



A HORA DAS NAÇÕES: ENSAIO SOBRE A IDEIA DE UM DIREITO UNIVERSAL DE HOSPITALIDADE A PARTIR DE EMMANUEL LEVINAS

THE TIME OF THE NATIONS: ESSAY ON THE IDEA OF A UNIVERSAL HOSPITALITY RIGHT FROM EMMANUEL LEVINAS

Felipe Rodolfo de Carvalho

Universidade Federal de Mato Grosso (UFMT)

<https://orcid.org/0000-0001-9243-9974>

feliperodolfodecarvalho@hotmail.com

RESUMO

Este trabalho pretende investigar a existência, na obra de Emmanuel Levinas, de um pensamento vocacionado a subsidiar, para além de uma justificação outra do direito positivo estatal, uma inédita forma de se conceber a ideia de um direito universal. O que se busca é identificar, na sua ética da alteridade, elementos expressos ou implícitos que apontam para a necessidade de um direito que ultrapasse as fronteiras dos Estados nacionais. Essa exigência de uma regulação jurídica que extrapole o âmbito interno dos Estados está lastreada, no pensamento de Emmanuel Levinas, no imperativo ético que reclama a assunção de responsabilidades não só por parte dos indivíduos mas também das próprias nações umas pelas outras. Assim, trata-se de mostrar que o rosto do Outro convoca também os Estados nacionais a fundarem suas relações internacionais na ideia de responsabilidade. A fim de expor a maneira pela qual Emmanuel Levinas procede a uma tal revitalização do postulado de um direito universal, este trabalho procurará salientar: a) a maneira pela qual o filósofo pode, a partir do terceiro, justificar a existência de instituições jurídico-políticas que extrapolam a esfera interna dos Estados nacionais para alcançar o domínio internacional; b) a subordinação do direito universal levinasiano aos direitos do Outro homem; e c) o ideal de paz subjacente à tal proposta, distinguindo-o sobretudo do ideal de paz presente na filosofia de Immanuel Kant.

Palavras-chave: direito universal; Emmanuel Levinas; hospitalidade.

ABSTRACT

This work intends to investigate the existence, in the work of Emmanuel Levinas, of a thought aimed at subsidizing, in addition to another justification of positive state law, an unprecedented way of conceiving the idea of a universal law. What is sought is to identify, in its ethics of otherness, expressed or implicit elements that point to the need for a law that goes beyond the borders of national States. This demand for a legal regulation that goes beyond the internal scope of the States is based, in the thought of Emmanuel Levinas, on the ethical imperative that demands the assumption of responsibilities not only by individuals but also by the nations themselves for each other. Thus, it is a question of showing that

the face of the Other also calls upon national States to base their international relations on the idea of responsibility. In order to expose the way in which Emmanuel Levinas carries out such a revitalization of the postulate of a universal law, this work will seek to highlight: a) the way in which the philosopher can, from the third point of view, justify the existence of juridical-political institutions that extrapolate the internal sphere of the national States to reach the international domain; b) the subordination of the Levinasian universal law to the rights of the Other man; and c) the ideal of peace underlying that proposal, distinguishing it above all from the ideal of peace present in Immanuel Kant's philosophy.

Keywords: universal law; Emmanuel Levinas; hospitality.

INTRODUÇÃO

Uma filosofia de *saltos*. Talvez isto exprima bem o modo pelo qual a filosofia de Emmanuel Levinas lida com a sempre difícil, mas necessária, relação entre ética e política, entre ética e direito. Há, de fato, um *abismo* que separa a dimensão ética da dimensão jurídico-política, embora ambas já se encontrem ali, religiosamente atadas – numa relação que preserva a separação dos termos –, no seio de um mesmo evento extraordinário, que é o do encontro com o rosto do Outro. Superar um tal abismo, a fim de aproximar dimensões tão distantes, mas também tão próximas, num hiato aparentemente intransponível, parece exigir, realmente, uma “metodologia” filosófica que atua sempre na forma de sobrelanços, de ênfases, de saltos que se dão sempre a partir de um lance preliminar, anárquico ou pré-originário, que é preciso paradoxalmente ultrapassar, sem, contudo, nunca perder de vista a sua condição de referência inultrapassável¹.

Não ignorando a advertência de Jacques Derrida quanto ao perigo da utilização de uma “pedagogia grosseira de uma sequência de etapas ou de argumentos”², o que este ensaio pretende é sublinhar, em meio às sucessivas sequências de saltos levinasianos, a realização de um salto particular. Os estudos recentes em torno do pensamento de Emmanuel Levinas têm acentuado a existência de uma concepção do político e do jurídico que não é apenas *crítica*, mas, antes de tudo, *propositiva*: Emmanuel Levinas propõe uma noção de justiça que se

¹ Sobre o método levinasiano, cf. Levinas, Emmanuel. **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, p. 125-128 e Rolland, Jacques. Surenchère de l'éthique. In: Levinas, Emmanuel. **Éthique comme philosophie première**. Paris: Rivages Poche, 2015, p. 9-63.

² Derrida, Jacques. **Adeus a Emmanuel Levinas**. Tradução de Fábio Landa com a colaboração de Eva Landa. São Paulo: Perspectiva, 2015, p. 126.

manifesta política e juridicamente a partir do terceiro desde sempre presente na situação ética do encontro com o rosto do Outro. A passagem da *ética* à *justiça* se dá, aqui, na forma de um salto: saltar o evento ético por excelência é detectar já nele algo que dele emana de maneira não dedutiva ou indutiva, mas por sublimação. A justiça se insinua no interior da ética, mas é preciso, de algum modo, investir em sua direção: identificar no tempo anacrônico da ética um momento específico que Emmanuel Levinas denomina de *hora da justiça*³. Se este salto, que estabelece um vínculo inexorável entre ética e justiça, é decisivo no pensamento do filósofo, justificando a necessidade de leis, de instituições e de saberes, o que se trata de sugerir é que talvez ele não esgote toda a sua investigação sobre as dimensões do político e do jurídico. Talvez seja necessário ir além. Um segundo salto porventura se verifique no interior desta hora da justiça. Talvez a hora da justiça comporte um segundo momento, demande uma segunda ênfase, eleve-se em direção à *hora das nações*⁴.

Evidentemente, o texto de Emmanuel Levinas não coloca a questão literalmente nos termos precedentes. Se é certo, porém, que interpretar um texto não é falar *do* texto, mas deixar o próprio texto falar, ainda que isto requeira do intérprete, sempre único e singular, emprestar sua voz própria, personalíssima, para que uma voz outra, uma sonoridade nova, se manifeste numa ressonância que rasga as camadas imediatas de sentido do Dito, é preciso, pois, interrogar o texto levinasiano para quem sabe dele extrair este salto apenas insinuado em sua escritura⁵.

A questão, portanto, que se coloca é a seguinte: a ética da alteridade de Emmanuel Levinas não implicará um direito e uma política para além do âmbito dos Estados nacionais, ao extremo de justificar a existência de uma justiça universal?

