocar em juízo indivíduos que vivem em simultaneidade, con-temporâneos, co-cidadãos.

A inflexibilidade normativa, produto da tradição racionalista ocidental, voltada à manutenção da coesão e da coerência entre os componentes da sistematicidade formal, não é, porém, benéfica à convivência. Sua textualidade é fechada às alteridades, não incorpora as distintas concepções de *nomos* e, assim, destrói a cultura do outro. Ela é elaborada oficialmente, recepciona mitos favoráveis à continuidade da função dominadora, sob os cuidados dos agentes capacitados para sua emissão em forma de monólogo. Portanto, apesar dos adeptos da nova retórica e das teorias semiológico-interpretativas do direito reivindicarem a superação da violência formalista, atribuindo importância aos destinatários da formação discursivo-normativa, o poder de fala permanece com os parlamentares, os membros do Executivo - ambos dotados de passe-livre para a participação no jogo político das oligarquias - e a elite togada - formada nos bancos das Escolas de Direito. Esses atores sociais recebem a tarefa de definir o humano, erigindo o arquétipo do indivíduo cuja existência é aceita. Não é um eu quem não se enquadra nas características desejáveis. Observa-se a preservação de uma violência aniquilante,

excludente, porque conduz à mesmidade, à objetificação das pessoas, à desumanização, à *totalidade*.

Contra essa violência, vislumbra-se outra, a violência desestabilizante do *Dizer* ético, que perfura a trama linguística da norma jurídica, anunciando um dever de responder pela vulnerabilidade de outrem. Responsabilidade ilimitada exigida no face-a-face pela interpelação do rosto nu e cuja assunção é imediata, manifesta pela performance irrefletida de despojamento e substituição. Mandamento anterior à ordem social, ele quebra com a sincronia da comunidade de iguais, mas não em uma ruptura permanente. Trata-se de não preencher os hiatos deixados pelo rastro da alteridade na corrente de significantes que fornece a significação normativa; de não tratar os seres como objetos tematizados e categorizados; de preservar aberta a enunciação da lei; de, após veredito garantindo o reestabelecimento do equilíbrio social, emitir uma sentença benevolente ao outro que se apresenta a julgamento.

Discurso da norma jurídica voltado à solidariedade, emancipado da dependência às origens de sua legitimidade e à essência doadora de sua validade. Discurso heterônomo, *dito* construído-destruído-reconstruído, *desconstruído*. Discurso de bondade e de amor, que inaugura a co-munalidade. Discurso não simplesmente entre fraternos, direcionado aos irmãos, falocêntrico, mas sim *plural*, acessível a todos e todas, dignificante. Discurso responsivo, responsável, elaborado com as ferramentas de linguagem disponíveis ao jurisdicismo, porém amparado em uma obrigação pré-originária, diacrônica, pela alteridade.

Discursividade que vai, para-além-do-Direito, à Ética.

Permito-me, agora, escrever em primeira pessoa do singular. Não o faço para que esse trabalho retorne a mim, mas como sinal de doação a outrem. O texto congrega algo de inacabado, estando aberto a diversas interpretações. Não é um produto permanente, a leitura o desestabiliza. A assinatura inscrita em sua capa não o transforma em posse. O instante em que digito essas palavras já não pode ser recuperado em presença, não é possível recriá-lo em seu vigor e sua unicidade como memória precária. O cursor a piscar é um sinal - ainda que as letras sejam apagadas, deixaram rastros. O texto é alteridade, afeta-me mais do que eu a ele.

Platão, Aristóteles, Perelman, Cover, Warat, Husserl, Heidegger, Blanchot.

Emmanuel Levinas...

Jacques Derrida...

Tantos nomes próprios *ditos*.

Seus portadores, porém, não são conteúdos:

Dizer.

Adentrar no pensamento do outro, expô-lo. Dedicar páginas e páginas aos diálogos que suscitam, às críticas e aos elogios. Nada é suficiente para a apreensão da amplitude de suas ressonâncias. Trazê-los é subterfúgio para lembrar a inalcançabilidade do Outro e de Outrem. Sua outridade, infinita, escapa-me. Transborda nas molduras de seus retratos. Não os compreendo, como o leitor não me compreenderá, apesar de interpelá-lo nas entrelinhas e de fazer desse escrito um dom, um dar-me.

