



# *Ethos* ou a morada do homem

---

**Márcia Hoffmann do Amaral e Silva Turri**  
*Juíza Federal e Mestranda em Ética e Filosofia Política  
pela Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas  
da Universidade de São Paulo.*

---

*“O estrangeiro que habita convosco será para vós como um compatriota, e tu o amarás como a ti mesmo, pois fostes estrangeiros na terra do Egito”.*

*(Levítico 19, 34).*

Crentes ou não, vários filósofos já se inspiraram na Bíblia, sem que isso subvertesse, necessariamente, a racionalidade herdada dos gregos. Difícil ignorar, com efeito, se não seu valor cognitivo, ao menos a força estética dos livros sagrados das tradições judaica e cristã. Trata-se, afinal, de uma narrativa extraordinária, no mínimo, acerca do que é humano. É por acreditar que a razão pode se deixar inspirar pelos escritos sapienciais que inicio este texto com uma citação bíblica.

“Onde está teu irmão Abel?”, perguntou lahweh a Caim, o qual, por sua vez, respondeu: “Não sei. Acaso sou guarda do meu irmão?” A fala de Caim ecoa até hoje. Porventura seria eu responsável pelo outro? Mesmo morto, Abel continua a ser irmão. O outro é sempre irmão. O fratricídio, aqui, funda a violência, a tragédia do excesso do poder, o ódio ao outro.



O versículo primeiro do capítulo quarto do Gênesis parece autorizar atribuir, ao nome Caim, o significado de “conquistado com o poder de Deus”. O irmão é simplesmente Abel, sopro, vazio e, por extensão, efêmero, frágil. Iahweh prefere a oferenda do frágil à do poderoso, ainda que o poder de Caim tenha origem divina. Deus tem preferência por aquilo que menos indica Seu poder: as vítimas, os fracos. E Caim, o poderoso, se irrita e, irritado, perde seu olhar, o olhar de sua humanidade que poderia olhar pelo irmão.

A vertigem de poder de Caim revela-se na sua incapacidade de governar a si mesmo, não obstante ser portador do poder divino. Em que consistiria fazer o bem, no caso? Sabemos pelo texto: ser o guardião, a força do mais frágil. Caim, no entanto, decide eliminar o mais frágil, cometendo o pecado que vai dar origem à violência entre os seres humanos. Caim tornou-se guardião não de seu irmão, mas de si próprio, contra o assombro do frágil Abel que, como toda vítima, clama por toda parte.

Nos dias de hoje, o que o mito pode nos dizer? É inevitável restringir o âmbito das opções interpretativas possíveis, e o faço, aqui, ao escolher, como ponto de partida, a percepção de Hannah Arendt de que a experiência do totalitarismo mostrou que os seres humanos são supérfluos e descartáveis, em contraposição violenta ao reconhecimento do valor da pessoa humana. O esfacelamento dos padrões da tradição ocidental permitiu o surgimento de regimes totalitários como o nazista e o stalinista, fazendo-se indagar, por vezes, se não seríamos testemunhas, quiçá, do crepúsculo da ética. Somos Abel. Somos Caim. E, pelo jeito, Deus deixou de intervir...

Ainda que não estejamos diante de seu fim, não se pode negar que a perplexidade ronda a ética do nosso tempo. Se, por um lado, a velocidade das transformações históricas dissolveu o peso da tradição, a razão moderna parece ter perdido, por outro, a inventividade que seria necessária para dar conta das implicações éticas de uma civilização complexa. Daí a perplexidade que se manifesta na proliferação das discussões éticas no mundo contemporâneo, as quais, entretanto, não parecem investidas de vigor suficiente para desbravar novos caminhos.

Nesse contexto, a reflexão de Henrique Cláudio de Lima Vaz se mostra relevante. Seu pensamento sobre o agir humano como



agir ético é sofisticado, retomando autores importantes como Platão, Aristóteles, Kant e Hegel. Esse último, aliás, ainda se apresenta, para o filósofo brasileiro, como um interlocutor válido para pensarmos a ética no mundo contemporâneo.

Pretendo expor minhas próprias perplexidades, tentando estabelecer um breve diálogo com alguns textos de Lima Vaz, notadamente os que dizem respeito à formação da ética como ciência do ethos. Para tanto, valho-me, num primeiro momento, da dicotomia *phýsis* / *nómos*.

