

POLÍTICA, DIREITO E ECOLOGIA

— IV SEMINÁRIO INTERNACIONAL
EMMANUEL LEVINAS

**DIOGO VILLAS BOAS AGUIAR
GUILHERME FERREIRA SILVA
MAGNO FEDERICI GOMES
(ORGS)**



CONPEDI
Conselho Nacional de Pesquisa
e Pós-Graduação em Direito



CEBEL

Centro Brasileiro de
Estudos Levinasianos



Dom Helder

ESCOLA DE DIREITO

**IV SEMINÁRIO INTERNACIONAL
EMMANUEL LEVINAS**

POLÍTICA, DIREITO E ECOLOGIA

P769

Política, direito e ecologia [Recurso eletrônico on-line] organização IV Seminário Internacional Emmanuel Levinas – Belo Horizonte;

Coordenadores: Diogo Villas Boas Aguiar, Guilherme Ferreira Silva e Magno Federici Gomes, 2019.

Inclui bibliografia

ISBN: 978-65-00-00035-1

Modo de acesso: www.conpedi.org.br em publicações

Tema: “O sentido do humano: ética, política e direito e tempos de mutações”.

1. Alteridade. 2. Política. 3. Ecologia. 4. Direito ambiental. IV Seminário Internacional Emmanuel Levinas (1:2020 : Belo Horizonte, BH).

CDU: 34



SUMÁRIO

A ÉTICA LEVINASIANA EM TOTALIDADE E INFINITO NA PERSPECTIVA DO SUJEITO DA INJUSTIÇA SOCIAL. <i>José Ricardo Ferreira Cunha</i>	3
ENTRE A ALTERIDADE POLÍTICA, O DIREITO E A ECOLOGIA INTEGRAL NA PAN-AMAZÔNIA: UM DIÁLOGO COM EMMANUEL LÉVINAS. <i>Oziris Alves Guimarães</i> <i>Alessandra de Souza Vasconcelos</i>	19
JUSTIÇA E DIREITO EM LEVINAS <i>Ozanan Vicente Carrara</i>	34
O OUTRO COMO INTERFERÊNCIA NO EU: PLURALIDADE, TOLERÂNCIA E COERCIBILIDADE DO DIREITO EM LÉVINAS. <i>Rafael Soares Duarte De Moura</i>	49
O OUTRO, O TERCEIRO E A EFETIVAÇÃO DA JUSTIÇA <i>Tomé Bruno Pires</i>	63
POLÍTICA E SEMIÓTICA: A JUSTIÇA NA INTRIGA ENTRE DIZER E DITO <i>Luiz Alexandre Larcher Amaral Dos Santos</i>	78
REFUGIADOS AMBIENTAIS À LUZ DA ÉTICA DA ALTERIDADE DE EMMANUEL LÉVINAS <i>Fernando Barotti dos Santos</i> <i>Émilien Vilas Boas Reis</i>	93
TRIBUTAÇÃO À LUZ DA ÉTICA DA ALTERIDADE DE LEVINAS <i>Carlos Mauro Naylor</i>	106

IV SEMINÁRIO INTERNACIONAL EMMANUEL LEVINAS

POLÍTICA, DIREITO E ECOLOGIA

Apresentação

Política, Direito e Ecologia. Em torno deste tema, em Grupo de Trabalho especialmente a ele dedicado, reuniram-se pesquisadores durante o IV Seminário Internacional Emmanuel Levinas – O Sentido do Humano, fruto da organização do Centro Brasileiro de Estudos Levinasianos (CEBEL) e da Escola Dom Helder (EDH) em parceria com o Conselho Nacional de Pesquisa e Pós-graduação em Direito (CONPEDI).

O resultado das pesquisas apresentadas, após diálogo franco, aberto e crítico entre os presentes, é agora trazido a público. O que o leitor encontrará são artigos ricos e heterogêneos, que conjugam refinamento teórico, reflexividade e transdisciplinaridade.

Três âmbitos amiúde negligenciados no âmbito da interpretação da obra de Emmanuel Levinas, a saber, a Política, o Direito e a Ecologia, são, aqui, recuperados e conduzidos a dimensões inéditas de sentido, proporcionadas pela ótica da Ética da alteridade.

Certamente, portanto, os trabalhos aprofundam o debate da filosofia levinasiana, extraindo dela um compromisso prático, que exige, neste tempo de mutações, uma postura humana de tradução do espírito da hospitalidade em ações concretas, simultaneamente políticas, jurídicas e ecológicas.

Belo Horizonte, novembro de 2019

Os organizadores.

A ÉTICA LEVINASIANA EM TOTALIDADE E INFINITO NA PERSPECTIVA DO SUJEITO DA INJUSTIÇA SOCIAL.

LEVINASIAN ETHICS IN TOTALITY AND INFINITY IN THE PERSPECTIVE OF THE SUBJECT OF SOCIAL INJUSTICE.

José Ricardo Ferreira Cunha

Resumo

O trabalho parte dos fundamentos da ética apresentados por Lévinas na primeira seção de Totalidade e Infinito, em especial do desejo metafísico e da ideia de transcendência para, posteriormente, aplicar esses fundamentos ao sujeito da injustiça social, isto é, àquelas pessoas que sofrem injustiças objetivas na forma da exploração, da opressão e da exclusão.

Palavras-chave: Ética da alteridade, Sujeito da injustiça social, Emancipação

Abstract/Resumen/Résumé

The work is based on the foundations of ethics presented by Lévinas in the first section of Totality and Infinity, especially the metaphysical desire and the idea of transcendence to later apply these foundations to the subject of social injustice, that is, to those who suffer objective injustices in the form of exploitation, oppression and exclusion.

Keywords/Palabras-claves/Mots-clés: Ethics of otherness, Subject of social injustice, Emancipation

I) INTRODUÇÃO

Na Seção I de *Totalidade e Infinito*, ao lançar a questão do Mesmo e do Outro, Emmanuel Lévinas apresenta elementos fundamentais que vão constituir sua ética, tais como o desejo metafísico e a transcendência, a ideia de separação e a imprescindibilidade da justiça para a verdade. Nesse trabalho, irei sugerir uma leitura dessa proposta levinasiana de ética a partir da categoria “sujeito da injustiça social”.

O grito pela justiça sempre foi, e continua sendo, um dos maiores desafios das instituições sociais e do pensamento político. Contudo, o debate sobre a justiça resulta, antes de tudo, da vivência e da percepção da injustiça. Como afirma Paul Ricoeur “é em primeiro lugar à injustiça que somos sensíveis: ‘Isso é injusto!’, ‘Que injustiça!’, exclamamos.” (RICOEUR, 1995, p. 95). Embora o sentido da injustiça seja mais agudo que o sentido da justiça, como afirma Ricoeur (1995, p. 90), o conceito de injustiça não é algo mais simples do que o conceito de justiça. E a injustiça é assim problemática porque o sentir-se injustiçado possui uma carga subjetiva muito forte. Duas pessoas podem passar por uma mesma situação e uma delas se sentir injustiçada e a outra não. São muitos os fatores que interferem na sensação de injustiça e isso tem a ver não apenas com a pessoa, mas com a sua história e as suas circunstâncias. Daí a injustiça ser uma questão razoavelmente ampla e complexa (HEINZE, 2013; MATE, 2011).

Todavia, a despeito de uma razoável polissemia e subjetividade do sentido da injustiça, é possível falar, por outro lado, num sentido objetivo da injustiça. Numa injustiça real e concreta que pode ser aferida por indicadores e números. Trata-se da injustiça social, isto é, de determinadas formas de violência e privações que recaem sobre certas pessoas e grupos sociais que possuem características específicas. Via de regra, a injustiça social está ligada aos conceitos de exploração, opressão e exclusão. A exploração acontece, sobretudo, nas relações de trabalho organizadas sob a égide da forma capitalista de produção e de sua respectiva organização social do trabalho. É a exploração da mão de obra feita por intermédio da geração de mais-valia (*mehrwert*, em alemão) que produz o lucro para o capitalista. Muitas vezes essa relação abusiva não cessa ao fim do expediente, pois mesmo na vida familiar e privada segue uma forma de exploração voltada para a criação das condições “normais” por meio das quais o trabalhador possa produzir mais-valia no horário de expediente. Esse é o caso típico da sobre-exploração que recai sobre as mulheres e é estudada pela Teoria da

Reprodução Social (BHATTACHARYA, 2017). Na literatura política contemporânea esses temas ligados à exploração aparecem como questões do campo econômico e problemas de redistribuição. A outra violência típica da injustiça social é a opressão que decorre, em geral, de conflitos identitários. Ela transcende o plano econômico e se liga a uma hierarquia de identidades produzida e radicada no plano da cultura. Essa hierarquia acarreta uma estrutura de dominação que inevitavelmente se desdobra como opressão para as pessoas e grupos que estão na condição de subordinação dentro dessa estrutura hierárquica. Isso pode acontecer tanto na esfera pública como na esfera privada. Os exemplos mais comuns dessa opressão são o racismo, o machismo e a misoginia, a homofobia e a transfobia, a xenofobia e o elitismo. Todas essas formas de preconceito são por si só opressivas e acabam por engendrar diferentes discriminações que importam violações e privações de direitos. Na literatura política contemporânea esses temas ligados à opressão aparecem como questões do campo cultural, como já dito, e problemas de reconhecimento. Além da exploração e da opressão, uma terceira violência típica da injustiça social é a exclusão. Interessante notar que a exploração pressupõe a inserção do explorado dentro de um sistema próprio onde ocorre a relação abusiva. A opressão supõe uma relação negativa entre as partes daquela hierarquia de identidades, gerando não apenas situações de humilhação, embaraço e vexame, como também um constrangimento e uma pressão moral que produzem, em maior ou menor escala, uma diminuição acentuada do vigor do oprimido, podendo mesmo gerar abatimento e prostração e, no limite, a internalização daquela hierarquia de identidades. Mas tanto a exploração quanto a opressão se inserem numa relação de reciprocidade entre as pessoas ou grupos sociais, isto é numa relação onde os sujeitos guardam correspondência, ainda que de forma assimétrica. Já a exclusão é uma forma de violência que implica diferentes níveis de apartação, onde a pessoa ou o grupo que é excluído é afastado de várias instâncias de vida social. Aqui não há nenhuma forma de reciprocidade entre aqueles que excluem e aqueles que são excluídos. Trata-se da existência de atitudes ou políticas que repelem os excluídos de alguns espaços físicos, institucionais e simbólicos que são importantes para a vida social. Portanto, se a exclusão tem início com uma apartação física de grupos que são alocados em periferias cada vez mais distantes e precárias, ela paulatinamente vai passando a significar uma sistemática falta de acesso dos grupos excluídos a diferentes tipos de bens, serviços, áreas comunitárias, mercados específicos, instâncias midiáticas e até informações qualificadas.

As pessoas que estão submetidas a essas formas específicas de violência e vivem nessas condições – exploração, opressão e exclusão – são aqueles que denominamos *sujeitos*

da injustiça social. A ética levinasiana parece ter muito a dizer sobre a questão da injustiça social, mas não de forma abstrata, como as grandes análises conceituais, mas sim de forma concreta, partindo exatamente do sujeito, desse que me interpela no face a face e que na sua corporeidade requer algo de mim, que pelo seu olhar me aborda e me demanda. Se isso é algo que vale para todas e todos, vale, mais ainda, para o sujeito da injustiça social. Talvez esse sujeito da injustiça social possa ser a referência do outro que requisita minha consideração ética como uma doação absoluta. Quiçá por essa razão Lévinas insista na ideia do olhar do outro como o olhar do estrangeiro, da viúva e do órfão que se reconhece por meio daquilo que se dá (2008, p. 66).

II) ÉTICA COMO METAFÍSICA E TRANSCENDÊNCIA

Desde o início de *Totalidade e Infinito* fica claro como Lévinas se apropria do conceito de metafísica para lhe atribuir um sentido próprio. Para ele a metafísica implica transcendência, como a busca do bem fora de si, como aspiração a uma exterioridade radical. Tal movimento somente é possível graças ao desejo metafísico que nos remete para o que está fora do eu, que não faz parte do eu: o absolutamente outro. Assim nos fala Lévinas (2008, pp. 21): “Para além da forma que se satisfaz, da sede que se mata e dos sentidos que se apaziguam, a metafísica deseja o Outro para além das satisfações... Desejo sem satisfação que, precisamente, entende o afastamento, a alteridade e a exterioridade do Outro.” O desejo metafísico implica sair de si e ir em direção ao outro como outro e não como eu mesmo. Porém, é fundamental que fique claro o seguinte: (i) tal desejo não é saciável pois o outro é algo que nunca se poderá ter, o desejo metafísico é desejo fora do comércio; (ii) o transcender em direção ao outro não significa o eu tornar-se outro e nem o outro tornar-se eu. Eu sou eu mesmo sem o outro e não se trata aqui de mera tautologia, mas de compreender que o eu articula-se nas suas próprias estruturas, tais como corpo, casa, trabalho etc... Esse eu articulado e assim identificado configura, portanto, um Mesmo, um eu sem o outro. É nessa circunstância onde principia o desejo metafísico, que nos remete ao Outro, mas sem permitir que o Outro se dissipe no Mesmo. (LÉVINAS, 2008, pp. 24-25) Para que tal relação se estabeleça, é preciso uma ponte que ligue os diferentes, mas que os faça permanecer como diferentes. Segundo Lévinas (2008, p. 26), essa ponte é a linguagem. A palavra não se propõe fazer a fusão dos diferentes (con-fusão), mas permitir o entendimento sem reduzir os termos um a outro reciprocamente. Por isso, a característica fundamental da linguagem é o sair de si

na maneira disso que deixa o emissor e vai para o receptor. E a linguagem implica um *frente à frente*, ou seja, um encontrar-se em face de um outro. É importante notar, como o faz Lévinas (2008, pp. 26-27), que essa relação de alteridade radical rompe a totalidade do Mesmo, mas isso ocorre não por uma pura operação de pensamento, mas por um ato de fala, isto é, pela linguagem que articula as diferenças. Trata-se de um movimento concreto, material e não de mera abstração.

Num dos momentos centrais de sua obra, e já na primeira parte de *Totalidade e Infinito*, Lévinas (2008, pp. 29-35) faz a decisiva afirmação de que a metafísica precede a ontologia. O argumento geral é de que a responsabilidade sobre o absolutamente Outro é anterior ao esforço da consciência em dominar o real. Isso significa dizer que o dever de cuidado que eu tenho em relação ao Outro é anterior à pergunta "quem é o outro?", pois não se trata de conhecer em primeiro lugar, mas de zelar pelo outro. A crítica fundamental é que a obstinação ontológica acaba por reconduzir o Outro ao Mesmo, o diferente ao sempre igual e isso fere de morte a alteridade de outrem. Antes de conhecer, a postura correta é acolher outrem na sua diferença e singularidade, sem conceituações que reduzem a pujança do outro como outro. Esse movimento simultâneo de acolhida, consideração e responsabilidade pelo Outro em sua total outricidade é o que Lévinas denomina ética. Afirma o Autor:

Chama-se ética essa impugnação de minha espontaneidade pela presença de Outrem. A estranheza de Outrem - a sua irreducibilidade a Mim, aos meus pensamentos e às minhas posses - realiza-se precisamente como um pôr em questão da minha espontaneidade, como ética. A metafísica, a transcendência, o acolhimento do Outro pelo Mesmo, de Outrem por Mim produz-se concretamente como a impugnação do Mesmo pelo Outro, isto é, como a ética que cumpre a essência crítica do saber. E tal como a crítica precede o dogmatismo, a metafísica precede a ontologia. (LÉVINAS, 2008, p. 30)

O que Lévinas nos ajuda a compreender é que a ontologia busca o ser para entender o ente, porém, dessa maneira, captura o ente no conhecimento do ser e reduz o ente ao ser. Isso gera uma totalidade que dissolve a alteridade do outro como ente concreto e o prende ao sempre Mesmo. Por isso Lévinas afirma claramente que a ontologia como filosofia primeira é uma filosofia do poder (2008, p. 33) e conduz a uma universalidade que é impessoal e, de efeito, inumana. A alternativa para essa totalização é a ética, pois na ontologia a liberdade é a liberdade de ser, mas na ética a justiça exige respeito ao outro como outro que é.

O desejo metafísico que me leva a romper a totalidade do Mesmo e se expressa na forma do acolhimento frente à frente do outro, torna possível a transcendência como ideia do

Infinito, onde este deve ser entendido como o absolutamente outro (LÉVINAS, 2008, p. 36). Importante registrar que o infinito - Outro - não é um simples objeto dado ao conhecimento, pois extrapola os limites da objetividade. É preciso a vivência concreta do frente à frente já que a experiência fenomenológica da apresentação ultrapassa e supera a ideia - conceito - que eu tenho do outro. Em uma palavra, é preciso o rosto: "O modo como o Outro se apresenta, ultrapassando a ideia do Outro em mim, chamamo-lo, de fato, rosto." (LÉVINAS, 2008, p. 38) O rosto de Outro que se apresenta a mim invoca minha capacidade de ouvi-lo. Ele traz uma narrativa, um discurso que vai além do que eu poderia saber. Nesse sentido, Outro é sempre um infinito, um universo de possibilidades (sem dominação) que se abre para mim.

Para Lévinas, a ideia do Infinito supõe a separação do Mesmo em relação ao Outro. (2008, p. 40). Apesar de sofisticado o argumento, o ponto de partida para sua compreensão é razoavelmente simples: se o Mesmo e o Outro não estivessem separados, o Outro seria Mesmo e, dessa forma, nunca se constituiria como um universo de possibilidades para mim. Todavia, o argumento da separação, antes de dizer respeito ao Outro, diz respeito ao Mesmo, a Mim. A maneira de sair da totalidade do Mesmo que reside no Eu, segundo Lévinas (2008, pp. 41) consiste na forma de uma vida interior, um psiquismo que assegura a Mim a capacidade de pensar-me a si mesmo em oposição à totalidade do ser. Essa consciência de si pode ser entendida como uma revolução no ser, pois é o potencial necessário para romper com o Mesmo. Tal movimento de ruptura é o que Lévinas designa por *separação*. A separação, como vida interior, desafia o tempo histórico e "indica a possibilidade para um *ente* de se instalar e de ter o seu próprio destino". (LÉVINAS, 2008, p. 43). É, precisamente, na interioridade do tempo do ente - pessoa concreta - que a separação é mais radical, pois fora do tempo histórico o ente não se faz conceito e, de efeito, resiste à totalização e afirma-se como singularidade já que está mais sensível a si mesmo.

A separação funciona como uma independência daquilo que está separado, como uma ruptura com o Mesmo, como já mencionado. Usando uma terminologia religiosa, Lévinas afirma que "pode chamar-se ateísmo a esta separação tão completa que o ser separado se mantém sozinho na existência sem participar no Ser de que está separado". (2008, p. 46) Assim separado, sem guardar participação no Ser, o ente pode acionar sua própria vontade como causa de si. Nesse momento, como ipseidade, a pessoa busca a fruição e a felicidade, vai ao encontro do mundo e lá depara-se com o Outro que é radical alteridade. No contexto da pluralidade de subjetividades a presença da exterioridade provoca a interioridade e instaura a possibilidade ambivalente do erro e da verdade (LÉVINAS, 2008, p. 49). A verdade, de

efeito, se torna uma questão que remete ao Outro, pois já não basta a afirmação do Mesmo do qual houve a separação. Isso invoca a ideia de Infinito, pois esse decorre, exatamente, da presença do Outro que interpela meu pensamento, desperta meu desejo e me convida à busca de um sentido próprio que me situe no âmbito da verdade. Portanto, não há verdade sem o Outro, sem ouvir o discurso do outro que produz um sentido já a partir do contato com seu rosto. É importante que fique claro: não se trata de submeter o outro, como ente que é, ao escrutínio epistemológico, mas sim de deixá-lo manifestar-se em corpo e voz para que pela sua presença produza um sentido livre do Mesmo. O outro é alguém a quem se deve passar a palavra para que a pluralidade e a diferença se instaure como parte do mundo. Volta-se à questão da linguagem:

Ora, na sua função de expressão, a linguagem mantém precisamente o outro a quem se dirige, que interpela ou invoca. É verdade que a linguagem não consiste em invocá-lo como ser representado e pensado. Mas é por isso que a linguagem instaura uma relação irreduzível à relação sujeito-objeto: a *revelação* do outro. (LÉVINAS, 2008, p. 62)

Para Lévinas, a metafísica e a transcendência a partir do ser separado são a condição de possibilidade daquilo que ele denomina de ética. Não se trata, por conseguinte, de mera correção moral, mas de um movimento profundo e extraordinário de superação da totalidade ontológica que acompanha a história do pensamento ocidental, o que somente é possível a partir de uma abertura radical à alteridade que é feita pelo ser separado. Tal abertura supõe o rosto do outro como presença viva, como algo que me interpela e produz sentido. A partir daí deve se instaurar um processo de responsabilidade e cuidado por esse outro, de respeito e consideração pela diferença. Não se trata de algo espiritual, mas de relações concretas entre pessoas. Como afirma Lévinas: "a metafísica tem lugar onde se joga a relação social - nas relações com os homens." (2008, p. 68) É dessa relação concreta que se erige o primado da ética que se inicia no outro que produz sentido para o mundo, que tem algo a me ensinar e que exige justiça. Isso é a metafísica levinasiana e, segundo o autor, ela "tem lugar nas relações éticas". (LÉVINAS, 2008, p. 69)

III) A ÉTICA E O SUJEITO DA INJUSTIÇA SOCIAL

Franz Rosenzweig teve uma influência importante no trabalho de Lévinas no que diz respeito à crítica da totalidade (LÉVINAS, 2005, p. 161). A compreensão de Rosenzweig acerca da unicidade de cada ser humano é decisiva para aperceber-se do que há de

estranhamente peculiar na fenomenologia de Hegel: há espírito, mas não há corpo. A materialidade trazida pelo corpo é fundamental para compreender o ente sem presumi-lo na abstração do ser que afirma o Mesmo. Com Rosenzweig se acentua a oposição à ideia de totalidade, ao essencialismo e ao monismo e essa oposição reafirma a noção de que não é o pensamento abstrato, mas sim o existente concreto e a experiência pessoal que devem ser o ponto de partida para a filosofia. E Lévinas deixa claro que tanto o existente concreto quanto a experiência pessoal que são a base da filosofia não devem ser entendidos como o reforço de uma perspectiva egocêntrica - daí o desejo metafísico explicado logo no início de *Totalidade e Infinito* - pois o primado da subjetividade autocentrada é um empecilho à ética na medida em que coloca o Eu antes e acima do Outro. Nesse sentido Lévinas afirma não apenas um humanismo, mas o humanismo do outro homem, onde o Eu é tomado fora do egoísmo e a partir da responsabilidade que tem com o outro. Nas palavras de Lévinas: "Ser Eu (Moi) significa, a partir daí, não se poder furtar à responsabilidade... A unicidade do Eu (Moi) é o fato de que ninguém pode responder em meu lugar." (LÉVINAS, 2012, p. 53).

Tanto a perspectiva da concretude do corpo, a vida real do existente, quanto da responsabilidade do Eu sobre o Outro, abrem caminho para se fazer uma interpretação da ética levinasiana a partir do sujeito da injustiça social. Parece razoável admitir que a consideração e responsabilidade pelo absolutamente outro encontra prioridade no outro que mais sofre. O rosto do estrangeiro, da viúva e do órfão, de que nos fala Lévinas, é concretamente o rosto do estrangeiro, da viúva e do órfão, mas também esses rostos subsumem em si o rosto de todos aqueles que são explorados, oprimidos e excluídos, isto é, o rosto dos sujeitos da injustiça social.

Esse modo de pensar a ética a partir da concretude do sujeito da injustiça social possui a vantagem de não se render aos riscos de se refletir sobre a justiça a partir de conceitos e abstrações. Não que tais conceitos e abstrações não sejam importantes para a filosofia moral, a filosofia política e a filosofia do direito, eles o são. Contudo, devem ser trabalhados considerando-se a primazia da crítica de base fenomenológica - concreta - que compreende as pessoas não de maneira idealizada, mas nas contradições reais onde estão inseridas. Esse é o caso do sujeito da injustiça social. Lembrando que tais contradições não decorrem exclusivamente do sentimento vivido por essas pessoas - dimensão subjetiva - mas, também, das relações concretas em que estão inseridas e que engendram exploração, opressão e exclusão - dimensão objetiva. Uma das características da objetividade dessa injustiça social é que ela se inscreve no corpo de quem a sofre. Por isso, a compreensão da relação entre ética

da alteridade e sujeito da injustiça social se inicia na nudez e na miséria do corpo, expressos no rosto:

O infinito apresenta-se como rosto na resistência ética que paralisa os meus poderes e se levanta dura e absoluta do fundo dos olhos, sem defesa na sua nudez e na sua miséria. A compreensão dessa miséria e dessa fome instaura a própria proximidade do Outro. (LÉVINAS, 2008, p. 194)

Se para Lévinas a ética não é uma posição de equilíbrio entre o Eu e o Outro, mas de entrega, de doação do Eu ao Outro, nada nos deveria mobilizar tanto quanto o outro que está submetido às diferentes formas de violência e privações, onde o humano se esvai na indignidade da submissão, da minguagem ou da humilhação. Se é verdade que todas e todos nós somos passíveis de tal situação, é igualmente verdade que o sujeito da injustiça social tem a sua própria vida estruturada nessa situação indigna. Não se pode duvidar da miséria humana, como nos lembra Lévinas, isto é, "do domínio que as coisas e os maus exercem sobre o homem." (2008, p. 21) E nessa esfera da miséria humana, os que mais padecem as violências sistemáticas e socialmente estruturadas são os primeiros a terem sua liberdade cerceada ou cassada. Portanto nada mais justo - justiça como responsabilidade - que o sujeito da injustiça social seja a prioridade de toda relação ética. Tal relação leva em conta não apenas a restrição severa da liberdade dos que mais experimentam as violências, mas também a limitação ética da liberdade de quem exerce a responsabilidade sobre o Outro. Por isso Lévinas afirma que a liberdade consiste em saber que a liberdade está em perigo, e que isso implica em "ter tempo para evitar e prevenir o momento da inumanidade". (2008, p. 21) Se os campos de concentração e extermínio já representaram tal desumanidade - e ainda representam no tempo histórico -, são as violências que recaem sobre o sujeito da injustiça social que melhor expressam essa desumanidade nos dias de hoje, sobretudo na dimensão subjetiva do tempo não cronológico que marca a existência interior desse sujeito.

Tendo em conta que para Lévinas "é o acolhimento de Outrem, o começo da consciência moral" (2008, p. 73), é possível dizer, nessa mesma linha de raciocínio, que o acolhimento do sujeito da injustiça social é o momento de amadurecimento da consciência moral. Pois é nesse momento que devemos sentir-nos mais envergonhados - afeto moral profundo - pelo fato de existirem pessoas submetidas à exploração, à opressão e à exclusão. Mais envergonhados ainda se nosso livre modo de pensar ou de viver corroborar direta ou indiretamente para o acontecimento dessas violências e desumanidades. A vergonha da

consciência moral amadurecida mais do que nunca põe em questão a minha liberdade, e o sujeito da injustiça social renova o sentido e escancara a verdade do que disse Lévinas de forma contundente: "O discurso e o desejo em que outrem se apresenta como interlocutor, como aquele sobre quem *não posso* poder, que não posso matar, condicionam a vergonha em que, enquanto eu, não sou espontaneidade inocente, mas usurpador e assassino." (2208, p. 73). A prioridade do sujeito da injustiça social na consideração ética, no contexto de uma ética da alteridade, implica uma crítica radical do exercício do poder e das relações de submissão e dominação. E como diz Lévinas "põe em questão os direitos singelos dos meus poderes, a minha gloriosa espontaneidade de ser vivo." (2008, p. 74). Afinal, prossegue o Autor, "a moral começa quando a liberdade, em vez de se justificar por si própria, se sente arbitrária e violenta." (LÉVINAS, 2008, p. 74)

Para que minha sensibilidade moral seja acionada e para que a liberdade do Eu seja posta em questão pelo saber crítico, é preciso estar frente a frente com o sujeito da injustiça social, onde minha manifestação, antes de falar, deve ser ouvir. Ouvir Outrem em geral, mas, sobretudo, ouvir o sujeito da injustiça social, implica dar-se conta que toda justificação só pode ser dada pelos que mais sofrem a injustiça. Lévinas afirma (2008, p. 77) que Outrem indica o fim dos poderes, pois sua presença excepcional se inscreve na impossibilidade ética em que estou de matá-lo. Pois a presença excepcional do sujeito da injustiça social indica a impossibilidade ética em que estou de permitir que ele continue sendo explorado, oprimido e excluído. Nesse caso, não se trata propriamente de cessar os meus poderes, mas de mobilizá-los no sentido de por fim à injustiça que atormenta o outro da injustiça social. Aqui, de um ponto de vista ético, não há escapatória ao arbítrio da liberdade a não ser usá-la para reforçar a potência do sujeito da injustiça social para que ele se faça sempre mais forte para autoemancipar-se de toda violência estrutural e sistemática.

Entretanto, é imprescindível atentar para o fato de que todo esse movimento se inicia na presença viva daqueles que sofrem a injustiça. Não devo eu imaginar, presumir ou afirmar o que seria melhor para o injustiçado. As teorias que normatizam conteúdos e procedimentos de justiça com base em presunções sobre a injustiça acabam por ser mais paternalistas do que emancipatórias. Com isso, retiram o protagonismo do sujeito da injustiça social que deve "presentar-se" a si mesmo não como uma ideia, mas como um corpo no qual se inscreve a própria injustiça. Presumir o significado e o alcance dessas injustiças é negar a separação e permanecer no Mesmo que inviabiliza o desejo metafísico. É importante notar que não se trata própria e simplesmente de conhecer o sujeito da injustiça social, mas de estar atento à sua

manifestação, pois ele deve se exprimir e ser visto como o ente que é, não como algo que precisa ser conceituado na forma do Mesmo. Diz Lévinas: "A maneira de desfazer a forma adequada ao Mesmo para se apresentar como Outro é significar ou ter um sentido." (2008, p. 54) Isso demanda um encontro real com o rosto do explorado, do oprimido e do excluído, pois o rosto fala. Ele revela as marcas do sofrimento vivido no tempo histórico e na vida interior, sofrimento que não pode ser suposto ou consolado, mas que exige nossa empatia em relação a isso que é total alteridade, que recusa a totalização do Mesmo. Assim, quem dá sentido ao sofrimento do sujeito da injustiça social, ainda que tal injustiça seja objetiva, não sou eu, mas o Outro que sofre no corpo essa injustiça. Afinal de contas, "o sentido não se produz como uma essência ideal - é dito e ensinado pela presença..." (LÉVINAS, 2008, p. 55) O problema é que a divisão social do trabalho, típica do capitalismo, e as estruturas hierarquizantes da sociedade dificultam a presença livre e espontânea do sujeito da injustiça social, sobretudo dos excluídos. E quando essa presença ocorre, em muitas vezes, costuma ocorrer mediada por rótulos e estigmas que reforçam a captura do Outro no Mesmo, impedindo a dinâmica positiva da separação, isto é, que o Outro se afirme como absolutamente Outro. Portanto, a consciência ética do ser separado (eu consciente) deve, ao mesmo tempo, (i) fazer-se disponível para a presença do sujeito da injustiça social e (ii) ir ao encontro desses sujeitos. Não se trata de intuir a injustiça social e nem de limitar-se a analisá-la. É preciso favorecer de todas as maneiras a presença dos explorados, oprimidos e excluídos, reconhecendo a potência e vigor do que eles têm a manifestar, admitindo o protagonismo que devem ocupar em sua própria emancipação, como "presença que domina o que a acolhe, que vem das alturas, imprevista e, conseqüentemente, ensinando a sua própria novidade" (LÉVINAS, 2008, p. 55)

Na primeira seção de *Totalidade e Infinito*, ao tratar do Discurso na sua relação com a Separação, Lévinas afirma que o outro é presença franca, que luta sempre de rosto descoberto (2008, p. 55) Essa frase parece ter especial sentido quando o outro em questão é o sujeito da injustiça social. Considerando que esta maneira de injustiça consiste em certas formas de violência e privações que recaem sobre determinadas pessoas e grupos sociais que possuem características específicas, não há como o sujeito da injustiça social não estar exposto nas relações sociais. Como pessoa privada, pode experimentar algum tipo de anonimato, mas como ser social, carregará sempre as marcas da injustiça. Da mesma maneira que o estrangeiro, a viúva e o órfão correspondem às características que lhe definem na relação social, o sujeito da injustiça social também pode assim ser identificado: trabalhadoras e trabalhadores assalariados de baixa remuneração, pequenos prestadores de serviço e

agricultores, mulheres, grupos LGBTQ+, afrodescendentes, crianças e adolescentes, populações indígenas e originárias, pessoas com deficiência, imigrantes e refugiados; enfim, todas as pessoas e grupos que podem ser vistos como *subjetividades contra-hegemônicas* dentro dos padrões dominantes. Essas são pessoas que lutam de rosto descoberto, pois a condição de sua emancipação é a sua própria insurreição. Uma das primeiras consequências dessa luta franca, de rosto descoberto, é a rotulação e a estigmatização dessas pessoas e grupos. Os rótulos costumam vir na forma de uma retórica que se utiliza de expressões como "eternos demandantes", "desviados", "baderneiros", "desordeiros", "ímorais", "subversivos", "perigosos" etc... Se do ponto de vista político essa estigmatização faz parte do processo de afirmação da injustiça para a manutenção desses grupos na condição de explorados, oprimidos ou excluídos, do ponto de vista ético a estigmatização é o reforço do Mesmo no movimento de totalização; é a negação do infinito trazido por esses outros na sua diversidade e pluralidade, bem como a negação do infinito existente no clamor de mudança social ao qual corresponde o seu grito. Por isso, é um imperativo ético manter uma relação com o sujeito da injustiça que permita acolhê-lo de frente para oferecer-lhe uma resposta que ecoe o seu grito. Pois, como assevera Lévinas, a apresentação do rosto põe-me em relação com o ser “na inaudível urgência com que ele exige uma resposta”. (2008, p. 208). E tal resposta não deve se dar como quem confessa um segredo, ao contrário ela deve ser pública e conhecida de todos, como quem assume uma posição e tem coragem de tomar o partido dos menos favorecidos. Convém esclarecer que muito embora sejam menos favorecidos, devem ser vistos com igual cidadania, como pares igualmente cooperantes na vida social. Como observa Lévinas:

Tudo o que se passa aqui 'entre nós' diz respeito a toda a gente, o rosto que o observa coloca-se em pleno dia da ordem pública, mesmo que dela me separe ao procurar com o interlocutor a cumplicidade de uma relação privada e de uma clandestinidade... O terceiro observa-me nos olhos de Outrem – a linguagem é a justiça. Não é que haja rosto primeiro e que, em seguida, o ser que ele manifesta ou exprime se preocupe com a justiça. A epifania do rosto como rosto abre a humanidade. O rosto na sua nudez de rosto apresenta-me à penúria do pobre e do estrangeiro; mas essa pobreza e esse exílio que apelam para os meus poderes visam-me, não se entregam a tais poderes como dados, permanecem expressão de rosto. O pobre, o estrangeiro, apresenta-se como igual. (LÉVINAS, 2008, p. 208)

É comum se dizer que a justiça é uma relação bilateral. Essa ideia está contida na ética levinasiana, porém de forma muito mais significativa uma vez que ele afirma que “chamamos

justiça ao acolhimento de frente, no discurso” (LÉVINAS, 2008, p. 60). Ora, por essa abordagem, a bilateralidade apenas se realiza a partir da materialidade corpórea que é intergiversável. O corpo em geral e o rosto em particular, trazem a história do sujeito da injustiça social e revelam muito de suas marcas, do sistemático injustiçamento sofrido. O rosto revela uma nudez liberta de mediações analíticas que por vezes escondem ou sofismam a brutalidade do real. O rosto “é por si próprio e não por referência a um sistema” (LÉVINAS, 2008, p. 64) e como corpo que fala, ele expõe sua condição de vulnerabilidade e a miséria que o atormenta. Trata-se da crueza que revela a crueldade das privações, das humilhações e do abandono, de como está no mundo sem fazer parte dele, ou somente o faz na forma da exploração e da opressão: “A transcendência do rosto é, ao mesmo tempo, a sua ausência do mundo em que entre, a expatriação de um ser, a sua condição de estrangeiro, de despojado ou de proletário.” (LÉVINAS, 2008, p.64) Todavia a justiça não é apenas um acolhimento de frente, a partir de um rosto, mas de um rosto que discursa. Se a simples presença do rosto calado já revela tanto a materialidade da injustiça quanto a potência do corpo que sofre a injustiça, a dimensão do discurso significa que é o outro da injustiça social quem deve produzir o sentido da injustiça para me revelar aquilo que eu não vejo, o que os indicadores, as métricas e as estatísticas não evidenciam e não transparecem. Portanto, acolher o Outro de frente – justiça – implica a linguagem por intermédio da qual o Outro mostre a força e a potência daquilo que ele é, mesmo na condição de explorado, oprimido ou excluído. Aliás, é preciso superar o lugar comum de que o vulnerável ou menos favorecido estão exclusivamente à mercê da força de quem domina, como se não tivessem potência ou vontade própria. Com o corpo que denota a unicidade do seu ser e de sua história, o outro da injustiça social pode usar sua linguagem, um discurso que expressa não apenas sua trajetória e suas dores, mas a força e a potência inscritas naquilo que ele é, suas conquistas e alegrias. Assim, a nudez do rosto é um revelar-se libertário, o exercício de uma robustez que se mostra na sua condição concreta e que deve tornar-se cada vez mais capacidade de ser e fazer fora do Mesmo, capacidade de Infinito.