³ “É a hora da Justiça, da comparação dos incomparáveis ‘juntando-se’ em espécies e gênero humanos. É hora das instituições habilitadas a julgar e a hora dos Estados em que as instituições se consolidam e a hora da Lei universal que é sempre a *dura lex* e a hora dos cidadãos iguais diante da lei.” (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, p. 293.)

⁴ Extraio a expressão, evidentemente, de uma das obras de Levinas: Levinas, Emmanuel. **A l’heure des nations**. Paris: Minuit, 1988.

⁵ Sobre a questão hermenêutica em Levinas, cf., especialmente, Levinas, Emmanuel. **L’au-delà du verset**: lectures et discours talmudiques. Paris: Les Éditions de Minuit, 1982, p. 7-10; 125-142 e 158-181.

1 O direito internacional, o Estado moderno e a exclusão do Outro

O direito internacional tem sido pensado, até os dias de hoje, em grande medida, a partir da lógica da guerra. Hugo Grócio⁶, considerado o precursor do direito internacional, mas também um dos pensadores mais influentes na construção da ciência dogmática do direito moderna, escreveu seu *Do direito da guerra e da paz*, no século XVII, em meio a um contexto bélico de uma Europa religiosamente cindida. A situação de guerra entre Estados católicos e protestantes, com sua permanente instabilidade e violência, atrapalhava os negócios de uma burguesia mercantil que demandava paz para “ampliar suas posses coloniais” e “desenvolver seu comércio, suas artes, sua cultura e seu luxo”⁷. Fiel às exigências do seu tempo, Grócio concebeu a constituição do direito das gentes a partir da *guerra*, cuja realidade natural deveria, contudo, ser suplantada, dada a inclinação dos indivíduos de viverem pacificamente entre si em comunidade⁸.

É equívoco pensar, portanto, que o *estado de guerra* constitua o ponto de partida utilizado por tantos autores modernos apenas para justificar o estabelecimento do Estado. A lógica da guerra é disseminada, e o modelo individualista de justificação de uma constituição civil a partir de sujeitos naturalmente egoístas e que lutam entre si também se faz presente na própria fundamentação do direito internacional. Grócio notará que há vários tipos de guerra. Se há, de fato, *guerras privadas*, isto é, guerras que opõem entre si interesses ou homens particulares, há, por outro lado, *guerras públicas*, isto é, guerras que se travam entre unidades políticas⁹. Ora, se as guerras, das duas espécies, constituem um fato natural, é preciso, no entanto, contorná-las. O direito internacional aparece, nesse cenário, como uma resposta jurídica que aparece para

⁶ Para a breve síntese do pensamento de Grócio, recorri, sobretudo, às análises de Michel Villey. Cf. Villey, Michel. **A formação do pensamento jurídico moderno**. Tradução de Claudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2005, p. 630-674.

⁷ *Idem, ibidem*, p. 635.

⁸ “E entre as coisas que são próprias do homem está o desejo de sociedade, isto é, de comunidade; não de uma comunidade qualquer, mas de uma comunidade tranquila e ordenada, segundo a condição do seu entendimento, com os que pertencem à sua espécie (...)” (Grocio, Hugo. **Del derecho de la guerra y de la paz**. Tradução de Jaime Torrubiano Ripoll. Madrid: Reus, 1925, p. 10. T. 1.) Todos os textos em língua estrangeira foram traduzidos livremente pelo autor ao longo deste ensaio.

⁹ “A primeira e a mais necessária divisão da guerra é esta: que uma é privada, outra pública e outra mista. Guerra pública é a que tem por autor aquele que possui a jurisdição; privada, a que é de outra maneira; mista, a que, de uma parte, é pública e, de outra, privada.” (*Idem, ibidem*, p. 134.)

sufocá-las em seu contexto exterior. A tarefa do direito das gentes consiste precisamente em extinguir as desordens e as violências entre os Estados. Sua missão não é, pois, atingir o justo, mas, antes, subministrar um contexto de paz internacional. A paz é derivada; a guerra, originária. O fato, diz Grócio, é o de que

(...) não há nação alguma tão poderosa que não necessite às vezes da ajuda de outras seja para o comércio seja para repelir as forças reunidas contra ela de muitos povos estrangeiros; vemos, por isso, que são desejadas ardentemente as alianças, mesmo que por parte de povos e reis os mais poderosos (...).¹⁰

Quer se trate do direito que diz respeito aos indivíduos particulares, quer se trate do direito que diz respeito aos Estados, a teoria jurídica de Grócio conserva os mesmos traços. O que importa, antes de tudo, é construir uma ordem segura no interior da qual tanto os particulares quanto os Estados sejam detentores de “direitos subjetivos absolutos, de contornos bem determinados, rigorosamente exigíveis, que mereçam o nome de direitos em sentido estrito”¹¹. É isto o que faz Grócio, por exemplo, ao justificar, pela ocupação originária, não só a posse imobiliária por um particular, mas também a soberania de um Estado sobre o seu território e o de suas colônias. É isto o que também faz Grócio, por outro lado, ao estabelecer como ditado da reta razão que se mantenha a palavra dada e que se deva reparar o dano culposamente causado, o que significa que compete aos Estados cumprir os tratados firmados, além de indenizar pelos prejuízos que porventura venham infligir uns aos outros¹².

O que se tem, neste quadro, é um Estado, portanto, que é *espelho* do indivíduo moderno: em ambos os casos, o paradigma é o de um Eu soberano que encontra no outro Eu uma ameaça à sua soberania¹³. O direito internacional, assim como o direito interno, tem sua legitimidade fundada na ideia de que o Estado é “um agente unitário, livre e desejante que, assim como o

¹⁰ *Idem, ibidem*, p. 18-19.

¹¹ Villey, Michel, *op. cit.*, p. 667.

¹² Todos esses princípios, tirados da razão, são explicitados por Grócio logo no início de sua obra: “Mas essa conservação da sociedade (...), conforme ao entendimento humano, é a fonte do seu direito propriamente dito, ao qual pertence o dever de abster-se do alheio, de restituir o bem do outro que está em nossas mãos ou do qual tenhamos extraído proveito, de cumprir as promessas, de reparar o dano causado culpavelmente e de sofrer a pena entre os homens.” (Grócio, Hugo, *op. cit.*, p. 11.)

¹³ Para esta como também para as ideias seguintes, valho-me de Douzinas, Costas. **O fim dos direitos humanos**. Tradutora Luzia Araújo. São Leopoldo: Unisinos, 2009, p. 115-220.

indivíduo, é autônomo e formalmente igual aos outros.”¹⁴ Se o que é decisivo é a liberdade e a autonomia de cada Estado, as relações que se travam juridicamente no âmbito internacional têm de se realizar sob o pressuposto de que cada entidade estatal atua na qualidade de um sujeito jurídico que só conhece obrigações na medida em que foram voluntariamente assumidas. A uma tal liberdade positiva, no sentido de que apenas o Estado pode obrigar-se a si próprio, acrescenta-se uma liberdade negativa representada pelos princípios da “integridade territorial” e da “não-intervenção”, segundo os quais nenhum outro Estado ou entidade internacional pode pretender determinar a sua atuação soberana. O respeito pelos limites internos de cada Estado acontece, aqui, respaldado pelo princípio da reciprocidade, por intermédio do qual se estabelece um mútuo acordo expresso ou tácito de não-intromissão, que assegura a cada entidade política sua independência frente a qualquer exterioridade. A paz internacional é uma paz a portas fechadas.