O uso de dicotomias encerra, decerto, o risco da simplificação, podendo ser o ponto de partida, entretanto, para análises frutíferas. Como lembra Celso Lafer, citando Norberto Bobbio, a utilização de dicotomias cujos termos sejam concebidos como um contínuo pode iluminar uma realidade, que, não obstante, é ontologicamente percebida como complexa e que, por isso, nunca se reduz a esquemas conceituais simplificadores.<sup>1</sup>

Começo com *phýsis*. O termo poderia ser traduzido, grosso modo, por “natureza”. Não é, contudo, uma tradução isenta de problemas. É que, na ideia de *phýsis*, no significado originário da palavra grega, estavam envolvidas tanto as características essenciais de todos os seres quanto a força originária que os criou e é responsável por sua transformação e perecimento. Em linguagem corrente, diria que as especulações em torno da *phýsis* pertencem ao que hoje denominamos metafísica.

Em oposição a *phýsis*, vem o *nómos*, que poderia ser traduzido, também grosso modo, por “lei”, “regra”, “norma”. Em apertada síntese, o *nómos* é o que é por convenção, por acordo e decisão dos humanos, enquanto *phýsis* é o que é por natureza, independentemente da decisão ou vontade dos homens.

A relevância desse primeiro duo para a reflexão sobre a ética no mundo atual reside na constatação de que, em suas origens gregas, a formação de uma ciência do ethos, de uma ética, enfim, buscou sua fundamentação conceitual nas ideias de *phýsis* e de *nómos*.

Nos primórdios, os gregos postulavam a existência de uma ordem cósmica, do *kósmos* divino, regida por leis universais, imutá-

1 Cf. LAFER, Celso. A reconstrução dos direitos humanos: um diálogo com o pensamento de Hannah Arendt. São Paulo: Companhia das Letras, 1988, p. 13.



veis e não escritas. É o que nos diz a Antígona da peça de Sófocles, por exemplo, quando, diante da acusação de Creonte de que o sepultamento de seu irmão Polinices violava a lei da cidade, invoca as leis divinas, que “(...) não são de hoje nem de ontem, mas são eternas, vigoram em todos os tempos e ninguém sabe quando nasceram”.<sup>2</sup>

Lima Vaz articula dialeticamente esse par, de tal modo que a ordem universal torna-se termo de uma relação propriamente jurídica quando se manifesta como lei (nómos). Cabe destacar que não se trata, aqui, apenas de uma instância apartada do mundo dos homens, sem regras, sem preceitos, pelo contrário: a originalidade dos gregos foi, justamente, a de atribuir o caráter formal da lei normativa das ações à ordem divina do mundo transcrita na ideia de phýsis. O logos, destarte, está inscrito na ordem da phýsis.

Lima Vaz denomina universalidade nomotética o horizonte que se desenha a partir do conceito de uma ordem universal à qual se confere o caráter prescritivo da lei. Ordem divina oposta, portanto, ao caos.

É essa ordem do universo como ordem regida pela lei que se encontra subjacente ao pensamento político-jurídico clássico. Somente o desaparecimento do kósmos antigo, substituído pela imagem do mundo suscitada pela revolução científica moderna, é que irá retirar, da universalidade nomotética, seu fundamento ontológico.

A idéia de correspondência entre a ordem cósmica e a ordem da cidade sob a égide de uma mesma lei universal vai inspirar as tentativas da definição de uma esfera do direito e da justiça à qual o homem deve elevar-se para se libertar do mundo da violência e do caos. Dito de outra forma, a lei humana deverá conformar-se a essa ordem divina transcendente ou à ordem do kósmos divino.

Abro parêntese, aqui, para voltar a me valer de mitos, narrativas simbólicas que “dão o que pensar”, como diria Paul Ricoeur, sem esgotar as múltiplas possibilidades de interpretação. Nesse passo, talvez não seja demais lembrar, então, de duas deusas gregas que podem ilustrar essa relação entre phýsis e nómos: Thêmis e Diké. Thêmis é filha de Ouranós (Céu) e de Gaia(Terra), e segunda mulher de Zeus. Foi criada juntamente com Nêmesis, a deusa da

2

SÓFOCLES. Antígona. Trad. Domingos Paschoal Cegalla. 2ª ed. Rio de Janeiro: Difel, 2006, p. 47.



retribuição. Thêmis é a deusa das leis eternas, da justiça divina, da ordem eterna. De sua união com Zeus (o poder), nasceram Eumônia (a disciplina), Diké (a justiça), e Eiriné (a paz).

Sem esquecer Tercio Sampaio Ferraz Junior, que, lembrando Del Vecchio, assinala que a distinção entre as duas deusas não parece corresponder, originariamente, a uma igual diferença entre uma justiça divina e outra humana,<sup>3</sup> penso ter inegável valor heurístico a elaboração posterior no sentido de que, se Thêmis é a figura mitológica associada às leis eternas, Diké, filha da justiça dos deuses, é a justiça dos homens, baseada em leis escritas.