Lévinas faz uma importante conexão entre justiça e verdade que parece especialmente interessante para tratarmos da questão do sujeito da injustiça social. Para o Autor, existe uma verdade que se revela na compreensão do mundo objetivo, e tal verdade supõem um Outrem que coloque em questão os limites da minha liberdade para conhecer e que seja fonte de sentido e significação da realidade do mundo. A consciência epistemológica que não seja mediada pela consciência moral é ímpeto de dominação e morte, é liberdade que não se

reconhece em perigo e, por isso, deixou de ser liberdade. (LÉVINAS, 2008, pp. 78-79) Portanto, a verdade supõe a justiça, pois o Outro é o princípio do fenômeno e é quem significa a realidade, permitindo, assim, compreender que ela é sempre mais profunda do que aparenta ser. (LÉVINAS, 2008, pp.82-83) Se a aparência é a realidade mascarada e a verdade pretende retirar tal máscara, tal movimento não pode acontecer fora da justiça, isto é, (i) sem considerar o Outro como dado material; e (ii) fora de uma linguagem por meio da qual o Outro dê sentido às coisas às relações que existem no mundo. O trabalho de reconstrução do real não deve se dar a partir de conceitos, mas de pessoas concretas e, para isso, deve-se abrir espaço para que Outrem se manifeste, mas prioritariamente para que o outro da injustiça social se manifeste primeiro, pois a ação da liberdade presente no sujeito cognoscente deve ouvir o grito dos explorados, oprimidos e excluídos para que não seja pura dominação. Para uma compreensão ética da realidade, o sujeito da injustiça social deve ser o significante a produzir o significado da realidade. É preciso manter a ética antes da ontologia, e uma boa dose de humildade, para compreender que devemos aprender com os menos favorecidos. Segundo Lévinas “outrem não nos afeta como aquele que é preciso sobrepujar, englobar, dominar” (2008, p. 79), por extensão parece razoável dizer que nessa mesma perspectiva levinasiana, o Outro da injustiça social nos afeta como aquele que não devemos permitir que siga em condição de injustiçamento, e com o qual devemos aprender sobre sua própria realidade para darmos o suporte necessário para que ele se liberte das situações de exploração, opressão e exclusão.

Esse sentido da emancipação como autoemancipação parece estar presente na perspectiva levinasiana. Ao tratar da relação entre objetividade e linguagem em *Totalidade e Infinito*, onde Lévinas insiste que a linguagem propõe o mundo e, ao mesmo tempo, revela Outrem que é a alteridade que dá sentido ao real, o Autor enfatiza o potencial da palavra não como algo que circula entre as pessoas, mas como aquilo que afirma a posição do Outro que fala e que por meio da linguagem instaura uma significação que expõe a dissimulação do mundo. Mas não é só isso, Lévinas também mostra como pela palavra o outro se estabelece como ente específico:

O começo do próprio saber só é possível se se quebrar o enfeitiçamento e o equívoco permanente de um mundo onde toda a aparição é dissimulação possível, onde falta o início. A palavra introduz um princípio nesta anarquia. A palavra desenfeitiça porque, nela, o ser falante garante a sua aparição e socorre-se, assiste à sua própria manifestação. O seu ser cumpre-se nesta assistência. A palavra que já desponta no rosto que me ver olhar introduz a

franqueza primeira da revelação. Em relação a ela, o mundo orienta-se, isto é, ganha uma significação. (2008, p. 89)

Quero destacar a frase “o ser falante garante a sua aparição e socorre-se, assiste à sua própria manifestação. O seu ser cumpre-se nesta assistência.” Na abordagem levinasiana, não é o Eu quem garante a aparição do Outro, mas o próprio outro que nas suas formas de comunicação faz-se aparecer e que assiste, isto é, oferece assistência, à sua própria manifestação. O Outro é um ser autônomo como ente que vive a sua vida, e merece ser respeitado nessa autonomia. Essa abordagem parece ganhar um sentido ainda mais especial ao tratarmos do sujeito da injustiça social, pois não se trata de oferecermos nossa assistência, pois é o próprio explorado, oprimido e excluído que assiste a ele mesmo. Trata-se, então, de fazermos justiça, ou seja, acolhê-lo no frente a frente e assumirmos nossa responsabilidade diante dos mecanismos sociais que produzem a injustiça sistemática e estrutural que recai sobre o sujeito da injustiça social. Para que o Eu não usurpe o protagonismo de própria libertação do Outro da injustiça social, é preciso que esse acolhimento de frente – justiça – se converta numa ação política de apoio às diferentes formas de manifestação e de organização desses que são injustiçados. Portanto a ética da alteridade em relação ao sujeito da injustiça social surge como uma consideração propriamente ética, mas transborda para o campo da ação política e exige de todos nós (cada eu) um comprometimento que implique, simultaneamente: 1) ampliar os espaços de manifestação dos explorados, oprimidos e excluídos; 2) ouvir e exercitar uma maior compreensão de suas demandas; 3) exercer a empatia para sentirmos o sofrimento **com** eles (não **como** eles); 4) apoiar suas formas próprias de organização; 5) denunciar permanentemente os mecanismos sociais que provocam as injustiças sociais; 6) manter o espírito crítico em alerta para que nossas ideias, palavras e ações não corroborem com a injustiça social.

IV) CONSIDERAÇÕES FINAIS

A ética da alteridade formula uma revolução na filosofia moral porque denuncia o processo de captura do ente no ser ontológico. Como consequência revela os limites de viver numa sociedade que reduz tudo ao Mesmo e aonde as pessoas reais vão perdendo importância até se tornarem entes manipuláveis e vidas matáveis. A partir dessa chave ética de leitura, podemos pensar o apelo pela justiça não de forma abstrata ou conceitual, mas tendo como ponto de partida pessoas reais que existem no mundo e sentem as vicissitudes e agruras do mundo. Trata-se de uma fenomenologia da injustiça que deve preceder as teorias normativas

da justiça e as propostas de desenhos institucionais para a estrutura básica da sociedade. Porém, além disso, a compreensão do sujeito da injustiça social e a responsabilidade ética e política que temos sobre ele é a base para pensarmos uma sociedade acima de qualquer totalidade, para uma experiência social na qual o Outro, como ser separado, seja tomado como Infinito que não se fecha circularmente sobre si próprio, mas se retira do plano meramente ontológico para deixar espaço para a diferença.

Assim, a luta política contra a injustiça social, pensada a partir da ética da alteridade, não é apenas proposta de libertação e autoemancipação dos que padecem com essa injustiça, mas, também, uma condição para pensar a vida em sociedade fora dos padrões que reproduzem as violências estruturais e sistemáticas e, por consequência, uma proposta de viver modos de vida mais plurais e diversificados. Mas que fique claro: tudo começa a partir da compreensão da realidade como ela é vivida pelo existente concreto, na unicidade do seu ser e de sua história que se abre a mim como um infinito concreto e para a sociedade como possibilidade real de tolerância e pluralidade.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

BHATTACHARYA, Tithi. *Social Reproduction Theory: Remapping Class, Recentring Oppression*. London: Pluto Press, 2017.

HEINZE, Eric. *The Concept of Injustice*. Abingdon: Routledge, 2013.

LÉVINAS, Emmanuel. *Entre Nós: ensaios sobre alteridade*. Petrópolis: Vozes, 2005.

_____. *Humanismo do Outro Homem*. Petrópolis: Vozes, 2012.

_____. *Totalidade e Infinito*. Lisboa: Edições 70, 2008.

MATE, Reyes. *Tratado de la Injusticia*. Barcelona: Anthropos, 2011.

RICOEUR, Paul. *Em Torno ao Político*. São Paulo: Loyola, 1995.

ENTRE A ALTERIDADE POLÍTICA, O DIREITO E A ECOLOGIA INTEGRAL NA PAN-AMAZÔNIA: UM DIÁLOGO COM EMMANUEL LÉVINAS.

BETWEEN POLITICAL OTHERNESS, THE RIGHT AND INTEGRAL ECOLOGY IN THE PAN-AMAZON: A DIALOGUE WITH EMMANUEL LÉVINAS

**Oziris Alves Guimarães
Alessandra de Souza Vasconcelos**

Resumo

O artigo traz como tema “Entre a alteridade política, o direito e a ecologia integral na Pan-Amazônia: um diálogo com Emmanuel Lévinas”. Propomos discutir: o conceito de alteridade política do homem na contemporaneidade; o direito e a ecologia integral na Pan-Amazônia e; a ecologia integral: clamores do direito na Pan-Amazônia, e para isso o nosso apoio teórico consiste em aspectos das obras de Lévinas, Pivatto e Milovic. Abordaremos a aplicação da Declaração Universal de Direitos Humanos, seu inc. II, quando declara que ninguém será privado dos direitos e liberdades por distinção de raça, sexo, língua, religião, política.

Palavras-chave: Política, Poder, Alteridade

Abstract/Resumen/Résumé

The article's theme is “Between Political Otherness, Law and Integral Ecology in Pan-Amazon: A Dialogue with Emmanuel Lévinas”. We propose to discuss: the concept of political otherness of man in contemporary times; right and integral ecology in the Pan-Amazon and; integral ecology: claims of right in the Pan-Amazon. For this, our theoretical support consists of aspects of the works of Lévinas, Pivatto, and Milovic. We will explore the application of the Universal Declaration of Human Rights, Section II when it states that no one shall be deprived of rights and freedom by the distinction of race, sex, language, religion, political.

Keywords/Palabras-claves/Mots-clés: Politics, Power, Otherness

Introdução

Propomos como objetivo discutir o conceito de alteridade política do homem na contemporaneidade; o direito e a ecologia integral na Pan-Amazônia e ecologia integral: clamores do direito na Pan-Amazônia, para isso o nosso apoio teórico consiste em aspectos das obras de Lévinas, Pivatto, Milovic, Boaventura de Sousa Santos e Repam. Fundamentalmente, abordaremos a aplicação da Declaração Universal de Direitos Humanos, em especial seu inc. II, quando declara que ninguém será privado dos direitos e liberdades daquela Declaração por distinção de raça, credo, sexo, língua, religião, opinião política etc.

A normatização dos direitos fundamentais através da Carta Universal, utilizando o conceito de igualdade formal, restou infrutífera na sua aplicação, pois a efetivação de direitos e garantias através do conceito formal de igualdade não se realiza no mundo concreto, o mundo das diferenças. Daí a necessidade de se elaborar uma segunda Carta (Convenção sobre a Supressão de Todas as Formas de Discriminação contra a alteridade) para suprir esse “vazio” na aplicação da Carta Universal, proporcionado pela repetição do discurso sobre os direitos e da política dominante. Uma possível saída para a solução desse impasse poderia ser a adoção do conceito de igualdade material como reconhecimento da alteridade nessas identidades.

A contribuição que este ensaio, revelando uma possível originalidade, pode ser anunciado nestes termos: a alteridade exprime uma sabedoria pertinente para a consecução de uma educação ética, em que o sujeito é interpelado para o êxodo, um sair de si mesmo ao encontro de Outrem tendo em vista que a história da política no Brasil é a história da dominação de alguns grupos sobre a grande maioria.

A violência dos opressores os faz desumanizados e não instaura outra vocação – a do ser menos. Como distorção do ser mais, o ser menos leva os oprimidos, cedo ou tarde a lutar contra aqueles que os fez menos. E esta luta somente tem sentido quando os oprimidos, ao buscarem recuperar sua alteridade, que é uma forma de criá-la, não se sentem idealistamente opressores, nem se tornam, de fato, opressores dos opressores, mas restauradores da alteridade em ambos. E aí está a grande tarefa humanista e histórica dos oprimidos – libertar-se a si e aos opressores. Estes, que oprimem, exploram e violentam, em razão de seu

poder, não podem ter, neste poder, a força da libertação dos oprimidos nem de si mesmos.

ALTERIDADE POLÍTICA DO HOMEM NA CONTEMPORANEIDADE

A partir do pensamento filosófico LÉVINAS² buscar-se-á tecer algumas ideias sobre alteridade política do homem na contemporaneidade, acreditando-se que essa somente é possível quando relacionada diretamente com o Outro. Com o intuito de apresentar o pensamento levinasiano PIVATTO³ sucintamente esclarece que:

A ideia do indivíduo que se ergue imperiosamente se emancipa e confere sentido subjetivo, fundamento autofundador, tal ideia tornou-se precária. [...] É da alteridade que irrompe um apelo heterônomo que o ser e o saber não podem circunscrever, apelo que incessantemente transgredi os parâmetros ontológicos pelo questionamento que introduz e pela exigência que exprime. O eu percebe-se criticado e investido pela alteridade irreduzível. Lévinas pensa que a partir daí será possível criar o humanismo do outro homem, com relações melhores e instaurar o humano como reino do Bem para além do ser (1993, p.34)

Num mundo atualmente pobre em pensamento, acomodado na razão indolente, é preciso fazer valer o trabalho criador do pensamento na política. No entanto, um segundo motivo está presente na escolha do caminho feito: o trabalho crítico de Lévinas jamais se realiza sem a elaboração de contrapropostas teóricas e práticas – reinventar a democracia, reinventar a cultura, reinventar o Outro [⁴]; suas obras buscam recriar uma teoria crítica cujo sentido se encontra na prática da emancipação originária do *homo* em quanto ‘filosofia primeira’, ou seja, suas obras se deixam ler na expressão “sou responsável pelo outro sem decidir-me, sem escolher, sem pensar a própria responsabilidade” [⁵], de maneira que nelas não é possível separar teoria e prática. Seu pensamento é uma ação viva, e suas ações são pensamentos concretizados nas práticas dos sujeitos sociais, políticos e históricos na Pan-Amazônia.

Se a responsabilidade de que fala Lévinas não é um atributo da substância, mas é a própria substância, ou melhor, é o processo de "de-substancialização", "deposição", "sujeição" do eu, então significa que o sujeito (*subjectum*) não possui em si o próprio princípio.

Merleau-Ponty escreveu certa vez que todo indivíduo julga que o intelectual seja um revoltado. A revolta agrada porque é sempre bom ouvir que as coisas como

estão vão muito mal. A má-consciência se acalma, o silêncio se faz, e toda gente, satisfeita, volta para casa e para seus afazeres. Lévinas é exatamente o oposto do revoltado e da má-consciência resignada. Com ele e com suas obras estamos perante “uma utopia intelectual que torna possível uma utopia política”. Por isso, a ele, aplicamos as palavras de Merleau-Ponty (1991) o mal não é criado por nós nem pelos outros, nasce no tecido que fiamos entre nós e que nos sufoca. Que nova gente com paciência suficiente será capaz de refazê-lo verdadeiramente? A conclusão não é a revolta, é a *virtù* sem qualquer resignação.

O conceito de homem, na concepção filosófica clássica, põe em relevo dois traços fundamentais do ser humano: o fato de ele ser um animal que fala e discorre (*zoôn logikon*) e de ser um animal político (*zoôn politikón*), definido assim pela sua estrutura funcional, isto é, pelo seu ser em si, e por suas relações fundamentais (*esse ad alius vel aliud*).¹ A partir destas definições, a vida humana pode ser considerada, não apenas do ponto de vista biológico e existencial, em sua identidade singular a partir do campo estrutural do ser, isto é, de sua *ipseidade*, desde o instante em que há uma *suprassunção*² de um corpo próprio animado pelo espírito,³ mas também pelo fato de que o homem é um *ser-no-mundo*, imerso em uma realidade relacional, portador em si mesmo da condição de ser em relação.

Para a antropologia filosófica fundamentada no *método ontológico*, que privilegia essa concepção *clássica*, a identidade humana é formada justamente pela oposição dialética dos dois traços fundamentais acima apresentados: o homem, ao mesmo tempo em que é um ser em sentido *lacto*, por ser dado à existência, é também um ser de contínuas relações, aqui apresentadas em três níveis: relações primárias (no campo da objetividade), relações de percepção e intercâmbio (no campo das *experiências intersubjetivas*)⁴ e relações de caráter de *transcendência*.⁵

⁵ VAZ, H. C. L. *Antropologia filosófica I*. São Paulo: Loyola, 1991, p. 20.

⁶ O termo *suprassunção* é utilizado por Paulo Meneses (Passim MENESES, Paulo. *Hegel e a Fenomenologia do Espírito*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.) como tradução da expressão utilizada por Hegel para indicar o processo dialético de conservação e negação do que foi suprimido, ao mesmo tempo em que ocorre a sua elevação na síntese entre o suprimido e seu oposto. No texto acima, o espírito é a negação do corpo, ao mesmo tempo em que só pode ser dito a partir do corpo, assumindo-o e possibilitando o corpo de vir a ser.

⁷ VAZ, H. C. L. *Antropologia Filosófica*. Vol. I. São Paulo: Editora Loyola, 2004, p. 182.

⁸ Conferir verbete: *intersubjetivo* em: ABBAGNAMO, Nicola. *Dicionário de Filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

⁹ O termo é utilizado aqui em dois sentidos. O sentido *clássico*, que “considera o objeto enquanto ser”, e o sentido *kantiano-moderno*, tematizado pela “compreensão original que o homem faz de si mesmo enquanto ser capaz de dar razão ao próprio ser” (VAZ, 1991, p. 142).

Diante da pergunta pela condição humana, há uma tensão que conduz à reflexão levinasiana na contemporaneidade. O IV Seminário Internacional Emmanuel Lévinas com o tema “O Sentido do Humano: Ética, Política e Direito em Tempo de Mutações” nos pro-voca/con-voca a abrir clareiras na tentativa de compreender “a alteridade política, o direito e a ecologia integral na Pan-Amazônia”.

O domínio alicerçado no poder da alteridade se intercruza com a necessidade de compreender Lévinas na travessia da contemporaneidade. Nessa travessia buscou-se construir questões na intenção de desenhar o tema proposto. Tais como: o problema do mal se encontra em uma política que se pretende fazer sem contato com o rosto de Outrem? Como abordar o problema da ‘alteridade política, o direito e a ecologia integral na Pan-Amazônia’ do mal a partir da política e do direito proposto no segundo eixo? Essas são as grandes perguntas que nos pro-voca/con-voca no momento em que testemunhamos o desgaste da esfera pública, o descredito na/da política e a ameaça ao Estado Democrático de Direito.

Na maioria de suas formas de expressão, em particular, na Pan-Amazônia o poder está imediatamente associado ao domínio, à dominação, à subordinação e à resignação de Outrem. O tirano pode até matar por se achar dono do direito do dominado, mas não pode sujeitar a vontade, enquanto permanecer livre a reserva interior, a oposição do pensamento intrínseco, a dimensão privada da consciência discordante.

Optamos trazer como ilustração a análise elaborada por MILOVIC⁶ quando questiona aonde o Outro terá ou poderá estar seguro e, em qual condição? Afirma que, seguramente, não poderá ser na “casa” de um utilitarista, porque por seus cálculos a extradição aos criminosos será certa; nem tampouco na de um kantiano, obrigado a dizer a verdade, sem qualquer juízo da realidade. Na mesma dúvida, também não seria na “casa” de um teórico do discurso, vez que seriam muitas as possibilidades até encontrar uma solução discursiva; assim como na de um pós-moderno, não seria seguro vez que esse é orientado pela perfeição estética de sua própria vida. Logo, parece encontrar a segurança, somente, na “casa” de Lévinas: a que é aberta para Outrem, a que oferece hospitalidade sem necessária reciprocidade, além da influência econômica. Segue a explicação:

¹⁰ MILOVIC, Miroslav. Na “casa” de Lévinas. Mimeo, [ca. 2010].

A 'casa' de Lévinas é quase uma casa virtual, algo que se encontra no caminho de uma vida nômade, sem essência. É uma possibilidade. A ética só existe nessa possibilidade da hospitalidade. Já Kant, no escrito "Sobre a paz perpétua", fala sobre a hospitalidade, mas no sentido político – jurídico. Isso é, seguramente, um progresso, mas, por outro lado, a hospitalidade depende do Estado. Por isso, as recentes iniciativas europeias de afirmar a ideia da hospitalidade incluem mais as cidades, a soberania da cidade, as estruturas da sociedade e não a do Estado. [...] Sem os pressupostos éticos, a política deforma os indivíduos julgando-os segundo os critérios universais, julgando-os como se fossem ausentes. Sem os pressupostos éticos elaborados no sentido de Lévinas, a política fica sob a forma da universalidade anônima. A política nos chega do Outro, do estrangeiro. A relação com o Outro é a justiça, é a sociedade. Na tradição, a injustiça filosófica tinha também as consequências políticas. As guerras são sempre a negação dos outros. Os Outros quase sempre eram os inimigos. Os inimigos assim justificam a política do Estado.

A ilustração nos faz perceber que quem domina corrompe o direito do dominado. Corrompe através do poder⁷. A descentralização do poder gera a democracia. A concentração seja do poder, riqueza ou informação cria possibilidade de uma relação autoritária. Enquanto a descentralização equivale a uma aposta na criatividade, na autonomia, na liberdade. Partindo-se da análise tradicional do inimigo – o Outro – Lévinas busca desconstruir essa injustiça filosófica e afirmar, (não negar), o Outro para que seja reconhecida as estruturas da sociedade, a própria sociedade e não mais ser foco, tão-somente, a necessidade do Estado.

Faz-se necessário tentar elucidar a composição possível, ou não, entre política e direito, vez que tais temas são de dimensões muitas vezes antagônicas ou mesmo de difícil equação, seja no mundo filosófico, antropológico, cultural, social ou econômico. O "ser-para-o-outro possibilita a superação da impessoalidade, da significação neutra dos entes onde eles são reduzidos a movimentos de conceitos. A partir dessa nova forma de ver, outras visões podem aparecer no âmbito da política, do trabalho e da economia. Assim, podemos afirmar que antes do diálogo se estabelece uma diaconia, que me faz responsável pela responsabilidade de Outrem".⁸

A política no mundo ocidental foi desenvolvida a partir do cristianismo, pode-se dizer, cunhada na construção do capitalismo. Ao longo do tempo verificam-se os mais diversos e perversos desmandos políticos de injustiças em todas suas dimensões⁹. Os princípios da ética em Lévinas estão acima das manifestações de

¹¹ FOUCAULT, Michel. Microfísica do poder. 11. ed. Rio de Janeiro: Graal, 1995.

¹² AGUIAR, R. A. R. de. **Alteridade e rede no direito**. Mimeo, [S.l.:s.n.], 2012.

¹³ CHALIER, C. **Lévinas: a utopia do humano**. Tradução de António Hall. Coleção Epistemologia e Sociedade. Lisboa: Instituto Piaget, 1993.

poder, poder sem serviço. A partir desta condição é que o adversário experimenta a mudança fulcral na identidade política. Ponto a ser desenhado no item seguinte sobre o direito e a ecologia integral na Pan-Amazônia.

1.1. O DIREITO E A ECOLOGIA INTEGRAL NA PAN-AMAZÔNICA

Diante das considerações desenvolvidas a partir das ideias de Lévinas, tecidas no primeiro tópico, retorna-se à indagação sugerida por MILOVIC¹⁰ “Na casa de ‘Lévinas’”: a política que afirma a diferença, - sendo essa diferença pensada a partir do Outro -, que assegura à política uma responsabilidade ética, traduz a ideia de democracia? É possível pensar o futuro da política brasileira?

O ponto de partida traçado por Lévinas parece ter sido marcado pela busca da paz. Não há paz, comumente, sustentada egoisticamente em prol da própria sobrevivência. Mas sim, a paz ética, sem a qual a primazia do direito fenece. É com o diálogo¹¹ e com ação concreta organizada em torno do primado do direito e da ética como ‘filosofia primeira’ que se distinguirá uma política emancipatória de uma política regulatória, buscando um “universalismo concreto” construído por meio de diálogos interculturais sobre diferentes concepções de dignidade humana. Sob a perspectiva de emancipação, as contradições que perpassam os Direitos Humanos tornam-se evidentes, tanto porque o conceito de sujeito de direito tem servido, no plano de regulação, para o exercício legal da violência¹² e da coação de indivíduos e coletividades.

A utopia dos Direitos Humanos (CHAUÍ, 2013), tendo como inspiração a ideia de que a democracia é, antes e, sobretudo, a forma sociopolítica de criação de direitos, opera afirmando que, doravante, se trata da criação e garantia do direito ao conhecimento; do direito de levar o capitalismo global a julgamento num tribunal mundial; do direito à transformação do direito de propriedade; do direito à concessão de direitos e entidades incapazes de terem deveres, nomeadamente à natureza e às

¹³MILOVIC, Miroslav. Na “casa” de Lévinas. Mimeo, [ca. 2010].

¹⁴FREIRE, Paulo. Conscientização: teoria e prática da libertação - uma introdução ao pensamento de Paulo Freire. 4. ed. São Paulo: Moraes, 1980. 102 p.

¹⁵ARENDT, Hannah. Sobre a violência. 3. ed. Rio de Janeiro: RelumeDumará, 2001.

gerações futuras; do direito à autodeterminação democrática; do direito à organização e participação na criação de direitos¹³.

A hegemonia¹⁴ dos direitos humanos como linguagem de dignidade humana é hoje no século XXI incontestável. No entanto, hegemonia convive com uma realidade perturbadora. A grande maioria da população mundial não é sujeito de direitos humanos, mas objeto de discursos de direitos humanos. Deve, pois, começar por perguntar-se se os direitos humanos servem eficazmente à luta dos excluídos, dos explorados e dos discriminados ou se, pelo contrário, as tornam mais difíceis. Será a hegemonia de que goza hoje o discurso dos direitos humanos o resultado de uma visão histórica ou, pelo contrário, de uma derrota histórica?

Qualquer que seja a resposta, a verdade é que, sendo os direitos humanos a linguagem hegemônica da dignidade humana, eles são incontestáveis, e os grupos sociais oprimidos¹⁵ não podem deixar de perguntar-se se os direitos humanos, mesmo sendo parte da mesma hegemonia que consolida e legitima a sua opressão, não poderão ser usados para subvertê-la. Ou seja, poderá a lei dos direitos humanos ser usada de modo contra-hegemônico? Em caso afirmativo, de que modo? Estas duas perguntas conduzem as duas outras. Por que há tanto sofrimento humano injusto que não é considerado uma violação dos direitos humanos? Que outras linguagens da dignidade humana existem no mundo? E se existem, são ou não compatíveis com a linguagem dos direitos humanos?

A busca (SANTOS, 2013) de uma concepção contra-hegemonica dos direitos humanos deve começar por uma hermenêutica de suspeita em relação aos direitos humanos tal como são convencionalmente entendidos e defendidos, isto é, em relação às concepções dos direitos humanos mais diretamente vinculadas à sua matriz liberal e ocidental.¹⁶ A hegemonia de suspeita deve muito a Ernst Bloch, quando este se interroga (1995 [1947]) sobre as razões pelas quais, a partir do século XVIII, o conceito de utopia¹⁷ como medida de uma política emancipadora foi sendo superado e substituído pelo conceito de direitos.

¹⁶ SANTOS, Boaventura de Sousa. A gramática do tempo. Para uma nova cultura política. São Paulo: Cortez, 2006.

¹⁷ GRAMSCI, A. Maquiavel, a política e o Estado moderno. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978b.

¹⁸ FREIRE, Paulo. Pedagogia do oprimido. 26. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.

A matriz liberal concebe os direitos humanos como direitos individuais e privilegia os direitos civis e políticos.

¹⁹ BLOCH, Ernst. O Princípio Esperança. Tradução de Nélcio Schneider. Rio de Janeiro, RJ: Contraponto: EDUERJ, 2006.

Por que é que o conceito de utopia teve menos êxito que o conceito de direito e de direitos, como linguagem de emancipação social? Começemos por reconhecer que os direitos e o direito tem uma genealogia dupla na modernidade ocidental. Por um lado, uma genealogia abissal²⁰. Concebemos as versões dominantes da modernidade ocidental como construídas a partir de um pensamento abissal, um pensamento que dividiu abissalmente o mundo entre sociedade metropolitana e colônias (SANTOS, 2009a pp. 31-83). Dividiu de tal modo que as realidades e práticas existentes do lado da linha, nas colônias, não podiam pôr em causa a universalidade das teorias e das práticas que vigoravam na metrópole, do lado de cá da linha.

E, nesse sentido, eram invisíveis. Ora, enquanto discurso de emancipação, os direitos humanos foram historicamente concebidos para vigorar apenas do lado de cá da linha abissal, nas sociedades metropolitanas. Esta linha abissal, que produz exclusões radicais, longe de ter sido eliminada com o fim do colonialismo histórico, continua sob outras formas (neocolonialismo, racismo, xenofobia, permanente estado de exceção na relação com terroristas, trabalhadores imigrantes indocumentados, candidatos a asilo ou mesmo cidadãos comuns vítimas de políticas de austeridade ditadas pelo capital financeiro). O direito internacional e as doutrinas convencionais dos direitos humanos têm sido usados como garantia dessa continuidade.

Do outro lado, o direito e os direitos tem uma hegemonia revolucionária do lado de cá da linha. A revolução americana e a revolução francesa foram ambas feitas em nome da lei e do direito. Ernst Bloch entende que a superioridade do conceito de direito tem muito a ver com o individualismo burguês, com sociedade burguesa que estava a surgir nesse cenário, e que, tendo ganhado já hegemonia econômica, lutava pela hegemonia política que se consolidou com as revoluções francesa e americana.

O conceito de direito adequava-se bem a este individualismo burguês emergente, que tanto a teoria liberal como o capitalismo tinham por referência. É, pois, fácil ser-se levado a pensar que a hegemonia de que hoje gozam os direitos humanos tem razões muito profundas e que seu caminho foi um linear de consagração dos direitos humanos como princípios reguladores de uma sociedade justa. Esta ideia de um consenso há muito anunciado manifesta-se de várias formas,

e cada uma delas assenta numa ilusão e ao mesmo tempo numa tensão entre direitos individuais e direitos coletivos.

Esta tensão é mais conhecida e dispensa um tratamento circunstanciado aqui. A Declaração Universal dos Direitos do Homem das Nações Unidas, que é a primeira grande declaração universal do século passado, à qual se seguiram várias outras, só conhece dois sujeitos de direito: o indivíduo e o Estado. Os povos só são reconhecidos na medida em que são transformados em Estados. É importante recordar que em 1948, à data da adoção da declaração, existiam muitos povos, nações e comunidades que não tinham Estado. Vista das epistemologias do Sul, a declaração pode deixar de ser considerada colonialista (BURKE, 2010).

Quando se fala em igualdade perante o direito, temos como certo que a declaração ao ser escrita, indivíduos de vastas regiões do mundo não eram iguais perante o direito por estarem sujeitos a uma dominação coletiva, e sob sujeição coletiva, os direitos individuais não oferecem nenhuma proteção. Isto não foi contemplado pela declaração do individualismo burguês, num tempo em que o sexismo era parte do senso comum, em que a orientação sexual era tabu, em que a dominação classista era um assunto interno de cada país e em que o colonialismo ainda tinha força como agente histórico, apesar do profundo abalo sofrido com a independência da Índia.

Com o passar do tempo, também o sexismo, o colonialismo e outras formas mais cruas de dominação de classe¹⁸ foram sendo reconhecidas às a violações dos direitos humanos. Por um lado, universalização dos direitos humanos conviveu com a ideia de uma deficiência originária da humanidade, a ideia de que nem todos os seres com um fenótipo humano são plenamente humanos e não devem por isso se beneficiar do estatuto e da dignidade conferidos à humanidade.

De outro modo, não poderíamos entender a ambiguidade de Voltaire sobre a questão da escravatura ou o fato de o grande teorizador dos direitos humanos da modernidade, John Locke, ter feito fortuna à custa do comércio de escravos. É possível defender a liberdade e a igualdade de todos os cidadãos, e ao mesmo tempo a escravatura, porque subjacente aos direitos humanos está a linha abissal que referimos acima, por via da qual é possível definir quem é verdadeiramente humano e, por isso, tem direitos a ser humano e quem não é, por isso, não tem esse

¹⁸ Marx K. *A origem do Capital: A acumulação primitiva* 6ª ed. São Paulo: Global Editora; 1989.

direito. Acreditamos que é possível defender uma ecologia integral que clama pelos direitos na Pan-Amazônia.

1.3. ECOLOGIA INTEGRAL: CLAMORES DO DIREITO NA PAN-AMAZÔNIA

A bacia amazônica¹⁹ representa para o planeta uma das maiores reservas de biodiversidade²⁰ (30% a 50% da flora e da fauna do mundo), de água doce ²¹ (20% da água doce não congelado de todo planeta), e possui mais de um terço das florestas primárias do planeta. Também a capacitação do carbono pela Amazônia é significativa, embora os oceanos sejam os maiores captadores de carbono. São mais de sete milhões e meio de quilômetros quadrados, com nove países que fazem parte deste grande bioma que é a Amazônia (Brasil, Bolívia, Colômbia, Equador, Guiana, Peru, Suriname, Venezuela, incluindo a Guiana Francesa como território ultramar). A denominada “Ilha Guiana”, delimitada pelos rios Orinoco e Negro, pelo Amazonas e pelas costas Atlânticas da América do Sul, entre as desembocaduras do Orinoco e do Amazonas, faz também parte deste território. Outros espaços compõem igualmente o território porque se encontram, por causa de sua proximidade, sob a influência climática e geográfica da Amazônia.

Sem dúvida, esses dados não representam uma região homogênea. A Amazônia abriga muitos tipos de “Amazônia” ²². Nesse contexto, é a água, através de suas coqueiras, rios e lagos, que representa o elemento articulador e integrador, tendo como eixo principal o Amazonas, o rio mãe e pai de todos. Num território tão diverso, pode-se imaginar que os diferentes grupos humanos que o habitam precisavam adaptar-se às distintas realidades geográficas, ecossistêmicas e políticas.

²¹ A bacia Amazônica, que abrange ecossistemas florestais e savânicos, ocupa uma área de 7,01 milhões de km², dos quais 64,9% em território brasileiro (4,55 milhões de Km²). Dos nove Estados que compõem a Amazônia Legal, cinco (Amazonas, Acre, Rondônia, Roraima e Amapá) têm a totalidade de seus territórios na Bacia Amazônica. A Bacia do Tocantins-Araguaia (967,1 mil Km²) compreende parte dos Estados do Pará, Tocantins, Mato Grosso e Maranhão. O Mato Grosso tem parte de seu território na Bacia do Paraguai; o Pará tem uma pequena parte na Bacia Atlântico Nordeste Ocidental e o Maranhão tem a maior parte de seu território nesta Bacia e uma parte menor na Bacia do Parnaíba. Quando se analisa o impacto ambiental de qualquer iniciativa econômica, costuma-se olhar para os seus efeitos no solo, na água e no ar, mas nem sempre se inclui um estudo cuidadoso do impacto na biodiversidade, como se a perda de algumas espécies ou de grupos animais ou vegetais fosse algo de pouca relevância.

²² COMISSÃO EPISCOPAL PARA A AMAZÔNIA. Seminário Nacional sobre evangelização dos povos indígenas. Brasília: REPAM, 2017.

Dadas às proporções geográficas, a Amazônia é uma região na qual vivem e convivem povos e culturas diversas, e com modos de vida diferentes. A ocupação demográfica da Amazônia antecede o processo de colonizador por milênios. Por uma questão de sobrevivência que incluía as atividades de caça, pesca e o cultivo na várzea, até a colonização, o predomínio demográfico na Amazônia concentrava-se às margens dos grandes rios e lagos. Com a colonização, e com a escravidão indígena, muitos povos abandonaram esses sítios e se refugiaram no interior da floresta. Desta maneira, teve início durante a primeira fase da colonização um processo de substituição populacional, com uma nova concentração demográfica às margens dos rios e lagos.

Além das circunstâncias históricas, os povos das águas, da Amazônia, sempre tiveram em comum a relação de interdependência com os recursos hídricos. Por isso, os caboclos da Amazônia e suas famílias utilizam as várzeas, em sintonia com o movimento cíclico apenas dos rios – inundação, refluxo e período de seca -, numa reação de alteridade por entenderem que “a vida dirige o rio” e “o rio dirige a vida”. Ademais, os povos indígenas da floresta, recolhedores e caçadores por excelência, sobrevivem com aquilo que a terra e a floresta lhes oferecem. Esses povos vigiam os rios e cuidam da terra, da mesma maneira que a terra cuida deles. São os protetores da floresta e de seus recursos.

Hoje, a riqueza da floresta e dos rios da Amazônia está ameaçada pelos grandes interesses econômicos que se alastram sobre diferentes regiões e território. Tais interesses provocam, entre outras coisas, a intensificação do desmatamento indiscriminado da floresta, a contaminação dos rios, lagos e afluentes (por causa do uso indiscriminado de agrotóxicos, derrame de óleos, mineração legal e ilegal, e dos derivados da produção de drogas). A tudo isso, soma-se o narcotráfico, pondo em risco a sobrevivência dos povos que, nesses territórios, dependem de recursos animais e vegetais.

Por outro lado, as cidades da Amazônia cresceram muito rapidamente, e integraram muitos imigrantes, forçosamente deslocados de suas terras, empurrados até às periferias dos grandes centros urbanos, que avançam floresta adentro. Em sua maioria são povos indígenas, ribeirinhos e afrodescendentes expulsos pela mineração ilegal e/ou legal, pela indústria de extração de madeira onde estão os flagelados pelos conflitos agrários e socioambientais. Consequentemente, As cidades se caracterizam pelas desigualdades sociais. A pobreza produzida ao longo

da história gerou relações de subordinação, de violência política e institucional, aumento do consumo de álcool e drogas – tanto nas cidades como nas comunidades – dilacerou os corpos dos povos amazônicos.