Se se atenta para os elementos essenciais do Estado moderno – soberania, território e povo¹⁵ –, percebe-se que eles asseguram uma configuração que isola as entidades políticas, instaurando, no fundo, no interior de cada uma delas, uma espécie de *zona franca jurídica*. Instalados num *território* cujos contornos são precisamente delimitados, no seio do qual habita um *povo* e sobre o qual se exerce plenamente a *soberania*, os Estados se instalam num *espaço jurídico da indiferença*, dentro de cujos limites se apartam da influência de terceiros e guiam, assim, livremente a sua vida nacional.

Os Estados modernos, assim constituídos, instauram uma divisão humana. Transformando à força todo o conjunto de pessoas abrangidas pelo mesmo território num aglomerado de *amigos*¹⁶, a quem se atribui o título de cidadãos ou de nacionais, as entidades políticas excluem do âmbito de fruição de direitos todos aqueles que se situam à margem das suas fronteiras: os *inimigos*. Para invocar Emmanuel Levinas, o que se verifica, aqui, é que, incrustando os indivíduos numa paisagem, acorrentando-os num *lugar* fora do qual não podem usufruir de privilégios jurídicos, os Estados modernos contribuem para a cisão da humanidade

¹⁴ *Idem, ibidem*, p. 115.

¹⁵ Para uma breve discussão desses elementos, cf. Dallari, Dalmo de Abreu. **Elementos de teoria geral do Estado**. 30. ed. São Paulo: Saraiva, 2011, p. 78-79.

¹⁶ Zygmunt. **Modernidade e ambivalência**. Tradução de Marcus Penchel. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999, p. 72-73.

entre *autóctones* e *estrangeiros*¹⁷. O autóctone é o cidadão, é o detentor exclusivo de direitos e de deveres, visto que pertencente a um corpo político organizado e com independência. Constituindo a entrada no interior de um Estado a condição necessária para que qualquer indivíduo usufrua de uma verdadeira liberdade, uma liberdade protegida, uma liberdade jurídica que faz do mero indivíduo um homem na medida em que este se convola num cidadão, todo aquele que não tem sua singularidade abrangida pela condição genérica da cidadania se vê destituído de humanidade. Se, afinal, ser humano é ser livre, e ser livre é estar sob a proteção de uma comunidade política que lhe garante o exercício de direitos atribuindo-lhe concomitantemente deveres, todo aquele que está *fora* dos limites de um Estado – os estrangeiros, os sem-Estado, os refugiados etc. – está também à margem dos que gozam de humanidade¹⁸.

Para os indivíduos, a paz, de algum modo, só é passível de ser gozada internamente – a paz internacional é uma paz que diz respeito somente aos Estados. Desse modo, estar fora do Estado é estar sob os influxos de um estado de guerra que, a princípio, o direito internacional não está destinado a pôr fim, visto que originalmente vocacionado a resolver a situação de insegurança dos Estados uns em relação aos outros, e não a situação dramática dos indivíduos carentes de Estado. O fato, de todo modo, é que sem a exclusão do Outro que não está abrangido pela soberania nacional, esta mesma soberania não se manifestaria enquanto tal. O assujeitamento a um poder soberano constitui, na realidade, uma espécie de dignidade que nem todos se revelam portador. Excluir o Outro, ver nele a negação da minha identidade nacional, é constitutivo da própria ideia de Estado. A construção de um *nós* se dá em contraposição aos *outros*, àqueles que não participam da nossa comunidade política, a todos que se deparam nas fronteiras do território com as portas da lei que não podem atravessar...

¹⁷ “A implantação numa paisagem, a adesão a um Lugar sem o qual o universo seria insignificante e apenas existiria, é a cisão da humanidade em autóctones e estrangeiros.” (Levinas, Emmanuel. **Difícil libertad**: ensayos sobre el judaísmo. Tradução de Juan Haidar. Madrid: 2002, p. 291.)

¹⁸ “O Estado-nação passa a existir com a exclusão de outras pessoas e nações. O sujeito moderno alcança sua humanidade ao adquirir direitos políticos de cidadania, os quais garantem sua admissão à natureza humana universal ao excluir dessa condição outros sem direito algum. O cidadão possui direitos e deveres na medida em que pertence à vontade comum e ao Estado. O estrangeiro não é um cidadão. Ele não tem direitos porque não faz parte do Estado e é um ser humano inferior porque não é um cidadão. Alguém é um homem em maior ou menor grau porque é um cidadão em maior ou menor grau.” (Douzinas, Costas, *op. cit.*, p. 118-119.)

Mas esses tantos Outros sem lei, sem pátria, sem documentos de identidade, de cuja negação depende a soberania do Estado, em relação aos quais, porém, pretendemos nos distanciar, nos apartar, nos separar, não constituem, hoje, uma voz que reclama por uma compreensão outra do Estado e do próprio direito internacional?

O fato atual incontestável parece ser o de que o Outro geneticamente excluído do Estado retorna. Sua chegada nas fronteiras dos países mostra o lado de quem está de fora, não-incluído, rechaçado pela lei positiva de um Estado. Desenraizados, sem lugar ou habitação, os estrangeiros, apátridas e refugiados pedem asilo: na extrema franqueza de rostos abatidos em virtude de fugas de perseguições e de buscas esgotantes por sobrevivência, por alimento e por abrigo, manifestam numa concretude extrema o apelo do Outro – um apelo por acolhimento¹⁹. Outro não aceito no meu território, no meu espaço jurídico da indiferença, cujo rosto, distanciado, deixa de me fazer face, de me traumatizar, de me fazer queixas, bate novamente nas portas da lei. Minha nação, meu território nacional, minha casa, lugar de minha paz, do meu recolhimento e da minha proteção, lugar, portanto, que me é próprio, minha propriedade, âmbito de minha delimitação, pode, de repente, se fazer morada da hospitalidade. Um Estado talvez seja possível para além das suas portas fechadas. O direito internacional talvez vise mais do que a suspender um estado de guerra atual ou potencial: constitua, antes de tudo, um direito capaz de expandir as responsabilidades de um Estado para além dos indivíduos originariamente sob a sua jurisdição; constitua, assim, um direito da paz, mas de uma *nova paz*, paz outra que a paz *meramente* política, paz cujo sentido aos poucos se manifesta ao longo dos saltos dados pelo pensamento levinasiano em sua direção.