Como mãe e filha, Thêmis e Diké são muito semelhantes, estando ambas associadas à justiça. Thêmis empunha a balança e, por vezes, também uma cornucópia, mas não é representada segurando uma espada. Diké, de olhos abertos, segura uma espada (afinal, também é filha de Zeus, do poder, quicá soberano) e uma balança. Nos dois casos, contudo, sem o fiel da balança no meio, que só aparecerá com a deusa romana Justitia. Thêmis pertence à geração dos Titãs, vale dizer, à primeira geração divina. Diké, por sua vez, é deusa da última geração divina, ou geração olímpica, tendo convivido com os homens já na Idade do Ouro.

Como em todo relacionamento entre mãe e filha, por vezes há embates entre Thêmis e Diké. Quando se confrontam a lei dos deuses e a lei dos homens? Quando não há uma consonância entre ambas. Dito de outra forma, isso ocorre quando, na terra, não é como no céu. O ideal, contudo, é que ambas convivam em harmonia. Lima Vaz associa Thêmis precipuamente com a ordem e Diké, com a justiça, assinalando que, nas figuras divinas de Thêmis e Diké, se personificam as intuições da ordem universal e do entrelaçamento de todos os seres nas malhas dessa ordem (Thêmis), bem como de seu caráter iluminador e prescritivo (Diké). Fecho parêntese.

Paralelamente à edificação de uma ciência da phýsis, sobreveio a edificação da ciência do ethos. Difícil traduzir ethos, até porque, em Grego, a palavra pode ser grafada com eta ( $\eta\theta\iota\chi\eta$ ) ou com épsilon ( $\epsilon\theta\iota\chi\eta$ ). Quando escrito com eta, ethos designa a mo-

3 Cf. FERRAZ JUNIOR, Tercio Sampaio. Direito e Justiça. In: \_\_\_\_\_. Estudos de filosofia do direito: reflexões sobre o poder, a liberdade, a justiça e o direito. 2ª ed. São Paulo: Atlas, 2003, p. 149.



rada (do homem e dos animais em geral). Ethos, nessa acepção, é, portanto, a morada do homem. O homem habita sobre a terra, acolhendo-se no abrigo seguro do ethos. A ética, nessa linha, poderia ser entendida, portanto, como modo de ser no mundo, ou como habitar. Daí, talvez por extensão, ethos passa a denotar os costumes ou, ainda além, normas que regem a conduta do ser humano.

Quando escrito com épsilon, ethos significa caráter, índole, temperamento, conjunto das disposições físicas e psíquicas de uma pessoa. Nessa segunda acepção, ethos diz respeito às ações e paixões humanas segundo o caráter ou a índole da pessoa. Refere-se, de um modo geral, ao senso moral e à consciência ética individuais. Ou, dito de outra forma, concentra-se no caráter, cuja formação nada mais é do que a internalização da morada no costume. Essa dimensão interna, especificamente, poderia corresponder, talvez, ao que Freud denomina superego.

Enfim, são duas palavras que, embora escritas com iniciais diferentes e envolvendo conotações distintas, apontam para um universo semântico ao final, no meu entender, correlacionado. Lima Vaz, de fato, acaba por lidar hegelianamente, digamos, com o par ( $\eta\theta\iota\chi\eta$ ) / ( $\epsilon\theta\iota\chi\eta$ ), de modo que, em seu percurso, os termos se reencontram.

É que, se o ethos (com épsilon inicial) designa o processo genético do hábito ou da disposição habitual para agir de uma certa maneira, o termo final desse processo, sua forma acabada, é designado pelo termo hexis, que significa hábito, próximo do agir humano que exprime a autarkeia, o domínio do homem sobre si mesmo.

A estrutura da ética de Lima Vaz percorre um círculo: começando pelo ethos, passa pela práxis em direção à hexis e retorna, novamente por meio da práxis, ao ethos. A compreensão do raciocínio passa pela polissemia dos termos, principalmente do “termo médio” práxis, cujos significados são, respectivamente, ação de um indivíduo e, transformado pela hexis, ação ética do mesmo indivíduo. Enquanto ethos e hexis são entidades abstratas e reflexivas, a práxis é o local onde transcorre a ação (a pólis ou a oikos). O que diferencia um significado do outro é sua relação com a héxis, ou seja, com o caráter. Na formação do caráter é que se dá a autonomia ética do indivíduo: nela, o indivíduo associa o logos ao ethos.