Os movimentos migratórios mais recentes na região amazônica estão caracterizados, sobretudo, pela mobilização de indígenas de seus territórios originários para os centros urbanos. Atualmente, entre 70% e 80% da população da Pan-Amazônia²² vive nas cidades. Muitos estão sem documentos, vivendo irregularmente; outros refugiados em propriedades de políticos ou comerciantes que os vêem como braços; os ribeirinhos em decorrência da subida ou descida desmedida das águas que provocam perda agrícola ou ainda outros grupos vulneráveis. Com o fluxo migratório cresce na Amazônia a xenofobia e a criminalização dos migrantes e deslocados. Vítima da mudança de valores decorrentes da economia mundial, na qual prevalece o valor lucrativo sobre a alteridade humana, intensificasse a exploração do homem amazônico. Agregado a isso cresce o tráfico de pessoas para fins de exploração sexual e mão de obra barata. Essas mulheres perdem seu protagonismo nos processos de transformação social, econômica, cultural, ecológica e política de suas comunidades.

O crescimento desmedido das atividades agropecuárias, extrativistas e madeireiras na Amazônia, não só comprometeu a riqueza ecológica²³ da região, decompondo suas florestas, rios e nascentes, como também empobreceu suas riquezas culturais e imateriais, fomentando um desenvolvimento urbano não “integral” nem “inclusivo” da bacia Amazônia.

Considerações Finais

A luta pelos direitos humanos nas primeiras décadas do século XXI enfrenta novas formas de autoritarismos que convivem confortavelmente com o regime

²³DA SILVA, O. Araújo; HOMMA, Alfredo Kingo Oyama (Org.) Pan-Amazônia: Visão Histórica, Perspectivas de Integração e Crescimento. 1ª Edição. Manaus: Federação das Indústrias do Estado do Amazonas (FIEAM), 2015.

²⁴.SANTOS, Boaventura de Sousa. Direitos humanos, democracia e desenvolvimento. São Paulo: Cortez, 2013.

²⁵.Rigotto R.M *et al.* Dossiê ABRASCO - Um alerta sobre os impactos dos Agrotóxicos na Saúde. Parte 3 - Agrotóxicos, conhecimento científico e popular: construindo a Ecologia de Saberes. Porto Alegre, novembro de 2012.

democrático. São formas de fascismo social. Se a voracidade de recursos naturais e da terra deste modelo de desenvolvimento continuar a influenciar os Estados e governos democráticos para, por um lado, fazer tábua rasa dos direitos de cidadania incluindo os que estão consagrados pelo direito internacional e, por outro, para reprimir brutal e impunemente aqueles que ousam resistir-lhe, é possível que estejamos ante uma nova forma de fascismo social, o fascismo desenvolvimentista.

Tal como tem vindo a desenhar-se, esta luta contra o fascismo desenvolvimentista listamos três características ²⁴. A primeira - luta com uma forte dimensão civilizatória; A segunda - luta pelos direitos humanos contra-hegemônicos e; A terceira - luta por direitos humanos contra-hegemônicos no início do século XXI, que vai igualmente contra as inércias do pensamento crítico e da política de esquerda eurocêntricos.

Isto implica, entre outras coisas, novas gerações de direitos fundamentais. O direito à terra como condição de vida digna e, portanto, um direito mais amplo que o direito à reforma agrária, direito à água, direitos à natureza, direito à soberania alimentar, direito à diversidade cultural, direito à saúde coletiva. No seu conjunto, estes direitos configuram uma mudança civilizatória que está em curso e que certamente não terminará nas próximas décadas.

O que é verdadeiramente novo nessa luta é que a mudança civilizatória, que normalmente invoca temporalidade de longa duração, tem de ser assumida com um sentido de urgência que aponta para tempos curtos, para os tempos de, por exemplo, impedir uma população de cometer suicídio coletivo, de proteger um líder indígena ou quilombola das ameaças contra a sua vida, de prevenir eficazmente e punir exemplarmente a violência ilegal contras as populações indefesas, ou de pôr fim ao envenenamento por agrotóxicos²⁵, tanto de produtores como de consumidores.

O futuro nunca esteve tão presente. Nada pode ser reclamado em nome do futuro que não tenha um sentido para os que vivem hoje e podem não estar vivos amanhã. As novas regras do capitalismo-global-sem-regras obrigam a ver, na luta ambiental, a luta dos povos indígenas e quilombolas; na luta pelos direitos económicos e sociais, a luta pelos direitos cívicos e políticos; na luta pelos direitos individuais, a luta pelos direitos coletivos; na luta pela igualdade, a luta pelo reconhecimento da diferença; na luta contra a violência doméstica, a luta pela

liberdade de orientação sexual, a luta dos camponeses pobres; na luta pelo direito à cidade, a luta contra a violência no campo, a luta pelo direito à saúde coletiva.

Por fim, temos ciência que a desumanidade e a indignidade humana no contexto atual impulsionam o espírito de luta contra todas as oposições que tentam destruir as aspirações da alteridade na Pan-Amazônia.

Referências

- AGUIAR, R. A. R. de. Alteridade e rede no direito. Mimeo, [S.l.:s.n.], 2012.
- ARENDT, Hannah. Sobre a violência. 3. ed. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001.
- BLOCH, Ernst. O Princípio Esperança. Tradução de Nélcio Schneider. Rio de Janeiro, RJ: Contraponto: EDUERJ, 2006.
- BURKE, Roland. Decolonization and the Evolution of International Human Rights. Philadelphia: Univ. Pennsylvania Press, 2010.
- CHALIER, C. Lévinas: a utopia do humano. Tradução de António Hall. Coleção Epistemologia e Sociedade. Lisboa: Instituto Piaget, 1993.
- COMISSÃO EPISCOPAL PARA A AMAZÔNIA. Seminário Nacional sobre evangelização dos povos indígenas. Brasília: REPAM, 2017.
- DA SILVA, O. Araújo; HOMMA, Alfredo Kingo Oyama (Org.) Pan-Amazônia: Visão Histórica, Perspectivas de Integração e Crescimento. 1ª Edição. Manaus: Federação das Indústrias do Estado do Amazonas (FIEAM), 2015.
- FOUCAULT, Michel. Microfísica do poder. 11. ed. Rio de Janeiro: Graal, 1995.
- FREIRE, Paulo. Pedagogia do oprimido, 17ª. ed. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1987.
- FREIRE, Paulo. Conscientização: teoria e prática da libertação - uma introdução ao pensamento de Paulo Freire. 4. ed. São Paulo: Moraes, 1980.
- GRAMSCI, A. Maquiavel, a política e o Estado moderno. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978b.
- LEVINAS, E. Entre nos: Ensaio sobre a alteridade. Trad. por Pergentino S. Pivatto e outros. Petrópolis, RJ: Vozes, 1993.
- LÉVINAS, Emmanuel. O humanismo do outro homem. 3ª ed. Petrópolis-RJ: Vozes, 2009.
- Marx K. A origem do Capital: A acumulação primitiva 6ª ed. São Paulo: Global Editora; 1989.
- MAUSS, Marcel. Ensaio Sobre a Dádiva. Forma e Razão das Trocas nas Sociedades Arcaicas. In: Revista de Sociologia e Antropologia, Vol. II, São Paulo: EDUSP, 1994.
- MENESES, Paulo. Hegel e a Fenomenologia do Espírito. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.
- MILOVIC, Miroslav. Na “casa” de Lévinas. Mimeo, [ca. 2010].
- RIGOTTO, R.M *et al.* Dossiê ABRASCO - Um alerta sobre os impactos dos Agrotóxicos na Saúde. *Parte 3 - Agrotóxicos, conhecimento científico e popular: construindo a Ecologia de Saberes*. Porto Alegre, novembro de 2012.
- SANTOS, Boaventura de Sousa. A gramática do tempo. Para uma nova cultura política. São Paulo: Cortez, 2006.
- SANTOS, Boaventura de Sousa. Direitos Humanos, democracia e desenvolvimento. Cortez Editora, 2013.
- SANTOS, Boaventura de Sousa. Sociologia jurídica crítica. Para um nuevo sentido común en el derecho. Argentina: ISLA, 2009b.
- VAZ, H. C. L. Antropologia filosófica I. São Paulo: Loyola, 1991.

JUSTIÇA E DIREITO EM LEVINAS

JUSTICE AND LAW IN LEVINAS

Ozanan Vicente Carrara

Resumo

O presente artigo parte das limitações que o Positivismo Jurídico impôs ao direito contemporâneo ao reduzir a Justiça ao Direito ou o direito à norma, opondo-se às noções da filosofia da alteridade. Expõem-se assim as alternativas que a filosofia da alteridade oferece para pensar o direito além das perspectivas reducionistas do Positivismo Jurídico que acabam por legitimar formas de totalitarismo que destroem tanto a alteridade como a individualidade.

Palavras-chave: Justiça, Direito, Ética

Abstract/Resumen/Résumé

This article departs from the limits that Juridical Positivism imposed to contemporary law by reducing justice to law or law to rule, opposing notions of Modern Metaphysics to those of the Philosophy of alterity. Then, it exposes the alternatives offered by the Philosophy of alterity to think law beyond the narrow perspectives of Juridical Positivism which ends by legitimating forms of totalitarianism which destroy alterity and individuality as well.

Keywords/Palabras-claves/Mots-clés: Justice, Law, Ethics

O Positivismo Jurídico e suas implicações para o direito contemporâneo.

Como pensar o direito contemporâneo à luz da perspectiva da alteridade aberta por Levinas? Como entender o predomínio quase exclusivo do Positivismo Jurídico que reduz o direito à norma, faz desaparecer qualquer base metafísica - inclusive aquela do Jusnaturalismo – e compreende o direito apenas a partir de suas qualidades imanentes? A justiça e sua efetivação se tornaram um processo meramente formal e técnico, a partir do surgimento do Positivismo Jurídico. Weber mostra como o direito se desenvolveu, a partir da modernidade, criando o seu próprio universo de sentido e necessidade, sendo avaliado por sua capacidade quase exclusiva de criar direitos e deveres, responsabilidades e soluções jurídicas, limitando-se ao aspecto da legalidade e perdendo o mínimo vínculo com a moralidade. Mais do que nunca, continua atual o alerta de Weber:

Todavia, essa eliminação das implicações metajurídicas do direito é um daqueles avanços ideológicos que, ao mesmo tempo que aumentam o ceticismo quanto à dignidade das regras particulares de uma ordem jurídica concreta, também promovem eficientemente uma obediência genuína ao poder, agora visto exclusivamente de um ponto de vista instrumental, das autoridades que afirmam possuir legitimidade no momento. Entre os profissionais de direito, essa atitude tem se mostrado particularmente acentuada (WEBER, 1999, p. 142ss).

A modernidade acabou por sacrificar a individualidade ao impor uma sociedade marcada pelo cálculo, pelo consumo de massa e pela padronização generalizada. Weber analisou o direito moderno e o Positivismo Jurídico como uma técnica eficiente de dominação que envolve a racionalização e a formalização. Por formalização se entende a tendência do pensamento jurídico moderno à classificação e à representação, com a demarcação de limites, reduzindo a realidade social a conceitos jurídicos, dentro de um processo que acaba por criar uma realidade jurídica ao mesmo tempo inteligível e controlável (WEBER, 1999, p. 142ss). Como consequência, ocorreu um maior desenvolvimento dos elementos técnicos do direito, transformando-o num terreno reservado a especialistas. Diz Weber: “o direito é um aparato extremamente técnico, continuamente transformável à luz de considerações de conveniência e vazio de toda sacralidade de conteúdo” (WEBER, 1999, p. 144ss). Em outras palavras, o direito termina por criar sua própria realidade, alcançando todos os procedimentos e estruturas, ou dá um novo status de realidade às ideias anteriores da realidade natural, como ocorre na concessão de direitos às mulheres e minorias étnicas. Mas deixa-se ver aí também uma ambiguidade: ao mesmo tempo que o direito legitima uma ação, ele também é uma técnica de coibição. No fundo, todo comportamento pode ser criminalizado ou

descriminalizado, penalizado ou despenalizado, ganhando o direito um poder excepcional de demarcar os limites da legalidade além do papel de avaliador social. A técnica da classificação impõe certos fenômenos através da criação de conceitos jurídicos que representam certos aspectos do mundo, criando assim uma nova racionalidade diferente daquela que se apresentaria naturalmente à nossa sensibilidade, instaurando um novo modo de ser. Esse processo de classificação pode implicar na escolha de um grupo específico da comunidade, obrigando-o a sujeitar-se a um regime específico de significado jurídico e social. É o processo de classificação que institui a diferença e a igualdade ou quem é diferente e o que significa ser um igual. O processo de formalização, por sua vez, ao reduzir a realidade social a algumas poucas qualidades decisivas, torna a realidade social inteligível e controlável (MORRISON, 2006, p. 343).

Durante o regime nazista, o direito positivo foi usado como instrumento de uma política que reconhecia a cidadania alemã como natural somente aos nativos, os de sangue alemão, excluindo dela os judeus considerados como não nativos. Aos demais, só era reconhecido o direito de viver na Alemanha como visitantes. O direito nazista passou então a considerar os judeus como seres socialmente mortos, diante dos quais os alemães estavam desobrigados moralmente, considerando-os pessoas sem honra ou dignidade a ser respeitada. Ao considerá-los como seres sem importância ou como seres desprezíveis, o direito acabou legitimando sua eliminação física ou os estimulou à emigração. Também se passou a tolerar toda forma de violência física contra os judeus, desencorajando qualquer solidariedade ou compaixão para com eles. Destarte, os judeus foram gradualmente sendo excluídos das atividades governamentais, de várias profissões, da economia, das esferas culturais e da imprensa, perfazendo um total de quase duas mil leis cuja intenção deliberada era excluí-los da sociedade e do estado alemão (MORRISON, 2006, p. 361-363). Segundo o historiador Michael Marrus, o direito fornecia os mecanismos que garantiam a perseguição aos judeus como as Leis de Nuremberg de 1935 que confiscavam as propriedades judaicas, privavam os judeus da cidadania e proibiam casamento e relações sexuais entre judeus e não judeus. Por outro lado, as leis nazistas exigiam total lealdade, tanto das autoridades judiciais como dos funcionários públicos (MORRISON, 2006, p. 362-363).

O pensamento nazista ainda se opunha ao pensamento liberal, fundindo povo e Estado, vontade do povo e vontade do partido e, por fim, com a vontade do líder, sendo esta última fonte de legitimidade para o direito. O filósofo católico e depois nazista, Carl Schmitt, opunha, em suas teorias, liberalismo e democracia. Os princípios que norteiam a democracia

são, para Schmitt, o de que os iguais devem ser tratados igualmente e os desiguais devem ser tratados com desigualdade. Para Schmitt, democracia requer homogeneidade, o que implica em eliminação da heterogeneidade, rejeitando assim o princípio liberal da igualdade de todos as pessoas. Com isso, sua filosofia da igualdade humana universal legalista excluía os que não eram membros do Estado. Ao seu ver, as ordenações ocultas, como o mercado, não precisam de legitimação, pelo fato de serem naturais. O Positivismo Jurídico ajudou a legalizar e tornar aceitável a perversidade do regime nazista (MORRISON, 2006, p. 363-366). Autores do pensamento juspositivista como Radburch e Kelsen ensinaram a relatividade dos valores de justiça, transformando-os em meros valores de direito. Ao passo que a segurança jurídica exige leis fixas e estáveis, a justiça e a expediência (promoção de um objetivo concreto) exigem flexibilidade do sistema jurídico para se adaptar a novas circunstâncias sociais e econômicas. Morrison argumenta que o mesmo Radbruch afirmou, após a queda do regime nazista, que foi o positivismo jurídico que deixou os juristas alemães indefesos contra os abusos do nazismo, devendo por isso o direito se prender a determinados postulados absolutos como o reconhecimento da liberdade individual que a ordem jurídica deveria consagrar como valor supremo. Além disso, as discussões que se seguiram entre os juristas, após a queda do regime nazista, admitiram que o direito precisa de um conteúdo moral mínimo sem o qual ele deixa de existir (MORRISON, 2006, p. 370). No entanto, sabemos que uma das características do Positivismo Jurídico é a separação entre lei e moralidade. O Positivismo Jurídico estabelece a validade de uma norma jurídica a partir de requisitos meramente formais como a autoridade que a promulgou, o seu rito de entrada no sistema jurídico, sua relação com as demais normas do mesmo sistema, sendo irrelevante se ela é boa ou má, moral ou imoral. Um sistema jurídico prescinde de um conteúdo moral para ser considerado legítimo, na visão dos juspositivistas. Bauman argumenta que o sucesso técnico-administrativo do nazismo se deveu à hábil utilização de soníferos morais que se tornaram possíveis a partir da burocracia e da tecnologia modernas (MORRISON, 2006, p. 379). Como então evitar que o direito legitime a ascensão de regimes totalitários? A solução contra o casamento do direito com o totalitarismo, apontam alguns autores do pensamento jurídico, passa por uma pluralidade de fontes de poder e de valores éticos que é o antídoto capaz de impedir a obediência cega a uma única autoridade, devendo o direito compreender mais profundamente as relações entre direito, autoridade e obediência, o que exige, por outro lado, uma abordagem interdisciplinar do direito, abordagem que, aliás, o Positivismo Jurídico tende a rejeitar.

Também no Brasil, o regime que se implantou a partir de 1964 se caracterizou pelo uso do direito na legalização de procedimentos de punição àqueles que eram considerados dissidentes aos olhos do regime ou cuja ideologia era considerada inaceitável ao regime vigente, abundando casos que hoje enquadraremos naquilo que a literatura jurídica denomina *lawfare*, isto é, o uso da estrutura jurídica para outros fins alheios aos objetivos de efetivação e alcance da justiça como tal. A partir desse contexto, coloca-se a questão que é tema desse artigo: o que a filosofia da alteridade de Emmanuel Levinas tem a dizer ao pensamento jurídico, sobretudo àquele de base juspositivista? Qual a relação entre Direito e Moral que o pensamento levinasiano sugere? Delinearemos, nas páginas que se seguem, alguns pontos de reflexão a partir do pensamento de Levinas que podem ajudar a refletir sobre a situação acima colocada e que podem provocar o direito, denunciando os perigos aos quais o Positivismo Jurídico expõe o direito. Quais as exigências que a justiça transcendente, tal como Levinas a pensa, coloca ao direito?

1. A Justiça da proximidade como fonte do direito.

O tema da justiça, na filosofia de Emmanuel Levinas, é o pano de fundo de toda sua ética, pois, como ele o afirma, “o fundamento da consciência é a justiça”. Fundamento aqui toma o sentido de um outro modo de ser, anterior a todo começo na consciência, o resíduo que o método fenomenológico encontra, após a *epoché* husserliana. O concreto de onde parte Levinas é a proximidade, a relação mesma com outrem que resiste a toda tematização que não somente a trai, mas também a perde. Trata-se de um estado anárquico ainda não ordenado em princípio pela obra da consciência que, no entanto, me afeta e apela à unicidade de minha responsabilidade por outrem. Em suas últimas obras, Levinas denominará traumatismo essa afeição por outrem que não procede de uma experiência moral, mas de uma assignação à responsabilidade que marca o sujeito, independente de e anterior à sua própria iniciativa, mas que lhe assegura uma identidade diante da impossibilidade de escapar à convocação do outro que exige do eu uma resposta. Na linguagem ética hiperbólica de Levinas, “perseguição” e “refém do outro” são os termos que melhor descrevem essa proximidade em que acolho outrem num puro “dizer” de minha passividade exposta, num tempo passado anterior ao presente assumido da consciência. Uma heteronomia – aquela do Rosto – aqui se revela naquele que a acolhe. O Rosto é o traço de uma transcendência que resiste a se tornar presente, mas que conserva o vestígio de sua retirada. Assim Levinas descreve a situação ética que é originária e fundante em que o eu e o outro se acham ligados pela responsabilidade, situação primeira que antecede a ontologia do ser perseverante em si mesmo. Se nasce de si

mesmo, o eu autônomo se ocupa somente de si mesmo, procurando, por todos os meios, se preservar e se expandir. Um sujeito que se identifica a si mesmo é incapaz de sair de si para encontrar outrem. A proximidade, tal como Levinas a pensa, é dizer, contato, sinceridade do um exposto ao outro e não consciência que já seria identidade de um eu dotado de poder e de saber. O sujeito na proximidade se acha aberto à afeição do outro, afeição sem reciprocidade, pois a reciprocidade remeteria o eu ao conceito. Na proximidade, o eu encontra o outro sem a mediação de um princípio ou de uma idealidade como a do *logos* que o faria entrar na ontologia do ser. É a bondade antes que o ser, rompendo com o ser e a história. Eis o Bem além da essência, situado num profundo outrora, anterior à liberdade, numa diacronia que não se sincroniza no tempo presente do eu. O termo “dizer” é o que melhor traduz, para Levinas, um excesso que o dito não pode esgotar; uma linguagem de intimidade e contato sensual, ainda no nível da sensibilidade que só alcança a subjetividade como ipseidade, antes do surgimento do eu, no conceito. Eis a intriga ética que descreve uma afeição do eu pelo outro que é uma inversão da intencionalidade husserliana da consciência, o um em face do outro, sem nenhuma mediação, uma relação ao outro anárquica que foge a qualquer tematização. O Dizer é a significação primeira, a proximidade é anterior à consciência intencional, pois o sujeito no Dizer se aproxima do próximo, se exprimindo, sem lugar, pois lugar é lugar do Mesmo, da essência, do retorno a si. O Dizer permite ver o que o sujeito tem de dissimulação, apontando para a passividade de um sujeito vulnerável, totalmente exposto ao outro, desinteressado, dando-se ao outro. Ao descrever assim uma subjetividade ética, Levinas permite entrever o humano fora de qualquer vínculo com o ser. O movimento de totalização da razão reduz outrem ao Mesmo, fazendo tudo coincidir no Mesmo e no retorno a si. Levinas pensa uma unicidade que não coincide consigo nem volta a si, mas como uma inquietude causada pelo outro que convoca o eu a uma responsabilidade, numa “pré-original empresa do Bem sobre ele” (LEVINAS, 2001, p. 95). Diante dessa convocação, o ser primeiro do sujeito é um “eis-me aqui” que lhe dá uma singularidade que não é feita do que o eu tem em comum com todos os demais seres humanos (essência), mas o expõe a um acusativo absoluto que lhe retira todo poder de dominação. A fragilidade e a vulnerabilidade do outro o expulsa do ser, questiona-o em sua perseverança no ser, constrange-o em seu fechamento em si, desinstalando-o e fazendo-o se despossuir até se perder (LEVINAS, 2001, p. 175). A responsabilidade pelo outro é primeira, anterior à liberdade afirmadora da autonomia do eu, e nasce dessa relação social originária. O Dito, como linguagem do ser e da ontologia, é incapaz de traduzir esse enigma de uma subjetividade habitada pelo outro, do um-para-o-outro, a significação por excelência.

O termo que, em “Autrement qu’être” toma o lugar da identidade é a substituição. A substituição liberta o eu do próprio tédio de quem vive só para si, fechado no interessamento de si mesmo, fazendo do sujeito um refém do outro e da subjetividade uma hospitalidade. Outro termo aí empregado por Levinas para designar essa alteridade que atravessa a consciência, sem ter nascido na consciência, é obsessão, uma “defecção da consciência” (LEVINAS, 2001, p. 160), assim como o Rosto também, invisível, é defecção do fenômeno ou ambiguidade do fenômeno e de sua defecção” (LEVINAS, 2001, p. 143). A obsessão tem um modo anárquico de se manifestar que é o delírio, o desequilíbrio e a perseguição contra as formas usuais da consciência que são o princípio, a origem e a *arché*. Daí a estrutura anárquica da responsabilidade ética destruir o domínio onipresente da consciência. A substituição alude assim a uma inspiração no psiquismo de um eu que tem o outro em sua pele, responsável de tudo e de todos, modo de ser outramente.

Tal forma de pensar a subjetividade aponta para o papel da filosofia que, não podendo esquecer essa significação primeira do um-para-o-outro da subjetividade responsável, deve ser crítica à liberdade e à autonomia do sujeito indiferente ao outro e à sua sorte e a todos os sistemas que desrespeitam as alteridades. Provoca também o direito em sua busca de responder às exigências da alteridade que se lhe impõem, convocando-o à responsabilidade pelo outro em suas vulnerabilidades e fragilidades que demandam a defesa do direito e de sua estrutura.

2. A Sociedade nasce da paz e não da guerra.

Diferentemente do que ensina o direito moderno, a sociedade não nasce de um estado de natureza violento contra o qual o direito se erige em preventor maior ou mesmo faz com que ele se torna condição de uma paz que se ampara numa estrutura civil e jurídica. Ao criticar um eu autônomo e autossuficiente que só vê o outro como obstáculo a ser superado ou a ser incorporado a si ou, na linguagem hobbesiana, um outro contra quem eu devo me defender ou me unir, na sociedade civil, dentro de uma ordem jurídica, para evitar a violência ou a morte, Levinas, ao contrário, não coloca a situação de guerra como primeira. Levinas critica a expansão ilimitada do ser como mal (LEVINAS, 1983, p. 29) ou o ser como guerra que parecem ser as condições naturais da vida. Um estado de natureza violento que opõe uns e outros não é o começo da socialidade. O Rosto impede a violência ao se apresentar como um comando moral - “Não matarás!”- e põe fim à guerra. Aproximar o homem da natureza destrói sua transcendência. O Rosto não vem do mundo. É exterioridade e transcendência absolutas.

A tradição moderna do contratualismo entendeu a sociedade como nascendo a partir desse eu egoísta, natural, individualista, livre e autossuficiente que está na origem de todas as instituições. Com a filosofia da alteridade, pode-se pensar de modo diferente a natureza humana, a pessoa, a sociedade não como nascendo na prevenção da guerra, mas numa responsabilidade infinita pelo outro, ou melhor, a socialidade que ele propõe não nasce na prevenção contra a guerra, mas na fraternidade e na hospitalidade para com o outro. No prefácio de *Totalidade e Infinito*, Levinas critica essa noção dominante na ontologia ocidental: “a guerra produz-se como a experiência pura do ser puro” (LEVINAS, 2000, p. 09). Colocados todos dentro de uma totalidade, os indivíduos perdem sua individualidade e se compreendem a partir do todo e, conseqüentemente, o outro também não pode se mostrar em sua alteridade. Eis a perspectiva hobbesiana de uns contra os outros. A guerra, no entanto, se apresenta como o inverso da moral, destruindo a distância e o respeito entre as pessoas, eliminando a exterioridade. Se a guerra é o estado permanente da humanidade, a política se impõe como a arte de ganhar a guerra. Levinas, por seu turno, vê uma oposição entre política e moral. Daí a necessidade de sair da totalidade e a via da escatologia se lhe oferece como essa saída, uma vez que o infinito permite a “relação com o excedente sempre exterior à totalidade” (LEVINAS, 2000, p. 11). A ideia de um julgamento escatológico arrebatava os seres à jurisdição da história, pondo-os em relação com o Infinito para além da totalidade.

Não há menção ao estado de natureza, na filosofia de Levinas, uma vez que Estado e Sociedade nascem na proximidade do face a face, no que se pode denominar paz como aceitação e acolhimento do outro em sua diferença radical. No entanto, não se pode pensar a sociedade e o direito somente nesse nível da proximidade ética, embora seja ela que os inspira e a situação originária que os funda. A passagem da justiça ao direito se dá então a partir dos terceiros (o termo que Levinas usa para designar os muitos outros do outro ou a relação política que difere da relação dual eu-outro da ética). Os terceiros exigem a simetrização da relação ética até então assimétrica, a passagem da responsabilidade ética à responsabilidade civil que a cidadania exige. Para Levinas, a resposta ao outro me singulariza ao mesmo tempo que singulariza também outrem que se me apresenta concretamente como frágil e vulnerável, sem a conotação de universalidade do comando moral kantiano.

No modelo kantiano, a paz perpétua só é possível através de uma estrutura jurídico-política que ponha fim ao estado de natureza belicoso. A paz é um estado jurídico estabelecido artificialmente e jamais um estado natural. Derrida associa a paz perpétua kantiana com a hospitalidade que exige suspensão das hostilidades e acolhimento do outro, mas reconhece os

limites da hospitalidade kantiana que somente reconhece o direito de visita e não o de residência. Contra Kant, Levinas aponta para um direito que vá além do direito de visita e incorpore o acolhimento incondicional do outro. Levinas critica as ideias de apego ao solo (direito de solo) como lugar natural como também a ideia de raiz que associa a identidade de um povo ao seu lugar natural. Aliás, Levinas admite também outras formas de socialidade para além daquelas que o Estado propicia como as do eros e da fecundidade. Levinas prefere o conceito de fraternidade ao de contrato social. Para ele, a igualdade característica da vida política tem origem na fraternidade. A fraternidade tem uma dimensão universal e ele o demonstra através das leituras talmúdicas que insistem na lei como “comum ao estrangeiro e ao autóctone” (LEVINAS, 1994, p. 164). O direito de uma pessoa não se funda em sua pertença ao Estado ou a determinando povo, mas se funda no direito natural. O termo ‘descendente de Noé’ alude a alguém que é membro da humanidade. Hugo Grócio, filósofo do direito natural moderno, se deixou influenciar por ele (LEVINAS, 1994, p. 165). A Torá também seria portadora de uma mensagem sem caráter nacionalista, mas de destinação universal. Kant, por sua vez, também alude ao conceito de Pai Universal do cristianismo na busca de um vínculo capaz de reunir a todos, independente de etnia, de cultura ou de solo. A hospitalidade também é um valor universal que ultrapassa as fronteiras tanto do judaísmo como do cristianismo. A fraternidade reúne os diferentes sem apagar suas diferenças como ocorre na totalidade política. Quais as consequências disso para pensar o direito num mundo cada vez mais intolerante ao estrangeiro e ao imigrante?

Levinas propõe uma sociedade respeitadora da pluralidade. A origem do totalitarismo está na ideia de fusão que apaga o pluralismo no todo. Levinas propõe uma socialidade que resista a qualquer soma das partes (Durkheim), que preserve a integridade tanto do eu como do outro. Levinas supera a noção eleática de ser de Platão que subordina a multiplicidade ao um, culpando Platão por pensar o social sempre como um ideal de fusão (LEVINAS, 1983, p. 88). Declara ele: “é em direção a um pluralismo que não se funde em unidade que nós queremos nos dirigir” (LEVINAS, 1983, p. 20). Afasta-se também de Heidegger que pensou a coletividade como ‘ser-com’ que lhe parece uma reunião em torno de qualquer coisa de comum: “a esta coletividade de camarada, nós opomos a coletividade do eu-tu que a precede. Ela é o face a face terrível de uma relação sem intermediário, sem mediação” (LEVINAS, 1988, p. 162). Qualquer ideia que sugira a eliminação das diferenças em nome de uma essência comum parece-lhe estranha, inclusive a de Buber que ele denomina coletividade de

um ao lado do outro, ligados pela reciprocidade (LEVINAS, 1983, p. 89). Destarte, nosso filósofo pensa a socialidade como proximidade ao outro.

Se a origem do totalitarismo é a totalidade que tudo absorve e tudo funde em sistema, a proximidade ética é o que lhe permite escapar à obra da totalização, uma vez que ela atende aos três requisitos necessários para tanto: é uma noção não espacial, não tem sua fonte na consciência intencional (e assim não pertence à ordem do pensamento e da razão) e, ainda, ela é a fonte de toda significação. Surge assim uma noção de socialidade como Outro no Mesmo (maternidade). Trata-se de uma comunidade assimétrica em que uns comandam outros ou uma comunidade de diferentes onde a universalização do conceito não apaga as diferenças, impedindo as individualidades de se perderem no todo neutro e anônimo. Cada membro de uma comunidade assim pensada conserva a capacidade de uma palavra própria, num diálogo de interlocutor a interlocutor. O que implanta a socialidade não é o medo da morte que me leva a reconhecer no outro uma outra liberdade (Hegel) ou ainda um outro que me ameaça e por isso preciso estabelecer com ele um contrato. O Rosto é o comando moral que exige renunciar à violência e o outro, então, me convida a estabelecer com ele um vínculo humano. Os homens não estão em luta uns com os outros e o Infinito impede qualquer correlação que nos igualaria na obra da totalização. A relação ética não se caracteriza nem pela reciprocidade nem pela simetria, pois ambas levariam à totalização. É o Rosto a força moral capaz de impedir a totalização e assim capaz de deter a tendência à totalização, raiz do totalitarismo.

Com relação à modernidade, Levinas a responsabiliza pela destruição da transcendência. O discurso da “morte de Deus” destruiu a assimetria e sua altura, igualando a todos. Ao destruir qualquer possibilidade de um julgamento escatológico da história fora dela mesma, a modernidade fez surgir uma contradição entre a vontade de justiça e as ideologias que dizem representar as aspirações humanas por justiça. Eliminando, assim, a possibilidade de uma justiça transcendente, a única justiça visível se impôs como medida comum, comparação e igualdade, exigência dos terceiros que apagam a assimetria da relação dual ética. Os terceiros abrem a proximidade à sociedade (LEVINAS, 2001, p. 246-7)! Nasce então a cidadania e eu me descubro como sujeito de direitos e deveres, na reciprocidade inexistente na proximidade. Agora, o direito - e com ele a política - oscilam entre a indiferença ao outro e a responsabilidade infinita pelo outro. Um vínculo apenas formal, como são os laços da legalidade, permite a indiferença diante do sofrimento do outro e me dispensa da resposta individual ao apelo ético do outro. A responsabilidade é a única maneira de me relacionar

com o outro, respeitando sua alteridade. A rejeição radical da alteridade seria sua eliminação física, mas há uma outra forma de rejeitá-la mais sutil que é a destruição de sua singularidade na razão universal que iguala a todos na essência universal. Diante do apelo do outro, não posso permanecer indiferente vivendo apenas para mim, como na política kantiana que só exige o cumprimento público da lei. O sujeito monológico kantiano está aqui em oposição ao sujeito ético levinasiano.

3. O Direito nasce da Justiça

A leitura talmúdica “A vontade dos céus e o poder dos homens” aborda, de maneira precisa, a questão da justiça e sua relação com o direito. Nela, Levinas fala do poder de julgar do tribunal humano, embora o julgamento escatológico não esteja na alçada dos homens. Ele procura fazer uma distinção das sanções que dizem respeito aos homens e de outras que dizem respeito somente a Deus. Abordando a pena do cerceamento (uma pena de morte que os homens não podem impor, mas somente o tribunal celeste), Levinas diz que o tribunal humano “teria de tomar conhecimento das faltas que nos colocaram fora da condição de humano e reparar o irreparável”. No entanto, ele mesmo se pergunta se o “tribunal pode tanto quanto a misericórdia ou a graça” ou ainda se “a graça se manifesta no tribunal” (LEVINAS, 2002, p. 19). Indaga ainda até que ponto um castigo humano pode “tocar a intangível dignidade pessoal do próximo” ou qual seria o limite da punição imposta a um ser humano. Ele mesmo responde com a citação de Deuteronômio 25,3 que fala que “o amor ao próximo deve dar toda sua medida, punir sem aviltar, misturar-se aos problemas dos outros sem tocar em sua liberdade”. O castigo do cerceamento, tomado no texto como referência, significa uma expulsão de alguém da pertença ao seu povo, uma expulsão da vida, de Israel e de toda a ordem humana e da sociedade. Levinas cita Maimônides, do séc. XII, para quem essa penalidade significa um cerceamento do futuro, um impedimento que se refere à participação humana e mundana nas promessas messiânicas. Entretanto, existe pecado em relação ao céu que os homens não possam expiar? O tribunal humano, nesse caso, seria a instância em que se manifesta a vontade divina regeneradora, através de um ato fraternal que procede de uma responsabilidade em relação ao outro, ao contrário de Caim que não deu conta da responsabilidade por seu irmão. Só através do tribunal é que o amor ao próximo seria possível. O julgamento, diz Levinas, pertence ao homem na condição de responsável por seu irmão a ponto de ele ter de responder pela liberdade dele (LEVINAS, 2002, p. 21). Não se pode voltar ao humano senão após a punição, ainda que isso cause dor e sofrimento, insiste Maimônides. A heteronomia aqui é pensada em termos de paternidade.

Um segundo argumento em favor da misericórdia divina mais forte que a vingança, ele o encontra em Êxodo 34,7 que diz que o “Eterno suporta o crime, a rebelião, o pecado, mas absolutamente não os absolve”. Comentando esse versículo, o rabi Ananias diz: se a transgressão cerceia o humano do seio de seu povo, o cumprimento de um mandamento pode, no entanto, devolver-lhe a vida e restituí-lo ao seu povo (LEVINAS, 2002, p. 22). Sofrendo a flagelação a que se foi condenado, o culpado cumpre a lei assim como aquele que cumpre os mandamentos recebe a recompensa por sua fidelidade. As proibições são necessárias para constranger a vida como força que se expande e para a grandeza da justiça e para sua glória, diz Levinas (LEVINAS, 2002, p. 25). Os juízes também eles se acham constrangidos pelos mandamentos e assim formam a grande assembleia dos que buscam a vontade de Deus. O juiz não é um mero especialista em leis, mas tem de obedecer ele mesmo às leis que ele aplica aos outros, pois o estudo das leis é parte essencial da obediência a elas (LEVINAS, 2002, p. 26).