Eu me ofereço

BIBLIOGRAFIA

ABENSOUR, Miguel. L'extravagante hypothèse. In: *Rue Descartes*. n. 19. Collège International de Philosophie. Presses Universitaires de France, février 1998, p. 55-84.

ARISTÓTELES. *Retórica*. 2ª. ed. rev. Tradução de Manuel Alexandre Júnior, Paulo Farmhouse Alberto e Abel do Nascimento Pena. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2005. (Biblioteca de Autores Clássicos)

_____. *Tópicos; Dos Argumentos Sofísticos*. Tradução de Leonel Vallandro e Gerd Bornheim da versão inglesa de W. A. Pickard. São Paulo: Nova Cultural, 1987. (Os Pensadores)

ATIENZA, Manuel. *Curso de Argumentação Jurídica*. Tradução de Claudia Roesler. 1ª. ed. Curitiba: Alteridade, 2017.

AZEVÊDO, Bernardo Montalvão Varjão de. *O Ato de Decisão Judicial: uma irracionalidade disfarçada*. Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Direito da Universidade Federal da Bahia. Salvador, 2009.

BAKHTIN, Mikhail. *Problems of Dostoevsky's Poetics*. Tradução de Caryl Emerson. Minneapolis, London: University of Minnesota Press, 1984.

BERGMAN, Schmucl Hugo. *Dialogical Philosophy – from Kierkegaard to Buber*. Tradução de Arnold A. Gerstein. Albany: State University of New York Press, 1991.

BERNARDO, Fernanda. Do pensamento do ser ao pensamento do rastro – Derrida leitor de Heidegger. Heidegger em França – um acontecimento incomparável. In: *Poiesis – Revista de Filosofia*. v. 15, n. 2. UNIMONTE, Montes Claros, 2017

BERNASCONI, Robert. The third party: Levinas on the intersection of the ethical and the political. In: KATZ, Claire; TROUT, Lara (org.). *Emmanuel Levinas – Critical assessments of leading philosophers*. Volume 1 – Levinas, Phenomenology na His Critics. London; New York: Routledge, 2005, p. 45-57.

BERNASCONI, Robert; WOOD, David (org.). *The Provocation of Levinas – Rethinking the other*. London; New York: Routledge, 1988.

BISSET, Emmanuel. Jacques Derrida, entre violencia y hospitalidad. In: *Daimon*. Revista de Filosofía, n. 40, p. 131-143, 2007.

BLANCHOT, Maurice. *L'amitié*. Paris: Éditions Gallimard, 1971.

BRAIT, Beth (org.). *Bakhtin, Dialogismo e Polifonia*. São Paulo: Contexto, 2016.

_____. *Bakhtin e o Círculo*. São Paulo: Contexto, 2016.

BUBER, Martin. *Between Man and Man*. Tradução de Ronald Gregor-Smith. London; New York: Routledge Classics, 2002.

_____. *Do Diálogo e do Dialógico*. Tradução de Marta Ekstein de Souza Queiroz e Regina Weinberg. São Paulo: Perspectiva, 2014.

_____. *Eu e Tu*. Tradução de Newton Aquiles Von Zuben. 10ª. ed. rev. 3ª. reimp. São Paulo: Centauro Editora, 2009.

CALIN, Rodolphe; SEBBAH, François-David. *Le vocabulaire de Lévinas*. Paris: Ellipses Édition, 2002. (Vocabulaire de...)

CAPUTO, John D. Hyperbolic justice: deconstruction, myth, and politics. In: KATZ, Claire; TROUT, Lara (org.). *Emmanuel Levinas – Critical assessments of leading philosophers*. Volume IV – Beyond Levinas. New York: Routledge, 2005, p. 67-84.

CARVALHO, Felipe Rodolfo de. *Outramente: o direito interpelado pelo rosto do outro*. Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Direito da Universidade de São Paulo, na área de concentração Filosofia e Teoria Geral do Direito. São Paulo, 2017.