O homem habita o símbolo e é exatamente como métron,



como medida, que o símbolo é ethos, é morada do homem. Em todos os grandes domínios das formas simbólicas, cuja articulação constitui o mundo da cultura (linguagem, mito, arte, saber etc.), o ethos encontrará expressões de sua normatividade que se apresentam como transcendentais à ação efêmera do indivíduo. A cultura, assim, é inseparável do ethos ou toda cultura é constitutivamente ética.

Penso ser legítimo concluir, a partir do exposto, que a ética, ciência do ethos, também tem a ver, por conseguinte, com habitar o mundo, entendido mundo, aqui, como o próprio modo de ser do homem e não como algo separado dele. Luís Cláudio Figueiredo, por sinal, faz um registro interessante da ética como morada do homem: "(...) considerar o ethos como casa, instalação, é ver nele – nos valores, nas posturas, nos costumes e hábitos – algo equivalente à moradia de onde podemos contemplar a uma certa distância as coisas 'lá fora' (...)".<sup>4</sup>

O aparecimento da ideia de sociedade política guarda estreita relação com a ciência do ethos: de um lado, a explicitação da racionalidade do ethos assume a forma de uma doutrina da virtude (areté); de outro, a razão do ethos se apresenta como doutrina da lei justa (politeia), que é, na comunidade, o análogo da virtude no indivíduo. A política é, assim, a outra face da ética. O direito, enquanto razão do livre consenso que se explicita em leis, está, para a comunidade, como a razão reta (orthòs lógos) está para o indivíduo.

Tal como o indivíduo, a sociedade também tem seu excesso, sua hybris, cujo oposto é a lei e, portanto, a razão explicitada da liberdade consensual. Assim como, no indivíduo, o movimento do desejo tende ao excesso e deve ser regido pelo métron da virtude, também a dinâmica do poder é habitada pela hybris da violência e deve ser regulada pelo logos presente na lei. O poder deve encontrar sua legitimação na ordenação da razão, que é a lei. Há de ser, em suma, um poder legítimo, ou seja, um poder no qual o exercício da força é regido pela justiça e no qual a hybris da violência se retira diante da equidade de Díke.

Em suas origens gregas, a formação de uma ciência do ethos buscou sua fundamentação conceitual nas ideias de phýsis e

4 FIGUEIREDO, Luís Cláudio M. Revisitando as psicologias: da epistemologia à ética das práticas e discursos psicológicos. 3ª ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2004, p. 70.



nómos. A unidade da ética e do direito fundou-se no caráter normativo da phýsis. Ligada à noção de phýsis, a idéia do nómos orientou o desenvolvimento da razão tanto no pensamento científico quanto do pensamento social e político.

O mundo do ethos, da ética, começa a surgir, no mundo antigo, segundo o modelo do kósmos divino ou da ordem da natureza. Essa ética inicial, concebida no modelo cósmico, presidiu os primeiros ensaios de uma ciência do ethos. Ao que consta, Heráclito foi o primeiro a associar a unidade do logos à ordem do mundo e à conduta da vida humana. O ethos deixa de ser a expressão do consenso e passa a exprimir, destarte, o que está de acordo com a razão. O ethos se dá, por consequência, como logos.

É a submissão do mundo do homem à ordem cósmica regida pela justiça que torna possível a abertura de um horizonte de universalidade ao qual irá referir-se o pensamento político-jurídico clássico. A ideia de ordem universal, fundada na phýsis, guiará o desenho do modelo da cidade justa. É o que dizia Aristóteles, por exemplo, ao fazer a distinção entre lei particular e lei comum: a primeira é aquela que cada povo dá a si mesmo; a segunda é aquela em conformidade com a natureza, sendo essa última a que nos fornece o critério de justiça.

O direito fundado na própria ordem cósmica, assim, transcenderia a lei particular de determinada comunidade, dizendo serem justas ou injustas as convenções firmadas pelos homens.

Também a Idade Média cuidou de um direito que serviria como o ponto de apoio de Arquimedes na avaliação da lei humana. Nas palavras de Santo Tomás de Aquino: “A vontade humana pode, em virtude de uma convenção comum, fazer com que seja justa uma coisa dentre aquelas que não implicam nenhuma repugnância à justiça natural”<sup>5</sup>. Diversamente da concepção cosmológica, no entanto, a teológica pretende deduzir o direito não do universo, mas da lei de Deus, que nos seria revelada.