Prosseguindo sua reflexão, Levinas se pergunta se o tribunal terrestre, ao chamar para si as punições reservadas aos céus, pode anular a transcendência divina. Ressalta que há diferentes respostas a essa questão por parte das escolas rabínicas: uma delas recusa a interpretação puramente humanista e naturalista da lei, atribuindo ao céu a pena do cerceamento. Nesse caso, a justiça absoluta se faz misericordiosa através do tribunal humano, ou seja, a misericórdia divina precisa da mediação de uma assembleia de homens justos, embora essa assembleia não julgue em nome próprio, mas inspirada pela vontade divina. O sistema de leis não é então autossuficiente, mas remete a uma exigência transcendente. Para o filósofo, aqui o modelo judaico se opõe ao sistema greco-romano autossuficiente por si mesmo, pois a responsabilidade que anima o tribunal humano provém de uma responsabilidade por outro que não ele mesmo. No entanto, a vontade de Deus se cumpre pelo tribunal humano, pois a manifestação profética do divino só se exprime através do humano. Assim não é a racionalidade do sistema de justiça que comanda os homens como se o tribunal fosse a laicização da justiça divina. Porém, como se assegurar de que o céu esteja de acordo com a decisão do tribunal humano? É aqui que entra a hermenêutica, diz o filósofo, com seu método rigorosamente formal como a maneira pela qual se faz ouvir entre nós a voz de uma alteridade, aquela da transcendência. A letra remete assim àquilo que a inspira ou a um sentido que se situa além da intenção do pensador, um sentido que ultrapassa o dito. O texto revela aquilo que o ultrapassa, um pensamento que vai além do que ele diz. Surge nesse ponto a compreensão levinasiana de ética:

a ética não é uma região ou um ornamento do real, mas é, por si mesma, o próprio desinteresse, o qual não é possível a não ser sob o traumatismo ou a presença, em sua igualdade impenitente de presença; está perturbada pelo Outro. Perturbada ou despertada. Provar a autenticidade e o valor desse traumatismo é, mais uma vez, voltar a esse próprio traumatismo, a essa transcendência ou a esse despertar em que todas essas ‘noções’ pela primeira vez têm significado para nós (LEVINAS, 2002, p. 33-34).

Logo, conclui-se que a epifania divina se serve de um rosto humano para se manifestar. É no rosto que a “diferença irreduzível do além brilha entre isso que se dá a mim e que se compreende e pertence ao meu mundo, e aquilo que, sob a ordem assim constituída, se ausenta, se inquieta e desperta” (LEVINAS, 2002, p. 35). Vê-se aí o Outro no Mesmo ou o Outro inspirando o Mesmo. Nesse caso, o tribunal seria o lugar onde sopra o espírito, conclui Levinas. A voz do céu penetra o tribunal humano e se manifesta através das vozes humanas. “A voz de Deus é voz humana, é inspiração e profecia no falar dos homens” (LEVINAS, 2002, p. 37). O profetismo humano é a entrada do divino no mundo e o rigor divino se humaniza no tribunal dos homens.

Levinas alude aqui às semelhanças com o relato do Mito de Er, narrado por Platão, no Livro X da *República*, em que Panfílio, não tendo bebido das águas do rio *lethé*, volta e narra o que teria visto no mundo do além. A transcendência, entretanto, não é uma mera troca de informações com o além ou uma mera experiência do sobrenatural. A transcendência se revela numa inspiração que move aquele que interpreta a escritura e que descobre nela a sua parte, deixando ver aí uma

humanidade cujo espírito é inspiração ou profecia [...], afeição de si e dos outros, [...]um escutar e um ouvir ultrapassando a capacidade do ouvido, possibilidade impossível, ou milagre, o mais recôndito do existir humano, e, talvez, a própria maneira pela qual o espírito penetra a natureza (LEVINAS, 2002, p. 41).

Essa leitura talmúdica nos permite ver nitidamente a relação entre justiça e Direito, em Levinas. O Direito não se reduz a um procedimento técnico meramente formal como se se confundisse sofisticadamente com a justiça. A justiça é transcendente, como bem pensou também Platão, mas se exerce através do direito. O que inspira o direito é a justiça que encontra nele seu meio ou instrumento de efetivação, mas jamais pode se reduzir um ao outro. Tal como no modo levinasiano de pensar a relação entre ética e política, a relação entre justiça e direito se deixa ver também sob o modo da interrupção. As alteridades e suas demandas éticas interrompem o direito, denunciando suas insuficiências ou sua incapacidade de incluí-

las nas leis, puros artefatos humanos. O Direito, sem a transcendência da justiça, se torna um fenômeno desprovido de sentido e incapaz de dar conta de sua responsabilidade pelo outro.

Cabe aqui um outro ponto de reflexão. O apelo ético não vem do mundo ou, em outras palavras, a ética levinasiana, tal como a platônica, é transcendente, mas a resposta ao comando moral do outro é sempre histórica. O direito é histórico ainda que se deixe inspirar pela justiça transcendente. Tal resposta ao apelo do outro deve ser inventada numa criatividade sempre crescente capaz de responder, ainda que insuficientemente, às urgentes demandas do outro. O direito se constitui como uma resposta histórica ou mundana às vozes de tantas alteridades que hoje se fazem ouvir na voz dos imigrantes que atravessam o Mediterrâneo, nos refugiados de guerra, nos refugiados climáticos, nas vítimas da violência e das guerras fratricidas, nas vítimas cujos direitos humanos não são nem minimamente reconhecidos. Como refém de tantas vozes, o direito precisa se constituir como uma porta aberta a essas vozes, respondendo de pronto ao seu apelo moral, mesmo sabendo que suas respostas, por melhores que sejam, são sempre inadequadas, insuficientes, reconhecendo-se assim devedor de uma dívida impagável. A resposta ética, diante das imposições dos terceiros, se transforma em responsabilidade jurídica, sem, no entanto, perder os vínculos com a responsabilidade ética de onde ela provém. A responsabilidade ética que a responsabilidade jurídica esconde, mas não apaga, continuará a inquietá-la e a interrompê-la, convocando-a sempre a um recomeço diante das inconsistências e indiferenças ao outro, legitimadas pelo direito positivo que tentará sempre apaziguar minha inquietação, transferindo minha responsabilidade pessoal inalienável ao Estado ou à Sociedade, envergonhando o direito que se desvincula da moral e da responsabilidade pelo outro.

Habermas propõe que a relação entre direito e moral seja pensada como uma relação de complementariedade. As escolas do jusnaturalismo entendem essa relação como sendo de subordinação. Levinas sugere que essa relação entre Direito e moral ou direito e justiça seja de inspiração, de tal modo que o direito positivo, não podendo se bastar em sua própria autossuficiência e autonomia, se deixa inquietar pelo excesso da responsabilidade ética que o obriga a se aperfeiçoar e a se reformar constantemente para dar conta de sua responsabilidade infinita pelo outro.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

LEVINAS, Emmanuel. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. Paris: Brodard & Taupin, 2001.

_____. *Difficile Liberté*. Paris: Albin Michel, 1976.

_____. *Entre Nous*. Essais sur le penser à l'autre. Paris: Éditions Grasset & Fasquelle, 1991.

_____. *Les Imprévus de l'histoire*. Paris: Fata Morgana, 1994a.

_____. *Le Temps et l'autre*. Paris : Quadrige/PUF, 1983.

_____. *Liberté et Commandement*. Paris: Fata Morgana, 1994b.

_____. *Totalidade e Infinito*. Lisboa: Edições 70, 2000.

_____. *De l'existence à l'existant*. Paris : J. Vrin, 1998.

_____. *Novas Interpretações Talmúdicas*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002.

MORRISON, Wayne. *Filosofia do Direito*. Dos Gregos ao Pós-modernismo. São Paulo: Martins fontes, 2006.

VVAA. *Difficile Justice dans la trace d'Emmanuel Levinas*. Colloque des Intellectuels Juifs. Paris : Albin Michel, 1998.

WEBER, Max. *Economia e Sociedade*. Fundamentos da Sociologia Compreensiva. Vol. 2. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1999.

O OUTRO COMO INTERFERÊNCIA NO EU: PLURALIDADE, TOLERÂNCIA E COERCIBILIDADE DO DIREITO EM LÉVINAS.

L'AUTRE COMME INTERFÉRENCE DE L'UE: PLURALITÉ, TOLÉRANCE ET COERCIBILITÉ DU DROIT À LÉVINAS.

Rafael Soares Duarte De Moura ¹

Resumo

O pensamento levinasiano procurou responder ao soerguimento de uma razão estruturalista que resignou o homem a um conceito abstrato, frágil e fechado em sua individualidade existente. Diante de uma humanidade vítima do totalitarismo e das atrocidades humanitárias, Emmanuel Lévinas apresentou um novo conceito de indivíduo, um novo modo de existir com o outro. A hospitalidade ao rosto do outro se configura como reflexo da responsabilidade no exercício do egoísmo ético decorrente da abertura aos apelos do vulnerável. Na liberdade de existir, o outro espera do Eu reconhecimento que dignifica e aplaca as misérias materiais e morais decorrentes das violências sofridas.

Palavras-chave: Justiça, Alteridade, Responsabilidade, Coerção

Abstract/Resumen/Résumé

La pensée de Levinas a essayé de répondre à l'émergence d'une raison structuraliste que a démissionné à l'homme à un concept abstrait, fragile et fermé dans leur individualité existant. Devant une humanité victime du totalitarisme et des atrocités humanitaires, Emmanuel Lévinas a présenté un nouveau concept de l'individu, une nouvelle façon d'exister avec les autres. L'hospitalité à la face de l'autre est configuré comme un reflet de la responsabilité dans l'exercice de l'égoïsme éthique causée par l'ouverture aux appels du vulnérable. Dans la liberté d'exister, l'autre attend du Moi reconnaissance que digne et apaise la misère matérielle et morale découlant de la violence souffert.

Keywords/Palabras-claves/Mots-clés: Justice, Altérité, Responsabilité, Coercition

¹ Graduado e Mestre em Direito pela UFMG, Doutor em Direito pela UnB, professor efetivo do curso de Direito da Universidade Estadual de Montes Claros e da Faculdade Santo Agostinho.

O OUTRO COMO INTERFERÊNCIA NO EU: PLURALIDADE, TOLERÂNCIA E COERCIBILIDADE DO DIREITO EM LÉVINAS.

O outro como interferência no Eu: o processo dialético como perspectiva ética que valorize a pluralidade

A presença do outro é fator que altera o estado do Eu, o diferente que se aproxima causa impressões diversas na realidade de quem o encontra. Essa proximidade

obsedante do rosto é substituição porque é fraternidade aquém do Ser, ou anterior à reciprocidade que se estabelece no presente.[...] O falar é contato. O contato através do qual eu me aproximo do próximo é a inversão ética da comunicação em 'Eis-me aqui', que supõe o enunciado, qualquer que ele seja, de toda a linguagem.[...] O eu é in-spirado pelo outro. Ele é ex-posição sincera, dedicação a outrem, abertura à proximidade, responsabilidade que se entrega. O eu testemunha sem declarar.[...] a característica fundamental da substituição consiste em que ela expressa o ápice da encarnação como linguagem [...] na substituição, a subjetividade não pode implicar nem a redução do outro nem o desaparecimento ou assimilação do eu.[...] Estar sob o outro, com a característica fundamental da eticidade do eu, significa estar sob a tensão da de-posição de que sou afetado pelo outro na convocação de comparecer diante de seu rosto (grifo nosso)(RIBEIRO JÚNIOR, 2008, p. 88).

O que se pode observar com o relacionamento face-a-face é justamente esta postura dialética estabelecida entre os atores do processo comunicativo, tendo em consideração uma perspectiva ética que prime pela permanência da pluralidade das identidades, ou seja, a conservação da integridade dos Eus que se relacionam no processo comunicativo. Essa integridade não significa uma impossibilidade de câmbio e acréscimo constitutivo identitário por meio do relacionamento com a alteridade.

No frente a frente o eu não tem a posição privilegiada do sujeito, nem a posição da coisa definida pelo seu lugar no sistema; é apologia, discurso *pro domo*, mas discurso de justificação perante Outrem. [...] Os vários eus não constituem totalidade. Não existe plano privilegiado em que os eus possam apanhar-se no seu princípio. Estamos perante uma anarquia essencial à multiplicidade(grifo nosso)(LÉVINAS, 2008a, p. 290).

O relacionamento com o diferente se apresenta como uma possibilidade positiva de reconhecimento do pluralismo humano, bem como de enriquecimento subjetivo diante das possibilidades que o viver proporciona, quando se depara com uma multiplicidade de realidades que se apresentam ao diálogo e a contribuição do desenvolvimento de um estado ético de vivência social¹.

¹ "Igualmente, não é proibido falar em nossos dias de uma filosofia do diálogo e opô-la a tradução filosófica da unidade do eu ou do sistema e da suficiência do si, da imanência" (LÉVINAS, 2008b, p. 185).

É exatamente a afetação, proporcionada pelo comparecimento diante do outro que me conclama, que se configura como elemento catalisador do processo de responsabilização pelo diferente-que-eu que culminará na substituição. Não se pode confundir esta com troca de identidades e essências, como se o humano pudesse ser passível de assumir uma identidade absolutamente estrangeira a sua constituição subjetiva. Esta confere identidade única e singular a cada pessoa que não é meramente fruto passivo do meio em que se desenvolve, mas contribui criativamente e de forma ativa na determinação da sua vida e da vida deste outro.

Quando se discorre sobre comunicação com a alteridade manifestada no outro, não se pode esquecer que a presença do humano diante do outro por si só já se configura uma comunicação plena de sentido. Nessa comunicação, a presença do diferente já denota o convite à abertura ao relacionamento ético. Neste as diferenças e similitudes entre os comunicantes serão configurações de uma ação comunicativa que vise à compreensão das realidades e propostas que se apresentam para serem pensadas e que visam, em última instância, o favorecimento da constituição da justiça. Tudo isso mediante a substituição decorrente do relacionamento que toca à sensibilidade moral subjetiva e que visa o espelhar-se em uma ética que favoreça a coexistência pacífica por meio do reconhecimento das diferenças².

A tolerância como atitude que promove as diferenças: a desconstrução do paradigma absoluto da efetividade na coerção

O reconhecimento das diferenças implica em um processo de tolerância para com o próximo. A tolerância pode ser caracterizada como fruto de uma coerção, ou até mesmo uma postura condicionada pelas concepções de conduta “aceitáveis” por um condicionamento hipotético social, o que não é desejável *per se* quando se pensa a convivência em Lévinas.

Interessante ressaltar que a coerção não se apresenta como a pedra fundamental para o Direito, como se fosse de uma prescindibilidade impossível de ocorrer. A coerção é um elemento que visa essencialmente promover uma efetividade verificada na observância da lei que, de toda forma, não encerra em si o cerne que garante o cumprimento da lei. “A sua

² Dialogando com Lévinas, tem-se que “reivindicar a justiça para o outro homem não é retornar a moral? Incontestavelmente, é retornar a à própria moralidade da moral!” (LÉVINAS, 2008b, p. 26).

tolerância somente finda onde é violado o fundamento de legitimação: a liberdade e dignidade das pessoas manifesta nos direitos humanos” (HÖFFE, 2003, p.112). Assim, sustenta-se que:

não se demonstra a essencialidade da coerção ao direito, declarando que não é jurídico aquilo que não é susceptível de impor-se coativamente. Claro que também não se há de concluir pela juridicidade da régua simplesmente por estar inserida em um corpo normativo. Na medida em que concerne às relações do homem em sociedade e fixa-lhe um estilo de conduta (VILLELA, 1982, p. 18).

A desimportância que a utilização da força, como forma de convencimento à sujeição à lei, apresenta para o pensamento levinasiano decorre exatamente do apelo que se faz para uma edificação ético-ontológica que favoreça a reconstrução do homem pautado pela consciência de seus atos para com o outro, visando o viver na responsabilidade e na abertura que antes de tudo é hospitalidade.

O ser humano eticamente sadio e adulto não encontra maiores motivos para exigir os seus direitos subjetivos do que para cumprir com os seus deveres jurídicos. Na medida, entretanto, em que a coerção se institucionaliza, instala-se fora da consciência humana, à margem do *eu*, um novo centro de referência e comando éticos, cuja existência e funcionamento constituem, por si mesmos, uma permanente fonte de estimulação baseada no medo, o mais depressivo e depressor agente de conduta. À força de existir e ser usado, o sistema extrínseco de coerção tende a liberar o homem do seu sistema interior de referência ético-social, que fica, assim, exposto a se atrofiar progressivamente. (VILLELA, 1982, p. 26).

Trata o excerto acima de pensar o indivíduo que, no gozo de uma vida pautada por preceitos éticos sólidos, uma educação embasada por valores como a honestidade, a integridade, a honra e o senso de colaboração para com o desenvolvimento de uma harmonia social, pauta sua vida não por uma conduta condicionada ao receio da punibilidade, em caso de desvio de observância dos preceitos legais.

Por isto a escolha das canções que falam do processo pelo qual se apreendem os padrões de comportamento pelo exemplo e pelo amor. Coisa que a prática do direito deveria absorver, ética que a prática do direito deveria operar, porque ele não é apenas para os *doutores*. O direito poderia funcionar melhor se fosse cumprido pela consciência serena de ser entendido com um conselho de pai (grifo nosso)(LOPES, 2012a, p. 2).

A formação humana deve proporcionar a todos os indivíduos uma natural e, como foi dito acima, sadia postura de cidadão que zela pelos seus direitos e observa com atenção esmerada os seus deveres. Ocorre que a mesma sociedade, que valoriza e enleva um processo formativo integral que vise a construir homens cidadãos que se conduzam pela ética e por valores socialmente presentes, paralelamente constituiu todo um ordenamento focado em uma eficácia advinda da coercibilidade decorrente do desrespeito à lei.

Essa ênfase na punição como forma de garantir a funcionalidade legal proporciona o desenvolvimento, ainda que tácito, de uma compreensão social difusa que visualiza a punição como o elemento garantidor da eficiência funcional das normas que regulamentam a vida social. Como foi acima dito, a externalização da motivação do cumprimento legal, focada na punição, fez com que se espriassem conceitos de convivência em sociedade baseados na

observância das leis reduzida ao medo e a uma imagem de sempre estar sendo observado por uma coletividade anônima, atenta ao primeiro deslize, parapoder infligir a devida punição.

Não se pode esquecer que muito do que ainda hoje inspira a noção de eficiência dos modelos de coerção decorre de um processo histórico complexo, no qual constituições com as mais diversas orientações, inclusive totalitárias, semearam no tecido social conceitos baseados na punição como sinônimo de eficácia da atuação do Estado como regulador social. Neste sentido, pode ser generalizado o pensamento da desconfiança “de tudo e de todos, postos no mesmo plano os desonestos e os que não o são, como se fosse possível esperar tudo da lei quando nada se espera da livre e espontânea cooperação do homem.” (VILLELA, 1982, p. 27).

A democracia brasileira, em contínuo processo de solidificação de suas instituições, não eliminará facilmente esses conceitos herdados por uma história marcada por um forte caráter centralizador Estatal pautado pela estabilidade social oriunda do temor da população ao “braço forte da lei”.

Antes de tudo, não se pode esquecer que há milênios vive a humanidade em estruturas jurídicas fundadas na coerção. É obvio que não está preparada para um estilo totalmente diverso de comportamento social. Uma ruptura imediata e radical com os padrões vigentes instauraria – é fácil perceber – o reino do caos. É, entretanto, urgentemente necessário reconhecer que uma ordem jurídica baseada na coerção é indigna da transcendental grandeza do homem. Se se quer para o futuro expressões convivenciais inspiradas no amor e na justiça, tem-se de restituir ao homem a superior liberdade de responder, ele próprio, aos deveres que decorrem da vida em sociedade. [...] Estaria a resposta da questão em extinguir-se de imediato qualquer expediente coercitivo, confiando a observância das leis exclusivamente à boa-vontade e disposição das pessoas? Claro que não. Uma talsolução é demasiado simplista para um problema decerto grave e complexo (grifo nosso) (VILLELA, 1982, p. 31-32).

Como bem foi dito acima, essa externalização da coerção institucionalizada como novo centro de referência e comandos éticos gera uma, poder-se-ia dizer, acomodação das referências internas que deveriam ser pautadas na autoconscientização responsável do comportamento e dos efeitos deste. Dessa forma, a emancipação do indivíduo, caracterizada pela capacidade de ele agir no exercício da responsabilidade de forma justa sob o prisma do egoísmo ético levinasiano resta prejudicada.

Por vezes é cômodo transferir o agir responsável para outrem. Afirmar que:

a abdicação da liberdade importe alívio é verdade e é compreensível. O exercício da autodeterminação constitui, ao mesmo tempo, grandeza e dor, crescimento e pena, morte e ressurreição do ser humano. Quem, pois, se recusa a liberdade, não padece a angústia de decidir (VILLELA, 1982, p.31).

Tem-se o surgir de indivíduos que se afastam da emancipação decorrente do amadurecimento calcado no agir pelo Bem. Representando este uma opção escolhida no arbítrio exercido na liberdade para, em uma involução, portar-se para com os outros sob o cabresto da lei. Este comportamento reflete certa egolatria, já que o interesse no acatamento

da lei possivelmente não se dá em consideração à alteridade, mas sim como reflexo de um egoísmo aético, resultante de um individualismo emergente.

Verifica-se um claro afastamento do exercício da liberdade responsável, sendo este substituído por uma “liberdade” débil, porquanto não exercida pela via ética, mas sim, de forma interesseira e casuística. Portanto, a conscientização do valor da liberdade e do seu correto exercício representa um passo adiante na caminhada do contínuo processo de construção interior que reverbera por toda a sociedade.

Felizmente a consciência do homem não é um puro reflexo das normas sociais. Ao contrário: é precisamente no afirmar-se contra elas que o ser humano pode experimentar um de seus momentos de maior grandeza e dignidade [...] Assim, apesar da porta aberta para a auto abdicação interior, não se perdeu para a humanidade o sentido transcendental da consciência. Mas é um dado de fácil verificação que muitos, por lhes faltarem luzes ou determinação de espírito, se conduzem efetivamente com maior ou menor descompromisso para com os valores que dignificam a vida social, agindo ou deixando de agir em função das ameaças ou ações repressivas da lei (grifo nosso) (VILLELA, 1982, p. 29-30).

Este individualismo resistente no tecido social, por sua vez, representa um traço comportamental que reflete um estreitamento de horizontes, uma visão da sociedade focada apenas na realidade do Eu egoísta e que não se interessa, ou é levado, pelo sistema que valoriza a coerção, a não se interessar pela ida alheia ao si.

Consequentemente, sua sensibilidade para com o outro que sofre inúmeras injustiças, sendo vítima de um sistema excludente, pode ser diminuída ou reduzida à quase insignificância. Quando se discorre sobre o histórico-cultural “jeitinho brasileiro” se percebe que a retidão e honestidade não são unanimidade social quando se sustenta que a “ligeireza no trato” e na “boa” conversa “abre portas” e consegue benefícios não cedidos aos outros que aguardam nos corredores da burocracia. Dessa forma, ser “esperto” e ladino surge como uma “qualidade” positiva.

Ser honesto nas relações com o outro, e especialmente nas relações com o Estado, quando não há risco de penalidades, chega a fazer o cidadão, às vezes, quase um objeto de curiosidade, senão de espanto. [...] De tudo isso decorre um lamentável empobrecimento da vida em sociedade (VILLELA, 1982, p. 30).

Quando o individualismo se encontra instalado como traço comportamental do Eu, o próprio exercício da cidadania se vê ameaçado, ou, pelo menos, em vias de o ser. Isso se dá tendo em consideração que a possibilidade de o Eu individualista velar apenas pelos seus interesses é considerável e as consequências desse fato são demeritórias para uma democracia que se pretende participativa e inclusiva.

Tem-se que, com a atenuação da preocupação para com a realidade do outro, em havendo apenas a vigilância pelo viver sem ser punido pela inobservância dos preceitos legais, haverá a formação de múltiplas “ilhas de isolamento” no tecido social, cada qual preocupada com o melhor para si. Esta situação pode e muito favorecer a fragilização de uma

sociedade que deveria, na riqueza de seu pluralismo, apresentar-se como uma perene guardiã dos valores democráticos, da lisura das instituições que promovem o funcionamento da máquina pública, notadamente, na fiscalização dos legítimos representantes do povo nas casas legislativas.

Porém, com o individualismo, involução gerada pelo pensar apenas em si, corre-se o risco de haver a desmobilização de organizações sociais que zelem pelos interesses coletivos, havendo, possivelmente, o aumento do indiferentismo com o que se faz ou se deixa de fazer, por parte do poder público. Essa indiferença, manifestada na desimportância crescente da opinião social sobre assuntos públicos pode vir a minar as bases democráticas e favorecer o soerguimento de grupos simpatizantes ou assumidamente adeptos de práticas que conduzam a democracia “adoecida” a regimes e/ou formas centralizadoras de poder que envolvam para totalitarismos ditatoriais, que muito valorizam a coerção como forma de controle social.

O que se deduz desta involução é a perda da liberdade, não valorizada e utilizada de forma irresponsável. Por isso dizer que a realização do homem reside nesse valor inegociável que é a liberdade.

Ressalta-se que a força não é descartada como forma de se alcançar os objetivos de uma sociedade pacífica e estável. “A responsabilidade, como misericórdia e como perdão, por si não é, portanto, suficiente, e tem necessidade de leis e de instituições nas quais se encarnar e se visibilizar”(DI SANTE, 2005, p. 78). Lévinas, neste ponto, cênscio estava da necessidade da coerção na dinâmica das construções normativas. Contudo, quis ele abrir os pensamentos para uma nova forma de se compreender os limites próprios de cada indivíduo por meio de um exercício de autoconhecimento/conscientização que se distanciam do império da força como elemento único e absoluto de determinação comportamental. Assim:

não é necessário repudiar o conceito kantiano do direito, identificado com o poder de coagir, para explicar todas as hipóteses de persistência da juridicidade com o recuo da coerção. De qualquer forma, a redução desta a formas crescentes menos autocráticas dilata os espaços da negociação e denuncia o desapareço pela força (VILLELA, 1982, p. 23).

Conclui-se essa breve reflexão sobre a temática da coerção com a mensagem da necessidade de se pensar um novo parâmetro norteador da efetividade da observância das leis que se afaste de absolutização da coercibilidade que, apesar de necessária, enão se discute a sua importância no processo de promoção da paz social,nãorepresenta a melhor solução para que se alcance um Estado em que seus cidadãos exijam conscientemente seus direitos na mesma proporção em que cumpram deveres.

Percebe-se que a letra da lei, por vezes se vê vazia do espírito de justiça, tornando-se instrumento de perseguição e terror. Pode-se comparar a utilização indiscriminada da

coercibilidade com as doses excessivas de antibióticos no organismo humano. Tem-se que, tais quais as bactérias se tornam mais resistentes aos antibióticos com a sua continuada utilização, os cidadãos poderão apresentar comportamento de gradativa resistência à observância das medidas coercitivas que, em consequência, terão que ser ampliadas, fato que desencadeia um processo vicioso que tenderia a níveis não previstos de uso da força, mas que são temerários pela lógica do possível aumento contínuo.

Essa possibilidade se visualiza à medida que a coerção, como sistema extrínseco conforme citado anteriormente, dispensa o indivíduo do referencial ético-social interno que, em não sendo incentivado no seu desenvolvimento, tornar-se-ia estagnado ou em processo gradativo de involução. Essa perda do sentido de consciência do valor do exercício da liberdade responsável conduz o homem para a mencionada menoridade moralmente débil.

A educação representa, diante de todas essas colocações, como caminho seguro e sensato para que sejam formados cidadãos que atuem virtuosamente no tecido social, não por cabresto coercitivo, mas por convicção de ser a melhor forma de se construir uma sociedade mais justa e tolerante.

Ora, uma civilização do amor é, pelo menos tendencialmente, incompatível com a coerção, esta apenas tolerável, enquanto compromisso, não enquanto dado permanente [...] responder a um estágio superior de evolução é a idéia de uma ordem social inspirada antes na liberdade e na tolerância que no medo e na repressão [...] a ação responsável, em suas conotações jurídicas, moral, social e política, é requerida obviamente hoje mais do que nunca com o fim de reduzir a agressão e a destrutividade em suas formas individual e coletiva [...] A consciência de que é necessário descoercibilizar a prática do direito deve seguir-se o esforço de aperfeiçoar as instituições no sentido de se obter a adesão espontânea do homem às normas jurídicas da coletividade (grifo nosso) (VILLELA, 1982, p. 33-35).

A “descoercibilização” caminha de mãos dadas com o fortalecimento da tolerância. O ser tolerante pode se espelhar em um autêntico comportamento humano, o qual, desprovido de qualquer condição hipopética, age para com o próximo no cumprimento de um dever ético resultante do processo de substituição que, em suma, representa à assunção do outro, incluído nesta o respeito a este no desenvolver relacional, de forma a conferir um reconhecimento à existência que se apresenta. Essa assunção deve se pautar pelo egoísmo ético proposto pelo pensamento levinasiano, o qual se configura na conduta gratuita. Ser-para-outrem, dessa forma, é ser moral (LÉVINAS, 2008a, p. 260).

A intriga ética: o suportar na universalidade da responsabilidade

Quando se discorre sobre o processo de substituição, e se pensa no estabelecimento do relacionamento na eticidade entre o Eu e o outro, deve-se ter em consideração que

já não sou responsável somente por um outro. Pelo fato de “o outrem” ser traço do infinito que se aproxima no rosto, sou convocado a me sacrificar. Torno-me vítima de expiação de todos e por todos os homens. Da condição expiatória da subjetividade emerge o caráter de universalidade da responsabilidade pelo outro. [...] Na intriga ética, o eu suporta o outro, é responsável por ele e, por isso, se constitui uma responsabilidade inalienável; ninguém poderia substituí-lo (grifo nosso) (RIBEIRO JÚNIOR, 2008, p. 89).

O suportar, no pensamento levinasiano, não se configura como uma atitude fácil de ser colocada em prática. Não é fácil para o Eu, muitas vezes fechado em suas convicções e na sua subjetividade, estar diante de um diferente-que-si e dar-lhe abertura para um processo interacional que não será pautado pelo controle absoluto do Eu. Esse processo é um caminho sem retorno, na visão levinasiana, tendo em consideração que os resultados da abertura para o rosto do outro proporcionarão ao Eu dialogal uma nova configuração do viver existencial, já enriquecido pelas contribuições oferecidas por uma vivência no mundo diferente que a própria.

O Eu e o outro não perderão a distinção própria de cada ser vivente, mas se enriquecerão mutuamente com o processo interacional que, em última instância, proporcionará a construção da tolerância social, por meio da aceitação do diferente e do que ele propõe no estabelecimento da intriga ética. Tolerância que se configura como elemento indispensável para a estabilidade do Estado de Direito e consequente reverberação dos ideais de democracia pautada pelo respeito a uma universalidade plural.

Possui tolerância quem reconhece livremente o pluralismo. O seu estágio fundamental, uma tolerância mais passiva consiste na aceitação e acatamento das peculiaridades alheias. [...] a tolerância passiva integra as condições de um convívio civilizado com outras pessoas. [...] a tolerância ativa vai muito além. Ela não apenas deixa a pessoa viver como quer, o que aliás é exigido por lei. Assente também espontaneamente ao direito do outro à vida, liberdade e vontade de desenvolvimento. Fundamentada na liberdade e dignidade de todo o homem, essa tolerância combina a capacidade para a própria alteridade com o reconhecimento do outro como sendo de igual valor (HÖFFE, 2003, p.112).

A responsabilidade do Eu para com o outro e para com o terceiro decorre justamente da universalidade que a conduta Eu-outro-nós configura no processo de contemplação do rosto. Universalidade, porque a responsabilidade, estabelecida diante da abertura ao diferente, apresenta-se como uma conduta que atinge todos os não diretamente envolvidos na relação face-a-face. O bem que pode ou não ser feito ao diferente representa um ato de escolha livre e consciente do Eu que se relaciona com o outro que, apesar de vulnerável, apresenta uma resistência anterior à corporeidade, resistência ética por excelência.

A resistência do que não tem resistência – a resistência ética. A epifania do rosto suscita a possibilidade de medir o infinito da tentação do assassínio, não como uma tentação de destruição total, mas como impossibilidade – puramente ética – dessa tentação e tentativa. Se a resistência ao assassínio não fosse ética, mas real, teríamos uma percepção dela como tudo aquilo que na percepção redonda em subjectivo. Ficaríamos no idealismo de uma consciência da luta e não em relação com Outrem, relação que pode transformar-se em luta, mas já ultrapassa a consciência da luta. A epifania do rosto é ética. [...] impossibilidade de matar não

tem uma significação simplesmente negativa e formal; a relação com o infinito ou a ideia do infinito em nós condiciona-a positivamente (grifo nosso) (LÉVINAS, 2008a, p. 193-195).

O arbítrio humano é livre, não condicionado por qualquer imposição. Apenas deve-se destacar que o egoísmo ético levinasiano é uma proposta ao humano que se relaciona e, portanto, uma possibilidade de agir pautado pela ética gratuita. Apresenta-se, diante da escolha do homem soberano, a possibilidade do agir na virtude para com o outro, ou mesmo de o “nadificar”, expressão levinasiana que denota o relacionamento pautado pelo egoísmo antiético, sujeitando a alteridade ao silêncio e à impossibilidade de expressão autêntica e positiva do ser que clama por ser reconhecido como o é.

O medo, portanto, não deve ser apenas daquilo que o outro nos faz de mal, mas do fato de que nós estamos sempre potencialmente propensos a errar e, às vezes, caímos no subterfúgio apaziguador das palavras que parecem justificar o porquê de sermos e de havermos feito de certo modo. (LOPES, 2012, p. 4)

Esse egoísmo antiético é responsável pela “morte” do outro, que clama pela escuta e pelo reconhecimento de si.

A morte do outro homem me põe em causa e questiona como se desta morte, invisível ao outro que aí se expõe, eu me tornasse o cúmplice, por minha indiferença; como se, antes mesmo de lhe ser devotado eu próprio, eu tivesse que responder por essa morte do outro, e não deixá-lo na solidão. É precisamente nesse apelo de minha responsabilidade pelo rosto que me assigna, me suplica, me reclama, é nesse posto em questão que outrem é próximo. (grifo nosso) (LÉVINAS, 2008b, p. 216)

O pensamento levinasiano propõe

pensar e dar uma resposta capaz de interromper a experiência contemporânea de ódio do homem pelo outro homem. Esta é condensada na experiência funesta do anti-semitismo, que, com a perseguição e a morte infligida a milhões de homens e mulheres, revelou o fracasso radicar do homem ocidental como animal racional. Do mesmo modo, o Holocausto desmascarou a antropologia da autodeterminação da razão para o Bem por meio da autoconsciência e da moralidade calcada no imperativo categórico (grifo nosso) (RIBEIRO JÚNIOR, 2008, p. 90).

O Direito tem esse compromisso para com a efetivação do Bem em sociedade na medida em que se estrutura e se propõe a pensar e a resguardar o diferente, as minorias e os vulneráveis sociais da “nadificação”³, que possam ser vítimas tanto da sociedade como um todo quanto de indivíduos.

Não se pode esquecer que a letra da lei, as codificações e aparatos normativos podem e foram utilizados para justificar, sob o pálio da legalidade, arbitrariedades ímpares para com grupos e estamentos da sociedade que não se enquadravam, ou se sujeitavam, aos pensamentos ideológicos e massificadores, sob uma aparente pseudorealização individual. Calcados na construção de uma sociedade homogênea, esses grupos não preconizaram esses

³ Para maior aprofundamento, Cf. NEUSCH, M.. **Emmanuel lévinas** - Responsabilité d’Otage. Nouvelle Revue Théologique, n. 116/1994, p. 377.

aparatos normativos, em muitos momentos, como resposta efetiva para a árdua demanda referente ao reconhecimento e legitimação de uma paz social plasmada pela coexistência harmônica das diferenças de Eus e outros que se congregam no Estado de Direito e que, por meio de sua participação e presença na responsabilidade, proporcionariam ao ele plena legitimidade enquanto tal.

Tem-se, pelo contrário, que o caminho da via média de um direito, que balize as pretensões individuais com as coletivas, representa uma opção sensata e prudente.⁴

Pode-se dizer que existem efetivas indicações de podermos articular nossas lealdades particularistas com a obrigação de dar continuidade à construção de uma democracia (globalizada ou não) a partir de formas discursivas e de uma expansão ilimitada dos direitos fundamentais a todos os grupamentos humanos (GUSTIN, 2010, p. 12).

A busca pela materialização de um comportamento ético, pautado pela responsabilidade, deve ser perseguida pelo homem em todo o seu caminho existencial. A ética da responsabilidade representa, assim:

que nós nascemos em um mundo de relacionamentos sociais que não escolhemos e não podemos ignorar. [...] a responsabilidade levinasiana é o estado mais “primordial” das relações inter-humanas embora não o estado básico de seres individuais. [...] As outras pessoas esperam algo de nós desde os primeiros momentos em que ficamos conscientes e em todos os momentos pelos caminhos da vida que pensamos ter escolhido. O que chamamos de “liberdade” é na verdade uma reação às responsabilidades que o mundo das relações sociais, no qual nascemos, clarifica (grifo nosso) (HUTCHENS, 2007, p. 36).