2 A paz em Emmanuel Levinas e os seus sucessivos saltos

A filosofia de Emmanuel Levinas consiste, em grande medida, numa tentativa de descrever o momento preliminar, pré-original, anárquico, do encontro com Outrem. Este

¹⁹ “Não há lembrança maior das demandas da ética que o pedido de asilo por uma pessoa perseguida, nem encarnação empírica mais forte do Outro que o verdadeiro refugiado. Esta é a razão pela qual o refugiado é visto como tal ameaça. Sua chegada nos lembra de que nós também, em nossas moradias seguras, jamais estamos em casa, que o Eu jamais é idêntico consigo mesmo, mas contém o traço da alteridade, e que o nosso desfrute complacente dos direitos depende da exclusão do Outro.” (*Idem, ibidem*, p. 363.)

instante tem uma importância muito particular, porque é a partir dele que o filósofo retém quase todas as suas considerações subsequentes. É tomando-o como referência que Levinas avança sobre novas etapas. O instante do encontro do eu com o Outro, ao mesmo tempo tão banal ou cotidiano, guarda um significado metafísico que aponta para uma constituição ética da subjetividade a partir da alteridade. Todos os desdobramentos posteriores do seu pensamento funcionam como *ênfases* que partem do referido acontecimento inaugural. Isto também acontece no âmbito do pensamento levinasiano acerca do *jurídico* e do *político*. Ele só ganha *sentido* quando já referido ao *fato ético* por excelência, que é o do sujeito se despertando em virtude da interpelação provocada pelo rosto do Outro. Um tal despertar à alteridade do próximo Emmanuel Levinas denomina-o de *paz*.

A paz, evento ético de constituição do sujeito transido pela alteridade de Outrem, é evento primeiro, anterior até mesmo a qualquer conjuntura de conflito, de contenda ou de guerra com o Outro. A guerra, na verdade, só é possível se se pressupõe uma tal paz pré-original, paz que, evidentemente, se distingue absolutamente da paz do repouso, da tranquilidade, da “segurança do homem satisfeito no bem-estar e na liberdade”²⁰: paz outra que a paz moderna, paz institucional, paz mediada pela violência que se pretende abolir recorrendo à própria violência. A paz acontece ali na proximidade com o Outro que me faz frente e que instala em mim uma inquietude sem par, despertando-me para a minha própria arbitrariedade e convocando-me a um ato de acolhida. A paz de que fala Emmanuel Levinas é uma paz impossível de ser provada na solidão – paz, portanto, no mínimo, a dois, mas onde cada unidade não aparece como uma mera unidade numérica, mas como uma unicidade pessoal. A rigor, a paz só pode ser ética, ou estar assentada numa estrutura ética. Se é assim, a paz não se confunde simplesmente com uma sociedade bem ordenada, com uma paz de viés formal, com uma paz sistemática no interior da qual toda alteridade se dilui. A paz acontece, antes de mais, enquanto resposta a uma chamada à paz que Outrem me faz por intermédio do seu rosto.

Ao entrar em contato com o Outro, sou provocado. O seu rosto me interpela. O rosto do Outro que sofre ao mesmo tempo me interdita e suplica, me ordena e me apela; simultaneamente

²⁰ Levinas, Emmanuel. La ética. In: Casado, Josefina; Agudiez, Pinar. (Comps.) **El sujeto europeo**. Tradução de María Luisa Feliú e Santiago Jorán. Madri: Pablo Iglesias, 1990, p. 4.

determina (“não matarás!”) e pede (“não me deixes morrer!”)²¹. Ora, a partir dessa interpelação, sou levado a acolher o Outro, a não anulá-lo, e é exatamente nesse momento que me constituo, já que a condição da minha subjetividade é a abertura ao Outro²². “É a possibilidade emergente do abandono da egologia e o surgimento da ética como responsabilidade, cuja dedicação ao outro é a própria estrutura, que nos constitui como sujeitos.”²³ Disso resulta que a responsabilidade é anterior à liberdade. Somos, antes de tudo, responsáveis, só depois livres. A responsabilidade é sempre antecedente e exige que o Outro seja, de fato, mantido em sua transcendência, em sua infinita alteridade, não totalizado, nem reduzido a qualquer conceito, acolhido independentemente de qualquer expectativa de reciprocidade, pois atuar na esperança de contrapartida é estar sob a vigência da lógica da guerra, e não da paz. A paz requer, pois, uma relação com uma verdadeira alteridade, realizando-se, em primeiro lugar, na forma de uma postura fraterna diante do Outro vulnerável e carente de direitos, num reconhecimento da sua precariedade e da sua altura, que me solicita indeclinavelmente uma atitude de responsabilidade e de acolhimento.

Emmanuel Levinas, num ensaio intitulado *La ética*, preocupa-se, contudo, em afirmar que “a solicitude para com o outro” representa “*um primeiro passo* para construir a paz e o conceito de paz para além da ideia de repouso, de tranquilidade e de independência perseguidos para si”²⁴. A paz, portanto, não se reduz à paz do amor, à paz da proximidade, à paz ética do *entre deux*. Trata-se apenas de um primeiro passo. Ou de um primeiro salto dado por Emmanuel Levinas, que consiste em ultrapassar a concepção vigente de paz em direção a uma nova. É preciso perceber, portanto, que a paz não se confina numa relação dual: a paz deve se fazer “paz entre os homens.”²⁵ Para além do próximo que me demanda paz, há também um terceiro a

²¹ Levinas, Emmanuel. **Ética e Infinito**. Tradução de Jesús María Ayuso Díez. 2. ed. Madrid: A. Machado Libros, 2000, p. 71-75.

²² “O ser humano, na acontecência de sua entidade, surge pro-vocado, in-quieto, o que faz com que, ao constituir-se, o indicativo relacional ‘para’ proceda e suporte o próprio fenômeno da sua onticidade.” (Pivatto, Pergentino Stefano. Responsabilidade e justiça em Levinas. **Veritas**, Porto Alegre, RS, v. 46, n. 2, p. 217-230, jun. 2001, p. 222.)

²³ Nodari, Paulo César. O rosto como apelo à responsabilidade e à justiça em Levinas. **Síntese**, Belo Horizonte, MG, v. 29, n. 94, p. 191-220, 2002, p. 204.

²⁴ Levinas, Emmanuel. La ética. In: Casado, Josefina; Agudíez, Pinar. (Comps.) **El sujeto europeo**. Tradução de María Luisa Feliú e Santiago Jorán. Madri: Pablo Iglesias, 1990, p. 8. [destaquei]

²⁵ Levinas, Emmanuel. Paz y proximidad, tradução de Francisco Amoraga Montesinos e Andres Alonso Martos, **Revista Laguna**, n. 18, p. 143-154, mar./2006, p. 149.

reclamá-la. “O terceiro”, explica Levinas, “é outro que o próximo, mas também um outro próximo, mas também um próximo do Outro, e não simplesmente seu semelhante.”²⁶ O terceiro, tanto quanto o próximo, requer paz, como no versículo bíblico invocado por Levinas: “Paz, paz ao próximo e ao distante” (Isaías 57, 19).