No início da Idade Moderna, houve um profundo movimento de transformação do mundo ocidental, caracterizado, dentre outras coisas, pelo advento de uma nova forma de razão e a edificação de

5

Apud LEBRUN, Gérard. O que é poder. 6ª ed. São Paulo: Brasiliense, 1984, p. 29. (Primeiros Passos).



uma nova imagem do homem, que se inscrevem nesse terreno fundamental que é o conceito de natureza e que significa o abandono das propriedades que caracterizavam a antiga *phýsis*. Essa época se viu diante da corrosão da unidade espiritual da República Christiana medieval, como salienta Lafer, e o conseqüente surgimento de outro tipo de paradigma, baseado na razão humana.<sup>6</sup>

Desapareceu o *kósmos* antigo, substituído pela imagem do mundo trazida pela revolução científica moderna. O mundo, aqui, agora se apresenta como campo dos fenômenos que se oferece à atividade da razão e à atividade transformadora da técnica. Na modernidade, a relação técnica com a natureza assume uma importância cada vez maior, acabando por determinar a formação de um conjunto de valores voltados para o problema da satisfação das necessidades, que se torna a questão fundamental da organização sociopolítica.

O pensamento moderno assume, como tarefa primordial, assegurar a satisfação das necessidades vitais dos indivíduos. Nesse contexto, a universalidade é dotada das características epistemológicas de um modelo capaz de explicar a passagem do estado de natureza ao estado de sociedade. A tarefa a que se propõe a reflexão jurídica moderna será a de assegurar, ao indivíduo, que, em sua passagem ao estado de sociedade, os direitos que se radicam em seu hipotético estado de natureza.

O pano de fundo, aqui, não será mais a *phýsis*, mas sim um modelo hipotético de um estado de natureza, que vai de Hobbes a Fichte. A universalidade dos direitos, nesse contexto, é fundada no postulado da igualdade dos indivíduos enquanto unidades isoladas, numericamente distintas, no estado de natureza. É o que o Lima Vaz chama de universalidade hipotética.

Para Lima Vaz, o advento da sociedade civil como lugar histórico da realização da liberdade e, portanto, da vigência da lei e do direito, está na origem da cisão moderna entre *ethos* e *nómos* que se exprime tanto no positivismo jurídico como na separação entre ética e política. A irrupção do sistema das necessidades do domínio do *ethos* rompe a homologia entre *phýsis* e *nómos* que era o fundamento do direito natural antigo. A busca de um novo fundamento universal para



o direito passa a ser, então, o desafio maior da reflexão moderna. Para Lima Vaz, Hegel foi o último que tentou articular dialeticamente a ética e o direito, não vislumbrando, no pensamento ético-político pós-hegeliano, a capacidade de fixar um horizonte comum.

Lima Vaz não deixa de constatar, com efeito, as perplexidades de uma civilização que fez da razão seu emblema maior e que se depara, não obstante, com o desconcerto e com a suspeita que invadem o universo dos valores e dos fins e que se exprimem de forma radical no niilismo ético.

A política moderna formula-se cada vez mais como problema de técnica do exercício do poder e, cada vez menos, como discernimento do mais justo. A fragmentação da imagem do homem na pluralidade dos universos culturais torna problemática a adequação das convicções do indivíduo e de sua liberdade a ideais e valores universalmente reconhecidos e legitimados num sistema de normas e fins aceito pela sociedade, como, a seu modo, reconhece Zygmunt Bauman.

A relação entre a universalidade do direito e as liberdades singulares permanece abstrata e, nessa abstração, desencadeiam-se formas muito reais de violência que acabam por consumir a cisão entre ética e direito no mundo contemporâneo. A relação da sociedade com o indivíduo, nesse contexto, passa a ser técnica, da qual fica excluída a dimensão ética, enquanto a relação dos indivíduos com a sociedade e com o Estado torna-se a relação da parte que se submete ou resiste à sua integração num todo considerado estranho e frequentemente hostil.

Inevitável lembrar, a propósito, de Hannah Arendt, que identificou, na experiência totalitária do nazismo, a inauguração do tudo é possível, mostrando como uma moderna forma de organização social assumiu, em contraposição aos valores invocados pela própria modernidade, que os seres humanos são supérfluos e descartáveis.

O pensamento antigo tentou realizar uma síntese entre a ordem da liberdade e a ordem da phýsis celebrada como ordem eterna e divina. A modernidade assistiu ao desmoronamento da antiga phýsis. Em nosso tempo, o niilismo ético ocupa a cena intelectual.

Se essa ordem não traduz mais na phýsis, e se não conseguimos mais descobrir seu desenrolar na história, talvez seja ne-



cessário retomar, segundo Lima Vaz, o pensamento de uma ordem própria da liberdade como *ordo amoris*, ou seja, como ordem na qual a primazia absoluta e o princípio ordenador são atribuídos ao livre reconhecimento do outro, ao consenso em torno do melhor ou do mais justo, à virtude, enfim, como télos da liberdade.