CAYGILL, Howard. *Levinas and The Political*. London; New York: Routledge, 2002.

CHANTER, Tina. Ontological difference, sexual difference, and time. In: KATZ, Claire; TROUT, Lara (org.). *Emmanuel Levinas – Critical assessments of leading philosophers*. Volume IV – Beyond Levinas. New York: Routledge, 2005, p. 101-135.

COOLS, Arthur. The Gift and the Skin: Derrida and Levinas on language, metaphor and subjectivity. In: FORAN, Lisa; ULJÉE, Rozemund (editors). *Heidegger, Levinas, Derrida: the question of difference*. New York: Springer, 2016.

COSTA, Alexandre Araújo. *Direito, Desconstrução e Justiça: reflexões sobre o texto Força de Lei, de Jacques Derrida*. In: *Revista Virtual de Filosofia Jurídica e Teoria Constitucional*. v. 1, p. 1, 2007. Disponível em: < <http://www.arcos.org.br/artigos/direito-desconstrucao-e-justica/>>. Acesso em 25 de maio de 2017.

COVER, Robert M. Nomos e Narração. Tradução de Luis Rosenfield. In: *Anamorphosis – Revista Internacional de Direito e Literatura*. v. 2, n. 2, p. 187-268, Porto Alegre, jul.-dez. 2016. Disponível em: < <http://seer.rdl.org.br/index.php/anamps/article/view/299>>. Acesso em 19 jan. 2018.

_____. The Bonds of Constitutional Interpretation: on the word, the deed and the role. In: *The Yale Law Journal*. Faculty Scholarship Series. vol. 20, paper 2709. Yale, 1986-B.

_____. The Folktales of Justice: Tales of Jurisdiction. In: *The Yale Law Journal*. Faculty Scholarship Series. Paper 2706. Yale, 1985.

_____. Violence and the Word. In: *The Yale Law Journal*. Faculty Scholarship Series. vol. 95, paper 2708, p. 1601-1629. Yale, 1986. Disponível em: < http://digitalcommons.law.yale.edu/fss_papers/2708>. Acesso em 19 jan. 2018.

CRITCHLEY, Simon. *The Ethics of Deconstruction: Derrida and Levinas*. 2. ed. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1999.

DAMASKA, Mirjan R. *The Faces of Justice and State Authority - A comparative approach to the legal process*. New Haven; London: Yale University Press, 1986.

DASCAL, Marcelo; WEIGAND, Edda (org.). *Negotiation and Power in Dialogic Interaction*. Amsterdam; Philadelphia: John Bejamins Publishing Company, 2001.

DERRIDA, Jacques. *A Escritura e a Diferença*. Tradução de Maria Beatriz Marques Nizza da Silva, Pedro Leite Lopes e Pérola Carvalho. São Paulo: Perspectiva, 2014.

_____. *A Voz e o Fenômeno*. Introdução ao problema do signo na fenomenologia de Husserl. Tradução de Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1994-A.

_____. *Adeus a Emmanuel Lévinas*. Tradução de Fábio Landa e Eva Landa. São Paulo: Perspectiva, 2015.

_____. *De la Grammatologie*. Paris: Éditions du Minuit, 1967-A. (Collection Critique)

_____. *El Siglo y el Perdón. Fe y Saber*. Tradução de Mirta Segoviano, Cristina de Peretti e Paco Vidarte. Buenos Aires: Ediciones de la Flor, 2003.

_____. *Força de Lei: o fundamento místico da autoridade*. 2ª ed. Tradução de Leyla Perrone-Moisés. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010. (Biblioteca do Pensamento Moderno)

_____. *Force de Loi: le “fondement mystique de l’autorité”*. Paris: Éditions Galilée, 1994-B.

_____. *Gramatologia*. Tradução de Miriam Chnaiderman e Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Editora Perspectiva, 2008-A.