Com efeito, se tomarmos em conta as relações sociais, veremos que o Eu não se relaciona simplesmente com um Outro. Há também inevitavelmente um terceiro com quem o Eu estabelece contato²⁷. O problema está em que, se me dedico integralmente apenas a um Outro, os Outros que o Outro – os terceiros – ficam sem proteção. É preciso, pois, que uma paz do amor se converta também numa paz da justiça²⁸; numa paz jurídica e politicamente organizada diante da necessidade de moderar a responsabilidade infinita do eu para com Outrem, a fim de preservar o imenso mosaico dos relacionamentos humanos; numa paz que exige a fundação de um Estado e de um direito positivo nacional no interior dos quais sejam possíveis comparações e o estabelecimento de critérios de igualdade, que não devem, porém, perder de vista a paz ética que está na sua base: “a relação social só vigorará no nível ético se mantiver no seu seio a inspiração da responsabilidade como desmesura desinteressada, rompendo incessantemente a tendência à uniformidade tangida pelo Mesmo e o sectarismo da totalidade.”²⁹

As referências de Emmanuel Levinas à justiça, às instituições, às leis etc. costumam se concentrar neste aspecto: na necessidade de fundar um corpo jurídico e político que tenha como referência o paradigma da paz ética. O que está em questão, aqui, é instaurar um Estado eticamente legitimado. No texto citado, *La etica*, o filósofo, no entanto, vai além. Realiza um salto a mais. Superar uma paz a portas fechadas requer também superar uma paz que se pretende apenas paz interna, paz da imanência, paz de um povo que pretende fazer do seu território uma casa própria no seio da qual é possível viver à revelia de outros povos. Uma nova paz haverá

²⁶ Levinas, Emmanuel. **De otro modo que ser o más allá de la esencia**. Tradução de Antonio Pintor Ramos. 4. ed. Salamanca: Sígueme, 2003, p. 237.

²⁷ Sobre o terceiro, cf. Ricoeur, Paul. **Outramente**: leitura do livro *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* de Emmanuel Levinas. Tradução de Pergentino Stefano Pivatto. Petrópolis: Vozes, 1999, p. 44.

²⁸ “(...) é o fato da multiplicidade dos homens, a presença do terceiro ao lado do outro, o que condiciona as leis e instaura a justiça.” (Levinas, Emmanuel. **Ética e Infinito**. Tradução de Jesús María Ayuso Díez. 2. ed. Madrid: A. Machado Libros, 2000, p. 75.)

²⁹ Pivatto, Pergentino Stefano. *Op. cit.*, p. 227. Cf. tb. DOUEK, Sybil Safdie. **Sujeito e alteridade em Paul Ricoeur e Emmanuel Levinas**: proximidades e distâncias. 2009, 268 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Faculdade de Filosofia, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, p. 142-145.

de ser uma paz da transcendência, uma paz que rompe fronteiras, uma paz que se faz de portas abertas a outras nações e a outras pessoas:

Nova paz do homem, paz do “para o outro”, paz que já não tem a imanência do vivido: paz que é uma transcendência. A ruptura desta prioridade da imanência que vivemos hoje. Nova política da paz onde esta se converte numa busca de comunicação cultural e econômica em relação. Consideração pelas dificuldades e pelos problemas, pela fome e pela miséria enfrentadas, altruísmo que, superando a ética do individual, alentaria as relações entre as nações. Altruísmo e responsabilidade de um Estado para com o outro. Responsabilidade plasmada na distribuição de responsabilidades que comporta a justiça internacional, tal como a justiça das leis internas, mas regulada pelo direito original do outro homem, princípio de todo direito. Deste ponto de vista, o princípio de todo direito se encontra no direito original do outro homem. Esta prioridade do “para o outro”, no lugar do “para si”, na relação transcendente interpessoal e internacional, talvez seja contrária à própria estrutura da “cena-realidade”, à ontologia tradicional que nos ensina que todo ser persiste em seu ser (...). Mas o humano não se opõe precisamente a essa ontologia filosófica grega?

Se os Estados ou as nações não deixam de ser, no final das contas, expressão do humano, então também eles são assignados à responsabilidade. Há, no plano internacional, Estados que carecem de ajuda e outros que são chamados a ajudar. Na existência de vários Estados sob uma mesma face da Terra, é preciso que a responsabilidade entre as nações seja objeto de repartição. Um direito internacional se funda aí, no desafio de organizar um complexo responsivo, sob o pressuposto fundamental, todavia, de que os Estados, antes de serem detentores de direitos subjetivos internacionais, estão atados a vínculos de responsabilidade que ultrapassam a sua relação com os seus cidadãos.

Não se trata de exigir a existência de “nações mártires”, cujo sacrifício em favor de outros Estados e de pessoas outras viria em prejuízo dos seus próprios cidadãos³⁰. Trata-se apenas de considerar que, na ascensão a um estágio avançado de desenvolvimento técnico, científico e econômico, nenhum Estado pode se exonerar de considerar a fome que paira sobre o Terceiro ou sobre o Quarto Mundos. O perigo é sempre o de que o conhecimento e a riqueza se

³⁰ A advertência é do próprio Levinas: “A grande ideia ética – a maior de todas – da existência em prol do próximo aplica-se sem reserva *a mim*, ao indivíduo e à pessoa que eu sou. Ela não pode ser pensada ao extremo de exigir a existência de um povo mártir, cujo modelo, segundo a reprovação de muitas belas almas, teria sido desnaturado pelo sionismo. (...) não se pode esquecer que *minha* família e *meu* povo são, apesar desses pronomes possessivos, meus ‘outros’, assim como os estrangeiros, e que eles exigem justiça e proteção. Amor ao outro – amor ao próximo. Meus próximos também são meus próximos [*Mes proches sont mes proches aussi.*] (Levinas, Emmanuel. **L’au-delà du verset**: lectures et discours talmudiques. Paris: Les Éditions de Minuit, 1982, p. 14.)

convertam num fim em si mesmo, não se façam dom a quem mais poderiam aproveitar³¹. Há, de toda sorte, situações gravíssimas às quais qualquer Estado é instado a responder: é o caso dos estrangeiros, expatriados e refugiados que batem à porta, endereçando um pedido de acolhimento ao qual não se pode subtrair sem que uma morte não venha à tona. O fato inelutável é o de que

(...) o outro é o meu outro, mas também uma terceira, quarta e quinta pessoas: é a multiplicidade humana. E cada um de todos eles é também o meu outro: amanhã e agora mesmo será o meu outro. O quarto, o quarto homem, o 'Quarto Mundo': tudo isso é igualmente primordial e imediato, possui a mesma alteridade que o outro.³²

Todos, de algum modo, me demandam paz. A paz humana caminha incessantemente para uma paz da humanidade. Manifestada imediatamente no instante anacrônico do face-a-face, a paz comporta simultaneamente não só uma hora da justiça mas também sua ênfase numa hora das nações. A paz, antes de tudo ética, deve se fazer paz política, mas de uma *política depois*³³, em que o depois pode admitir também um *depois do depois*, uma paz política para além dos Estados nacionais: uma paz universal, para não dizer uma paz cosmopolita, mediada por um direito de cariz também universal – um direito universal de hospitalidade.

3 O direito universal de Emmanuel Levinas x o direito cosmopolita de Immanuel Kant

Em que medida, porém, uma tal paz política se distinguiria da paz política proposta por Immanuel Kant? É preciso, aqui, recorrer a Jacques Derrida, que analisou a questão com a perspicácia e a profundidade que lhe são próprias, apontando, desde logo, para duas diferenças que separam Kant e Levinas quanto à ideia de paz³⁴.