As sociedades políticas contemporâneas encontram, no âmago de sua crise, a questão mais decisiva: a da relação entre ética e direito. De sua resposta vai depender o destino dessas sociedades como sociedades políticas no sentido de sociedades justas. A alternativa, funesta, é de sociedades voltadas para a satisfação mecânica das necessidades cada vez maiores de indivíduos, já então despojados de sua razão de ser como homens ou portadores do *ethos*.

Particularmente, vejo dificuldades imensas nesse contexto que Lafer bem ilustra com a imagem impressionante de “(...) becos sem saída no labirinto da convivência coletiva contemporânea”.<sup>7</sup> Se o *ethos* é a morada do homem, como sobreviver, contudo, como um estranho em sua própria casa? O indivíduo tem inúmeras razões, atualmente, para não se sentir em casa no mundo. O ser humano não pode se sentir à vontade, de fato, num mundo em que não há garantias de que ele não venha a se tornar supérfluo e descartável, ou, para usar a expressão de Agamben, a ser reduzido à condição de *homo sacer*.

Hegel se esforça para restaurar, na imanência histórica, uma forma de universalidade nomotética como universalidade do Espírito que se objetiva e tem, na história, a sua teodiceia. Registre-se que o termo teodiceia provém do grego θεός (*theós*, Deus) e δίκη (*diké*, justiça), cunhado, no século XVIII, por Leibniz.

Parece-me que temos um problema, contudo, nesse passo. Conhecemos a máxima nietzscheana: “Deus está morto”. Se Deus, de fato, retirou-se desde sempre e para sempre da história, então quer dizer que, desde o início, Ele aceitou ser impotente em relação ao tempo, como chegou a dizer Hans Jonas, confiando tudo ao agir e ao sofrer do homem.

---

7 LAFER, Celso. A importância do valor justiça na reflexão de Miguel Reale. In: LAFER, Celso; FERAZ JUNIOR, Tercio Sampaio (Coord). *Direito Política Filosofia Poesia: estudos em homenagem ao Professor Miguel Reale, em seu octogésimo aniversário*. São Paulo: Saraiva, 1992, p. 235.



Todavia, depois de milhões de pessoas massacradas pelos regimes totalitários, vítimas do ódio de outros homens, entra em crise não só a figura de Deus, dando fim à teodiceia tradicional, como também a figura do homem, cuja ética não resistiu aos golpes da história. Eis por que, na esteira de Emmanuel Lévinas, não se deverá perguntar apenas “Onde estava Deus?” quando a noite caía sobre a terra, mas, se não desapareceu a sensibilidade moral, deve-se perguntar também e, sobretudo, “Onde estava o homem?”. Diante da crueldade avistada nos acontecimentos do século XX, da dor inútil, é de se indagar, com efeito, se ainda persistiria, depois do fim da teodiceia, não só a religiosidade, como também a ética.

O que nos sobra, no final das contas? O outro. Parece-me relevante, nesse ponto, a reflexão de Lévinas, que propõe uma ética da alteridade radical, que precede a própria ontologia e na qual o outro ocupa o lugar fundamental. O outro aqui é o outro da alteridade, do estranho. Lévinas alerta que não somos donos de nossa própria casa e de que temos, para com o outro, uma dívida irremediável.

O outro, o estrangeiro, sempre será estranho, mesmo aquele que habita dentro de nós. Ser sujeito, portanto, é já ser subjugado ao outro. Jugo do outro que me intima e me exige. Essa abertura ao outro significa uma responsabilidade radical para com o próximo, que não é resultado de uma intencionalidade, mas de uma sensibilidade em que o eu se deixa impactar pela alteridade e se torna refém do outro.

O sentido do humano estaria na responsabilidade irrecusável para com o outro. Como ensina Ferraz Junior, “(...) nenhum homem pode sobreviver numa situação em que a justiça, enquanto sentido unificador do seu universo moral, foi destruída, pois a carência de sentido torna a vida insuportável”.<sup>8</sup>

Sentido, no dicionário, é alvo, fim, propósito. Mas também é direção, orientação, rumo. Com Lévinas, antes de me preocupar com o propósito da minha própria vida, me direciono para a vida do outro. Perante o outro, posso responder ou não, me comprometer ou me abster do compromisso, mas, nessa escolha, jogo minha própria

---

8 FERRAZ JUNIOR, Tercio Sampaio. Introdução ao estudo do direito: técnica, decisão dominação. 4ª ed. São Paulo: Atlas, 2003, p. 352.



liberdade, o sentido ou o não sentido. Porque, afinal, para Lévinas, o eu constitui-se como resposta ao outro. A relação com o outro se apresenta como exigência de toda a humanidade: “Nos olhos que me olham, há toda a humanidade”.