É nessa engrenagem social, na qual o homem se insere, que o Direito se apresenta como uma construção a ser refletida, seja enquanto ciência, seja enquanto ordem jurídica que busca legitimar direitos e consagrar fronteiras de exercício legítimo da liberdade. Toda essa finalidade, seja científica, seja normativa, do Direito tem, como última *ratio*, o homem enquanto ser existente e social. Dessa forma:

corre, por isso, averiguar se cumpre às ordens jurídicas proporcionar ao homem direitos que abranjam todas as suas pretensões legítimas, ou se é, ao contrário, a pertinência do indivíduo ao corpo social que suscita o aparecimento dos novos direitos. Assim, em qualquer hipótese, o homem retoma o centro do mundo jurídico, e a ciência do Direito passa a depender, para sua inteira estruturação, de uma certa teoria do homem (MATA MACHADO, 1953, p. 130).

Percebe-se, com estes dizeres acima expostos, que por trás de uma ordem jurídica concreta subjaz necessariamente um determinado arquétipo de homem. Em outras palavras, o Direito ao mesmo tempo é condicionado por e condiciona determinada concepção de homem. Contudo, o ser humano não poder ser reduzido às estruturas e conceituações por ele desenvolvidas em meio à dinâmica do desenvolvimento das relações sociais. A busca

⁴ "A antinomia individual *versus* social nasce da circunstância de que há três maneiras que se excluem de responder à indagação: para que se submete a vida em sociedade a um ordenamento jurídico? [...] O Direito existe para o indivíduo, é o indivíduo o fim do Direito; ou o Direito existe para a Sociedade, é esta o fim de qualquer ordem jurídica, eis a expressão conceitual das duas tendências antinômicas. [...] O Direito é como um instrumento de ação individual e, de outra, que está pura e simplesmente a serviço do Poder Público" (MATA MACHADO, 1953, p. 117).

empreendida pelo pensamento levinasiano consiste em ir em direção ao outro na compreensão de que, assim como o Eu, não se pode reduzir o outro-que-eu a um conceito, o diferente não se apresenta redutível ao olhar de quem o observa.

Conclusão

Dadas essas considerações do trabalho, percebe-se a importância do estudo do pensamento fenomenológico levinasiano e sua aplicabilidade ao Direito, notadamente quando se fala em Direitos Humanos, democracia e pluralismo político-social,⁵ conceitos jurídicos inerentes à ideia levinasiana de tolerância.

Busca-se, com esse reconhecimento do diferente, cumular de efetividade os direitos humanos e todas as suas derivações presentes nos ordenamentos dos Estados, o que se daria em maior grau pela tolerância na relação eu-outro-nós e consequente cumprimento espontâneo, não coercitivo das leis.

Esse reconhecimento se apresenta como decorrente de uma atitude, um responder ao outro na responsabilidade, que não se restringe apenas ao que está diretamente vinculado ao Eu, ao seu meio interacional e às suas relações sociais, profissionais, mas que dentro da radicalidade proposta pela fenomenologia do filósofo lituano, adquire uma expansão de sentido e alcance, quando o Eu se torna responsável, também, por aquilo que não contribuiu para que ocorresse.

Referências bibliográficas

BARTOLOMÉ RUIZ, Castor M. M. **As Encruzilhadas do Humanismo**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2006.

DI SANTE, Carmine. **Responsabilidade: o eu para o outro**. São Paulo: Paulus, 2005.

GUSTIN, Miracy Barbosa de Souza. A voz do Conselho: NECESSIDADES HUMANAS, DIREITO E POLÍTICA. **Revista Governança Social – IGS**, Belo Horizonte, ano 3, edição 8, p. 9-14, abril a julho 2010. Disponível em: <<http://www.pos.direito.ufmg.br/rbep/103257284.pdf> 2011>. Acesso em: 06 jun. 2012.

HÖFFE, Otfried. **Justiça política**: fundamentação de uma filosofia crítica do direito e do estado. Tradução de Ernildo Stein. Petrópolis: Vozes, 1991.

_____. **O que é justiça**. Tradução de Peter Naumann. Porto Alegre: Edpucrs, 2003.

⁵ Para maior aprofundamento, Cf. SEN, Amartya. **L'idée de justice**. Paris: Flammarion, 2010, p. 243-257.

HUTCHENS, B. C. **Compreender Lévinas**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2007.

LÉVINAS, Emmanuel. **De Deus que vem à Ideia**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008a.

_____. **De otro modo que ser, o masalla de la esencia**. Salamanca, España: EdicionesSígueme, 1987.

_____. **Descobrimdo a existência com Husserl e Heidegger**. Lisboa: Instituto Piaget, 1997.

_____. **Ética e Infinito**. Lisboa, Portugal: Edições 70, 1982.

_____. **Humanismo do outro homem**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1993.

_____. **Totalidade e Infinito**. Lisboa, Portugal: Edições 70, 2008b.

_____. **Transcendência e Inelegibilidade**. RJ: Edições 70, 1991.

LOPES, Mônica Sette. **Crash: entre encontros e desencontros**. Disponível em: <http://www.amatra3.com.br/uploaded_files/crash.pdf>. Acesso em: 02 jun. 2012.

_____. O juiz como agente de sua independência: entre o diálogo e o medo. **Revista Brasileira de Estudos Políticos**, Belo Horizonte, n. 103, p. 257-284, jul./dez. 2011. Disponível em: <<http://www.pos.direito.ufmg.br/rbep/103257284.pdf>>. Acesso em: 11 jun. 2012.

_____. **Os juízes no espelho: ver e ser visto**. No prelo, 2012a.

MATA MACHADO, Edgar de Godoi. **Contribuição ao personalismo jurídico**. Belo Horizonte, MG: Vera Cruz, 1953.

MELO, Nélvio Vieira de. **A Ética da Alteridade em Emmanuel Lévinas**. Porto Alegre, RS: EDIPUCRS, 2003.

NEUSCH, M.. **Emmanuel lévinas** - Responsabilité d'Otage. Nouvelle Revue Théologique, n. 116/1994.

O'NEILL, Onora. **Em direção à justiça e à virtude**. Uma exposição construtiva do raciocínio pratico. São Leopoldo: Unisinos, 2006.

RIBEIRO JÚNIOR, Nilo. **Sabedoria da Paz: Ética e Teo-lógica em Emmanuel Lévinas**. São Paulo, SP: Edições Loyola, 2008.

VILLELA, João Baptista. **Direito, Coerção & Responsabilidade: por uma ordem social não violenta**. Belo Horizonte, MG: Movimento Editorial da Revista da Faculdade de Direito da UFMG, volume IV, série monografias – número 3, 1982.

O OUTRO, O TERCEIRO E A EFETIVAÇÃO DA JUSTIÇA

THE OTHER, THE THIRD, AND THE EFFECTUATION OF JUSTICE

Tomé Bruno Pires ¹

Resumo

O artigo apresenta aspectos referentes à concepção de justiça, responsabilidade e cuidado pelo Outro, a partir do pensamento do filósofo lituano-francês Emmanuel Lévinas (1906-1995). Ao instaurar a alteridade como filosofia primeira, e não a ontologia, Lévinas convoca o Eu a romper com as amarras da indiferença e da egolatria exacerbada. Desta forma, a correspondência sincera do Eu para com o Outro desdobrará até o “Terceiro”, isto é, ao “Outro do Outro”, implicando os conceitos de ética, direito e o papel do Estado como garantidor da ordem da justiça contra qualquer tentativa de dominação e manifestação de violência.

Palavras-chave: Justiça, Outro, Ética, Terceiro, Responsabilidade

Abstract/Resumen/Résumé

The article presents aspects concerning the conception of justice, of responsibility and care for the Other, from the thought of the Lithuanian-French philosopher Emmanuel Lévinas (1906-1995). By establishing alterity as the first philosophy, not ontology, Lévinas summons the Self to break with indifference and the exacerbated egolatriy. In this way, the sincere correspondence of the Self to the Other will deploy to the "Third", that is, the "Other of the Other", implying the concepts of ethics, law and the role of the state as guarantor of the order against any attempt of domination and manifestation of violence.

Keywords/Palabras-claves/Mots-clés: Justice, Other, Ethic, Third, Responsibility

¹ Bacharel em Filosofia pela Faculdade Católica de Pouso Alegre, MG. Licenciando em Filosofia pelo Centro Universitário Claretiano.

1. INTRODUÇÃO

O homem não é um ser que deve estar fechado em si mesmo, mas um ser em relação com o Outro, responsável pela sua vida, capaz de substituir-se nas mazelas e sofrimentos que o assolam. Revisitar o Outro deve ser uma ação ininterrupta por parte do Eu, justamente para perceber se o Outro não está a perecer de algo que necessita para sua sobrevivência.

Sob o tema “o parecer da Justiça diante da manifestação do Rosto do Outro”, o presente artigo científico ressalta que no intuito de delinear medidas de convívio que coloque em harmonia as relações humanas, se tornam necessárias as elaborações de leis e o estabelecimento da justiça institucional para que o Eu não se prive numa responsabilidade apenas para com o outro, mas que estenda a todos os outros.

Nesse sentido, para a edificação de um humanismo concreto, a justiça para Lévinas expressa o ato de absoluto respeito não só ao Outro, mas também ao Outro do Outro. Assim toma parte na filosofia de Lévinas, a questão do Terceiro, de forma que a justiça é instaurada como meio de reforçar a responsabilidade entre os homens na sociedade.

Com base no tema, é possível elencar algumas justificativas que firmam a relevância do assunto ora proposto. Entre tais justificativas, pode-se assegurar que as questões acerca da justiça sempre fora e sempre serão discutidas e debatidas, enquanto pressuposto de salvaguardar os direitos humanos; pelos seres humanos; Emmanuel Lévinas entende que a justiça se apresenta como sinônimo de responsabilidade intransferível pelo bem do Outro. E ainda, as questões referentes ao conceito de justiça, propostas tanto por Lévinas quanto pelos demais pensadores da corrente existencialista, fomentam discussões e questionamentos continuamente, tornando impossível seu esgotamento e conclusão acerca dessa temática.

A presença do Terceiro na relação entre Eu e o Outro surge como uma espécie de mediador para que o Outro não seja o único a ser acolhido pelo Eu e, ao mesmo tempo, evitando que o Eu exerça poder sobre o Outro. O Terceiro aponta para uma responsabilidade irrecusável, rompendo com o egoísmo e proporcionando a edificação de uma sociedade realmente solidária e fraterna.

Com a pesquisa proposta, espera-se que o leitor consiga absorver os conceitos presentes na filosofia levinasiana. Espera-se também, que compreenda que nessa

sociedade plural em que o homem está imerso, as instâncias jurídicas, o direito, o Estado, as normas, as leis e tantas outras sentenças somente cumprirão de fato seu papel se houver a negação da violência, da exclusão e da indiferença.

É urgente que se instaure um novo referencial de justiça: menos burocrata e mais humana. A ética da alteridade, formulada pelo filósofo em estudo, cumula de esperança a sociedade, fazendo-a acreditar que é possível sim que a humanidade encontre uma saída dessa forma mesquinha de se relacionar mutuamente. Contudo, é indispensável renunciar o individualismo exacerbado que aos poucos vai se impregnando nos diversos âmbitos da esfera social. A ética levinasiana é uma denuncia a qualquer forma de incoerência, é uma proposta a repensar as atitudes que prezam apenas pelo bem individual, que faz uso da justiça para promover uns poucos beneficiados.

Todos os Outros me chamam a uma relação ética, mas o eu individual não consegue atender de forma prática, de se responsabilizar até o infinito por todos os Outros. O Eu tem condições de atender, de se responsabilizar por algumas pessoas no círculo de quem o Eu se aproxima. Não condições de fazer tudo por todos. Sendo assim, Lévinas propõe a dimensão de Estado e Justiça, das instâncias sociais, a fim de garantir respeito a igualdade de direitos, de modo que a relação ética possa ser desenvolvida de forma harmoniosa, digna, uma vez que há muitos Rostos que precisam ser reconhecidos.

OBJETIVOS

O presente artigo tem como objetivo principal discorrer acerca do senso de justiça e, apresentá-la como medida de responsabilidade incondicional pelo Outro que compõe a sociedade contemporânea, de modo que tal medida possibilite uma sociedade fraterna e de direitos igualitários. Sendo assim, partindo de Emmanuel Lévinas, em especial com suas contribuições a respeito do sentido de uma ética baseada no altruísmo, procuraremos examinar quais são os motivos que movem o indivíduo em pleno século XXI a descartar o Outro da mesma forma como se descarta um objeto obsoleto.

Além do objetivo geral, para que haja êxito no desenvolvimento desse Projeto, traçaremos três principais metas para melhor elucidar a finalidade e proporcionar maior compreensão do trabalho em questão, são eles:

- a) Propor uma ética da Alteridade e consequentemente o senso de justiça como viés que possibilite uma genuína responsabilidade pelo Outro;
- b) Expor os conceitos de Outro e Terceiro, presentes no pensamento filosófico de Emmanuel Lévinas;
- c) Abordar o papel do Estado como garantidor da ordem da justiça contra qualquer tentativa de dominação e manifestação de violência contra a pessoa humana. nas suas relações.

METODOLOGIA

O Projeto terá como método a pesquisa bibliográfica, que abarcará as contribuições do pensamento levinasiano, bem como de seus comentadores. Para alcançar os objetivos almejados, a fim de que a pesquisa possa oferecer ao leitor dados realmente fundamentados, serão utilizados dicionários, artigos, periódicos, dissertações e outras obras, que interpelam e correspondam ao tema proposto.

2. DESENVOLVIMENTO

Não há apenas o Eu e Outro no mesmo mundo. O Eu não está sozinho diante do Outro, existem diversos Outros que participam dessa relação. Na relação intersubjetiva, percebe-se que “o outro é plural¹, são muitos e todos (...), pois é somente graças à

¹ “De acordo com Lévinas, não haveria delongas no sacrifício, se o outro fosse apenas um: eu devo tudo a ele, sou responsável e refém a tal ponto que a imediatez do sacrífico me põe logo além. Não haveria razões para continuar no ser. A segunda possibilidade de relação ao outro que não fosse muitos, seria o fechamento na relação **eu-tu**, reciprocidade onde a linguagem sem terceiros se torna diálogo amoroso. O intimismo, o egoísmo a dois ou o amor erótico imperariam afinal no lugar do confronto face-a-face. A cumplicidade na reciprocidade e na partilha, a autossuficiência conjugal, terminariam por uma solidão a dois sem transcendência. A emoção de um ao outro ameaçaria a interioridade e a alteridade. A palavra decairia de mandamento e envio da transcendência a confidências e sussurros. Finalmente, pelo fato de que o ser comporta sempre encarnação e exposição, se instalaria, nesta bipolaridade, a luta pela objetivação e apropriação do outro, já que a relação bipolar é por emoção, por reciprocidade, por vontade ou intenções, e permanece no interessamento. O resultado final, sejam quais forem os caminhos – a violência ou a diplomacia, ou a mútua satisfação até à indiferença satisfeita – dá num eu solitário e sem sentido. O ser dispensaria significação e razão. Haveria só ‘aquém’, somente ser e objetividade, sem interioridade nem alteridade e nem significância” (SUSIN 1984, p. 409-410).

multiplicidade dos muitos outros que o outro não se torna um tu” Susin (1984, p. 410). Uma vez que múltiplos Outros fazem parte da existência do Eu, crescem também as responsabilidades por parte do Eu. A presença do Terceiro tem por finalidade desdobrar a responsabilidade do Eu conscientizando-o ao cuidado e a proximidade que deve haver para além da sua responsabilidade com o primeiro na relação a dois, o Outro. Nesse sentido se compreende a indagação: “mas o Outro que está ao lado não merece igualmente atenção, não haverá Ética para ele? Ficaria ele excluído do sentido ético? Não se criaria uma sociedade constantemente injusta?” Pivatto (2003, p. 85).

Segundo Pivatto (2003, p. 85) “o Terceiro é próximo. A partir desse momento, a relação se torna problemática. Por quê? A responsabilidade permanece, sempre, como infra-estrutura básica, mas o fato, de se dedicar a um e não a outro, faz surgir a injustiça”.

Prossegue Pivatto:

É mister erigir Instituições que salvaguardem medidas de equidade e que se conduzam à igualdade. Precisamente o termo Justiça convém muito mais à relação com o Outro, na responsabilidade assimétrica. A partir do Terceiro, surge uma gama de relações que se entrecruzam e que descrevem o cotidiano da vida. São relações de verticalidade com lateralidade, de assimetria com simetria, de diferença radical com igualação. O Outro, incomparável e incontornável, equipara-se com o Terceiro, com todos os Outros a seu redor. Por outro lado, o Terceiro, que não está na eira da Responsabilidade direta do Eu é também, o próximo para Outrem (PIVATTO, 2003, p. 85).

A proposta de abrir-se a uma atitude consciente de responsabilidade e de verdadeira acolhida para com o Outro, e para com o Terceiro fomenta o questionamento de um ponto sumamente importante na relação de coletividade, questão essa, que deságua no senso de justiça², “como relação que se estabelece sem limites, sem reciprocidade, proporcionado pelo contato face a face com Outro, no sentido ético da responsabilidade infinita” Dias (2016, p. 59).

Afirma Dias:

² “Justiça e lei são os conceitos vitais para uma compreensão necessária da maneira pela qual a ‘ética da responsabilidade’ de Lévinas relaciona-se com as formas tradicionais da ética e com a filosofia de um modo geral. São conceitos críticos que dão apoio a sua noção de pluralismo, à resolução pacífica de conflito social entre pessoas e interesses essencialmente diferentes. A justiça figura como (a) uma exigência por parte da outra pessoa que representa uma tradição ‘espiritual’ da lei; (b) um julgamento que a responsabilidade permite ao eu fazer em um ‘surgimento’ ou ‘nascimento’ da consciência e (c) o julgamento de um terceiro sobre o relacionamento face a face” (HUTCHENS, 2007, p. 139).

No pensamento Levinasiano, somente se pode entender a justiça (entendida como regulamentação institucional, por meio das leis e órgãos estatais) de forma adequada se a própria justiça for uma consequência da exigência ética ilimitada. Mas é necessário dizer que esta passagem não é um rompimento brusco, e sim uma forma mais aperfeiçoada que garante que a ética de responsabilidade seja efetivada em maior grau (...). As relações intersubjetivas constituem não apenas o sujeito, e sim descrevem o comportamento que Levinas denomina de ética como igualmente a forma da estrutura básica da sociedade política. As estruturas de poder que se formam a partir dessas concepções entre as subjetividades nas relações entre si, que constituem a primeira experiência do face a face, transbordam para o social, ultrapassando o puro plano ético, dando origem como consequência lógica a esta vida política (DIAS, 2016, p. 59-60).

Com o surgimento do Terceiro se faz necessário estabelecer “um limite para o convívio que agora passa da esfera exclusivamente ética para a esfera política, com a instalação da Justiça simétrica” Dias (2016, p. 61). Lévinas entende a Justiça “como o aspecto concreto e formal desta relação maior com a alteridade absoluta, embora a filosofia mesma configure-se através desta interseção entre ética e justiça, que, de modo algum podem ser dissociadas” Haddock-Lobo (2010, p. 76).

Desta forma, percebe-se que a ética está totalmente relacionada e fundamentada no contato com outrem, a ética é experiência. Essa relação ética com o outro “é linguagem, é o acolhimento do rosto do outro, que Lévinas vem a chamar de face-a-face, e que escapa a qualquer teoria do conhecimento, pois se situa no para além de qualquer especulação teórica”. Rafael Haddock-Lobo (2010, p. 76).

De acordo com Lévinas, na sua obra *Totalidade e Infinito*:

A relação com o outro, a transcendência, consiste em dizer o mundo ao outro. (...) A generalidade da palavra instaura um mundo comum. O acontecimento ético, situado na base da generalização, é a intenção profunda da linguagem. (...) A linguagem não exterioriza uma representação preexistente em mim: põe em comum um mundo até agora meu. (...) A visão do rosto não se separa deste oferecimento que é a linguagem. Ver o rosto é falar do mundo. A transcendência não é uma ótica, mas o primeiro gesto ético (LÉVINAS, 2000, p. 189-190).

Na relação dual entre o Eu e o Outro, Lévinas faz uso da imagem do filho como metáfora para exemplificar a entrada do Terceiro³. Essa metáfora, utilizada por Lévinas,

³ “O terceiro, ainda que descrito por Lévinas de acordo com a cronologia de uma genealogia familiar (eu-pai, tu-mãe, ele-filho), já participa desde sempre de uma relação dual. Mais ainda, é sua presença quase fantomática que se manifesta na epifania dos olhos dos outro, que conduz a própria relação dual erótica. É a eterna presença da terceira parte, alteridade absoluta que possibilita a ética mesma, pois, por ser vista desde o primeiro encontro de olhares entre o mesmo e outro, ela acaba por frustrar a relação erótica, ao

exprime a importância de se pensar além do Outro, pois é o Outro do Outro, o próximo, “é o que a vai viabilizar uma implicação política de seu pensamento, pois sem a ética (do terceiro) não haveria a justiça (do próximo) e vice-versa”. Rafael Haddock-Lobo (2010, p. 84).

A metáfora do filho como sendo a figura do Terceiro na relação entre o Eu e o Outro visa ainda à necessidade de ampliar o leque de responsabilidades não só para com o Outro que está diretamente ligado ao Eu, mas para os demais que tomam parte da relação face-a-face⁴. Assim, o Eu não deve ficar restrito a responsabilizar-se apenas pelo Outro como se não fosse responsável por mais ninguém neste mundo. Pelo contrário, é preciso ir contar a lógica oferecida por essa “sociedade de solidões refratária à universalidade; aonde ama-se um outro em detrimento de todos os outros existentes e, com isso, afasta-se qualquer possibilidade de justiça” Haddock-Lobo (2010, p. 84).

Ao se referir a Justiça a respeito do Terceiro, enfatiza Lévinas na sua obra *De Deus que vem à ideia*:

Na relação com o outrem sempre estou em relação com o terceiro. Mas ele é também meu próximo. A partir deste momento, a proximidade torna-se problemática: é preciso fazer justiça, fonte da teoria. Toda a recuperação das Instituições (...) se faz, a meu ver, a partir do terceiro. (...) **o termo “justiça” aplica-se muito mais à relação com o terceiro do que à relação com outrem** [grifo meu]. Mas, na realidade, a relação com outrem nunca é só relação com outrem: desde já o terceiro está representado em outrem; na própria aparição do outro o terceiro está a me olhar. Isto faz com que a relação entre responsabilidade para com outrem e a justiça seja extremamente estreita (LÉVINAS, 2002, p. 119).

Prossegue Lévinas:

evidenciar a impossibilidade de reconciliação e união eterna entre as duas almas que desejavam tornar-se uma só (...). Assim, quando dois não viram um, mas sim um três, o terceiro aparece como aquele que deve ser cuidado” (HADDOCK-LOBO, 2010, p.86-87).

⁴ “No entanto, se, ainda que sendo anterior e mais ampla que qualquer esfera prática de relação, a relação ética do face-a-face está interligada ao nível da justiça, e embora Lévinas conceda o privilégio à relação com o todo-outro como transcendência, a filosofia levinasiana também acaba por defender a disseminação concreta desta relação com a alteridade no mundo da política. Mas se, como vimos, o amor não abrange a realidade social, e se esta comporta inevitavelmente o aspecto do terceiro, o verdadeiro outro não pode ser o amado. Para Lévinas, assim se demonstra o ultrapassamento do amor pela sociedade (em que ‘um terceiro assiste ferido ao diálogo amoroso’) e se tem a consciência de que ‘a própria sociedade do amor é injusta’. Isto, por sua vez, não resulta de uma falta de generosidade ou é culpa dos amantes, mas significa que a própria essência do amor (se não se tornar justiça) é injusta e é por isso que o terceiro aparece como a verdadeira alteridade” (HADDOCK-LOBO, 2010, p. 85).

Se só houvesse outrem diante de mim, diria até o fim: devo-lhe tudo. Sou para ele. E isto vale inclusive para o mal que me faz: não sou seu igual, estou para sempre sujeito a ele. Minha resistência começa quando o mal que me faz é feito contra um terceiro que é também meu próximo. **É o terceiro que é a fonte da justiça** [grifo meu] e, por aí, da repressão justificada; é a violência sofrida pelo terceiro que justifica que se pare com violência a violência do outro (LÉVINAS, 2002, p. 120).

Segundo Haddock-Lobo (2010, p. 88) “o aparecimento do Terceiro marca a importante instituição da lei, que nada mais é que a instituição de uma sociedade entre os homens diante da justiça”.

Prossegue Haddock-Lobo:

Tal relação de “sócios na justiça”, fundamenta-se na simplicidade do respeito, pois não pode significar uma mera sujeição ao outro que comanda “Respeitar não é inclinar-se diante da lei, mas diante de um ser que me ordena uma obra”, o que não implica nenhuma humilhação, posto que, como vimos, esta é uma violência menor. Sendo assim, o próximo respeitado, o terceiro, não é apenas aquele a quem se faz justiça, mas, além disso, ao configurar a importância ética dessa mesma relação, ele é também o próximo com quem a justiça é feita. Isto visto na prática cotidiana dissemina a responsabilidade entre todos, pois o que, no nível ético, devido à dissimetria absoluta, torna cada um mais responsável que todos, ao ser constatado empiricamente, diante da lei, torna todos iguais diante do tribunal da justiça. (...) A multiplicidade do humano não permite que o mesmo se esqueça do terceiro, que o arranca da proximidade com o outro e que o afasta de uma responsabilidade original e anterior a qualquer julgamento. A socialidade de dois, a proximidade primeira, é assombrada pela presença do terceiro, que, sendo outro que o próximo, torna-se próximo, como também o próximo do próximo. Este deslocamento no pensamento levinasiano denuncia que se o mesmo ignorasse, por causa desta responsabilidade anterior a todo julgamento, as injustiças disseminadas pelo mundo (ignorando, assim, o sofrimento dos outros que concernem à sua responsabilidade de eu), isto seria a maior irresponsabilidade (HADDOCK-LOBO, 2010, p. 88-89).

Deste modo, podemos compreender a partir de Lévinas (1997, p. 248) que a esperada “hora da justiça, o amor do próximo e seu direito original de único e incomparável pelos quais tenho que responder”, chegará quando houver de fato o reconhecimento do Rosto do Outro e dos Outros que clamam por acolhida verdadeira, que clamam por cuidados realmente humanos, que clamam pela proteção e pelo uso de seus direitos. Ouvir esses clamores, fazendo com que a hora da justiça de fato aconteça, é proclamar o respeito à alteridade do Outro e dos Outros.

Em respeito a essa alteridade, bom seria se se somassem ao coro dos clamores daqueles que pedem que a justiça seja feita, a voz de Eu profético, que entendeu perfeitamente o que é substituir-se em benefício do Outro.

Nos dizeres de Emmanuel Lévinas:

Anacronismo que faz sorrir! Mas as vozes proféticas significam provavelmente a possibilidade de imprevisíveis bondades de que ainda é capaz o Eu, na sua unicidade anterior a todo gênero ou libertado de todo gênero. Elas são audíveis, às vezes, nos gritos que sobem dos interstícios da política e que, independentemente das instâncias oficiais, defendem os “direitos dos homens”; às vezes, nos cantos dos poetas; às vezes, simplesmente na imprensa e nos lugares públicos dos Estados liberais, onde a liberdade de expressão tem um grau de primeira liberdade e onde **a justiça é sempre revisão da justiça e espera de uma justiça melhor** [grifo meu] (LÉVINAS, 1997, p. 248-249).

Lévinas fala de uma liberdade investida como pressuposto para o alcance da justiça, “isto é, liberdade investida no sentido de o sujeito estar voltado ao Outro antes de estar para si. Isso implica afirmar que, para Levinas, antes da liberdade vem a justiça. Eu sou para o Outro, antes de ser para mim” Danner (2008, p. 6). Para Lévinas a precedência é da justiça, após ela, vem a liberdade, ou seja, existe uma certa “uma subordinação da liberdade em relação à justiça. “Justificar a liberdade”, diz Levinas, é torná-la justa” Danner (2008, p. 6).

Ainda segundo Danner:

Enfim, A justiça se propõe, assim, para Levinas, não como uma dimensão da realidade a ser simplesmente teorizada desde a facticidade mesma da realidade, mas, antes, como uma condição fundamental para que a liberdade possa ser considerada propriamente real. A justiça, ou seja, a ética realizada e em realização, é a estrutura basilar do sentido humano e cosmológico, sem a qual a realidade não é, a rigor, segundo esta linha de pensamento, nem ao menos pensável. A justiça, portanto, não é por este autor concebida como uma questão existencial, mas como uma questão, poderíamos dizer fundacional, sem a qual as restantes determinações do mundo e da realidade não podem ser propriamente concebidas enquanto questões radicalmente humanas, pelo menos não em sua plenitude (DANNER 2008, p. 6).

No cenário escuro, de um período onde a vida estava ameaçada a todo instante, “os horrores vistos e sofridos na Segunda grande Guerra são para Lévinas, além das terríveis lembranças, anos de aprofundamento e amadurecimento da ‘outra via’ que não a do Ser” Bonamigo (2005, p. 91). Em meio à tão hostil ambiente, Lévinas encontra motivações para a elaboração das suas principais obras. Obras essas que tende a “ensinar aos outros judeus que o meu sofrimento e a minha angústia podem se transformar em esforço e cuidado pelo outro homem, cujo sofrimento e angústia possivelmente sejam maiores que os meus” Bonamigo (2005, p. 91).

Prezar pela justiça é afastar-se de qualquer forma de violência⁵, é prezar pelo amor ao Outro, amor esse que tem por meta “ouvir o apelo da sabedoria e da medida para não se tornar injusto” Bonamigo (2005, p. 98).

O verdadeiro cuidado em vista da dignidade da pessoa humana funda o senso de cidadania, que Lévinas a entende como ideia diretamente ligada a “noções de fraternidade e igualdade: uma sociedade humana habitada por cidadãos é aquela que está sempre atenta às exigências da justiça e da bondade” Bonamigo (2005, p. 99).

O Estado só poderá promover a igualdade, e uma sociedade fraterna, exercendo seu papel político⁶, à medida que se instaura verdadeiramente uma Justiça que esteja disposta a averiguar se há “tratamentos de favor a este ou aquele cidadão, quer por sua riqueza, poder ou influência” Bonamigo (2005, p. 100), oprime o Outro, que por muitas vezes é incapaz de reagir por ser pobre e indefeso. Justamente para que esses que são incapazes de reagir não sofram por conta da injustiça, compreende-se que os “juízes e tribunais são necessários e possuem a tarefa de salvaguardar a justiça” Bonamigo (2005, p. 100).

Portanto, de acordo com o pesquisador Bonamigo:

Mas isso não significa que a justiça seja um fim em si; ao contrário, **a justiça deve estar a serviço da singularidade intransponível das pessoas.** [Grifo meu] Por isso, são a bondade e o amor que, em última instância, devem velar

⁵“Lévinas discorda dos teóricos do político que alavancam a necessidade do Estado na situação de violência generalizada, na necessidade de limitar a agressividade natural dos homens na busca e defesa de seus interesses, no medo do homem diante do outro, como teoriza Hobbes, por exemplo. Para Lévinas esta seria a dura lição do ser, o gesto e o drama do ‘interessamento’ da essência surda ao apelo do Bem que transcende o ser, o orienta e o julga; nessa ‘lição’ o Estado impor-se-ia aos homens conciliando o interesse de cada homem, evitando que os homens se destruam. Mas, para Lévinas isto mostraria o fracasso da tentativa da afirmação da ‘liberdade antes e acima de tudo’: a violência de uma liberdade interessada sobre a outra. Aí as relações humanas se reduziriam a um cálculo de domínio e interesse Lévinas afirmaria, segundo Chaliel, que o Político ‘...começa no instante em que a subjetividade humana plenamente alerta de sua responsabilidade pelo outro, pelo face-a-face, toma consciência da presença do terceiro’, consciência na qual ‘todos os outros como o outro’ me provocam obsessão, exigem justiça, reclamam medida e saber. Não bastaria, pois, uma resposta generosa ao próximo porquanto ela corre o risco de reforçar as injustiças no mundo, negligenciando os outros sofrimentos” (BONAMIGO, 2005, p. 98-99).

⁶ “Para Chaliel, pois, a concepção original do político em Lévinas está em defini-lo como obra necessária para tornar sábia a responsabilidade infinita diante do outro – ao que Lévinas chama de amor – visto que a presença do terceiro o exige. A questão que permanece é a de como o amor pode instruir e mesmo servir de parâmetro para a justiça pela qual o Estado vela. A resposta de Lévinas seria: é à lei e não aos afetos dos homens que se deve confiar a tarefa de orientar o amor para a justiça e de torná-la sábia. Somente a lei introduziria critérios de julgamento – abstraindo da singularidade do rosto e do nome – e permitiria apreciar uma situação, um ato cometido e suas consequências, de maneira objetiva e imparcial” (BONAMIGO, 2005, P. 100).

pela justiça. Assim, se o Estado se define, em Lévinas, antes de tudo pela justiça é porque são grandes a profundidade e a extensão desta (...) Com efeito, dentre os conteúdos fundamentais da justiça sobre a qual o Estado deve velar está a distribuição equitativa dos bens da terra para que ninguém conheça a miséria e a fome. Todo homem investido por um papel político deve subordinar tal poder à necessidade de servir os homens, principalmente o de nutrir os esfomeados. Lévinas tem consciência dos perigos que sempre rondam a ação do Estado e por isso afirma que, em qualquer tempo, sempre haverá necessidade de verdadeiros profetas que retomam e reavivam, pela denúncia, a memória de que o humano começa e avança pela subordinação do ser ao Bem. Entretanto, quando o Estado permanece fiel à fonte de seu nascimento, cumprindo a justiça e velando sobre as singularidades, então é possível a paz entre os homens (BONAMIGO, 2005, p. 100).

Cabe ao Estado “responder como garantidor da ordem da Justiça contra a violência, contra o arbitrário da liberdade do Eu. É dever do Estado intervir de forma a trazer justiça às relações humanas” Pimenta (2010, p. 80). O Estado se mostra justo e correto no seu agir, na medida em que se desenvolve numa “estrutura fundamental de responsabilidade, e, na medida em que assume este compromisso ético, encontra sua legitimidade. Em síntese, o Estado se legitima quando se vê como também responsável” Pimenta (2010, p. 80). Contrariamente, o Estado age de forma incoerente, quando deixa de prezar pelo bem e pelo desenvolvimento humano a luz da responsabilidade, desta forma o Estado “perde toda a legitimidade se deixa de responder a essa vocação. Assim, um Estado que não permitisse as relações interpessoais, que se substituísse a elas, já não responderia a esta definição” (PIMENTA, 2010, p. 80).

Além do importante papel que o Estado, há ainda o distinto exercício do Direito⁷, que, ainda de acordo com Pimenta:

Seguindo a mesma premissa da discussão sobre o Estado, para Lévinas o direito não pode ser visto como uma forma de manutenção da ordem ou de realização da liberdade de cada um. Também a partir da modernidade, o direito é comumente entendido como um mecanismo de integração de pessoas que naturalmente não poderiam viver juntas ou, ainda, como forma de se garantir que cada um possa alcançar sua liberdade ou sua felicidade. Quer dizer, ao ser transposto para a discussão normativa, o problema da cooptação entre os indivíduos transforma o direito em regulamentação das condições para que o sujeito possa se desenvolver (PIMENTA, 2010, p. 81).

⁷“A discussão no binômio Ética e Direito constitui a agenda do futuro planetário, sendo que o Direito depende da Ética. A grande discussão é esta: o Direito é auto-suficiente, isto é, possui em si uma Razão suficiente para motivar moralmente pessoas e povos? Ou o Direito, sozinho, se demonstra frequentemente frágil, precisando de uma motivação anterior, dada pela Ética? E qual Ética? Alguns afirmam que a Ética Racionalista e Secularizada é auto-suficiente (mas reconhecem sua fragilidade em certos momentos). Outros afirmam que somente a Ética Religiosa pode mover o homem e as massas a obedecer plenamente o Direito. A Ética e o Direito são os pilares da Democracia Liberal, que é a forma de sociedade no Ocidente. Melhor: *o Direito a serviço da Ética*, pois o Direito é instrumento da Ética” (MARCHIONI, 2010, p. 267).

A estreita ligação entre o Direito e a Justiça ocorre na medida em que o Direito aparece em benefício da vida humana, assegurando ações com um sentido realmente ético, o Direito “serve para construir uma sociedade justa, essencialmente direcionada ao humano, para realizar as condições do outro. O autêntico direito é, em verdade, um direito do outro homem, que procede do pelo outro”. Pimenta (2010, p. 82). Em contrapartida, o Direito “deixa de cumprir seu papel ético quando impõe ao outro uma obrigação com vistas à satisfação ou à segurança de interesses individuais”. Pimenta (2010, p. 82).

O Direito cumprirá o seu papel ético⁸ na medida em que procura responder de forma justa e responsabilmente pela situação particular vivenciada pelo homem:

Logo, a estrutura normativa do direito, o dever ser, pode ser entendido como um dever ser para o outro. A obrigação imposta pelo direito é uma obrigação para com outrem, para com o humano. Mas qual seria esta obrigação? Qualquer uma que decorra da obrigação fundamental de se responsabilizar pela vida de outrem. Quando falou de resistência ética do infinitamente outro ao assassinio, Lévinas pensou em um direito do outro à vida (SCILLITANI, 2000: 372). O direito, como forma de impor obrigações, não deve ser alheio às condições do outro, à vida do outro, isto é, o direito se revela na obrigação de garantir a vida de outrem. Neste sentido, consubstancia-se, por exemplo, na obrigação de poupar ao homem os constrangimentos e humilhações da miséria, da errância e, mesmo, da dor e da tortura que a própria sucessão dos fenômenos naturais – físicos ou psicológicos – a violência e a crueldade das más intenções dos seres vivos ainda comportam (LÉVINAS, 1991b: 215) (PIMENTA, 2010, p. 82).