Em primeiro lugar, enquanto Kant propaga o preconceito de que a paz é sempre secundária, instituída política e juridicamente para pôr fim a um estado natural de guerra atual

³¹ Cf. Levinas, Emmanuel. *A l'heure des nations*. Paris: Minuit, 1988, p. 112.

³² Levinas, Emmanuel. La etica. In: Casado, Josefina; Agudiez, Pinar. (Comps.) *El sujeto europeo*. Tradução de María Luisa Feliú e Santiago Jorán. Madri: Pablo Iglesias, 1990, p. 13.

³³ A expressão *Politique après!* dá título a um capítulo de *L'au-delà du verset*. Cf. Levinas, Emmanuel. *L'au-delà du verset: lectures et discours talmudiques*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1982, p. 221-228.

³⁴ Cf. Derrida, Jacques. *Adeus a Emmanuel Levinas*. Tradução de Fábio Landa com a colaboração de Eva Landa. São Paulo: Perspectiva, 2015, p. 66-67.

ou potencial entre os homens e entre os Estados, Levinas pensa a paz como ponto de partida ético e anárquico, pré-originário, anterior a qualquer cenário belicoso ou de violência: no caso de Kant, a paz se inscreve num pano de fundo bélico; no caso de Levinas, a guerra é que se inscreve num cenário precedente de paz, que é o do acolhimento do rosto³⁵.

Por outro lado, enquanto o conceito de paz kantiana detém natureza especificamente institucional, ou seja, natureza jurídico-política, para Levinas, o conceito de paz, se é certo que alcança uma dimensão política, “ultrapassa o pensamento puramente político.”³⁶ A paz de que fala Levinas vive nesta tensão entre o seu carácter nomeadamente ético e a sua expressão numa forma política que deve ser a todo momento ultrapassada. Se a paz ética requer, de alguma forma, sua conversão numa paz política, exige, porém, um sempiterno desfazimento da paz que, uma vez convertida em paz política, cobiça anular a paz ética que a possibilita. A paz política deve ser incessantemente corrigida pela paz ética que a justifica. Assim, o que deve estar no vestígio de uma paz política não é um estádio natural de violência, mas, antes, uma situação pré-originária de hospitalidade para com o estrangeiro.

A hospitalidade em Levinas guarda um sentido muito mais radical que o encontrado no direito cosmopolita kantiano, destinado a subministrar as condições de uma hospitalidade universal³⁷. A hospitalidade, na qualidade de direito, significa, para Kant, “o direito de um estrangeiro, por conta de sua chegada à terra de um outro, de não ser tratado hostilmente por este.”³⁸ O estrangeiro deve ter a “possibilidade de *procurar* um intercâmbio”, de *visitar* uma outra superfície da Terra, sem que sofra qualquer ato de hostilidade³⁹. O que conta, aqui, é uma atitude muito mais de tolerância do que de profundo acolhimento. Ao vincular a concepção de um direito internacional, ou de um direito universal, ao primado dos direitos humanos,

³⁵ “(...) à questão de saber que evento está em questão limitar, se a guerra, se o *infinito da relação ética*, Hobbes e Kant respondem a guerra, Levinas o infinito da relação ética. (...) Nesta visão contratual do *político*, também patente no cosmopolitismo kantiano, a guerra está no começo, ela é o estado natural do humano, e apenas é susceptível de ser evitada ou diferida pela mediação do *político*. Neste caso, o *Estado* sai, ao mesmo tempo, da guerra e da sua limitação: a sua paz sai da guerra e assenta na guerra.” (Bernardo, Fernanda. Da responsabilidade ética à ético-político-jurídica: a incondição da responsabilidade ética enquanto incondição da subjectividade do sujeito segundo Emmanuel Levinas (II), *Revista filosófica de Coimbra*, Coimbra, n. 17, p. 63-95, 2000, p. 90.)

³⁶ Levinas, Emmanuel. *L’au-delà du verset: lectures et discours talmudiques*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1982, p. 228.

³⁷ Nesse sentido, cf. Derrida, Jacques. *Op. cit.*, p. 87.

³⁸ Kant, Immanuel. *À paz perpétua*. Tradução de Marco Zingano. Porto Alegre: L&PM, 2008, p. 37.

³⁹ *Idem, ibidem*, p. 37-38.

entendidos como direitos do Outro homem, Levinas não pode, porém, se resignar a uma visão apequenada de hospitalidade. Hospitalidade, a bem dizer, significa humanidade ou fraternidade humana⁴⁰. É por intermédio da hospitalidade que se define o humano – a fraternidade humana acontece ali quando acolho o Outro, o estrangeiro, como meu irmão. Se os Estados estão sujeitos aos direitos humanos, isto significa, portanto, que sua constituição não se dá enquanto entidade autônoma, enquanto nação soberana, mas enquanto *corpo político-jurídico* – a expressão não poderia ser melhor – sensível às demandas do não-nacional, corpo capaz, portanto, de acolher o Outro, de se despertar como identidade nacional animada pelo não-nacional. Antes de se fazer poder soberano sobre os corpos dos seus súditos, o Estado é ele próprio corpo hospitaleiro, casa materna, lugar de recolhimento não para me apartar do exterior, mas para que o exterior encontre no meu interior uma morada acalentadora.

A manifestação do Estado como local de hospitalidade parece hoje não só possível, mas antes de tudo uma exigência inafastável quando se considera o fato atual, mencionado por Jacques Derrida, de que “a perseguição de todos esses reféns que são o estrangeiro, o imigrante – com ou sem documentos de identidade –, o exilado, o refugiado, o sem-pátria, o sem-Estado, a pessoa ou a população deslocada (...) parece exposta, em todos os continentes, a uma crueldade sem precedentes.”⁴¹ A paz de que fala Levinas e cuja reivindicação se expressa na aflição e no apelo estampado no rosto de tantos desabrigados, desolados e expatriados, é uma paz que é imprescindível agora, não se constituindo, como em Kant, numa paz perpétua cuja realização dista indefinidamente no tempo, sem que se saiba se um dia alcançará plena efetividade⁴². Não se trata de ignorar os desafios para a sua concretização. Mas, sem uma tal paz universal, o perigo é que as mortes continuem a se perpetuar sob a justificativa de que não

⁴⁰ “Fraternidade – mas o que ela significa? Não é ela, de acordo com a Bíblia, sinônimo de humanidade? – e hospitalidade: não são elas mais fortes que o horror de um homem pelo outro homem que o nega na sua alteridade? Não evocam elas já uma lembrança da ‘palavra de Deus’?” (Levinas, Emmanuel. *A l’heure des nations*. Paris: Minuit, 1988, p. 112-113.) Comentando essa passagem do texto de Levinas, Derrida ressalta que aquele “(...) orienta sua interpretação para a equivalência de *três conceitos* – *fraternidade, humanidade hospitalidade* (...). Porém esse terceiro conceito, *a hospitalidade, o asilo, o albergue* (três palavras que aparecem na mesma página para exprimir a hospedagem na habitação aberta), o que Levinas chama ainda ‘o lugar oferecido ao estrangeiro’, é além do mais o esquema figural que reúne ou aproxima estes três conceitos entre si, *fraternidade, humanidade, hospitalidade*: acolhimento do outro ou do rosto como próximo e como estrangeiro, como próximo *enquanto* estrangeiro, homem e irmão.” (Derrida, Jacques, *op. cit.*, p. 86 e 88.)