Embora oriundos de tradições religiosas e filosóficas distintas, Lévinas e Lima Vaz acabam se orientando, em última análise, pelo transcendente. Não pretendo, dados os limites deste trabalho, discutir os diferentes sentidos de transcendência nos textos de Lévinas e Lima Vaz. Parece-me, contudo, que a abertura para a transcendência talvez seja uma chave para um diálogo entre tais filósofos.

Para Lima Vaz, a partir da dialética hegeliana e da inspiração de Santo Agostinho, a categoria “pessoa” acaba por resumir os vários momentos da investigação filosófica num totum único, caracterizado pelo ser-para-a-transcendência. A ideia, basicamente, é a seguinte: (...) Persona significat id quod est perfectissimum in tota natura. A designação de pessoa convém ao absoluto, a Deus, e é por causa dessa referência analógica na própria ordem de perfeição do ser que a pessoa finita deve ser entendida como ser-para-a-transcendência. Desse modo, a pessoa pode ser apresentada como “síntese metafísica” e a pessoa concreta, como “resumo de toda ordem metafísica.

No meu ponto de vista, o homem apenas chega a ser completo, nessa linha de raciocínio, quando se abre para o transcendente, traduzindo, aí, a essência divina na existência humana. Lévinas talvez gostasse de dialogar com Lima Vaz sobre isso. Não obstante o contexto diverso, com efeito, a abertura para a transcendência aparece nos dois filósofos. Lévinas, por certo, não é hegeliano nem cristão. Para ambos, todavia, os gregos são fonte de referência. Nem Lima Vaz nem Lévinas, por outro lado, pactuam com o niilismo ético.

Apesar da Shoah, ou talvez justamente por causa da memória dos seis milhões de judeus assassinados pelo regime nazista, sem contar os horrores do stalinismo, Hiroshima e Cambodja, para citar apenas alguns exemplos, Lévinas insiste na santidade de toda a vida, na necessidade de não ceder ao desumano e, sobretudo, de não justificar o sofrimento do outro pelas urgências da história ou por razões de Estado. Sua obra, de modo geral, é dedicada ao transcendente e à alteridade irreduzível do outro, sobretudo num século que



parecia findar (e que talvez tenha findando, de fato) com o pesadelo do risco do retorno de tudo o que esses nomes significam, na exasperação da razão tornada política e desligada de toda a ética.

Para Lévinas, Deus nos vem à ideia, cabendo anotar que, para o filósofo lituano, a palavra “Deus” é um significante independentemente do problema de Sua existência. A ideia de Deus nos chega como “ideia de infinito em nós”, que nada tem de teológica: diz respeito à ideia de infinito, em sua anterioridade em relação à ideia de finito (como não lembrar, aqui, de Descartes?), mas também, e além, à explosão desse continente finito que somos nós.

Em Lévinas, Deus é “outro que outrem”, uma alteridade prévia à alteridade de outrem, a verdadeira transcendência. Há certa simultaneidade no encontro com o outro: para Lévinas, com efeito, já no rosto comparece o terceiro, o outro do outro, mas, igualmente, toda a dimensão infinita que a figura de Deus insinua. Não que o Deus de que fala Lévinas pertença ao registro ontológico. Nem mesmo o outro se situa nesse campo. O encontro e a simultaneidade são relevantes, aqui, porquanto presentes na análise da justiça e da ética, tal como Derrida se refere em seu adeus a Lévinas.

No encontro face a face, comparece a exigência da justiça para salvaguardar todo prejuízo, todo esquecimento da humanidade, dos outros, que essa relação dual acarreta. Basta lembrar Freud, aliás, quando ele pensava no casal de amantes como aquela dupla narcísica que dá as costas ao resto do mundo. É interessante observar que essa relação a Deus (se é que posso falar assim) também comportará toda dose de traumatismo que o encontro com a alteridade traz. Suportar esse traumatismo também é problemático, mas essa é outra história... O que importa ressaltar, aqui, é que, quando frente a frente com o outro, resta-me apenas dizer: “Eis-me aqui”. Não se trata de um diálogo, mas de um anúncio de paz e de responsabilidade absoluta.

O sentido do humano, além de responsabilidade para com o outro, também residiria, por conseguinte, nesse amor pelo outro que é, no limiar, Deus que vem à ideia. Não que isso tenha a ver com uma “nova prova da existência de Deus”, não estamos nesse campo, mas sim no terreno da significância que a palavra Deus tem para o homem. Encontramo-nos na seara da ética, onde as noções de infi-



nito, de absoluto e de transcendência fazem sentido.