Conclui Pimenta:

Os direitos do homem mostram assim como a essência formal da responsabilidade, de uma obrigação de se dar ao homem as condições primordiais de sua própria humanidade contra qualquer condição desfavorável, natural ou humana, que lhe seja imposta. São os direitos do homem manifestando-se à consciência como o direito do outro. Por sua vez, o Estado como garantidor da justiça deve admitir a legitimidade da busca e da defesa dos direitos do homem. O Estado, ao se legitimar pela entrada na estrutura de responsabilidade, torna-se fonte de realização das obrigações impostas pelo direito. Ou seja, cabe a participação do poder político na realização dos direitos do homem enquanto expressão primordial da justiça (PIMENTA, 2010, p. 82-83).

⁸O Direito sem a Ética é infecundo. A ética é anterior ao Direito, no tempo e no porte. Ela é o carburante do Direito, e este, sem aquela, é vela sem chama. Pouco adianta ter um Direito evoluído e copiado, se os espíritos carecem de um *sistema interior de valores e virtudes*, capaz primeiro de pensar aquele Direito e depois obedecê-lo (MARCHIONI, 2010, p. 268).

3. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Por fim, a palavra final acerca da Justiça, é nomeá-la como instância necessária “para que o ato de outrem seja julgado objetivamente (sem cegueira) não por Mim, um Eu (*Moi*) que se erigiria em juiz e rapidamente um Carrasco” Poirié (2007, p. 46).

Lévinas (1997, 164) ressalta que “a caridade é impossível sem a justiça, e que a justiça se deforma sem a caridade”, e ainda, a Justiça “brota do amor (...) amor que deve vigiar a justiça” (1997,148). Nos dizeres de Poirié, encontramos na filosofia de Lévinas um modelo de Justiça que:

Representa esse “todos os homens”, ela se estabelece no mesmo tempo que a relação inter-humana e não consecutivamente. Por ela, o Tu se torna ele, ou seja, outro para os outros, objeto de saber, de inquérito, de comparação, rosto em-carado. “Outrem é de pronto irmão de todos os outros homens. O próximo que me obseda já é rosto, ao mesmo tempo comparável e incomparável, rosto único e em relação com os outros rosto, precisamente visível na preocupação da Justiça”. A Justiça rompe a relação Eu-Tu que começava a instaurar privilégios e preferências, ela é “a entrada do terceiro – entrada permanente – na intimidade face-a-face” (...) a Justiça: igualdade e fraternidade dos homens (POIRIÉ, 2007, p. 46-47).

A ética está permeada de Justiça, não há possibilidade de ser ético, sendo injusto para com o Outro. Emmanuel Lévinas difunde a Justiça como dever de uma ética da alteridade, do cuidado, que vá para além dos aspectos puramente normativos e institucionais, aspectos esses, que são importantíssimos, contudo o primordial é o desejo que parte do mais íntimo do Eu em querer tornar-se responsável pelo Outro, de forma puramente livre de qualquer conjunto de normas.

O pensamento filosófico de Emmanuel Lévinas contribui amplamente para repensar as relações interpessoais. Seu pensamento filosófico surge como um fio de luz esperançosa em meio ao negrume da indiferença. Luz esperançosa que tem por objetivo clarear as ações humanas. Luz esperançosa que tem por finalidade recordar que a pessoa humana não é objeto manipulável e descartável, e sim gente de carne e osso e, que tem o direito de ser respeitada. Luz esperançosa que ilumina as mãos daqueles que devem agir sobre a pessoa humana, de modo que em seus atos não haja tratos desumanos. Luz esperançosa que irradia sobre as Instituições recordando-as da necessidade de cumprir de fato o seu papel, que é justamente assegurar o bem comum.

Na medida em que o Eu se abre a uma postura de acolhida a alteridade do Outro, aí de fato ocorre a Justiça, pois há uma força que impele o Eu a querer retirar o Outro de qualquer situação de ilegalidade. Da mesma, quando a Justiça Institucional não é cega, nem pesa nos ombros daqueles que dela mais necessita, esta surge como um protótipo de reconhecimento, respeito e responsabilidade pelo Rosto do Outro. Assim, a Justiça não estará afastada dos seus deveres, mas ao contrário, através do direito constitucional, será sinal claro de defesa e promoção de uma sociedade de paz e de fraternidade, que promova o convívio respeitoso entre os diferentes, possibilitando-lhes a igualdade de direitos diante das leis.

REFERÊNCIAS

- BONAMIGO, Gilmar Francisco. Primeira aproximação à obra de Emmanuel Lévinas. *Síntese: Revista de Filosofia*, v. 3, n. 102, p. 77-104. 2005.
- DANNER, Fernando. Responsabilidade e Justiça no Pensamento de Emmanuel Levinas. *Revista do Curso de Filosofia*. Centro Universitário Franciscano. v. 1, n. 2, 2008. Disponível em: <<http://www.periodicos.unifra.br/index.php/thaumazein/article/view/181/pdf>> Acesso em: 12 de junho de 2019.
- DIAS, Jefferson Polidoro. *A justiça em Emmanuel Levinas: uma análise do Terceiro*. Dissertação. Universidade Federal de Santa Maria, Santa Maria, RS, 2016.
- HADDOCK-LOBO, Rafael. A justiça e o rosto do outro em Lévinas. *Cadernos da EMARF, Fenomenologia e Direito*, Rio de Janeiro, v.3, n.1, p. 1-132, abr/set 2010.
- HUTCHENS, Benjamim. *Compreender Lévinas*. Petrópolis-RJ: Vozes, 2007.
- LÉVINAS, Emmanuel. *De Deus que vem à ideia*. Petrópolis-RJ: Vozes, 2002.
- _____. *Entre Nós: ensaios sobre alteridade*. Petrópolis-RJ: Vozes, 1997
- _____. *O Humanismo do Outro Homem*. Petrópolis-RJ: Vozes, 1993.
- _____. *Totalidade e Infinito*. Lisboa: Edições 70, 2000.
- MARCHIONNI, Antônio. *ÉTICA: A ARTE DO BOM*. Petrópolis-RJ: Vozes, 2010.
- PIMENTA, Leonardo Goulart. Justiça, Alteridade, e Direitos Humanos. *Revista USCS - Direito - ano XI*, n.19, p. 72-73, jul/dez 2010. Disponível em:

<<http://www.periodicos.unifra.br/index.php/thaumazein/article/view/181/pdf>> Acesso em: 10 de junho de 2019.

PIVATTO, Pergentino Stefano. Responsabilidade e Justiça em Levinas. *Revista Perspectiva Filosófica*, v. X, n. 19, p. 73-93, Jan./Jun., 2003.

POIRIÉ, François. *Emmanuel Lévinas: ensaios e entrevistas*. São Paulo: Perspectiva, 2007.

SUSIN, Luiz Carlos. *O Homem Messiânico: uma introdução ao pensamento de Emmanuel Lévinas*. Porto Alegre: EST/ Petrópolis: Vozes, 1984.

POLÍTICA E SEMIÓTICA: A JUSTIÇA NA INTRIGA ENTRE DIZER E DITO
POLITICS AND SEMIOTICS: JUSTICE IN THE INTRIGUE BETWEEN SAYING
AND SAID

Luiz Alexandre Larcher Amaral Dos Santos

Resumo

A novidade do pensamento de Emmanuel Levinas se dá pela estruturação ética do sujeito. O autor recupera a sensação como arrancamento do eu de si. Ele articula a construção da política no binômio Dizer-Dito. A justiça pode estabelecer-se ao fazer o sujeito outro como outro, exposto e vulnerável, que se torna signo e testemunho da Glória do Infinito. O filósofo recupera o signo como doação de si no signo. Assim, rompe a visão clássica e traz uma viragem semiótica. O político nasce da responsabilidade mediante o resgate que a justiça opera do Dizer no Dito.

Palavras-chave: Dizer, Dito, Política, Signo

Abstract/Resumen/Résumé

The novelty of the thought of Emmanuel Levinas is due to the ethical structuring of the notion of subject. The author recovers the sensation as pulling out the self. He articulates the construction of Politics in binomial Saying-Said. The justice can be established while making the subject, another like the others, exposed and vulnerable, who becomes sign of the Glory of Infinite. The philosopher recovers the sign as self-donation in the sign. Therefore, he breaks the classic view and brings a semiotic shift. Politics is born from responsibility through the rescue that Justice works from Saying in Said.

Keywords/Palabras-claves/Mots-clés: Saying, Said, Politics, Sign

Introdução

O objetivo deste estudo é destacar o papel da justiça na construção da política a partir da recompreensão do signo, trazida pela obra *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* (*De outro modo que ser ou para lá da essência*), de Emmanuel Levinas. Publicada em 1974, já em seu período de maturidade, esta obra traz uma importante reformulação da linguagem utilizada, principalmente, em *Totalité et Infini* (*Totalidade e Infinito*, 1961), sob a crítica de Jacques Derrida, em *Violência e Metafísica*, publicado em 1967, de que a linguagem levinasiana estaria marcada pela ontologia.

De outro modo que ser ou para lá da essência aborda a estruturação ética da subjetividade. A viragem da sensibilidade produz um sujeito que, atravessado pelo Infinito, encontra-se responsável no um-para-o-outro. A construção da reflexão sobre o político se dá num caminho em que o sujeito (responsável pelo outro) vê-se colocado em questão pela entrada do terceiro, o próximo do próximo. Surge a questão da construção da pluralidade, da instauração da sociedade sob a bandeira da equidade, ou seja, surge a questão da justiça.

A questão sobre a gênese do político no pensamento ético de Levinas conduz a uma segunda via, que é a intriga entre linguagem e proximidade, expressa pelo binômio Dizer-Dito. Levinas vê a linguagem, ela mesma, inspirada pelo Dizer, que é exposição do si ao outro. Os dois polos do binômio do Dizer-Dito não podem ser compreendidos separadamente. Eles se entrecortam, formando uma articulação que dá origem à socialidade.

O filósofo rompe a visão clássica e traz uma viragem não apenas linguística, mas também semiótica. O autor propõe o que pode ser compreendido como uma nova “teoria do signo”, uma vez que ele retira a noção *signo* de seu significado clássico. Assim, a viragem linguística abre espaço ao entendimento do político. É um fundamento que funda sem se mostrar, tece sem aparecer. E que, por outro lado, não pode ser apagado.

De outro modo que ser ou para lá da essência quer recuperar que o signo não visa algo do mundo, mas que, tanto na linguística como no discurso, o signo já é mais do que dar signo: ele se dá no signo e se tornar signo dessa doação de signo. Tal seria a viragem semiótica que advém da interpelação de Derrida. O trabalho que se deseja construir é o de salvaguardar a sensação como arrebatamento do eu de si, além de demonstrar que a justiça se estabelece porque ela permite fazer-me outro com os outros.

O dito da justiça

Para reconstruir o Dito da justiça, da forma como ele se apresenta em *De outro modo que ser ou para lá da essência*, será necessário recuperar o drama da estruturação ética da subjetividade. O Eu racional e livre, exclusivo e centro do mundo, será destronado. Culpado por tudo e por todos¹, ele será pensado a partir do não lugar da responsabilidade.

O momento em que a individualidade subjetiva aparece em plena atividade é nomeado por Levinas como interessamento. Ele resgata o conceito de Espinosa, e mostra que o *conatus* é “esse esforço para conservar e aumentar o seu ser que constitui a marca de tudo quanto vive” (CHALIER, 1996, p.55). O interessamento do ser se mostra nos dramas cotidianos em que os egos inflados se colocam em guerra uns contra os outros. Assim, “a essência é o extremo sincronismo da guerra” (LEVINAS, 2011, p.26).

No arrancamento a si, Levinas vai do sujeito que conhece o mundo pela intuição, que frui o mundo e retorna a si, ao sujeito que não retorna, que não coincide consigo. O si mesmo é pensado aquém da liberdade, na dor da ferida exposta, sem poder recorrer, esquivar-se. Ao invés de gesta do ser, a noção predominante será maternidade, pois o sujeito alterado em si é gestação do outro no mesmo. O si é a defecção da “identidade que se identifica no Mesmo” (LEVINAS, 2011, p.168); é o abandono de qualquer posição, de toda condição.

A interioridade é a inversão feita pela exterioridade, que “ordena-me pela minha própria voz” (LEVINAS, 2011, p.162). O infinitamente exterior, cuja distância aumenta infinitamente, se faz voz interior para dar testemunho, fazer signo a Outrem de própria doação de signo. O contato não é uma experiência feita a partir da apercepção e que possa ser descrita em termos de representação. Não pertence à memória, uma vez que é imemorial.

A subjetividade ética é, então, “a passividade absoluta de sentir o outro no mesmo, que se transmuta em ação para o outro e, finalmente, em substituição ao outro” (BECKERT, 2011, p.16). Mas ela não representa um retorno à autonomia, porque a passagem do sentir para o agir se dá de forma imediata, sem passar pela consciência. “A ação resulta diretamente da estrita obediência à ordem emitida pelo outro enquanto outro-no-mesmo” (BECKERT, 2011, p.16).

¹ “No que concerne à relação com outrem, eu sempre volto à minha frase de Dostoiévski. É uma frase central dos Irmãos Karamazov: ‘Cada um de nós é culpado diante de todos, por todos e por tudo, e eu mais que os outros.’” POIRIÉ, François. *Emmanuel Levinas: ensaio e entrevistas*. São Paulo: Perspectiva, 2007. p. 95. De fato, este texto é citado em suas principais obras filosóficas, bem como nos livros de entrevistas.

Outro no mesmo: inspiração. Inspirado, o psiquismo é diacrônico. O sujeito se torna para-o-outro; ou seja, ganha um sentido além do ser. O psiquismo é animado pela assignação² que o outro me põe. A consciência é destronada. A justiça está entranhada na sensibilidade por conta dessa diacronia do psiquismo. Na simultaneidade, a justiça o reenvia ao psiquismo “não como tematização, mas como diacronia do mesmo e do *outro* na sensibilidade”³ (LEVINAS, 2011, p.90).

A significação da proximidade não se dá em forma de tematização do rosto do outro. Ela é o próprio sentido da proximidade: o um-para-o-outro. O *para* indica um sentido, uma finalidade, uma teleologia: o outro. Mas essa teleologia é gratuidade total, que rompe o egoísmo, o interessamento. “Proximidade como dizer, contato, sinceridade da exposição; dizer anterior à linguagem, mas sem o qual nenhuma linguagem, como transmissão de mensagens, seria possível.” (LEVINAS, 2011, p.37)

Em *De outro modo que ser ou para lá da essência*, a reflexão sobre a justiça tem como mote a entrada do terceiro no palco do dueto ético. O clamor por justiça vem interromper a relação dual. Tal entrada apresenta uma contradição: limitar a responsabilidade, que é infinita e que é imediatidade do face a face. A justiça entra com a comunidade, com a entrada do terceiro, com a política: juntos-num-lugar, num espaço cavado pela ética.

Ainda que a passagem da ética à justiça seja impossível, há uma desmedida ética que deve encontrar medida. (BENSUSSAN, 2009, p.24). É necessário pensar isso a partir do não lugar da subjetividade: responsabilidade ética, a utopia do humano. A assimetria ética e a simetria da justiça do terceiro estão implicadas e se chamam mutuamente. Sem responsabilidade ética, a justiça do terceiro seria sem significação. Inversamente, tendo em conta o terceiro, sou obrigado a compartilhar entre os outros.

A significação que nasce na significância da proximidade é representada “na medida em que um terceiro ladeia o próximo” (LEVINAS, 2011, p.100). A proximidade se mantém no Dizer anterior ao Dito. Dizer que se dirige ao outro, mas em presença do terceiro; Dizer que é, então, levado à justiça, presença mesma do terceiro e que está nas origens da ontologia. (LEVINAS, 2011, p.86)⁴ A proximidade “não entra no mundo comum dos relógios que torna possível os encontros” (LEVINAS, 2011, p.106).

² Assignação é palavra não encontrada no dicionário. Utilizamos essa palavra para manter a proximidade com o signo, do qual ela descende.

³ Grifo do autor.

⁴ Cf. Nota 3.

A simultaneidade é convocação à sincronia, mas sob a tutela do ser humano, que, pela fala, é chamado à justiça. A coexistência deriva de uma significação anárquica da proximidade⁵. A proximidade não é tomada de consciência ou de atitude. Ela é “inquietação, não-lugar, fora do lugar do repouso, que perturba a calma da não-ubiquidade do ser, que se faz repouso num lugar e, por conseguinte, é sempre proximidade insuficiente, tal como um abraço” (LEVINAS, 2011, p.100).

O vestígio do rosto é equívoco que não será resolvido; é, sobretudo, um convite à exposição do um ao outro. “Na aproximação do rosto, a carne faz-se verbo, a carícia faz-se – Dizer” (LEVINAS, 2011, p.111). Levinas chama de vestígio (*trace*) a “esta forma de passar inquietando o presente sem se deixar investir pela *αρχή* da consciência, sulcando com raios a claridade do ostensível.” (LEVINAS, 2011, p.116)

Como presença do terceiro, a justiça é da ordem da sincronia, da relação enquanto comparação e representação. Mas ela já evoca um terceiro. Ela não é desdobramento do dizer. A justiça tem sua significância vinda do ladeamento do outro já no evento do dizer. Assim, o dizer se faz passando-se pela justiça. O terceiro é essa presença que é ausência. A partir da sensibilidade, há a resignificação da própria fenomenologia, com a intencionalidade vinda da sensibilidade, e a manifestação podendo-se dizer em termos de subjetividade ou em termos de ontologia (LEVINAS, 2011, p.90).

É enquanto morada dos outros, habitação dos outros, que o universo se manifesta. O si traz a unidade da sociedade humana: sou outro com os outros. Dessa forma, a política não será movida por sujeitos que buscam seus direitos. O Estado será igualitário quando não houver próximos e distantes. O esquecimento de si será a força motriz da política. (LEVINAS, 2011, p.173-174)

A Fenomenologia do Dizer ou a semiótica da justiça

Levinas rompe com o pensamento da correlação entre Dizer e Dito ao propor que “a intriga do Dizer que é absorvida no Dito não se esgota nessa absorção” (LEVINAS, 2011, p.67). O Dito traduz o Dizer (pelo abuso da linguagem) e o trai. O Dito conserva, entretanto, um rastro da intriga do Dizer, pois o Dizer significa sem se deter num Dito. O Dizer e o Dito não se confundem numa anfibiologia. O Dizer nunca se trai no Dito, “num processo em que cada um remete para o outro, sem que alguma vez o dizer se esgote no dito” (LEVINAS, 2011, p.15).

⁵ Se a justiça fosse o princípio da coexistência, isso caracterizaria representação. Tanto a justiça como a coexistência buscam sua significação na anarquia.

Isso se explica pelo paradoxo saber do Dizer enquanto sensação. O Dito é da ordem da *doxa*, enquanto o Dizer é da ordem da *para-doxa*.

No Dizer, o sujeito aproxima-se do próximo ex-primindo-se, no sentido literal do termo, expulsando-se para fora de qualquer lugar, deixando de *habitar*, deixando de pisar qualquer solo. O dizer descobre, para lá da nudez, o que pode haver de dissimulação sob a exposição de uma pele posta a nu. Ele é a própria *respiração* desta pele antes de qualquer intenção. (...) O sujeito do *Dizer* não dá sinal (*signe*), ele faz-se signo (*signe*), afasta-se em fidelidade. (LEVINAS, 2011, p.69)⁶

Tal expressão, que Levinas diz “ex-pressão”, é uma “de-posição”; é a nudez de uma vulnerabilidade. Nada tem de tematização. É exposição à violência sem colocar defesas. Ao ser expulso de sua terra, o sujeito não se converte em posição; ele é passividade absoluta. Não há protagonismo fora da eleição. O sujeito não é autor do Dizer. O Eu posto em si não diz alguma coisa, mas se entrega na sinceridade de uma passividade. Sinceridade que não é a comunicação de um Dito, que se entrega sem nada dizer de Dito.

Dizer que diz o próprio dizer, sem o tematizar, mas que ainda o expõe. Dizer assim, é fazer sinal desta mesma significância da exposição; é expor a exposição, em vez de nela subsistir como num ato de expor; é esgotar-se ao expor-se, é fazer sinal fazendo-se sinal sem repousar na sua própria figura de sinal. (...) Fazer sinal deste modo, a ponto de se tornar signo. (...) Enquanto sinal feito a outrem, e já signo dessa doação de signo, enquanto pura significação, a proximidade não é confusão com outrem. (LEVINAS, 2011, p.158)⁷

É importante notar que a versão portuguesa do texto levinasiano traduz *signe* por “sinal” e “signo”⁸. A tradução espanhola manteve a palavra “signo” para todas as aparições de *signe*. Assim, *faire signe*, que em português foi traduzido por “fazer sinal”, tornou-se “*hacer signo*”, mas também “*convertir en signo*” e “*constituir signo*”. Assim, a passagem “*Signe fait à Autrui et déjà signe de cette donation de signe...*”⁹ foi traduzida em espanhol por: “*Signo hecho al Otro y ya signo de esta donación del signo...*”¹⁰. Já em português, preferiu-se manter duas palavras diferentes. Assim temos: “Enquanto sinal feito a Outrem, e já signo desta doação de signo...” (LEVINAS, 2011, p.158)¹¹.

⁶ Itálico do autor. Grifo nosso.

⁷ Conferir o texto em francês: LEVINAS, Emmanuel. *Autrement qu’être ou au-delà de l’essence*. Paris: Librairie Générale Française, 2016. p. 223.

⁸ É necessário ter atenção neste ponto, para perceber a construção de uma semiótica levinasiana, e a sutileza da modificação da tradução portuguesa poderia nos distrair.

⁹ Tradução francesa: LEVINAS, Emmanuel. *Autrement qu’être ou au-delà de l’essence*. Paris: Librairie Générale Française, 2016. p. 223.

¹⁰ Tradução espanhola: LEVINAS, Emmanuel. *De otro modo que ser o más allá de la esencia*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2013. p. 219.

¹¹ A reflexão aparece de forma similar em LEVINAS, De outro modo que ser ou para lá da essência, p. 159ss.

Levinas reconstrói a ideia de sistema, de coexistência, de fraternidade sobre a noção de signo como doação de sentido pré-original e pré-ontológica. A missão da filosofia se mostra nesta ressignificação: reduzir a traição do Dito ao signo, que significa como “equivoco insuperável” (LEVINAS, 2011, p.183)¹².

No trauma da relação com o outro, o sujeito se doa numa responsabilidade infinita. Fazer sinal ao outro é fazer signo da sua própria doação de signo. Esse signo é anterior a qualquer comunicação. Dizer é exposição ao outro; é comunicação “enquanto condição de toda comunicação” (LEVINAS, 2011, p.69). Inaugura a coexistência e a funda na fraternidade. Na simplicidade de um “bom-dia!” há o reconhecimento de uma dívida, há o signo de uma responsabilidade sempre em atraso, há o vestígio de uma passagem, há o testemunho da Glória do Infinito. (LEVINAS, 2011, p.159)

Tal semiótica leva em consideração o escopo da reflexão do autor. Em *Descobrendo a existência com Husserl e Heidegger* (1964), a ideia de gênero humano está fundada na linguagem anterior ao “piscar de olhos”, porque a linguagem é a possibilidade de entrar em relação independente do sistema de signos. A fraternidade é linguagem original. (LEVINAS, 1997, p.283-284). Em *Totalidade e infinito*, Levinas já chamava a atenção para a noção de *signo*, colocando-a no centro da reflexão a respeito da justiça e da verdade ao dizer:

O signo não significa o significante como significa o significado. O significado nunca é presença completa; sempre signo por seu turno, não se apresenta numa reta franqueza. O significante, aquele que emite o sinal, está *de frente*, apesar da mediação do sinal, sem se propor como tema. (LEVINAS, 2008, p.82)

Em *De outro modo que ser ou para lá da essência*, na esteira da “inversão da relação entre subjetividade e alteridade” (BECKERT, 2011, p.15), a noção de signo é alterada, passando a ser signo do sujeito enquanto testemunho da Glória do Infinito. Já que Dizer é fazer signo da exposição, é expor a exposição, e Dizer é expor-me (é para-o-outro), então Dizer é fazer-me signo: eis o testemunho.¹³

O sujeito dá testemunho da Glória do Infinito ao se doar, ao fazer-se signo de sua exposição irresoluta. O Eu, ao se expor ao próximo, dá-se em testemunho de uma marca que recebe. O sujeito não é a testemunha: aquele que viu a exposição, que pode testemunhar a

¹² As palavras ressignificação e significar nos ajudam neste caminho. O autor faz uso de muitos termos derivados da palavra francesa *signe*, e este ponto orientou nossa reflexão.

¹³ Na tradução portuguesa, embora *témoignage* seja majoritariamente traduzida como “testemunho”, em alguns momentos aparece como “testemunha”: “O dizer ou a sinceridade não é um dar hiperbólico, sem o qual o Infinito, do qual é testemunha, só seria obtido por extrapolação, a qual, além disso, pressupõe o infinito”. Cf. LEVINAS, *De outro modo que ser ou para lá da essência*, p. 159, nota 8.

respeito da exposição. O testemunho “não tematiza aquilo sobre o qual ele dá testemunho e cuja verdade não é a verdade de representação, não é evidência” (LEVINAS, 2011, p.161). O signo dado pelo Eu no ‘Eis-me!’ é testemunho do Infinito. E é pela voz do ‘Eis-me!’ que a Glória do Infinito se glorifica. O testemunho é exceção à regra do ser. Desse modo, o Infinito não aparece a quem dele dá testemunho. A Glória do Infinito só se glorifica pela significação do um-para-o-outro, como sinceridade: eis a intriga entre ética e linguagem. (LEVINAS, 2011, p.166)

Sensação é sentir designando-se. A relação é da ordem da proximidade; é designação ao outro. A designação retira o sujeito da biografia e o faz doação. A linguagem já é proximidade, e não sistema de signos. O signo não é mediação. O signo é, ele mesmo, a doação de signo da vulnerabilidade. É um esvaziamento do qual o sujeito não é ator. A imediatez do sensível não se reduz a um papel gnosiológico. Assim, não é da ordem da ontologia.

A ontologia ganha um significado a partir da significação da significância. A sensibilidade garante a justificação do signo do esvaziamento de si. A razão da justiça é, então, o para-o-outro a partir do signo doado. (LEVINAS, 2011, p.180). A justiça, dessa forma, permite arrancar o “eu” do confinamento em si mesmo, “obcecado por outrem, até a sufocação” (SEBBAH, 2009, p.214).

Para que a exposição do si não se inverta em posição, como um último resíduo de substância na subjetividade, é necessário pensar uma exposição que seja “como a hemorragia do hemofílico” (LEVINAS, 2011, p.117), até esgotar-se, a ponto de se fazer signo, de se tornar signo, sem qualquer tomada de atitude, “fazendo sinal a outrem desta mesma doação de signo, ou seja, desta responsabilidade: ‘Eis-me!’”. (LEVINAS, 2011, p.160) Significação incessante: dar signo ao outro, dar-se no signo ao outro, dar signo dessa doação de signo.

Como o Dizer não diz um Dito, o Dito trai o Dizer, alienando-o. Não há Dito que se iguale ao Dizer, que o simbolize, que transcreva o Dizer. Ao mesmo tempo, é necessário dizer: “na noite, não é possível fazer signo sem equívoco” (LEVINAS, 2011, p.158)¹⁴. A sinceridade desfaz a alienação que transforma o Dizer em “belas palavras” e que esvazia a significação em tema. O Dizer desdiz “tudo o que vem alterar a nudez do signo” (LEVINAS, 2011, p.158)¹⁵. As línguas das nações são marcadas pelo vestígio da significância da proximidade e do signo dessa doação de signo. (LEVINAS, 2011, p.158)¹⁶

O signo não é meramente um elemento da linguística. A linguística esclarece que todos os signos estão arranjados em vista da coerência, para dar lógica à frase e à linguagem, para,

¹⁴ Cf. Nota 7.

¹⁵ Cf. Nota 7.

¹⁶ Cf. Nota 6.

em última instância, sustentar a vida em comum. Na semiótica levinasiana, o que sustenta a vida em comum é a doação do sujeito enquanto testemunho da Glória do Infinito. A sociabilidade é sustentada pela minha responsabilidade infinita. Nela há um vestígio da minha exposição anárquica, de minha identidade alterada. O signo marca a *ressignificação* da razão.

A justiça, que mede e pesa, recebe sua racionalidade da Glória do Infinito. Ela traz a diacronia para a sincronia e instaura a “razão da inteligibilidade do sistema” (LEVINAS, 2011, p.172). Essa construção acontece de maneira enigmática e na ambiguidade. Pensar a ambiguidade é a missão da filosofia. Na intriga da proximidade encontramos a racionalidade da razão, anterior a toda posição do sujeito.

Do Dizer como palavra à narração da anarquia: a ontologia dita *outramente*

Para romper com a plasticidade da anfibia do ser e do ente, Levinas resgata a intriga entre o Dizer e o Dito. A correlação entre o Dizer e o Dito é instaurada pela tematização. O Dito trai o Dizer ao expor o inefável. De toda forma, Levinas recupera a anarquia dessa exposição: na traição do dito escapa uma novidade. O signo, dado ao outro, costura a linguagem e deixa um vestígio: a linguagem é proximidade, mas é falar e nada dizer de tema. Igualmente, o Dito mantém o vestígio da retirada do Dizer. Com a entrada do terceiro, minha relação deixa de ser unicamente com o outro e passo a me preocupar também com o próximo do outro. O terceiro reclama justiça e inaugura o tempo da sincronia e da consciência.

Para atingir seu propósito – qual seja, “narrar a anarquia e a não-finalidade do sujeito onde se passaria o Infinito” (LEVINAS, 2011, p.170) – Levinas tem que recorrer à tematização, ao uso do verbo *ser*, ao uso da linguagem sistemática. Se assim não fosse, seu discurso não seria filosofia. A reviravolta de Levinas está em não retornar à ontologia pura e simplesmente. O retorno se dá “de outro modo”. A “ontologia” levinasiana¹⁷ é alterada. Está in-formada por uma razão cortada pelo vestígio do Infinito. A consciência procede da significação, que é o Dizer, o um-para-o-outro.

Emmanuel Levinas hospeda uma ontologia dita *outramente*: o ser ganha seu sentido legítimo a partir da proximidade. (LEVINAS, 2011, p.167) A justiça bebe da anarquia e faz com que o que se mostra no Dito se deixe desdizer pela diferença, “significando, como o um-para-o-outro, de mim ao outro, indo a própria ostensão da diferença – diacronicamente – do

¹⁷ Com a liberdade de assim poder dizer apesar da polêmica sobre o assunto. Polêmica sobre a qual não nos deteremos por conta do objetivo de nosso texto.

Dito ao Desdito” (LEVINAS, 2011, p.170). A razão da justiça é filha da significação da diacronia. A justiça pertence ao Dito atravessado pelo Dizer.

A justiça ocupa um lugar central neste *Autrement* Dito da ontologia.¹⁸ Com base em uma semiótica alterada, podemos pensar a linguagem sendo construída de forma enigmática. Na linguagem se entrelaçam a simultaneidade de sentido e a diacronia da significação da Glória do Infinito como um-para-o-outro. Justiça é “a entrada da diacronia da proximidade, da significância do Dizer na sincronia do Dito, (...) necessária interrupção do Infinito que se fixa em estrutura, comunidade e totalidade”. (LEVINAS, 2011, p.174).

É importante recordar que a justiça é da ordem da diacronia, porquanto é dizer, signo por onde passa o Infinito e símbolo porquanto unifica os que se juntam num lugar como únicos. A justiça ocupa um duplo estatuto, graças ao terceiro como próximo do próximo. A justiça, enquanto unidade de sentido, atua com razão, mantendo a diacronia como vestígio.

A linguagem é tecida pela significação e mantém em si a interrupção do Dizer, a doação de signo da subjetividade. Dentro do signo linguístico, há o signo que é o Dizer, que se faz signo para o outro. O Dizer do Infinito em mim significa como para-o-outro: psiquismo como outro-no-mesmo, inspiração e profetismo. O Dizer se torna palavra da minha boca, exposição sem fim, hemorragia do hemofílico. O Dizer-signo mantém seu vestígio no Dito, vestígio como testemunho, como Glória do Infinito. O equívoco indecifrável que tece a linguagem significa desse modo. (LEVINAS, 2011, p.182)¹⁹

A tematização é inevitável para que a significação se mostre. O Infinito não é um ente do qual se possa buscar o ser. “A transcendência do Infinito é um intervalo irreversível relativamente ao presente, como o de um passado que nunca foi presente.” (LEVINAS, 2011, p.168) O Infinito não se mostra porque a transcendência interrompe sua manifestação: “sua voz deve calar-se a partir do momento em que se escuta a sua mensagem” (LEVINAS, 2011, p.167).

O Dizer desdiz toda correlação. A transcendência se faz ser-no-mundo pela ambiguidade. A Glória do Infinito significa através do enigma: “no seio da informação comunicada a Outrem significa também o sinal que lhe é feito desta doação de sinal”. O

¹⁸ Pergentino S. Pivatto faz uma advertência quanto à tradução de *Autrement* para o português. Conferir: PIVATTO, P.S. Advertência. In: RICOEUR, Paul. *Outramente*. Leitura do livro ‘Autrement qu’être ou au-delà de l’essence’ de Emmanuel Levinas. Petrópolis: Vozes, 1999. p. 5-6. Ele prefere o neologismo “Outramente” a “De outro modo”, ou “Diferentemente”, etc., “para preservar o que é específico e nuclear nesta expressão”. Estamos atentos a esta questão, embora tenhamos usado *Autrement*, “De outro modo” e “Outramente” de maneira livre. Compreendemos que o autor o utiliza para romper com a linguagem ontológica pelo caminho da estruturação ética do sujeito. Quer dizer, o Eu é retirado de posição por uma significação que está fora do ser, uma significação anárquica. Comandado por esta ruptura, o sujeito deposto é exposto como para-o-outro.

¹⁹Cf. LEVINAS, *Autrement qu’être ou au-delà de l’essence*, p. 263: “Ainsi, signifie l’équivoque indémaillable que tisse langage”. Na tradução portuguesa: “É deste modo que significa o equívoco inextricável tecido pela linguagem”. (LEVINAS, 2011, p. 182).

caminho é o vestígio de sinceridade que as palavras comportam, que elas buscam no testemunho do Dizer. “sofisma no qual começa a filosofia”. (LEVINAS, 2011, p.167)

Antes de se colocar ao serviço da vida como troca de informações através de um sistema linguístico, o Dizer é testemunho, Dizer sem dito, sinal dado a Outrem. Sinal de quê? De cumplicidade? De uma cumplicidade para nada, de uma fraternidade, de uma proximidade que só é possível como abertura de si, como imprudente exposição ao outro, passividade sem reserva, até a substituição e, por conseguinte, exposição da exposição, precisamente Dizer, Dizer que nada diz, que significa, Dizer que, enquanto responsabilidade, é a própria significação, o um-para-o-outro, subjetividade do sujeito que se faz sinal, mas que erradamente se tornaria pelo enunciado balbuciante de uma palavra, porque ele dá testemunho da Glória do Infinito. (LEVINAS, 2011, p.166)

O signo exposto é doação e não exibição. O Dizer é essa exposição sem posição do sujeito, passividade da passividade. No ‘Eis-me!’, o sujeito está no acusativo, sem ação, anterior a qualquer compromisso. Ambivalência do sujeito: a identidade de eleito é defecção da identidade, sem substancialidade, fora do ser. Essa defecção é a inversão do ser em signo: a essência passa a “significar antes de ser: desinteressamento da essência” (LEVINAS, 2011, p.168).

Levinas, assim, traça o caminho do Dizer, que advém do Infinito, do qual dá testemunho, este dizer que “pertence à própria Glória da qual dá testemunho (...) ao ponto precisamente do dizer que chega até mim ser minha própria palavra” (LEVINAS, 2011, p.165). O Dizer vem de alhures e significa na subjetividade. Ele se torna minha própria palavra: “significação do Infinito (...) articulação da economia divina” (LEVINAS, 2011, p.168). Na subjetividade, o Dizer significa a transcendência (o Infinito), o de outro modo que ser e o desinteressamento da essência. (LEVINAS, 2011, p.168)

Ser, a partir da aproximação, é ser *com outrem* para o terceiro ou contra o terceiro; com outrem e o terceiro contra si. Na justiça, contra uma filosofia que não vê para lá do ser, reduzindo, por abuso de linguagem, o Dizer ao Dito e todo o sentido ao interessamento, a Razão, à qual atribuímos a virtude de interromper a violência – para atingir a ordem da paz –, supõe o desinteressamento, a passividade ou a paciência. Neste desinteressamento – quando, responsabilidade pelo outro, ele é também responsabilidade pelo terceiro – desenham-se a justiça que compara, reúne e pensa, a sincronia do ser e da paz. (LEVINAS, 2011, p.37)

Essa virtude só se expõe nas linguagens poética e profética. A linguagem já é ceticismo, porque mantém em si um equívoco que é insuperável. A linguagem lógica não consegue remendar esse rasgão. (LEVINAS, 2011, p.183) O texto lógico tenta escapar de sua inspiração pelo Dizer ao profanar o indizível. O discurso capta no Dito o indizível que o filósofo tenta

reduzir. (LEVINAS, 2011, p.46)²⁰ Se o Dito é o ser, é porque foi exigido pelo terceiro. Deve-se cuidar dessa exigência (política, jurídica, social). Por isso, a intriga Dizer-Dito-desdizer (para ser, então, redito) repete na ordem do discurso e da temporalidade o nó da proximidade e da justiça, da ética e da política.