_____. *Khôra*. Tradução de Nícia Adan Bonatti. Campinas: Papyrus, 1995.

_____. *L’Écriture et la Différence*. Paris: Éditions du Seuil, 1967-B. (Collection Tel Quel)

_____. *Le Monolinguisme de l’Autre ou la Prothèse d’Origine*. Paris: Éditions Galilée, 1996. (Incises)

_____. *Le Problème de la Gènese dans la Philosophie de Husserl*. Paris: Presses Universitaires de France, 1990.

_____. *Margens da Filosofia*. Tradução de Joaquim Torres Costa e Antônio M. Magalhães. Campinas: Papyrus, 1991-A.

_____. *Marges de la Philosophie*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1972. (Collection Critique)

_____. *Margins of Philosophy*. Tradução de Alan Bass. Sussex: The Harvester Press Limited, 1982.

_____. *Negotiations*. Interventions and interviews, 1971-2001. Tradução de Elizabeth Rottenberg. Stanford: Stanford University Press, 2002.

_____. *O Monolinguismo do Outro*. Tradução de Fernanda Bernardo. Belo Horizonte: Chão de Feira, 2016.

_____. *Of Hospitality*. Anne Dufourmantelle invites Jacques Derrida to respond. Tradução de Rachel Bowlby. Stanford: Stanford University Press, 2000.

_____. *Of Spirit: Heidegger and the question*. Translated by Geoffrey Bennington and Rachel Bowlby. Chicago; London: The University of Chicago Press, 1991-B.

_____. *On Cosmopolitanism and Forgiveness*. Tradução de Mark Dooley e Michael Hughes. London; New York: Routledge, 2001.

_____. *Psyché*. Invention de l'autre. Paris: Éditions Galilée, 1987.

_____. *Psyche – Inventions of the Other*, volume I. Stanford: Stanford University Press, 2007.

_____. *The Animal That Therefore I Am*. Tradução de David Wills. New York: Fordham University Press, 2008-B. (Perspectives in Continental Philosophy)

_____. *The Ear of the Other*. Otobiography, transference, translation. Tradução de Peggy Kamuf. New York: Schocken Books, 1985.

_____. *The Politics of Friendship*. Tradução de George Collins. London; New York: Verso, 2005. (Radical Thinkers)

DUARTE, Francisco Carlos. *Justiça & Decisão*. Teoria da decisão judicial. vol. I. Curitiba: Juruá, 2003.

DUDIAK, Jeffrey. *The Intrigue of Ethics: a Reading of the idea of discourse in the thought of Emmanuel Levinas*. New York: Fordham University Press, 2001.

DUSSEL, Enrique. “Lo político” en Levinas: hacia una filosofía política “crítica”. In: *La Lámpara de Diógenes*. Revista de Filosofía, año 3, n. 6, vol. 3. Benemérita Universidad Autónoma del Pueblo. Ciudad de México, jul.-dez. 2002.

DWORKIN, Ronald. *Law's Empire*. Cambridge; London: The Belknap Press of Harvard University Press, 1986.

_____. *Levando os Direitos a Sério*. Tradução de Nelson Boeira. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

ESCRIVÃO FILHO, Antonio; SOUSA JUNIOR, José Geraldo de. *Para um debate teórico-conceitual e político sobre os direitos humanos*. 1. ed. Belo Horizonte: D'Plácido, 2016.

FARIA, José Eduardo. *Eficácia Jurídica e Violência Simbólica – O direito como instrumento de transformação social*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1988.

FERRAZ JR., Tercio Sampaio. *Direito, Retórica e Comunicação*. Subsídios para uma pragmática do discurso jurídico. 3ª ed. São Paulo: Atlas, 2015.

FITZPATRICK, Peter. *The Mythology of Modern Law*. London; New York: Routledge, 1992. (Sociology of Law and Crime).

FOSTER, Hal. *Postmodern Culture*. Londres: Pluto Press, 1985.

GIBBS, Robert. Verdict and Sentence: Cover and Levinas on the Robe of Justice. In: MANDERSON, Desmond. *Essays on Levinas and Law*. A Mosaic. New York: Palgrave Macmillan, 2009.

GOODRICH, Peter. *Legal Discourse: studies in linguistics, rethoric and legal analysis*. New York: Palgrave Macmillan, 1987.