⁴¹ *Idem, ibidem*, p. 84.

⁴² “Levinas prefere sempre (...) *a paz agora*; e ele prefere a universalidade ao cosmopolitismo. Até onde eu sei, ele não pronuncia ou não emprega jamais a palavra cosmopolitismo.” (*Idem, ibidem*, p. 107.)

estão dadas as condições suficientes de sua realização. A hora das nações é, pois, agora, momento em que os vários Estados precisam reconhecer suas responsabilidades mútuas, atentando, ainda, para um quadro de direitos que devem ser resguardados a todas as pessoas, independentemente de estarem alistadas ou não no seu inventário de cidadãos.

Não ignorar a situação dramática desses tantos Outros excluídos do rol dos detentores dos direitos de cidadania é já perceber que eles postulam por mudanças, por uma nova compreensão do espaço político e do espaço jurídico, por uma conversão ética da paz simplesmente jurídico-política⁴³. Se é assim, uma paz universal se faz necessária não simplesmente na forma pactuada de uma não-agressão recíproca sempre prestes a ser rompida: uma paz universal é requerida na forma de uma humanidade unida através das suas nações, a fim de que nenhuma pessoa careça de um lugar onde encontre asilo, abrigo e amparo. Isso depende, obviamente, de que um direito nacional conviva com um direito universal de um modo tal que as fronteiras que delimitam as nações sirvam apenas para sublinhar o território como local de acolhida, devendo desaparecer sempre que se pretenda utilizá-las para cercar, separar, apartar os Outros do convívio dos seus... A paz é abertura, e não fechamento, de tal sorte que, se a lei de cada país pode ter uma porta, não é para impedir a entrada do Outro, mas, antes, para se fazer portal de acesso a direitos comuns a toda a humanidade.

Em outras palavras, se se associa a ideia de hospitalidade, tal como sublinhada por Levinas, à ideia de paz, então um direito que deve promover a paz mundial está para além da ideia de segurança ou de não-interferência de uma soberania sobre outra soberania. A paz, neste caso, acontece quando uma nação é capaz de socorrer os cidadãos de outra nação ou mesmo aqueles que carecem de qualquer laço de nacionalidade. O que está em questão é, pois, “uma abertura da sua solidariedade nacional ao outro homem, ao estrangeiro.”⁴⁴

Na hospitalidade, um Estado, concebido ordinariamente como uma mera ficção jurídica, pode se considerar *humano*. Se bem que sua tendência natural consista em girar em torno do seu próprio eixo, se autonomizar e se converter num mecanismo autopoietico, numa propensão ao imperialismo e à assunção da forma prototípica de um “Estado romano”, o Estado pode extraordinariamente ser âmbito de acolhida do estrangeiro, com todos os seus costumes, os seus

⁴³ *Idem, ibidem*, p. 91.

⁴⁴ Levinas, Emmanuel. **A l'heure des nations**. Paris: Minuit, 1988, p. 112.

idiomas e os seus odores particulares⁴⁵. O Estado se faz humano quando supera sua alergia ao Outro, quando percebe no seu território, na sua terra, um espaço de hospedagem, e não de ocupação, um local de abrigo, e não uma propriedade cujos precisos contornos definem o que é próprio em detrimento do que não lhe diz respeito. A definição de um território sobre cuja extensão se aplica o poder soberano contribui, é preciso reconhecer, para a convolação do Estado num Estado jardineiro, para usar a metáfora de Bauman, um Estado que, no afã de cultivar a sua terra, não mede esforços para eliminar qualquer espécie de erva-daninha...

Ora, a paz que os Estados são convocados, hoje, a estabelecer é uma paz que não consente mais a eliminação de qualquer unicidade humana. A paz que se requer é uma paz que favoreça a vida, uma paz dos vivos, e não uma paz dos cemitérios...⁴⁶ Mas vida que se manifeste em sua absoluta pluralidade, sem que ninguém possa recusar a alteridade do Outro em nome da sua própria identidade. Uma paz universal depende, hoje, de um direito universal que reconheça a singularidade do rosto de cada um, de modo que nenhuma diferença constitua razão suficiente para a exclusão, para a marginalização ou para a xenofobia. Se, de fato, é no rosto que se proclama, originária e prioritariamente, os direitos humanos, os direitos do Outro homem, então, doravante, a qualidade de portador de direitos não deve estar condicionada ao pertencimento a um Estado-nação, mas a uma humanidade que se abre, desde sempre, a partir do rosto do Outro, para além de qualquer “exclusivismo nacionalista”⁴⁷.

⁴⁵ “Que um povo aceite aqueles que vêm se instalar em seu território, absolutamente estrangeiros, com seus costumes e seus trajes, com seu falar e seus odores, que lhes dê uma *akhsania* como um lugar de abrigo e do que respirar e viver, é um canto à glória do Deus de Israel. Simples tolerância? Apenas Deus sabe todo o amor que essa tolerância demanda! (...) Abrigar o outro homem em sua casa, tolerar a presença dos sem-terra e dos sem-domicílio sobre um ‘solo ancestral’ tão zelosamente – tão maldosamente – amado, é esse o critério do humano? Indubitavelmente.” (*Idem, ibidem*, p. 114.)

⁴⁶ “Ainda que esta paz não seja estatal ou política, nem, na linguagem de Kant, cosmopolítica, Levinas não deixa de manter em consonância sua linguagem com a de Kant. É a alusão irônica ao cemitério, a uma paz que não deve ser a paz dos mortos.” (Derrida, Jacques, *op. cit.*, p. 119.)

⁴⁷ “(...) impressões de todo um aspecto inquietante do nosso Ocidente, de sua história tão frequentemente sangrenta, de seu culto do heroísmo e da nobreza militar, de seu exclusivismo nacionalista, de sua injustiça racial, social e econômica.” Levinas, Emmanuel. *A l’heure des nations*. Paris: Minuit, 1988, p. 119.

CONCLUSÃO

“A epifania do rosto como rosto”, já dizia Levinas em *Totalidade e Infinito*, “abre a humanidade.”⁴⁸ Levar a situação ética ao extremo significa considerar a humanidade inteira presente no encontro com Outrem. Se isto é verdadeiro, então o rosto do Outro nos abre para a construção não só de um direito produzido nacionalmente pelos Estados, mas também para a construção de um direito universal de hospitalidade, válido para quem quer que tenha um rosto, condição ou in-condição suficiente para que se adquira o *status* de cidadão mundial, detentor de direitos inalienáveis que qualquer entidade política está obrigada a garantir.