Se no Dito tudo se mostra e há algo na própria diferença que escapa à reunião (“sem que o outro, o próximo, se absorva no tema em que se mostra”, então o Dito se dá numa traição “que a filosofia é chamada a reduzir” (LEVINAS, 2011, p.170). O abuso de linguagem envolve a referência de toda significação à essência. A indiscrição do Dito trai o sentido da filosofia em sua ânsia de mostrar ‘tudo’. No dicionário, abuso significa aquilo que é excessivo ou injusto.²¹ É essa injustiça, esse abuso que “justifica a própria proximidade na qual o Infinito se passa” (LEVINAS, 2011, p.170).

Em vista da ambivalência do “*autrement qu'être*”, um discurso filosófico que é capaz de traduzir a anarquia do infinito, deveria ser construído não como um desenrolar linear mas como um discurso em vários tempos que, se fazendo sucessivamente afirmação e retirada, Dito e Desdito, alternadamente tradução e traição, seria provocado na situação extrema de um sentido ambivalente ou de um pensamento diacrônico.²² (FERON, 1992. p. 221)

O Dito sofre a ruptura de uma novidade que escapa ao tema. O Dito é Desdito pelo Desdizer. Para salvaguardar a ambivalência desse movimento, Levinas recupera a vocação crítica da filosofia em seu ponto maior. O ceticismo afirma a invalidez da filosofia por meio da própria filosofia. Nenhuma afirmativa é verdadeira, já que a verdade não é possível. Mas se não há verdade, é verdadeira a afirmação de que não há verdade? O ceticismo afirma a impossibilidade do enunciado através do enunciado e retorna sempre como filho legítimo da filosofia. (LEVINAS, 2011, p.103)²³

Entra em questão a própria filosofia, que para o autor sempre nos leva “à ontologia, à intelecção do ser do ente, à intelecção da essência” (LEVINAS, 2011, p.46). Com isso, uma filosofia de ‘*outro modo*’ ainda assim é filosofia e necessita do dito filosófico. “O renascimento periódico do ceticismo e a sua força invencível (...) faz lembrar o estilhaçamento da unidade da

²⁰ Cf. Nota 2.

²¹ REY, Alain. Abus (verbe). In” _____. *Dictionnaires Le Robert* (micro poche). Paris: *Le Robert*, 2013. p.7.

²² “Eu égard à l'ambivalence de l'« Autrement qu'être », un discours philosophique qui soit capable de traduire l'anarchie de l'infini devrait être construit non pas selon un déroulement linéaire mais comme un discours en plusieurs temps qui, se faisant successivement affirmation et retrait, Dit e Dédit, tour à tour traduction et trahison, se tiendrait dans la situation extrême d'un sens ambivalent ou d'une pensée diachronique.”

²³ Cf. Nota 19. .

apercepção transcendental, sem o qual de outro modo que ser não seria possível” (LEVINAS, 2011, p.184). O discurso levinasiano não está condenado, exilado da tradição.²⁴

Servir à justiça é a vocação da filosofia, porque ela tematiza a diferença e reduz o tematizado à diferença. (LEVINAS, 2011, p.178) A filosofia se mantém serva da justiça ao construir um discurso que pense a diferença sem se fechar na totalidade. O ceticismo garante essa vocação filosófica crítica porque recusa a sincronia. A filosofia é serva do Dizer. A justiça convida a filosofia a pensar a ambivalência da dia-cronia do Dizer na sincronia do Dito, “a diferença do um e do outro como o um-para-o-outro, como não indiferença pelo outro” (LEVINAS, 2011, p.174).

Conclusão

Para apresentar a novidade do político em *De outro modo que ser ou para lá da essência*, nossa atenção esteve voltada para a questão semiótica. O sentido da justiça emerge do interior do equívoco do Dizer e do Dito. Com o advento do terceiro, ela ganha dupla cidadania, em virtude da conaturalidade com a ética e a política. Para tanto, foi necessário recuar ao estado anterior à tradução do Dizer no Dito e descobrir a ressignificação que Levinas faz da noção de signo.

Levinas traz uma proposta que difere da abertura ao mundo na identificação. O sujeito é apresentado numa estruturação ética no *para lá* da essência. Ao sair do conceito de Eu, o sujeito é ordenado por outrem e se torna para-o-outro. O resgate da sensibilidade nos mostrou que a subjetividade se oferece ao sofrimento antes de se estabelecer no ser. Sair do conceito permitiu a Levinas mostrar o sujeito além do *Conatus essendi*.

A indiferença em relação à essência é ordenada como não indiferença por Outrem. Aquém e além da consciência, o sujeito se expõe e se doa ao outro. Exposição que nada expõe de tema, mas onde o sujeito se esvai como hemorragia do hemofílico. O sujeito se expõe num Dizer que é signo de sua própria doação de signo. O sujeito significa como Glória do Infinito.

O sujeito é passividade mais passiva que toda passividade. Sou ordenado por um Dizer que advém do Infinito. O Infinito não se deixa reunir porque se mantém sempre no enigma da ambivalência: ele se retira antes de se mostrar, mas deixa um vestígio. O Dizer que chega até mim se torna minha própria palavra, mas sem que eu me torne posição. O sujeito é designado.

²⁴ O próprio autor levanta a questão da coerência de seu discurso e de seu pertencimento à tradição filosófica Cf. LEVINAS, *De outro modo que ser ou para lá da essência*, p. 170.

Ele é assignação de uma doação irrestrita, que necessita de ser justificada. O sujeito deposto de seu lugar será reposto como obsessão até a substituição.

A linguagem é tecida pela justiça a partir do signo da doação de signo do um-para-o-outro. Na vulnerabilidade do sujeito, em sua entrega de corpo inteiro, a linguagem é costurada. Assim, o sistema de comunicação se torna possível pela deposição do Eu em si. Toda a comunicação se faz possível pela fala do sujeito que não se apresenta, mas se doa no 'Eis-me!'. A palavra traz em si uma marca indelével, vestígio que não pode ser seguido, traço de uma ausência que nunca foi presença.

O terceiro entra em cena interrompendo o dueto ético. A justiça recorre à razão para dar conta do apelo do terceiro. Ela se faz consciência, sincronia e se torna Dito. Acordo possível porque a justiça se faz consciência que bebe da fonte da responsabilidade; consciência destronada e recolocada; consciência de um corpo doado, carne entregue ao outro; consciência de carne e osso; consciência que é desinteressamento e entrada do terceiro; consciência que tem como fundamento a justiça. O que dá crédito à tematização é a anarquia

O Dizer se deixa trair no Dito para que o signo signifique na coexistência. Traído no Dito, o Dizer se retira, deixando o signo de sua presença. Ele retorna como desdizer do Dito, como crítica ao texto escrito e como possibilidade de reinterpretação. O Dizer, que se dirige ao outro na presença do terceiro, é levado à justiça, origem da ontologia, da sociedade e do direito. A justiça carrega o signo da doação de signo na tematização, no Dito que trai o Dizer. Já no psiquismo, animado pela passagem profética do Infinito, a justiça atua. A justiça é o para-o-outro. A sensibilidade garante a justificação.

A política nasce, portanto, desse movimento que vai do um ao outro e se faz signo em presença de um terceiro. Ela é fundada na responsabilidade e é orientada pela justiça. As instituições que garantem o Estado devem ser constantemente levadas à justiça, com risco de se tornarem ponto de gravidade. O sujeito não está a serviço do sistema. Ele não se absorve no Dito porque é responsável pelo outro.

A responsabilidade sustenta a política e gera a fraternidade. Sou com-os-outros porque sou deposto. No harpejo em que acontece o acordo entre a significação da percepção e a significância do um-para-o-outro, o eu se torna si. O sujeito encontrara seu lugar a partir da defecção de sua identidade. Como eleito e feito si, ele se torna outro com os outros, sem perder a responsabilidade. A coexistência é, então, possibilitada pela minha desigualdade diante de todos. Em um Estado em que todos são iguais, é o esquecimento de si que move a justiça.

O Dizer que nada manifesta de Dito, mas que expõe o sujeito eleito para o amor constrói a linguagem pensada como proximidade. A fraternidade tem como fundamento a proximidade

do outro como meu irmão, que significa na coexistência. Enquanto iguais, comparecemos todos diante do tribunal da justiça. A fraternidade, anterior à abstração de gênero humano, está construída no signo de minha doação. A partir da justiça, a consciência se torna livre para assumir seu compromisso.

A política ganha sua novidade a partir do novo olhar sobre o signo. Na semiótica outramente dita, a linguagem é proximidade porque guarda em si o traço da doação do sujeito. O signo não se conecta com um significado, mas significa como 'Eis-me!'. Assignado, o Eu encontra seu lugar na sociedade, e é libertado para ser responsável por todos os outros, a partir da justiça. A luta pelo direito do outro ser humano é o que move a política.

REFERÊNCIAS

BECKERT, Cristina. Introdução. In: LEVINAS, E. *De outro modo que ser ou para lá da essência*. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2011. p. 16

BENSUSSAN, G. *Ética e experiência*. A política em Levinas. Passo Fundo: IFIBE, 2009

CHALIER, Catherine. *Levinas: a utopia do humano*. Lisboa: Instituto Piaget, 1996.

FERON, Etienne. *De l'idée de transcendance à la question du langage*. L'itinéraire philosophique de Levinas. Grenoble: Editions Jérôme Million, 1992.

LEVINAS, Emmanuel. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. Paris: Librairie Générale Française, 2016. [_____. *De outro modo que ser ou para lá da essência*. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2011.] [_____. *De otro modo que ser o más allá de la esencia*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2013.]

_____. *Descobrimos a Existência com Husserl e Heidegger*. Lisboa: Instituto Piaget, 1997.

_____. *Totalidade e Infinito*. Ensaio sobre a exterioridade. Lisboa: 70, 2008.

POIRIÉ, François. *Emmanuel Levinas: ensaio e entrevistas*. São Paulo: Perspectiva, 2007

SEBBAH, François-David. *Levinas*. São Paulo: Estação Liberdade, 2009.

**REFUGIADOS AMBIENTAIS À LUZ DA ÉTICA DA ALTERIDADE DE
EMMANUEL LÉVINAS**
**ENVIRONMENTAL REFUGEES IN THE LIGHT OF EMMANUEL LÉVINAS
ETHICAL PHILOSOPHY**

Fernando Barotti dos Santos ¹
Émilien Vilas Boas Reis ²

Resumo

O artigo discorre sobre a proteção dos refugiados ambientais. Respondendo à pergunta se há possibilidade de proteção desses refugiados ambientais, diante da ausência de definição jurídica que sustente sua tutela. Analisa-se da condição histórica dos refugiados, fazendo uma explanação dos acordos internacionais sobre a matéria. Outrossim, tendo como marco Lévinas, se desdobrará sua tese sobre a alteridade para compreender como se adequa como proteção em termos éticos aos refugiados ambientais. O estudo conta com metodologia jurídico-teórica, raciocínio dedutivo e pesquisas bibliográfica. Concluindo ser possível, mesmo inexistindo um marco jurídico próprio, mas utilizando-se da alteridade para trazer proteção para refugiados ambientais.

Palavras-chave: Refugiado ambiental, Alteridade, Lévinas, Ética ambiental

Abstract/Resumen/Résumé

The article discusses the protection of environmental refugees. Answering the question if it's possible to protect these environmental refugees, in the absence of legal definition to sustain their guardianship. It analyzes the historical condition of refugees, making an explanation of international agreements on the matter. Furthermore, with the March Levinas, unfolds his thesis on otherness to understand how suitable as protection in ethical terms to environmental refugees. The study has legal and theoretical methodology, deductive reasoning and bibliographical research. Concluding it's possible, even the absence of a proper legal framework, but using the otherness to bring protection for environmental refugees.

Keywords/Palabras-claves/Mots-clés: Environmental refugee, Alterity, Lévinas, Environmental ethics

¹ Advogado. Mestre em Direito Ambiental e Desenvolvimento Sustentável pela Escola Superior Dom Helder Câmara. Graduado em Direito pela Escola Superior Dom Helder Câmara. E-mail: fernando_barotti@hotmail.com.

² Pós-doutor em Filosofia pela Universidade do Porto. Mestre e Doutor em Filosofia pela PUC/RS. Graduação em Filosofia pela UFMG. É Professor da ESDHC de graduação e pós-graduação. E-mail: mboasr@yahoo.com.br.

1 INTRODUÇÃO

O presente trabalho explora a aplicação da ética da alteridade proposta por Lévinas em relação à condição dos refugiados ambientais. Diante da ausência de marco jurídico específico que proteja e condicione uma segurança para os migrantes ambientais, a alteridade, como uma postura ética, pode possibilitar uma melhor condição de acolhimento e hospitalidade para esse deslocado ao mesmo tempo, não necessitando exclusivamente da presença do Direito para regular a convivência entre aquele que sai de seu espaço e a sociedade que o recebe.

A pesquisa será dividida em três aspectos. O primeiro discutirá brevemente uma posição histórica dos refugiados e dos refugiados ambientais. O segundo aborda a condição de ausência de uma legislação na defesa e proteção dos refugiados ambientais. Por fim, a terceira parte é uma explanação da tese filosófica de Emmanuel Lévinas, que assinala como a sua tese sobre a alteridade se aplica diante da situação dos refugiados ambientais.

O trabalho foi realizado com metodologia jurídico-teórica, explanando as legislações pertinentes, raciocínio dedutivo e pesquisas bibliográfica, tendo como marco teórico a filosofia ética da Alteridade. Partindo da ideia da alteridade, é possível dizer que, mesmo diante de uma ausência legislativa, havendo, uma postura ética, é possível trazer proteção para refugiados ambientais, sendo a lei internacional uma consequência dessa proteção social.

2 REFUGIADOS AMBIENTAIS: QUEM SÃO ESSES SUJEITOS?

Refugiar-se, sabe-se que não é um ato costumeiro, muito menos recente. Humanos primitivos migravam de um lugar para outro à procura de alimentos, segurança e abrigo. Entre os outros animais essa condição é igualmente comum e existente, também por motivos de sobrevivência. Assim, a existência de refugiados é anterior à criação de terminologia própria e de proteção jurídica. A condição de refugiado é pré-existente e decorrente de diversos fatores:

Ao longo da história, fatores como conflitos e perseguições provocaram migrações forçadas, mas na contemporaneidade a multiplicidade de fatores envolvidos na formação dos deslocamentos forçados torna complexa a realidade dos refugiados. Na Antiguidade, um exemplo dessas migrações forçadas ocorreu durante os últimos anos das Guerras Púnicas (264 a.C – 146 a.C) entre Roma e Cartago [...] a primeira referência histórica a essa palavra ocorreu no século XVII na França, durante a fuga dos huguenotes (pessoas pertencentes à religião Protestante) devido à revogação do Edito de Nantes em 1685, que impedia a perseguição religiosa (SILVA, 2017, p. 163).

A condição de refugiado tornou-se matéria mais relevante no período das Grandes Guerra Mundiais, já com Estados, soberanias e fronteiras delimitadas. A jurisdição e o Direito já se delineavam no âmbito social, por isso, havia uma dupla preocupação. A primeira decorre da invasão de pessoas que não participavam de uma formação social que adentravam,

desconhecendo a cultura e os costumes do país. O segundo se dá em razão da situação jurídica que esses migrantes se encontrariam e se teriam tratamento igual ou diferente dos nacionais ali viventes, pois, muito deles, em razão dos próprios Estados, tornavam-se apátridas.

O drama dessa condição provém da dissociação entre os Direitos Humanos e Direitos dos Povos, que ocorreu historicamente no pós-Primeira Guerra Mundial e comprometeu a concepção da Revolução Francesa. Essa dissociação resultou do surgimento, em larga escala, dos deslocados no mundo, *displaced people* - minorias nacionais, refugiados e apátridas -, que se viram expulsos da trindade Povo-Estado-Território (LAFER, 2008, p. 112, grifos do autor).

Houve uma tentativa internacional de orientações jurídicas dos refugiados com o Instituto do Refúgio da Liga das Nações, em 1920, considerada ineficaz, visto que havia posicionamentos divergentes aos interesses de alguns Estados, insatisfeitos com as políticas internacionais da Liga criada (BARICHELLO; ARAÚJO, 2015). Em 1951, a Convenção de Genebra ratificada, principalmente por países europeus, estabelece a proteção para pessoas expulsas ou com medo dos horrores da II Guerra Mundial.

Nos dispositivos da Convenção estabeleceu-se o conceito acerca de quem seria considerado refugiado, a saber: todos que sofreram perseguição ou em virtude de temor, que não estão no seu país de origem ou residência habitual, por motivo de raça, religião, nacionalidade, grupo social ou opiniões políticas, e que não desejam retornar a ele (ONU, 1951). Em 1967, o Protocolo assinado em Nova Iorque, modificou o Estatuto dos Refugiados, redefinindo a Convenção de Genebra¹, em razão do surgimento de novas categorias de refugiados (ONU, 1967), retirando, para fins de ampliação da proteção dos refugiados, termos que impunham limites temporais para a proteção dos indivíduos refugiados.

A condição de refugiado é de extrema importância, pois quem se desloca pela insegurança ou instabilidade política ou jurídica, quer encontrar um local seguro, uma condição, mesmo que precária, para viver. Contudo, há um sujeito em igual condição de necessidade de refúgio: o refugiado ambiental. O termo usado (“refugiados ambientais”) agrupa e caracteriza pessoas que em razão de adversidades climáticas, impeditivas de continuar no local que habitam, saem de seu espaço habitual para outro diferente. O conceito é retirado da doutrina especializada sobre o tema, assim como se vê:

[...] refugiados ambientais são definidos como aqueles pessoas que foram forçadas a abandonar o seu habitat tradicional, temporária ou permanentemente, devido a perturbação ambiental acentuada (natural e/ou desencadeada por pessoas) que colocava em risco a sua existência e/ou afetou seriamente a qualidade de vida. Por "perturbação ambiental" nesta definição entende-se quaisquer alterações físicas,

¹ “[...] palavras ‘em decorrência dos acontecimentos ocorridos antes de 1º de janeiro de 1951 e...’ e as palavras ‘...como consequência de tais acontecimentos’ não figurassem do §2 da seção A do artigo primeiro” (ONU, 1967).

químicas e/ou biológicas no ecossistema (ou na base de recursos) que o tornam, temporariamente ou permanentemente, inadequado para sustentar a vida humana. (EL-HINNAWI, 1985, p. 4, tradução nossa)²

São considerados refugiados ambientais os indivíduos independentemente de condição social, racial ou gênero, retirados forçadamente do local onde habita, em virtude das condições climáticas ou do meio ambiente, antrópicas ou naturais, mas que não permite mais a permanência e sobrevivência. Os motivos para o deslocamento abrupto são variados, tais como: terremotos, inundações, erupções, temperaturas extremas, desertificação, etc., “em alguns casos, essas pessoas encontraram novos lugares para viver em seus próprios países. Em outros, elas necessitaram mudar de um país para outro buscando refúgio” (SOUZA, 2011, p. 62).

Os refugiados de natureza ambiental destacam-se internacionalmente pelos casos de desastres ambientais, ocorridos no mundo, e a visibilidade que atualmente é dada a eles. Apesar do termo ser relativamente novo e encampado pela doutrina jurídica, destaca-se que a condição é tão antiga quanto qualquer outra forma de refugiado existente, porém, não é juridicamente regulada. O acolhimento genérico dos Tratado de Genebra e do Protocolo de Novo Iorque não permitem tutela significativa e específica para esse grupo. Com o “[...] escopo restritivo da Convenção relativa ao Estatuto dos Refugiados, verifica-se que a migração motivada por fatores ambientais não apresenta embasamento em nenhum dos cinco motivos estabelecidos” (SALIBA; VALLE, 2017, p. 15), ou seja, raça, religião, nacionalidade, grupo social ou opiniões políticas, são critérios que não permitem um alcance protetivo aos refugiados ambientais.

Logo, o que se verifica é a ausência de definição jurídica para o refugiado ambiental, sem um conceito estabelecido em leis e convenções que delimitem e permitam uma tutela equivalente aos refugiados por condições políticas. O Direito se utiliza de conceitos ou cria definições para que consiga e permita uma tutela, entretanto, para que isso ocorra, devem estar positivadas, expressas nos textos; ou tácitas, retiradas destes por meio da interpretação jurídica ou pela própria premência da jurisprudência dos tribunais internacionais. Sem essas condições não se pode tornar imperativa a proteção a quem se desloca por força de alterações danosas do meio ambiente.

3 AS CONSEQUÊNCIAS DA AUSÊNCIA DE DEFINIÇÃO JURÍDICA DOS REFUGIADOS AMBIENTAIS

² No original: [...] environmental refugees are defined as those people who have been forced to leave their traditional habitat, temporarily or permanently, because of a marked environmental disruption (natural and/or triggered by people) that jeopardized their existence and/or seriously affected the quality of their life. By “environmental disruption” in this definition is meant any physical, chemical and/or biological changes in the ecosystem (or the resource base) that render it, temporarily or permanently, unsuitable to support human life.

Aqueles que migram (de um país para outro) ou se deslocam (dentro do mesmo território), dependem das condições ofertadas pelos Estados ou da localidade que passam a viver, podem encontrar desde a boa recepção e hospitalidade, ou, até mesmo, as adversidades locais, conflitos e rejeição por quem estão os recebendo. O refugiado ambiental sai de sua área de vivência habitual, porque já não pode mais permanecer, pois estaria pondo em risco a vida, a saúde, o bem-estar dele e de outros.

Quem é refugiado sai de maneira emergencial, para outro local à espera de abrigo, mas com o sentimento de perda, de ruptura, com sua história, suas memórias, sua afetividade, deixam de pertencer para tentar sobreviver. Assim, como declara Arendt:

Perdemos a nossa casa o que significa a familiaridade da vida cotidiana. Perdemos nossa ocupação, o que significa a confiança de que somos de alguma utilidade neste mundo. Perdemos a nossa língua o que significa a naturalidade das reações, a simplicidade dos gestos, a expressão impassível dos sentimentos [...] e isso significa a ruptura de nossas vidas privadas. (ARENDT, 1996, p. 110, tradução nossa)³

Apesar de sofrerem com a agressiva necessidade de sair de seu meio, os refugiados ambientais não são percebidos e/ou vistos; mas se são notados, estão ignorados pela sociedade que os recebem, mas que não os acolhem. Outrossim, por mais que o Protocolo de Nova Iorque (1967), preveja a possibilidade de novas categorias de refugiados, não houve uma imediata alteração no acordo internacional, ou uma elaboração de um novo pacto internacional para incluir expressamente os indivíduos em situação de refugiados ambientais, desconhecendo qualquer tipo de tutela que possam ter.

Portanto, há uma necessidade de instrumentos jurídicos próprios que os protejam, pois serão os acordos entre países, que garantirão direitos para essas pessoas e obrigações para os Estados que irão acolhê-los e integrá-los. A ausência de um acordo internacional específico não gera somente uma desproteção jurídica para os refugiados, permite-se, diante da ausência legislativa, que os agentes públicos daquele novo local, identifique, lide, trate transforme o refugiado ingressante em objeto. Isso se deve porque o Estado, sem uma forma de coação, torna-se o próprio agente dessa coercitivo, definindo e delimitando as regras para os refugiados ambientais.

Além disso, há imposições de barreiras para os refugiados, como a linguagem. “A questão da hospitalidade começa aqui: devemos pedir ao estrangeiro que nos compreenda, que fale nossa língua, em todos os sentidos do termo, em todas as extensões possíveis, antes é a fim

³ No original: We lost our home, which means the familiarity of daily life. We lost our occupation, which means the confidence that we are of some use in this world. We lost our language which means the naturalness of reaction, the simplicity of gestures, the unaffected expression of feelings [...] And that means the rupture of our private lives.

de poder acolhê-lo entre nós?” (DUFOURMANTELLE; DERRIDA, 2003, p. 79-80). Esse obstáculo com o país ocorre na ausência de intérpretes nas fronteiras, nos serviços migratórios, na polícia, “[...] é esse abismo que retira a possibilidade de compreensão mútua e de continuar a caminhada do outro, em sua plenitude, depois de seu ingresso” (GEDIEL; CASAGRANDE; KRAMER, 2016, p. 25).

Outra fronteira cultural posta está relacionada às tradições, hábitos de vida, alimentação, religião, convenções, incompreensão e aceitação dos modos de vida dos sujeitos que chegam para residir, vistos como incômodos e inoportunos, sendo, pois, excluídos e marginalizados. Aqueles que recém chegam e não se adaptam à nova cultural e modelo de vida, sem qualquer auxílio jurídico, podem ser alvos de xenofobia, racismo, exclusão social ou qualquer outra forma de intimidação de afastamento dos refugiados ambientais com a sociedade.

Dessa forma, o outro, que está à procura de abrigo e acolhida, é subversivamente visto pelo Estado e pela sociedade como um inimigo:

No plano da segurança, vinculam todos os migrantes à narrativa da perda do controle das fronteiras enquanto espaço simbólico do poder, que justifica práticas intervencionistas e a ideia de que, a princípio, todos os migrantes são suspeitos. Os migrantes são construídos como potenciais criminosos, associados a práticas terroristas, tráfico internacional, esquemas de remessa ilegal de divisas, entre outras. O controle de documentação, o patrulhamento ostensivo das fronteiras terrestres e marítimas e, inclusive, a criação de mecanismos extraterritoriais de controle da imigração são desenvolvidos para simular a capacidade do Estado de manutenção da segurança nacional. Entre esses mecanismos extraterritoriais poderíamos salientar o sistema restritivo de emissão de vistos e acordos bilaterais entre países que garantem a extensão do controle de alguns Estados em fronteiras estrangeiras. Esse é o caso das políticas de harmonização sobre temas migratórios na Europa que criaram o que a literatura chama de “Fortaleza Europeia”. (MOULIN, 2012, p. 39)

O medo e a falta de hospitalidade de quem recebe o refugiado ambiental talvez reforcem-se pela ausência de um conceito e definição legislativa em âmbito internacional, regulamentando como um país e sua sociedade devem tratar esse diferente que chega para residir, mesmo que de maneira temporária. De igual forma, o temor também é transmitido para essas pessoas que saem do lugar onde viviam, em busca de um mínimo de existência e identidade, uma simples acolhida, por força de violações, coerções e coações que Estados e sociedade podem provocar nos refugiados.

Talvez, o primeiro passo não seja uma proposição jurídica. Possivelmente, para se ter uma defesa pelos direitos tem que se falar em uma relação ética, uma postura de reconhecer que a existência do outro é importante para a existência do “Eu”. O que se propõe, inicialmente, não é discutir uma necessidade de acordos internacionais, sanções ou a efetividade de um Direito que obrigue um Estado e uma sociedade a receberem pessoas da melhor forma possível.

Mas, sim, retornar a uma posição ética nas relações, para, então, em um segundo momento, falar em uma legislação apropriada que defenda os refugiados ambientais.

4 REFUGIADOS AMBIENTAIS E ALTERIDADE EM LÉVINAS: UM CONCEITO ÉTICO PARA UMA POSSÍVEL PROTEÇÃO

Para trabalhar uma tutela dos refugiados ambientais, dentro de um comportamento ético, a escolha de Emanuel Lévinas (1906-1995) é uma alternativa radical, tanto em sua argumentação filosófica, quanto aos resultados que dela implicam. O pensamento levinasiano escancara o “Eu” e o “Outro”, o encontro, que, nesse momento, será relido à luz do refugiado ambiental, em busca de acolhida, com o outro que pode recolher.

A figura de Lévinas é ressaltada nesse trabalho porque, tendo ele presenciado e vivido as grandes atrocidades do século XX (as duas grandes guerras e os regimes totalitários), Lévinas pode ser compreendido como um aporte aos refugiados, alguém que entende o sofrimento do outro. Para sua tese filosófica, Lévinas aborda um pensamento sobre a alteridade, partindo de uma visão sobre o ser humano do século XX: “O fiasco humano de que dão testemunhos as crises do nosso tempo impõem a Lévinas um novo ponto de partida: a experiência originária do encontro humano. Parte da ideia de que o homem toma seu sentido maior na sua relação com o outro homem, com o próximo” (PIVATTO, 2000, p. 81).

Lévinas, ao adentrar no tema da alteridade, explica sua principal preocupação:

Na crítica da totalidade que a própria associação destas duas palavras implica, há uma referência à história da filosofia. Esta história pode interpretar-se como uma tentativa de síntese universal, uma redução de toda a experiência, de tudo aquilo que é significativo, a uma totalidade em que a consciência abrange o mundo, não deixa nada fora dela, tornando-se assim o pensamento absoluto. A consciência de si ao mesmo tempo que consciência do todo. Na história da filosofia, houve poucos protestos contra esta totalização. [...] A experiência irreduzível e última da relação parece-me, de facto, estar noutra parte: não na síntese, mas no frente a frente dos humanos, na sociedade, no seu significado moral. Mas é necessário compreender que a moralidade não surge, como uma camada secundária, por cima de uma reflexão abstracta (sic) sobre a totalidade e seus perigos; a moralidade tem um alcance independente e preliminar. A filosofia primeira é uma ética. (LÉVINAS, 1988, 67; 68; 69).

O pensamento de Lévinas faz uma crítica à tradição filosófica, que, em sua visão, quase sempre se preocupa com o pensamento totalizante. Para o pensador lituano, a ontologia na tentativa de compreender as coisas, busca totalizar todos os acontecimentos, não permitindo que o diferente se apresente: “A filosofia ocidental foi, na maioria das vezes, uma ontologia: uma redução do Outro ao Mesmo, pela intervenção de um termo, médio e neutro que assegura a inteligência do ser”. (LÉVINAS, 2013, p. 30).

Portanto, o pensamento ocidental totalitário pauta-se em uma tentativa de compreensão de todas as coisas. Esta maneira de apreender o Ser leva a uma negação do Outro, no sentido de tomá-lo apenas como objeto: “E esta *parcialidade* descreve-se no fato de que o ente, sem desaparecer, se encontra em meu poder. A negação parcial, que é a violência, nega a independência do ente: ele depende de mim. A posse é o modo pelo qual um ente, embora existindo, é parcialmente negado.” (grifo no original) (LÉVINAS, 2010, p. 30). Em nossa visão, o refugiado ambiental é tomado por essa concepção de posse, de estar disponível, a ponto de ser incluído ou excluído da vida.

A primeira relação, como aponta Lévinas, que se tem com o outro é o face à face. Portanto, para Lévinas, não é a metafísica (ontologia), mas a ética que se torna a reflexão primordial, que “[...] ultrapassa o reconhecimento do outro como sujeito, para alcançá-lo como ser único, livre e responsável, ao qual se deve respeitar em sua diferença e autonomia” (REIS; NAVES, 2017, p. 74). Logo:

O eu não se deve ao ser mas ao outro. Voltar-se para e pelo outro significa responsabilidade. Manifesta des-inter-essamento de si e do seu ser, dispõe-se ao outro, o primeiro que se apresenta, sem ser objeto de escolha, alias, sem ser objeto absolutamente. Descortina-se a relação como a ética pelo transcender-se do eu, abrindo a ordem da bondade. A ética torna-se o eixo fundamental precisamente porque contém e revela a possibilidade e a realidade do ser e da identidade do mesmo como transcender para o outro numa relação responsável que Lévinas chama de alteridade (PIVATTO, 2000, p. 88)

A alteridade levinasiana é uma abertura para a manutenção da vida dos refugiados ambientais. O encontro entre aquele que pede e aquele que oferece a acolhida pode ser o momento da manifestação ética levinasiana. O eu pode permanecer em seu egoísmo, mas a presença do outro abre a possibilidade de abertura, o abrir a casa: “[...] nenhum rosto pode ser abordado de mãos vazias e com a casa fechada: o recolhimento numa casa aberta a Outrem – a hospitalidade – é o facto concreto e inicial do recolhimento humano e da separação, coincide com o Desejo de outrem absolutamente transcendente”. (LÉVINAS, 2013, p. 166). Além do recolhimento, há também outra possibilidade, o acolhimento:

[...] Lévinas propõe pensar a abertura em geral a partir da hospitalidade ou do acolhimento - e não o contrário. Ele o faz expressamente. Estas duas palavras, "abertura" e "hospitalidade", são ao mesmo tempo associadas e distinguidas em sua obra. Obedecem a uma lei sutil. Como toda lei, ela requer uma leitura prudente. [...] Ela seria concernente, à primeira vista, às relações entre uma ética da hospitalidade (uma ética como hospitalidade) e um direito ou uma política da hospitalidade [...] Poder-se-ia perguntar, por exemplo, se a ética da hospitalidade, que vamos tentar analisar no pensamento de Lévinas, pode ou não fundar um direito e uma política, para além do domicílio familiar, no espaço social, nacional, estatal ou estado-nacional. (DERRIDA, 2008, p. 36, 37)

O outro passa a ser próximo, sem deixar de ser o outro. Para Levinas, o rosto (*Visage*) reflete a manifestação da alteridade. Entretanto, não se trata de uma atitude fenomenológica com o rosto: “O rosto está presente na sua recusa de ser conteúdo. Neste sentido, não poderá ser compreendido, isto é englobado. Nem visto, nem tocado – porque na sensação visual ou tátil, a identidade do eu implica a alteridade do objecto que precisamente se torna conteúdo.” (LÉVINAS, 2013, p. 188).

Lévinas preocupa-se com o encontro que se tem com a face. Percebê-la pressupõe tomar o rosto como algo a ser estereotipada ou sofrer preconceitos. No rosto do outro encontra-se uma identificação de si mesmo, que possibilita solidariedade.

A relação com o rosto pode, sem dúvida, ser dominada pela percepção, mas o que é especificamente rosto é o que não se reduz a ele. Em primeiro lugar, há a própria verticalidade do rosto, a sua exposição íntegra, sem defesa. A pele do rosto é a que permanece mais nua, mais despida. A mais nua, se bem que de uma nudez decente. A mais despida também: há no rosto uma pobreza essencial; a prova disto é que se procura mascarar tal pobreza assumindo atitudes, disfarçando. O rosto está exposto, ameaçado, como se nos convidasse a um acto de violência. Ao mesmo tempo, o rosto é o que nos proíbe de matar. (LEVINAS, 1988, p. 77-78).

Ao mesmo tempo que o rosto está exposto à violência, dado a sua fragilidade, também ilustra o imperativo “não matarás”. Mesmo com a possibilidade de assassinar o outro, o encontro com o rosto é um convite para a não dominação. Lévinas, assim, permite observar o tratamento àquele que se refugia. Estado e sociedade podem desejar destruir o sujeito ali exposto, mas, através de Levinas, é possível pensar que, diante da fragilidade, da evidente necessidade de acolher, na verdade, devem ser responsáveis pela preservação. O rosto impele a subjetividade egoísta. Ao se deparar com o outro, abre-se caminho para a responsabilidade, tanto entre pessoas, quanto entre refugiados e Estados. A própria negligência em relação ao outro será também responsabilidade.

A relação social também será derivada da relação do Outro ao Mesmo, através do rosto. Para Lévinas, a coletividade não deve ser percebida como uma relação entre indivíduos semelhantes, logo, a perspectiva de uma sociedade que não acolhe refugiados ambientais, entende-se que privilegia seus iguais, e não permite a diferença. A fraternidade decorre da “minha responsabilidade em face de um rosto que me olha como absolutamente estranho” (LÉVINAS, 2013, p. 209).

Lévinas pensa a relação entre os seres humanos não em termos de igualdade, mas de alteridade. Da importância do outro diante do “Eu”. Nesse caso, do que um refugiado ambiental é enquanto um ser diferente exposto a outro (a expressão da fragilidade de quem se refugia, diante do egoísmo de quem deve ser importar), que vive, detém histórias e memórias únicas.

O próprio estatuto do humano implica a fraternidade e a ideia de gênero humano. Esta opõe-se radicalmente à concepção da humanidade pela semelhança, de uma multiplicidade de famílias diversas, saídas de pedras lançadas por Deucalião para trás das costas e que, pela luta dos egoísmos, desemboca numa cidade humana. A fraternidade humana tem assim um duplo aspecto, implica individualidades cujo estatuto lógico não se reduz ao estatuto de diferenças últimas num gênero; a sua singularidade consiste em cada uma se referir a si própria (um indivíduo que tem um gênero comum com um outro indivíduo não estaria suficiente afastado dele). Implica, por outro lado, a comunidade de pai, como se a comunidade do gênero não aproximasse suficientemente. É preciso que a sociedade seja uma comunidade fraterna para estar à medida da rectidão (sic) – da proximidade por excelência – na qual o rosto se apresenta ao meu acolhimento. O monoteísmo significa o parentesco humano, a ideia de raça humana que remonta à abordagem de outrem no rosto, numa dimensão de altura, na responsabilidade para si e para outrem. (LÉVINAS, 2013, p. 210).

Viver em fraternidade na comunidade significa ser responsável pelo outro, integrado ou não a uma específica sociedade. A responsabilidade é o que nos humaniza, e isso inaugura uma abertura ao outro. Encontrar-se diante de um refugiado ambiental é perceber a fragilidade humana em emanção, é entender que esse recém chegado, aparentemente, tão diferente, se apresenta tão proximo. É perceber que suas diferenças fazem parte de uma proximidade humana, que exige uma acolhida.