Poderia Lévinas oferecer uma resposta, de fato, para a já propalada crise ética que assola o mundo contemporâneo? Sinceramente, não sei. É uma pergunta para a qual deixei de acreditar que tinha respostas, oferecendo, aqui, apenas uma justificativa meio ma-treira: a filosofia, afinal, não é necessariamente marcada pela dúvida e pela incerteza?...

---

## Bibliografia

AGAMBEN, Giorgio. Estado de Exceção. Trad. Iraci D. Poleti. São Paulo: Boitempo, 2004. (Estado de Sítio).

\_\_\_\_\_. Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua I. Trad. Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002.

Arendt, Hannah. As origens do totalitarismo. Trad. Roberto Raposo. Rio de Janeiro: Documentário, 1979. 3 v: Totalitarismo, o paroxismo do poder.

ARISTÓTELES. Arte retórica e arte poética. Rio de Janeiro: Ediouro, s/d.

Bauman, Zygmunt. Globalização: as conseqüências humanas. Trad. Marcus Penchel. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1999.

\_\_\_\_\_. Modernidade e Ambivalência. Trad. Marcus Penchel. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1999.

BRANDÃO, Juanito de Souza. Mitologia grega. Vol. 1. 20ª ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2007.

CHALIER, Catherine. Lévinas – a utopia do humano. Lisboa, Instituto Piaget, 1993.

CHAUÍ, Marilena. Introdução à história da filosófica: dos pré-so-cráticos a Aristóteles. Vol. 1. 2ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

DERRIDA, Jacques. Adeus a Emmanuel Lévinas. São Paulo: Perspectiva, 2004. (Debates).

FERRAZ JUNIOR, Tercio Sampaio. Estudos de filosofia do direito: reflexões sobre o poder, a liberdade, a justiça e o direito. 2ª ed. São Paulo: Atlas, 2003.

\_\_\_\_\_. Introdução ao estudo do direito: técnica, decisão domi-nação. 4ª ed. São Paulo: Atlas, 2003.



\_\_\_\_\_. O problema das lacunas e a filosofia jurídica de Miguel Reale. In: LAFER, Celso; FERRAZ JUNIOR, Tercio Sampaio (Coord). Direito Política Filosofia Poesia: estudos em homenagem ao Professor Miguel Reale, em seu octogésimo aniversário. São Paulo: Saraiva, 1992, p. 271-279.

FIGUEIREDO, Luís Cláudio M. Revisitando as psicologias: da epistemologia à ética das práticas e discursos psicológicos. 3ª ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2004.

JAEGER, Werner Wilhelm. Paidéia: a formação do homem grego. Trad. Arthur M. Pereira. 2ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 1989.

Lafer, Celso. A importância do valor justiça na reflexão de Miguel Reale. In: LAFER, Celso; FERRAZ JUNIOR, Tercio Sampaio (Coord). Direito Política Filosofia Poesia: estudos em homenagem ao Professor Miguel Reale, em seu octogésimo aniversário. São Paulo: Saraiva, 1992, p. 229-240.

\_\_\_\_\_. A mentira: um capítulo das relações entre a ética e a política. In: NOVAES, Adauto (Org). Ética. São Paulo: Companhia das Letras: Secretaria Municipal de Cultura, 1992, p. 225-237.

\_\_\_\_\_. A reconstrução dos direitos humanos: um diálogo com o pensamento de Hannah Arendt. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

LEBRUN, Gérard. O que é poder. 6ª ed. São Paulo: Brasiliense, 1984. (Primeiros Passos).

LÉVINAS, Emmanuel. Entre nós: ensaios sobre a alteridade. Trad. Pergentino Stefano Pivatto (Coord.), Evaldo Antônio Kuiava, José Nedel, Luiz Pedro Wagner e Marcelo Luiz Pelizolli. 2ª ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2005.

\_\_\_\_\_. Totalidade e infinito. Trad. José Pinto Ribeiro. Lisboa: Edições 70, 1988. (Biblioteca de Filosofia Contemporânea).

RICOEUR, Paul. Teoria da interpretação. Lisboa: Edições 70, 2000. (Biblioteca de Filosofia Contemporânea).

SÓFOCLES. Antígona. Trad. Domingos Paschoal Cegalla. 2ª ed. Rio de Janeiro: Difel, 2006.

VAZ, Henrique Cláudio de Lima. Ética e Direito. São Paulo: Loyola, 2002.

VERNANT, Jean-Pierre. O universo, os deuses, os homens. Trad. Rosa Freire d'Aguiar. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.