HADDOCK-LOBO, Rafael. *Da Existência ao Infinito – Ensaio sobre Emmanuel Lévinas*. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2006.

_____. *Derrida e o Labirinto de Inscricões*. Porto Alegre: Zouk, 2008.

HAND, Séan. *Emmanuel Levinas*. London; New York: Routledge, 2009.

HARVEY, David. *Condição Pós-Moderna*. Tradução de Adail Ubirajara Sobral e Maria Stela Gonçalves. 5ª ed. São Paulo: Edições Loyola, 1992.

HUTCHENS, Benjamin. *Compreender Lévinas*. Tradução de Vera Lúcia Mello Joscelyne. Petrópolis: Editora Vozes, 2007.

JENNINGS, Theodore W. *Reading Derrida/Thinking Paul: On Justice*. Stanford: Stanford University Press, 2006.

JANICAUD, Dominique. *Heidegger in France*. Translated by François Raffoul and David Pettigrew. Bloomington; Indianapolis: Indiana University Press, 2015.

KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. Tradução de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. 5ª ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

KELSEN, Hans. *Théorie Pure du Droit*. Introduction a la Science du Droit. Tradução de Henri Thévenaz. Neuchatel, Suisse: Éditions de la Baconnière, 1953.

_____. *General Theory of Law and State*. Tradução de Anders Wedberg. Cambridge; Massachusetts: Harvard University Press, 1949.

KRABBE, Erik C. W.; WALTON, Douglas N. *Argumentación y Normatividad Dialógica*. Compromisos y razonamiento interpersonal. Tradução de Cristián Santibáñez Yáñez. Lima: Palestra Editores, 2017.

LEVINAS, Emmanuel. *A l'heure des nations*. Paris: Minit, 1988.

_____. *Alteridad y trascendencia*. Tradução de Miguel Lancho. Madrid: Arena Libros, 2014-A.

_____. *Alterité et transcendance*. 5. ed. Paris: Fata Morgana, 2014-B.

_____. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. Paris: Le Livre de Poche, 2004-A.

_____. *Beyond the Verse*. Talmudic Readings and Lectures. Translated by Gary D. Mole. Bloomington; Indianapolis: Indiana University Press, 1994-A.

_____. *De Deus que vem à ideia*. Tradução de Marcelo Fabri, Marcelo Luiz Pelizzoli e Evaldo Antônio Kuiava. Coordenação e revisão de Pergentino Stefano Pivatto. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2008.

_____. *De Dieu qui vient à l'idée*. 2. ed. augment. Paris: VRIN, 2004-B.

_____. *De la existência al existente*. Tradução de Patricio Peñalver. Madrid: Arena Libros, 2000-A.

_____. *De l'existence à l'existant*. 2. ed. aum. Paris: VRIN, 2004-C.

_____. *Descobrimdo a existência com Husserl e Heidegger*. Tradução de Fernanda Oliveira. Lisboa: Piaget, 1997-A.

_____. *De otro modo que ser o más allá de la esencia*. Tradução de Antonio Pintor Ramos. 4. ed. Salamanca: Sígueme, 2003-A.

_____. *De outro modo que ser ou para lá da essência*. Tradução de José Luiz Pérez e Lavínia Leal Pereira. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2011.

_____. *Deus, a morte e o tempo*. Tradução de Fernanda Bernardo. Lisboa: 2015-A.

_____. *Difficult Freedom – Essays on Judaism*. Translated by Seán Hand. Baltimore: Johns Hopkins Paperbacks, 1997-B.

_____. *Do sagrado ao santo: cinco novas interpretações talmúdicas*. Tradução de Marcos de Castro. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001-A.

_____. *Du sacré au saint: cinq nouvelles lectures talmudiques*. Paris: Minuit, 1977.

_____. *El tiempo y el otro*. Tradução de José Luis Pardo Toró. Barcelona: Paidós, 1993.

_____. *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*. 4. ed. corrig. Paris, VRIN, 2010.

_____. *Entre nós: ensaios sobre a alteridade*. Tradução de Pergentino Stefano Pivatto, Evaldo Antônio Kuiava, Luiz Pedro Wagner e Marcelo Luiz Pelizzoli. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 2004-D.