O acolhimento determina o "receber", a receptividade do receber como relação ética. Já o havíamos escutado: "Abordar o Outro no discurso é acolher sua expressão em que ele ultrapassa a todo instante a ideia que se poderia ter dele. É então receber do Outro para além da capacidade do eu ... " (DERRIDA, 2008, p. 43)

Portanto, a necessidade de uma posição jurídica, específica e adequada à condição dos refugiados, se torna secundária diante da proposta filosófica de Lévinas. Se absorvida conforme os parametros da tese da alteridade, a lei e os acordos internacionais serão ratificadores de uma convivência ética, pois a necessidade de proteção não derivará, exclusivamente, da lei, mas, sim, de uma atitude ética.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

A condição de refugiado é existente na história. Os indivíduos buscam abrigo, refúgio, segurança, ou seja, a manutenção da sobrevivência. A preocupação aumenta com a formação dos Estados, que passam a delimitar as regras e aplicações do direito local aos refugiados, o que, muitas vezes, ocasiona dificuldades. Por isso, houve tentativas de estabelecer uma unidade jurídica de proteção aos refugiados em nível internacional.

A Convenção de Genebra, e o Protocolo de Nova Iorque são legislações internacionais que obtiveram sucesso em definir e proteger os refugiados, definindo e ampliando o espectro de proteção dos migrantes por motivos cíveis ou políticos. Contudo, apesar de haver a

possibilidade de serem caracterizados como novos tipos de refugiados ambientais, não há uma proteção própria e específica, sendo aplicado, de forma subsidiária, por meio de uma hermenêutica extensiva, a proteção dada pelas legislações.

Os refugiados ambientais encontram-se como esse novo tipo de refugiado. Sua condição existe devido a uma mudança climática abrupta, processos de erosão e desertificação, terremotos, tsunamis, ou quaisquer variações que impeçam as pessoas de permanecerem e sobreviverem no espaço. Essas adversidades fazem com que esses sujeitos busquem por novos locais, porém, não possuem proteção, dependendo da vontade do Estado e da sociedade que recebem. Quando essas condições não são agradáveis para o recém-chegado, são colocadas barreiras e limites não físicos, que consternam a permanência dos refugiados ambientais.

Portanto, diante de uma ausência de tutela jurídica específica, o refugiado ambiental fica à mercê do grupo social e do país que o abriga, sendo, muitas vezes, tratado como distante alteridade. Diante disso, a filosofia de Lévinas se torna imprescindível para reconhecer no refugiado alguém merecedor de uma proteção, uma proteção anterior, e, talvez, superior à proteção jurídica.

A ética deve pautar as relações entre refugiados, sociedade e Estado. Tal pensamento ocorre a partir da noção de alteridade, o encontro de faces, a parte mais frágil e desvelada de uma pessoa. Logo, esse encontro fugaz é uma abertura para se verificar a condição de necessidade de acolhimento e hospitalidade.

Diante do exposto, observa-se que a proposta ética de alteridade elaborada por Lévinas é uma importante posição para a proteção dos refugiados ambientais, diante da ausência de uma tutela jurídica própria e eficaz. Integrar esses migrantes ou deslocados em uma sociedade com responsabilidade, hospitalidade e acolhida é perceber a fragilidade, não somente daqueles sujeitos, mas, sim, da própria humanidade.

REFERÊNCIAS

ARENDT, Hannah. We Refugees. In: ROBINSON, Marc (ed.), **Altogether Elsewhere. Writers on Exile**, Washington, Harvest Books, 1996.

BARICHELO, S. E. F.; ARAUJO, L. E. B. Aspectos históricos da evolução e do reconhecimento internacional do status de refugiado. **Universitas Relações Internacionais**, v. 12, p. 63-76, 2015.

DERRIDA, Jacques. **Adeus a Emmanuel Lévinas**. Trad. Fábio Landa. São Paulo: Perspectiva. 2008.

DUFOURMANTELLE, Anne; DERRIDA, Jacques. **Anne Dufourmantelle convida Jacques Derrida a falar de hospitalidade**. Tradução de Antônio Romane. Revisão técnica de Paulo Ottoni. São Paulo: Escuta, 2003.

EL-HINNAWI, Essam. **Environmental Refugees**. Nairobi: United Nations Environment Programme (UNEP), 1985.

GEDIEL, J. A. P.; CASAGRANDE, M. M.; KRAMER, J. C. Universidade e hospitalidade uma introdução ou mais um esforço! In: GEDIEL, José Antônio Peres; GODOY, Gabriel Gualano de. (Org.). **Universidade e hospitalidade uma introdução ou mais um esforço!** Curitiba: Kairós Edições, v. 01, p. 21-35, 2016.

LAFER, Celso. Direitos humanos em Hannah Arendt considerações sobre as fontes materiais da declaração universal de 1948. **Justitia** (São Paulo), v. 198, p. 111-115, 2008.

LEVINAS, E.. **Ética e Infinito** – Diálogos com Philippe Nemo. Trad. José Pinto Ribeiro. Lisboa: Edições 70, 1988.

LEVINAS, E.. **Totalidade e Infinito**. Trad. José Pinto Ribeiro. Lisboa: Edições 70, 2013.

LEVINAS, Emmanuel. A ontologia é fundamental? In: **Entre Nós: Ensaios sobre a alteridade**. Trad. Pergentino Pivatto (coord.) et al. Rio de Janeiro: Vozes, 2010.

MOULIN, C. A construção do refugiado no pós-Guerra Fria: dilemas, complexidades e o papel do ACNUR. **Carta Internacional**, v. 7, n. 2, p. 23-49, 20 dez. 2012.

ONU (Organização das Nações Unidas). **Protocolo de 1967, relativo ao Estatuto dos Refugiados**. Nova Iorque. 1967. Disponível em: http://www.acnur.org/fileadmin/Documentos/portugues/BDL/Protocolo_de_1967_Relativo_a_o_Estatuto_dos_Refugiados.pdf?file=fileadmin/Documentos/portugues/BDL/Protocolo_de_1967_Relativo_ao_Estatuto_dos_Refugiados. Acesso em: 29 maio. 2018.

ONU (Organização das Nações Unidas). United Nations High Commissioner for Refugees. **Convenção relativa ao estatuto dos refugiados**. 1951. Disponível em: http://www.acnur.org/fileadmin/Documentos/portugues/BDL/Convencao_relativa_ao_Estatuto_dos_Refugiados.pdf. Acesso em: 29 maio. 2018.

PIVATTO, Pergentino S. Ética da Alteridade, in: OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. **Correntes fundamentais da ética contemporânea**. Petrópolis: Vozes, 2000, p. 79-97.

REIS, Émilien Vilas Boas; NAVES, Bruno Torquato de Oliveira. O nascimento do direito à alteridade na cidade. **Veredas do Direito: Direito Ambiental e Desenvolvimento Sustentável**, Belo Horizonte, v. 14, n. 29, p. 55-79, out. 2017. ISSN 21798699. Disponível em: <http://www.domhelder.edu.br/revista/index.php/veredas/article/view/1071>. Acesso em: 08 Ago. 2019. doi:<http://dx.doi.org/10.18623/rvd.v14i29.1071>.

SALIBA, Aziz Tuffi; VALLE, Mariana Ferolla Vallandro do. A proteção internacional dos migrantes ambientais. **Revista de Informação Legislativa: RIL**, v. 54, n. 213, p. 13-37, jan./mar. 2017. Disponível em: http://www12.senado.leg.br/ril/edicoes/54/213/ril_v54_n213_p13. Acesso em: 29 maio. 2018.

SILVA, Daniela Florêncio da. O fenômeno dos refugiados no mundo e o atual cenário complexo das migrações forçadas. **Revista Brasileira de Estudos de População**, v. 34, n. 1, p. 163-170, 2017.

SOUZA, João Carlos. Um ensaio sobre a problemática dos deslocados ambientais: a perspectiva legal, social e econômica. **Veredas do Direito: Direito Ambiental e Desenvolvimento Sustentável**, Belo Horizonte, v. 7, n. 13/14, ago. 2011. ISSN 21798699. Disponível em: <http://www.domhelder.edu.br/revista/index.php/veredas/article/view/131/147>. Acesso em: 29 maio. 2018.

TRIBUTAÇÃO À LUZ DA ÉTICA DA ALTERIDADE DE LEVINAS

TAXATION IN LIGHT OF LEVINAS' ETHICS OF THE OTHERNESS

Carlos Mauro Naylor

Resumo

A tributação, fenômeno resultante da efetiva sujeição dos cidadãos às obrigações tributárias mediante o pagamento dos valores exigidos, consiste em verdadeira responsabilização dos contribuintes individuais pelo cuidado com outros indivíduos, beneficiários potenciais dos serviços públicos. Este artigo propõe uma abordagem do fenômeno tributário inspirada na ética da responsabilidade absoluta apresentada por Emmanuel Levinas e investiga a tributação a partir dos sentimentos morais dos contribuintes sob a perspectiva levinasiana da sensibilidade pré-consciente que origina o impulso da responsabilidade pelo outro.

Palavras-chave: Tributação, Alteridade, Levinas

Abstract/Resumen/Résumé

Taxation, the phenomenon resulting from the effective subjection of citizens to tax obligations through payment of the required values, consists in the true accountability of individual taxpayers for the care of other individuals, potential beneficiaries of public services. This article proposes an approach to the tax phenomenon inspired by the ethics of absolute responsibility presented by Emmanuel Levinas and investigates the taxation from the moral feelings of the taxpayers under the perspective of the Levinasian pre-conscious sensibility that originates the impulse of responsibility for the other.

Keywords/Palabras-claves/Mots-clés: Taxation, Otherness, Levinas

I - A necessidade de uma nova reflexão ética sobre a questão tributária.

O artigo *Uma breve sociologia do imposto*, de Juremir Machado da Silva, provoca a reflexão a respeito dos sentimentos aparentemente contraditórios dos contribuintes brasileiros em relação à política tributária e ao desenvolvimento de programas sociais: ao mesmo tempo que se quer pagar menos impostos, o desejo é de que o Estado ofereça mais e melhores serviços públicos. Ao final do artigo, o autor chega à conclusão de que o problema possa ser de imaginário. Segundo o autor, *“não vemos os impostos como tributos, mas como impostos, algo que nos é imposto, contrariando os nossos interesses. Queremos almoço grátis. Exigimos a proteção social, mas gostaríamos de não pagar por ela. Não vemos os impostos como uma taxa de condomínio para a gestão compartilhada no Edifício Brasil ou do Edifício Porto Alegre. Agimos como o vândalo que destrói o mobiliário urbano: achamos que não é nosso. Temos uma justificativa: os grandes não pagam. (...) Está disseminado no imaginário social que os pequenos pagam e os grandes encontram meios de escapar. A mesma pessoa que estuda formas para sonegar uma parte do seu imposto exige do Estado o remédio caro quando fica doente e não pode ou não quer pagar o medicamento. Vê o Estado como um salteador engalanado, um assaltante oficial que o saqueia por meios legais. O problema é que para a mesma pessoa ora o Estado é o bandido, ora é Robin Hood. A população espera tudo de um ente no qual não deposita a menor confiança”*.

Observa-se que a percepção do autor em relação ao sentimento geral do brasileiro em relação à tributação – e mais especificamente no que diz respeito à cobrança de impostos, espécie tributária que independe totalmente de qualquer prestação do Estado – é a de que ela contraria os seus interesses pois o seu desejo é o de usufruir dos serviços públicos sem pagar por eles. Os indivíduos não se sentem donos da coisa pública e nem responsáveis por ela. Segundo o autor, fazem de tudo para não pagar impostos e, ao mesmo tempo, exigem assistência do Estado.

De acordo com o artigo, a razão assumida como justificativa para tal comportamento é uma suposta injustiça na distribuição da responsabilidade pelo custeio do Estado: os “grandes”, ou seja, os indivíduos que têm maior capacidade contributiva, conseguem “escapar” da tributação. Os pobres pagam, os ricos não. Finalmente, Juremir Machado da Silva destaca uma contradição: os indivíduos esperam tudo de um Estado no qual não confiam.

O artigo mencionado faz com que pensemos sobre as nossas relações com o Estado, com os bens e serviços públicos e com todos os demais indivíduos na sociedade. E que

reflitamos também sobre o nosso senso de responsabilidade ética relativamente a todos eles. A partir dele, formulamos algumas questões pertinentes. *Até que ponto somos capazes de nos sujeitar, como indivíduos, a sacrifícios em prol do Estado, dos bens e serviços públicos que têm a finalidade de servir a outros diferentes de nós? E o que nos levaria a aceitar de bom grado este sacrifício? Seria algo dentro de nós próprios ou alguma razão externa? E ainda: para não pagarmos impostos, é válida a justificativa que diz que se os mais ricos não pagam, então ninguém deve pagar?*

Klaus Tipke, em seu livro *Moral tributária do Estado e dos contribuintes*, propõe-se a discutir quais seriam os princípios e valores convincentes e razoáveis que deveriam inspirar a atuação dos poderes públicos e dos cidadãos para que a tributação possa ser considerada justa. As justificativas apresentadas por Tipke como mais comuns entre os contribuintes para não cumprirem as leis tributárias são as seguintes: a) porque as consideram injustas ou inconstitucionais; b) porque outros indivíduos sonegam impostos de modo intenso e constante; c) porque o Estado desperdiça os recursos públicos; d) porque não entendem as leis tributárias ou não têm acesso ao texto delas e não conseguem compreender claramente o que deve ser informado nas declarações tributárias.

O livro de Tipke dedica-se a buscar respostas para perguntas relevantes sobre a matéria, tais como as seguintes: É possível se justificar eticamente uma distribuição desigual da carga impositiva global? O Poder Executivo respeita a moral tributária quando aplica as leis tributárias sem atentar para a igualdade e deixando-se levar preponderantemente por considerações arrecadatórias? Em que medida se adequa à moral tributária que os cidadãos não cumpram as leis tributárias?

Segundo o autor, embora a justiça e a ética sejam temas centrais da Filosofia do Direito, não há, de modo geral, uma disposição dos filósofos contemporâneos para investigarem a moral tributária. Tipke aponta que, mesmo no passado, filósofos alemães como Immanuel Kant e Georg Wilhelm Friedrich Hegel apenas dedicaram à tributação poucas frases abstratas e superficiais, mais ou menos afastadas da realidade. Por outro lado, filósofos anglo-saxões como Thomas Hobbes, David Hume, Adam Smith e John Stuart Mill pronunciaram-se a fundo sobre impostos e suas concepções sobre moral tributária continuam influenciando até hoje o pensamento dos juristas e técnicos envolvidos na construção de políticas tributárias. Daquela época até os dias de hoje, quem tem estudado de forma profunda a tributação são os economistas

que, obviamente, não a pensam quanto aos seus aspectos morais, mas exclusivamente como um fenômeno econômico.

Numa crítica a essa posição de distanciamento dos filósofos contemporâneos em geral da análise das questões morais relacionadas à tributação, Tipke cita uma frase irônica de Francis Bacon: *“Quanto aos filósofos, eles criam leis imaginárias para comunidades imaginárias e seus discursos são como as estrelas que dão pouca luz porque estão numa posição muito elevada.”*

No meio acadêmico contemporâneo, o trabalho de Tipke tem sido uma obra de referência em termos de ética aplicada à tributação. No entanto, as conclusões do autor são fundadas essencialmente naqueles mesmos princípios de Economia Política Clássica formuladas por Adam Smith em 1776: o princípio da equidade, que determina que todos os rendimentos de uma pessoa sejam igualmente tributados na proporção de suas capacidades contributivas; o princípio da certeza, que determina que o valor que cada indivíduo é obrigado a pagar deve ser determinado claramente e não de forma arbitrária; o princípio da conveniência do pagamento, que diz que o pagamento do imposto deve ser estipulado da forma mais conveniente para o contribuinte; e, finalmente, o princípio da economia no recolhimento, que determina que os custos administrativos no procedimento tributário sejam os menores possíveis.

Como bem reconhece Tipke, a preocupação de Adam Smith em tratar da tributação estava, sem dúvida relacionada ao fato das questões tributárias se referirem à igualdade de tratamento entre os indivíduos, à imposição arbitrária de limites aos indivíduos pelo Estado e à limitação da liberdade do direito de propriedade, três temas centrais para os filósofos do Liberalismo Clássico. No entanto, a perspectiva moral dos filósofos do século XVIII – mesmo revisitada no século XIX pelas teorias utilitaristas de distribuição de renda formuladas por John Stuart Mill que a aproximaram dos ideais dos socialistas utópicos - é muito diversa daquela que temos vivenciado no mundo de hoje. É como ilustra o artigo de Juremir Machado da Silva: diferentemente do que ocorria no tempo de Hobbes, o Estado hoje não é pensado principalmente como uma instituição responsável por estabilizar as relações entre os indivíduos, como algo que se tem de manter para a proteção do patrimônio e da liberdade no convívio social entre todos, uma espécie de *alter ego* da totalidade dos cidadãos mediante um pacto social. A visão que temos hoje do Estado é a de que ele existe para nos servir, em maior ou menor grau, e de que, ao mesmo tempo, consiste em um fardo para nós, uma outra boca a que temos de alimentar e

que onera nosso orçamento. Não vemos o Estado como nosso legítimo representante, apenas como algo que consome nosso dinheiro e que, portanto, nos deve alguma coisa. Aparentemente, a noção de ética tributária baseada nos valores do Liberalismo Econômico e na justiça distributiva utilitarista não é mais suficiente para o estímulo à colaboração espontânea dos cidadãos para que ocorra o fenômeno tributário de forma mais eficaz e menos contenciosa possível.

Dessa forma, ao meu ver, o fenômeno tributário e os sentimentos morais a ele relacionados carecem de novas reflexões que possam iluminar a compreensão sobre a tributação do ponto de vista da filosofia moral e não somente baseado em fundamentos econômicos como vem acontecendo nos últimos 150 anos. Afinal de contas, parafraseando Francis Bacon, ainda que as leis imaginárias criadas pelos filósofos estejam tão distantes da realidade que se assemelhem a estrelas que fornecem pouca luz por estarem muito elevadas, é muito importante que não desprezemos este fio de luz e que nos esmeremos em construir meios, como Galileu construiu telescópios, para que este fio de luz se amplifique e traga nova iluminação para as questões de hoje.

II – Levinas e a sua concepção ética fundamental de responsabilidade pelo outro

Emmanuel Levinas concebe a ética como precedente e fundamental à formação de todo pensamento, toda ideia e todo conceito. Para o filósofo lituano, a ética confere o sentido da existência humana, consistindo em uma ótica espiritual com base em que a razão humana vai se fundamentar. Segundo Levinas, a subjetividade do indivíduo se constitui a partir do sentimento de responsabilidade em relação ao próximo. Esta responsabilidade é absoluta, incondicional e compulsória pois nasce a partir de um impulso ético pré-original que nos aponta para uma disponibilidade, uma resposta ao chamamento do próximo. Essa ética é assimétrica porque, em função dela, eu me obrigo a mim próprio muito mais do que aos outros, aos quais não posso exigir nada porque estão além de meus pedidos e minhas exigências.

Numa análise do livro *Do outro modo que ser ou para além da essência*, de Levinas, Joan Solé fala sobre a relação ética do indivíduo com o próximo na visão do filósofo:

“A obrigação para com o próximo – proximidade - é originária, não se alcança por vias racionais ou legais, não é um acordo nem um contrato derivados. Essa obrigação ou responsabilidade é o que funda a subjetividade, e não é opcional, é imposta ao ser humano enquanto humano. A responsabilidade não é algo que seja possível aceitar ou rejeitar livremente, é inevitável porque é cooriginária com o humano, constitui-o e, portanto, domina-

o. O seu caráter é tão absoluto, tão inevitável, que Levinas lhe chama “obsessão”. Essa obsessão é pré-consciente, “não uma espécie ou modalidade de consciência”, está antes do pensamento e da vontade. A obrigação ética, involuntária, impõe-se em um momento mais do que originário, pré-original, ao princípio de tudo. Não posso me desligar do próximo, porque, dessa forma, perderia a minha subjetividade.”

Levinas descreve o sujeito ético como um ser perseguido, um refém que não pode se libertar do assédio do próximo porque o leva incrustado na sua natureza. Em razão de o próximo estar no eu do indivíduo, a consequência ética é de que o indivíduo é responsável pelas ações do próximo. Já não vale mais desligar-se dos males que outros tenham cometido com o argumento de que não foi o seu autor. A responsabilidade do indivíduo estende-se a tudo o que acontece e perante todos porque é uma responsabilidade *a priori*, anterior ao acontecimento dos fatos.

Na obra já mencionada, Levinas usa o termo “substituição” para significar a possibilidade de o indivíduo fazer qualquer sacrifício pelo próximo. Essa possibilidade impede o indivíduo de se desligar do próximo e de suas ações. O indivíduo é responsável pelas ações do próximo a tal ponto que pode substituí-lo, expiar os seus crimes. Essa substituição que está muito aquém da compaixão e da solidariedade – duas reações não originárias, que já fazem parte da consciência do indivíduo – não é uma opção eleita ou voluntária, mas é imposta pela proximidade obsessiva do próximo. O sujeito está sujeito a ela.

Levinas esclarece o sentido do termo “substituição”, que é central para entendermos o seu pensamento. *“A substituição não é um ato, é uma passividade que não pode se converter num ato, algo aquém da alternativa de ato/passividade. (...) Ser si próprio – condição de refém – é ter sempre um grau de responsabilidade superior, a responsabilidade relativamente à responsabilidade do outro”.*

Em relação à substituição e à responsabilidade absoluta relativas ao próximo, Joan Solé afirma que, na obra de Levinas, *“não é evidente até onde vai esta substituição. Em alguns momentos ela pode ser interpretada quase como uma submissão masoquista, no sentido em que oferecer a outra face a quem a esbofeteia parece equivaler a ser o autor da agressão. Como se poderia universalizar esse princípio? Onde ficaria a responsabilidade pelos crimes? Afirmar que todos somos responsáveis por tudo e por todos a diluiria, por muito verdadeira que fosse essa afirmação. ‘Eu’, que falo pelo celular graças ao ensanguentado coltan, que poluo a atmosfera com as emissões do meu carro, que cozinho com o gás que destruiu os aquíferos e,*

sobretudo, que ocupo um lugar sob o sol que outro poderia ocupar (o estrangeiro, a viúva, o órfão), cuja proximidade sinto inclusive contra a minha vontade, não posso evitar a minha responsabilidade absoluta. No entanto, devo verdadeiramente identificar-me com o verdugo que executa o homicídio? Devo substituí-lo para expiar as suas culpas?”

Na verdade, a substituição acontece apenas no plano metafísico da ética fundamental anterior à práxis. Segundo Levinas, em seu foro íntimo, o indivíduo não pode se eximir da responsabilidade pelas ações dos outros pois é refém e perseguido pela proximidade obcecante do próximo. Contudo, não pode impor essa responsabilidade a outrem porque teria de usar argumentos conceituais e já estaria fora da ética fundamental na qual se vive a responsabilidade absoluta, a interioridade do eu concreto. Em vez disso, através de seu discurso conceitualizado, ocuparia o lugar do eu ontológico, abstrato e ensimesmado.

Para Levinas, a ética fundamental da responsabilidade absoluta pertence ao plano do eu individual concreto, não sendo possível a sua universalização através de máximas de conduta válidas e obrigatórias para todos. Entretanto, essa recusa em generalizar a responsabilidade, no sentido metafísico que lhe confere Levinas, não impossibilita a reflexão sobre a projeção social da ética, a moralidade. As relações humanas, na vida social real, não se reduzem à intimidade entre duas pessoas, em que uma tem responsabilidade absoluta pela outra. Em virtude disso, a ética deve ocupar-se também da política e da justiça. No seu livro *De Outro Modo que Ser ou para Além da Essência*, Levinas explica o papel do terceiro no surgimento da reflexão filosófica. “O fato de o outro, o meu próximo, ser também terceiro relativamente a outro, também ele próximo, é o nascimento do pensamento, da consciência, justiça e da filosofia.”

A relação assimétrica da proximidade entre o eu concreto e o outro impede que se pense no geral, porque generalizar é estabelecer comparações, igualdades e reciprocidades, e o próximo, o outro, é precisamente o único e, portanto, incomparável, o que não se pode equiparar. O terceiro possibilita o surgimento do pensamento abstrato e universalizável porque ele sim admite e requer a coexistência, o conjunto, podendo ser conceitualizado. O discurso filosófico, que a existência do terceiro torna possível, permite a elaboração de uma teoria da justiça e de um pensamento sobre o homem em sociedade. Pode-se conceber uma responsabilidade legal concreta derivada da responsabilidade ética absoluta.

No término de uma conferência realizada em novembro de 1972 em Amsterdã, Levinas, após apresentar ao público seu artigo *Ideologia e Idealismo*, respondeu a algumas perguntas do auditório. Suas respostas foram posteriormente transcritas e publicadas na

coletânea *The Levinas Reader*. Em uma dessas respostas, Levinas falou sobre as possibilidades de projeção social da sua ética fundamental da responsabilidade absoluta pelo próximo:

“Tenho falado sobre o que está por trás da moralidade prática, a extraordinária relação entre um homem e seu vizinho, uma relação que continua existindo mesmo quando está gravemente danificada. É claro que temos o poder de nos relacionarmos com o outro como se ele fosse um objeto, bem como de oprimi-lo e explorá-lo; mesmo assim, a relação com o outro, na qualidade de uma relação de responsabilidade, não pode ser totalmente suprimida, mesmo quando assume a forma de política ou de guerra. Aqui é impossível me libertar dizendo ‘Isto não é da minha conta’. Não há escolha, pois isto sempre e inevitavelmente será da minha conta. Este é o único “não há escolha” que não é escravidão. Finalmente, eu nunca disse que nós deveríamos nos satisfazer com o “isto não é da minha conta”. Com efeito, se houvesse apenas dois de nós no mundo, eu e um outro, não haveria problemas. O outro seria completamente minha responsabilidade. Porém, no mundo real, há muitos outros. Quando outros entram, cada um deles é externo a mim mesmo e surgem problemas. Quem é mais próximo de mim? Quem é o Outro? Pode ser que tenha acontecido alguma coisa entre eles. Temos que investigar cuidadosamente. Há a necessidade de uma justiça legal e de um Estado. Porém é muito importante saber se o Estado, a sociedade, o direito e o poder são necessários porque o homem é uma fera para o seu vizinho (homo homini lupus) ou porque eu sou responsável pelo meu próximo. É muito importante saber se a ordem política existe para definir a responsabilidade do homem ou meramente para restringir a sua bestialidade. Isto é muito importante, mesmo que a conclusão seja que nós todos existimos em função do Estado, da sociedade, do direito.”

III – A tributação sob a ótica da responsabilidade fundamental.

As teorias de justiça e os conceitos do direito têm origem em circunstâncias históricas, não somente dos acontecimentos, mas sobretudo no que diz respeito a como as pessoas sentem e percebem tais acontecimentos e, a partir destas sentimentos e percepções, idealizam o mundo ao seu redor.

No século XVIII, os cidadãos proprietários queriam fortalecer o Estado de Direito para que se constituísse num instrumento de concentração de poder que protegesse suas liberdades e propriedades individuais. No século seguinte, os socialistas utópicos sonhavam com um Estado que promovesse justiça social mediante a distribuição de riquezas. E hoje, qual é o nosso

sentimento em relação ao Estado? E, mais particularmente, *qual é o nosso sentimento em relação a obrigatoriedade de pagar impostos?*

Ives Gandra da Silva Martins considera o tributo como “norma de rejeição social” Em sua opinião, a percepção que o povo tem do tributo é de algo que lhe é tirado indevidamente ou desmedidamente, sem o recebimento de contrapartida justa. Partindo desta premissa, conclui-se que o brasileiro não gosta de pagar impostos porque sente que o Estado lhe deve algo, o que é incompatível com a posição de sujeito passivo tributário, de devedor na relação tributária, a qual lhe é imposta pelo direito tributário. Pois a posição de credor, quando simultânea à situação de devedor, gera o fenômeno jurídico da *confusão* – o que pode explicar, de certa forma, os sentimentos confusos e contraditórios detectados e apresentados por Juremir Machado de Silva em seu artigo *Uma Breve Sociologia do Imposto*.

O direito tributário, cujos princípios fundamentais refletem a visão liberal clássica de que o Estado é uma instituição que serve como um poder central mediador dos interesses individuais conflituosos e limitador de liberdades e propriedades, afigura-se inadequado à promoção da tributação como um fenômeno que conta com a disposição colaborativa dos cidadãos. Para que seja mais eficaz em garantir a colaboração do cidadão no processo de tributação, o direito tributário deverá ser pensado a partir de uma reflexão sobre os sentimentos morais dos brasileiros em relação ao pagamento de tributos, sendo que as considerações de ordem econômica e arrecadatória não deverão figurar como protagonistas nas decisões de política tributária.

A percepção é de que brasileiro não se sente como um ser poderoso do qual o Estado depende. Ao invés, sente-se gravado por um Estado que tudo pode e que, ao mesmo tempo, é seu devedor inadimplente, causando-lhe grande ônus tanto pelo gravame que lhe é imposto quanto pela dívida social inadimplida. Portanto, *este artigo defende que a percepção de justiça tributária do brasileiro está relacionada à desoneração da responsabilidade tributária do contribuinte de acordo com sua dependência econômica do Estado e não ao aumento da responsabilidade tributária proporcional à capacidade contributiva do indivíduo, princípio em que se baseia todo o sistema tributário nacional brasileiro.*

E é aí, para a compreensão de como poderia ocorrer um direito tributário baseado na desoneração do indivíduo, que se torna essencial a luz estelar da ética fundamental de responsabilidade absoluta pelo próximo concebida por Emmanuel Levinas. Nas próprias palavras do filósofo já mencionadas, *“é muito importante saber se a ordem política existe para*

definir a responsabilidade do homem ou meramente para restringir a sua bestialidade". Para Levinas, o Estado, o direito e as políticas públicas são soluções históricas que os indivíduos em sociedade devem formular não com o objetivo de limitar a liberdade infinita dos homens que é própria dos animais selvagens, nos termos da concepção de Hobbes, mas sim para definir a responsabilidade do indivíduo, originalmente absoluta e infinita, pelo próximo, limitando-a de forma a se alcançar o sentimento de justiça social, não uma justiça pensada exclusivamente em termos econômicos, uma justiça fundada na ética fundamental de alteridade levinasiana.

A concepção atual do direito tributário é fundada em princípios éticos abstratos universais, como os princípios da legalidade (se não está previsto expressamente na lei, não há tributo), da isonomia (a lei deve tratar igualmente os iguais na medida de suas igualdades e desigualmente na medida de suas desigualdades), da irretroatividade (a lei tributária não pode ter efeito para acontecimentos anteriores à sua vigência) e da capacidade contributiva (o direito onera o cidadão de acordo com a possibilidade de seu patrimônio ser onerado, de acordo com os parâmetros estabelecidos pela lei). São princípios baseados numa lógica contratualista, em que a ação ética se resume ao cumprimento do que está escrito e em que não há responsabilidade tributária fora do texto da lei.

O direito tributário é concebido atualmente como um direito exclusivamente posto, um sistema fechado. Se não está enunciada no texto legal, a tributação não existe. Ou, fazendo uso de algumas categorias propostas por Levinas, o direito tributário é *um Dito que não leva em conta o Dizer*. O Dizer, no pensamento levinasiano, é a linguagem da ética, a ação expressiva e comunicativa que precede toda racionalização, toda contratação, toda conceitualização. O Dito é o discurso ontológico, ou seja, o discurso da Filosofia. Um discurso proposicional, *que enuncia a essência do real (o ser) por meio da prática de atribuir predicados a sujeitos ("A" é "B")*. Discurso autoritário, estabelece a verdade, a realidade, a identidade, afirmando-as de modo objetivo.

Nas palavras de Joan Solé, *"o dito pressupõe o dizer, mas absorve-o e apaga-o. O dizer, pura ação e disposição éticas, perde a sua imediatez e vivacidade, anquilosa-se ou reifica-se e transforma-se em discurso fechado, conceitual – ontológico – em que o ser domina o "de outro modo que ser" e o converte em "ser de outro modo": em uma das variantes do ser"*.

É certo que, por ser uma linguagem conceitual pública, o direito não pode deixar de ser Dito, em termos levinasianos. A proposta de Levinas não é a rejeição do Dito, o que

equivaleria à rejeição da própria racionalidade. Sem racionalidade não haveria filosofia, nem justiça e nem ética tal como entendida em sentido corrente. A ideia aqui não é suprimir o Dito, mas de recuperar o Dizer absorvido e abafado em seu interior, o impulso ético pré-original. Qualquer forma de direito deverá ser construída com o entendimento da prioridade absoluta do ético sobre o intelectual, o filosófico e o político.

E, como já dissemos anteriormente, o ético se traduz na responsabilidade absoluta, incondicional e assimétrica pelo outro, a compreensão que deverá nortear toda teoria da justiça e elaboração do direito é a de que há a necessidade de se estabelecerem institutos jurídicos que limitem a *substituição*. Levinas define substituição como a possibilidade de fazer qualquer sacrifício pelo outro, o que equivale, em parte, à responsabilidade absoluta pelo outro. Tendo em vista que, na vida em sociedade, há uma infinidade de outros, cabe ao Estado e ao direito o estabelecimento dos critérios, válidos para uma determinada realidade social histórica, de exoneração de parte da responsabilidade pelo outro. Tais critérios devem ser frutos de uma racionalidade que recupere o Dizer, o impulso ético anterior a qualquer racionalidade e de qualquer discurso totalizante e universal, nos termos de Levinas. O impulso ético que leva à substituição levinasiana, ao sacrifício do indivíduo pelo outro que se encontra em posição assimétrica, o pobre, a viúva, o órfão, o estrangeiro refugiado.

Portanto, dentro de uma perspectiva levinasiana, a responsabilidade ética absoluta não deve ser ocultada e quase que suprimida no Dito das leis do direito tributário. Ao invés, cabe-lhe explicitá-la, tendo em vista que a tributação consiste no meio principal de custeio das necessidades do Estado cujo objetivo institucional, conforme sugerido por Levinas, é definir a responsabilidade do indivíduo no ambiente social.

No caso específico do direito tributário, o formalismo positivista expresso pelo Dito da lei deslegitima a responsabilidade absoluta do eu pelo outro ao determinar que o indivíduo somente deve contribuir para o custeio do Estado quando chamado pela lei a fazê-lo, numa excepcionalidade de uma situação inicial em que, egoisticamente, o indivíduo permanece voltado para si e suas ações e recursos são envidados num contínuo ensimesmamento. Este é um Dito pautado pelo Liberalismo Clássico, que repousa sobre o alicerce da concepção de justiça como resultado de reciprocidade comutativa, em que o justo é dar na mesma proporção do que receber.

Por esta razão, este artigo defende que o direito tributário, da forma como é formulado e compreendido hoje, prejudica em muito a própria tributação. Partindo do pressuposto de que

só há justiça quando há relações de troca simétricas e criando imposições de custear o Estado com base em uma ruptura com uma situação inicial de liberdade e irresponsabilidade do indivíduo para com o outro, o direito tributário apresenta-se inevitavelmente como uma “norma de rejeição”, no dizer de Ives Gandra Martins. Um instrumento que, com o pretexto de fazer justiça, injustamente obriga ao cidadão dar muito em troca de receber pouco, retirando-lhe, ao mesmo tempo, parte substancial de sua liberdade através da imposição de tributos sobre seu patrimônio e seus rendimentos.

Sob a ótica da ética da alteridade proposta por Levinas, devemos pensar o direito tributário como um *Dito que leve em conta o Dizer*, ou seja, um instrumento racional fundamentado na responsabilidade absoluta e incondicional pelo outro numa relação assimétrica, sem que haja contraprestação. Defende-se, neste artigo, um modelo em que o Estado seja um instrumento mediador da substituição, em termos levinasianos, isto é, do sacrifício de todos os indivíduos por todos os seus “outros”. Neste contexto, o Dito do direito tributário determinaria os limites da responsabilidade de cada indivíduo de contribuir para o custeio do Estado. Estes limites funcionariam como desonerações, isenções que incidiriam sobre os cidadãos com base na porção de responsabilidade pelos outros assumida diretamente sem a mediação do Estado. Desta forma, alguém responsável pelo sustento de filhos, pais ou outros indivíduos seria desonerado proporcionalmente em virtude destas condições.

Tal modelo de tributação, fundado na ética de Levinas, parece-nos estar mais de acordo com os sentimentos morais dos indivíduos que deveriam, ao nosso ver, perceber o direito tributário não como uma “norma de rejeição”, mas como um alento racional que determine seguramente o quinhão de responsabilidade no acolhimento dos diversos outros que coexistem no meio social.

IV - Bibliografia:

LEVINAS, Emmanuel. *Totalidade e Infinito: ensaio sobre a exterioridade*. Lisboa: Edições 70, 1988.

_____. *De Outro Modo que Ser ou para Além da Essência*. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2011.

_____. *The Levinas Reader (edited by Seán Hand)*. Oxford: Basil Blackwell, 1989.

MARTINS, Ives Gandra da Silva. *Teoria da Imposição Tributária*. São Paulo: Saraiva, 1983.

SILVA, Juremir Machado da, *Uma breve sociologia do imposto*. Porto Alegre: junho de 2011, Famecos/PUCRS, nº 2.

SOLÉ, Joan. *Levinas – A Ética do Outro*. São Paulo: Salvat, 2017.

TIPKE, Klaus. *Moral tributaria del Estado y de los contribuyentes*. Madrid: 2002, Marcial Pons Ediciones Juridicas y Sociales, S.A