Um direito universal, enquanto direito da hospitalidade e da paz, não deve, porém, ser entendido como um direito que, estruturado acima dos direitos nacionais, sufoca-os, a ponto de anulá-los ou de reduzi-los a elementos de uma nova totalidade. Em torno do direito universal, a humanidade se faz una, mas num todo composto por diferenças que agrupam os homens em nações distintas, que colaboram entre si⁴⁹. A unidade daí decorrente institui, assim, uma universalidade do humano atenta para os *fragmentos concretos da humanidade*, que são as próprias nações em concurso⁵⁰. O *universalismo* não pode desembocar em *imperialismo*. Com efeito, uma civilização comum depende, na opinião de Emmanuel Levinas, de “instituições e, para além da generosidade dos corações, [de] um terreno objetivo de coexistência e de colaboração.”⁵¹ Um direito universal atua, aqui, proporcionando um convívio pacífico e hospitaleiro entre as nações independentemente dos dogmas professados por cada uma delas⁵². A salvaguarda da unicidade das nações mostra-se, nesse sentido, fundamental para o funcionamento do direito universal. E por uma razão muito simples: o pertencimento a uma ordem supranacional é, antes de tudo, na lição de Emmanuel Levinas, manifestação de que uma nação se reconhece como eleita, como intimada a participar da tarefa comum de aprimoramento da humanidade, como responsável pelas outras nações e também por aqueles que carecem de

⁴⁸ Levinas, Emmanuel. **Totalidade e Infinito**: ensaio sobre a exterioridade. Tradução de José Pinto Ribeiro. 3. ed. Lisboa: Edições 70, 2011, p. 208.

⁴⁹ Levinas, Emmanuel. **A l'heure des nations**. Paris: Minuit, 1988, p. 9.

⁵⁰ Cf. Hanus, Gilles. Les nations et la présence d'Israël. Sur une lecture talmudique d'E. Lévinas, **Cahiers d'études lévinassiennes**, n. XI, p. 36-59, 2012, p. 40-43.

⁵¹ Levinas, Emmanuel. **Difficile liberté**: ensayos sobre el judaísmo. Tradução de Juan Haidar. Madrid: 2002, p. 219.

⁵² Cf. *idem, ibidem*, p. 220-221.

nacionalidade⁵³. A rigor, a entrada num direito universal assim concebido, pressupõe que, para além de soberanas politicamente, as nações preservem uma soberania moral, entendida como capacidade de morrer por uma ideia⁵⁴, mas não talvez por uma ideia qualquer, e, sim, pela ideia do infinito que é o rosto do Outro.

Pensar, hoje, com Emmanuel Levinas, acerca de um tal direito universal não parece, de fato, constituir apenas um exercício de especulação filosófica, mas um dever que compete àquele que, cada vez mais, num mundo globalizado, se depara com uma multiplicidade de rostos desnudados, expostos à miséria e à morte, a interpelar por um gesto de acolhida num ambiente mundial de hospitalidade e de paz:

(...) em Israel, em Ruanda, na Europa, na América, na Ásia e em todas as igrejas São Bernardo do mundo, milhões de “sem documentos” e de “sem domicílio fixo” exigem ao mesmo tempo um outro direito internacional, uma outra política de fronteiras, uma outra política do humanitário, um engajamento humanitário que se mantenha *efetivamente* para-além do interesse dos Estados-Nações.⁵⁵

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BERNARDO, Fernanda. Da responsabilidade ética à ético-político-jurídica: a incondição da responsabilidade ética enquanto incondição da subjectividade do sujeito segundo Emmanuel Levinas (II), **Revista filosófica de Coimbra**, Coimbra, n. 17, p. 63-95, 2000.

DALLARI, Dalmo de Abreu. **Elementos de teoria geral do Estado**. 30. ed. São Paulo: Saraiva, 2011.

DERRIDA, Jacques. **Adeus a Emmanuel Levinas**. Tradução de Fábio Landa com a colaboração de Eva Landa. São Paulo: Perspectiva, 2015.

⁵³ *Idem, ibidem*, p. 278.

⁵⁴ “Cada nação deve comportar-se como se fosse a única que tem responsabilidade por todos. Soberania moral que os grandes povos conservam num mundo que ao diante só pode subsistir pela limitação das soberanias políticas. Mas tanto as nações como as pessoas provam a soberania moral na capacidade de morrer por uma ideia.” (*Idem, ibidem*, p. 278-279.)

⁵⁵ Derrida, Jacques, *op. cit.*, p. 119.

DOUEK, Sybil Safdie. **Sujeito e alteridade em Paul Ricouer e Emmanuel Levinas: proximidades e distâncias**. 2009, 268 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Faculdade de Filosofia, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo.

DOUZINAS, Costas. **O fim dos direitos humanos**. Tradutora Luzia Araújo. São Leopoldo: Unisinos, 2009.

GROCIO, Hugo. **Del derecho de la guerra y de la paz**. Tradução de Jaime Torrubiano Ripoll. Madrid: Reus, 1925, T. 1.

HANUS, Gilles. Les nations et la présence d'Israël. Sur une lecture talmudique d'E. Lévinas, **Cahiers d'études lévinassiennes**, n. XI, p. 36-59, 2012.

KANT, Immanuel. **À paz perpétua**. Tradução de Marco Zingano. Porto Alegre: L&PM, 2008.

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

_____. **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.

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

_____. **Difícil libertad**: ensayos sobre el judaísmo. Tradução de Juan Haidar. Madrid: 2002.

_____. **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.

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

_____. La etica. In: CASADO, Josefina; AGUDÍEZ, Pinar. (Comps.) **El sujeto europeo**. Tradução de María Luisa Feliú e Santiago Jorán. Madri: Pablo Iglesias, 1990.

_____. **L'au-delà du verset**: lectures et discours talmudiques. Paris: Les Éditions de Minuit, 1982.

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

_____. **Totalidade e Infinito**: ensaio sobre a exterioridade. Tradução de José Pinto Ribeiro. 3. ed. Lisboa: Edições 70, 2011.

NODARI, Paulo César. O rosto como apelo à responsabilidade e à justiça em Levinas. **Síntese**, Belo Horizonte, MG, v. 29, n. 94, p. 191-220, 2002.

PIVATTO, Pergentino Stefano. Responsabilidade e justiça em Levinas. **Veritas**, Porto Alegre, RS, v. 46, n. 2, p. 217-230, jun. 2001.

RICOEUR, Paul. **Outramente**: leitura do livro Autrement qu'être ou au-delà de l'essence de Emmanuel Levinas. Tradução de Pergentino Stefano Pivatto. Petropolis: Vozes, 1999.

ROLLAND, Jacques. Surenchère de l'éthique. In: LEVINAS, Emmanuel. **Éthique comme philosophie première**. Paris: Rivages Poche, 2015.

VILLEY, Michel. **A formação do pensamento jurídico moderno**. Tradução de Claudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

Zygmunt. **Modernidade e ambivalência**. Tradução de Marcus Penchel. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999.

Licença de Uso

Licenciado sob Creative Commons Atribuição-Não Comercial-Sem Derivações 4.0 Internacional (CC BY-NC-ND 4.0). Esta licença permite compartilhar, copiar, redistribuir o manuscrito em qualquer meio ou formato. Porém, não permite adaptar, remixar, transformar ou construir sobre o material, tampouco pode usar o manuscrito para fins comerciais. Sempre que usar informações do manuscrito deve ser atribuído o devido crédito de Autoria e publicação inicial neste periódico.