_____. Entrevistas. In: POIRIÉ, François. *Emmanuel Levinas: ensaio e entrevistas*. Tradução de J. Guinsburg, Marcio Honorio de Godoy e Thiago Blumenthal. São Paulo: Editora Perspectiva, 2007.

_____. *Escritos inéditos 1: cuadernos del cautiverio, seguidos por escritos sobre el cautiverio y notas filosóficas diversas*. Tradução de Miguel García-Baró. Madrid: Trotta, 2013.

_____. *Escritos inéditos 2: palabra y silencio y otros escritos*. Tradução de Miguel García-Baró. Madrid: Trotta, 2015-B.

_____. *Ethique et Infini*. Paris: Fayard/France Culture, 1982.

_____. *Ética e Infinito*. Tradução de Jesús María Ayuso Díez. 2. ed. Madrid: A. Machado Libros, 2000-B.

_____. *Fuera del sujeto*. Tradução de Roberto Ranz Torrejón e Cristina Jarilot Rodal. Madrid: Caparrós, 1997-C.

_____. *Humanismo do outro homem*. Tradução de Pergentino S. Pivatto (Coord.). 4. ed. Petrópolis: Vozes, 2012.

_____. Libertad y mandamento. In: *La huella del otro*. Tradução de Esther Cohen, Silvana Rabinovich e Manrico Montero. México: Taurus, 2001-B.

_____. *Los imprevistos de la historia*. Tradução de Tania Checchi. Salamanca: Sígueme, 2006-A.

_____. *Les imprévus de l'histoire*. Paris: Fata Morgana, 1994-B.

_____. *Más allá del versículo: lecturas y discursos talmúdicos*. Tradução de Manuel Mauer. Buenos Aires: Lilmod, 2006-B.

_____. *Noms propres*. Paris: Fata Morgana, 1976.

_____. *Novas interpretações talmúdicas*. Tradução de Marco de Castro. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002.

_____. *On Escape*. (De l'évasion). Traduzido por Bettina Bergo. Stanford: Stanford University Press, 2003-B.

_____. *Paz y proximidade*. Tradução de Francisco Amoraga Montesinos e Andres Alonso Martos, Revista Laguna, n. 18, p. 143-154, mar./2006-C.

_____. *Quatre lectures talmudiques*. Paris: Minuit, 2005.

_____. *Quatro leituras talmúdicas*. Tradução de Fábio Landa e Eva Landa. São Paulo: Editora Perspectiva, 2003-C.

_____. Socialidade e dinheiro. In: *Revista portuguesa de filosofia*, Braga, v. 65, p. 641-646, 2009.

_____. *Totalidade e Infinito*: ensaio sobre a exterioridade. Tradução de José Pinto Ribeiro. 3ª ed. Lisboa: Edições 70, 2016.

_____. *Totalité et Infini*: essai sur l'extériorité. Paris: Kluwer academic, 1991.

LINHARES, José Manuel Aroso. O Dito do Direito e o Dizer da Justiça – Diálogos com Levinas e Derrida. In: *Themis* – Revista da Faculdade de Direito da UNL, ano VIII, n. 14. Lisboa, 2007.

LLEWELYN, John. Levinas, Derrida, and others vis-à-vis. In: KATZ, Claire; TROUT, Lara (org.). *Emmanuel Levinas – Critical assessments of leading philosophers*. Volume II – Levinas and the History of Philosophy. London; New York: Routledge, 2005, p. 250-269.

LODDER, Arno R. *DiaLaw* – On legal justification and dialogical models of argumentation. Berlin; New York: Springer-Science Business Media, 1999. (Law and Philosophy Library)

MACHADO, Igor Suzano. Community of principles and the principle of responsibility: Judge Hercules confused before a threatened nature. In: *Veredas do Direito*. v. 13, n. 27, p. 243-265. Belo Horizonte, set.-dez. de 2016. Disponível em: <www.domhelder.edu.br/revista/index.php/veredas/article/viewFile/860/572>. Acesso em 19 jan. 2018.

McQUILLAN, Martin (org.). *The Politics of Deconstruction*. Jacques Derrida and the other of philosophy. London; Ann Arbor: Pluto Press, 2007.

MEIRELLES, Leonardo. *Justiça e Infinito*. Palestra proferida no III Seminário Emmanuel Lévinas, Belo Horizonte, FAJE – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, 27 out. 2017.

MILOVIC, Miroslav. *Comunidade da Diferença*. Rio de Janeiro: Relume Dumará; Ijuí: Editora Unijuí, 2004. Conexões; 21.

_____. *Política e Metafísica*. São Paulo: Editora Max Limonad, 2017.

MINKKINEN, Panu. *Thinking Without Desire* – A first Philosophy of Law. Portland; Oxford: Hart Publishing, 1999.

NASCIMENTO, Evando. *Derrida e a Literatura*: notas de literatura e filosofia nos textos da desconstrução. 3. ed. São Paulo: É Realizações, 2015. (Crítica, História e Teoria da Literatura)
 NERY, Carmen Lígia. *Decisão Judicial e Discricionariedade*. A sentença terminativa no processo civil. São Paulo: Thomson Reuters; Revista dos Tribunais, 2014. E-book.

O'CALLAGHAN, Patrick. Monologism and Dialogism in Private Law. In: *The Journal Jurisprudence*, vol. 7, The Canengusian Connection, Melbourne, Australia, 2010.

PLATÃO. *Górgias*. Tradução, ensaio introdutório e notas de Daniel R. N. Lopes. São Paulo: Perspectiva, 2017. (Textos; 19)

PERELMAN, Chaïm. *Retóricas*. Tradução de Maria Ermantina de Almeida Prado Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

PERELMAN, Chaïm; OLBRECHTS-TYTECA, Lucie. *Tratado da Argumentação – A nova retórica*. Tradução de Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

PERPICH, Diane. A singular justice: ethics and politics between Levinas and Derrida. In: KATZ, Claire; TROUT, Lara (org.). *Emmanuel Levinas – Critical assessments of leading philosophers*. Volume IV – Beyond Levinas. New York: Routledge, 2005, p. 325-342.

PISTORI, Maria Helena Cruz. *Argumentação Jurídica: da antiga retórica a nossos dias*. São Paulo: L Tr, 2001.

RABINOVICH, Silvana. Un lituano em Paris: en torno a um recorrido transfronterizo de la fenomenología. In: *Acta Poetica*, 29 (2), Ciudad de México, 2008.

ROCHA, André Luiz Pinto da. A ‘fenomenologia da noite’ do ‘il y a’ no pensamento de Emmanuel Levinas. In: SOUZA, Ricardo Timm; FARIAS, André Brayner; FABRI, Marcelo (organizadores). *Alteridade e Ética – obra comemorativa dos 100 anos de nascimento de Emmanuel Levinas*. Porto Alegre: EdiPUCRS, 2008.

RODRIGUEZ, Marco Antonio Vasquez. *Hermenêutica & Decisão Judicial*. Curitiba: Juruá, 2017.

ROSENZWEIG, Franz. *The Star of Redemption*. Tradução de Barbara E. Galli. Madison: The University of Wisconsin Press, 2005.

ROSS, Alf. *Lógica de las Normas*. Traducción de Jose S. P. Hierro. Madrid: Editorial Tecnos, 1971.

SANTOS, Boaventura de Sousa. *O Discurso e o Poder – Ensaio sobre a sociologia da retórica jurídica*. Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris Editor, 1988.

_____. Reviews: Milner S. Ball, *Lying Down Together: Law, Metaphor, and Theology*; James Boyd White, *Heracles’ Bow, Essays on the Rethoric of the Law*. In: *History of Human Sciences*. vol. 3, n. 3, p. 467-474, 1990.

SEBBAH, François-David. *De l’étique du captif a l’étique du survivant’*. Palestra proferida no III Seminário Emmanuel Lévinas, Belo Horizonte, FAJE – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, 26 out. 2017.

_____. *Lévinas*. Tradução de Guilherme João de Freitas Teixeira. São Paulo: Estação Liberdade, 2009. (Figuras do Saber)

SILVA, Joana Maria Madeira de Aguiar. *Para uma Teoria Hermenêutica da Justiça*. Repercussões jusliterárias no eixo problemático das fontes e da interpretação jurídicas. Tese apresentada para o Doutorado em Ciências Jurídicas da Universidade de Minho. Braga, 2008.

SIMÕES, Luís Miguel. A crítica de Derrida à teoria da significação de Husserl (A Voz e o Fenômeno e a Primeira Investigação Lógica). In: *Repositório da Universidade de Lisboa*.

Dissertação de Mestrado em Fenomenologia e Hermenêutica. Faculdade de Letras. Departamento de Filosofia. Lisboa, 2008.

SOUZA, Ricardo Timm. “Pensiero debole”, diferença e alteridade: uma releitura. In: *Alceu*. v. 7, n. 13, p. 254-273, jul./dez. 2006.

SRAJEK, Martin C. *In the Margins of Deconstruction*. Jewish conceptions of ethics in Emmanuel Levinas and Jacques Derrida. Berlin: Springer Science & Business Media, 1998. (Contributions to Phenomenology, 33)

STAMFORD, Artur. *A Decisão Judicial: dogmatismo e empirismo*. Curitiba: Jaruá, 2008.

STILL, Judith. *Derrida and Hospitality*. Theory and practice. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2010.

STRECK, Lenio Luiz. O problema da decisão jurídica em tempos pós-positivistas. In: *Novos Estudos Jurídicos*. vol. 14, n. 2, p. 3-26. Fundação Universidade do Vale do Itajaí - UNIVALI. Itajaí, 2009. Disponível em: <<https://siaiap32.univali.br/seer/index.php/nej/article/view/1766>>. Acesso em 19 jan. 2018.

WALDENFELS, Bernhard. Justice Hyperbolique. In: BURGGRAEVE, R. et all. (org). *Recherches Levinassiennes*. Louvain; Paris: Éditions de l’Institut Supérieur de Philosophie Louvain-la-Neuve; Éditions Peeters, 2012, p. 59-74.

WARAT, Luís Alberto. A ciência Jurídica e seus dois maridos. In: *Territórios Desconhecidos: a procura surrealista pelos lugares do abandono do sentido e da reconstrução da subjetividade*. Florianópolis: Fundação Boiteux, 2004.

_____. *A rua grita Dionísio! Direitos humanos da alteridade, surrealismo e cartografia*. Tradução de Vívian Alves de Assis, Júlio Cesar Marcellino Jr. e Alexandre Moraes da Rosa. Rio de Janeiro: Editora Lumen Juris, 2010.

_____. *Introdução Geral ao Direito I*. Porto Alegre: Fabris, 1994.

WARAT, Luis Alberto; ROCHA, Leonel Severo. *O Direito e sua Linguagem*. 2ª versão. Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris Editor – safE, 1995.

WHITE, James Boyd. *Heracles’ Bow – Essays on the rethoric and poetics of the law*. Madison; London: The University of Wisconsin Press, 1985.

_____. *When Words Lose Their Meaning – Constitutions and reconstitutions of language, character and community*. Chicago; London: The University of Chicago Press, 1984.

WOLFREYS, Julian. *Compreender Derrida*. Tradução de Caesar Souza. Petrópolis: Vozes, 2009.

WOLKMER, Antonio Carlos. *Síntese de uma História das Idéias Jurídicas – Da Antiguidade Clássica à Modernidade*. Florianópolis: Fundação Boiteux, 2006.

WYSCHOGROD, Edith. From ethics to language: the imperative of the Other. In: KATZ, Claire; TROUT, Lara (org.). *Emmanuel Levinas – Critical assessments of leading philosophers*. Volume 1 – Levinas, Phenomenology na His Critics. London; New York: Routledge, 2005, p. 402-414.

ZIAREK, Ewa Plonowska. The rethoric of failure and deconstruction. In: KATZ, Claire; TROUT, Lara (org.). *Emmanuel Levinas – Critical assessments of leading philosophers*. Volume 1 – Levinas, Phenomenology na His Critics. London; New York: Routledge, 2005, p. 415-430.