

ÉTICA, DIREITOS HUMANOS E PÓS- HUMANISMO

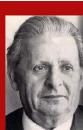
— IV SEMINÁRIO INTERNACIONAL
EMMANUEL LEVINAS

FELIPE RODOLFO DE CARVALHO
FERNANDO GENARO JUNIOR
MARINA ARAÚJO TEIXEIRA
(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**

ÉTICA, DIREITOS HUMANOS E PÓS-HUMANISMO

E84

Ética, direitos humanos e pós-humanismo [Recurso eletrônico on-line] organização IV
Seminário Internacional Emmanuel Levinas – Belo Horizonte;

Coordenadores: Felipe Rodolfo de Carvalho, Fernando Genaro Junior e Marina Araújo Teixeira, 2019.

Inclui bibliografia

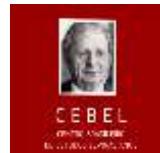
ISBN: 978-65-00-00045-0

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

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

1. Ética. 2. Direitos humanos. 3. Humanismo. IV Seminário Internacional Emmanuel Levinas (1:2020 : Belo Horizonte, BH).

CDU: 34



IV SEMINÁRIO INTERNACIONAL EMMANUEL LEVINAS

ÉTICA, DIREITOS HUMANOS E PÓS-HUMANISMO

Apresentação

Os textos reunidos nesse volume constituíram o debate desenvolvido pelos autores no Grupo de Trabalho sobre Ética, direitos humanos e pós humanismo durante o IV Seminário Internacional Emmanuel Levinas – O sentido do humano, fruto da parceria entre o Conselho Nacional de Pesquisa e Pós-graduação em Direito (CONPEDI), a Escola Dom Helder (EDH) e o Centro Brasileiro de Estudos Levinasianos (CEBEL).

Com muita competência e interpretações ousadas, as pesquisas apresentadas em Belo Horizonte e agora disponíveis para o grande público assumem o desafio de pensar a herança moderna de diversos conceitos fundamentais que, mais do que nunca, exigem um esforço de apropriação para a compreensão do nosso tempo. Assim, o leitor poderá acompanhar discussões sobre responsabilidade, justiça social, ação, liberdade e sociabilidade tomadas por um influxo contemporâneo do problema da alteridade de expressão levinasiana.

Belo Horizonte, novembro de 2019

Os organizadores.

SUMÁRIO

A (IN)COMPATIBILIDADE DO RELACIONISMO PROCESSUAL FACE À PERSPECTIVA DA ALTERIDADE EM EMMANUEL LEVINAS E O ESTADO DEMOCRÁTICO DE DIREITO Cleison Rodrigues de Souza	3
A ANTERIORIDADE DO HUMANO À SOCIABILIDADE: UM DIÁLOGO ENTRE ARISTÓTELES E LEVINAS Pedro Paulo Rodrigues Santos	16
A DISSOCIAÇÃO ENTRE ÉTICA E POLÍTICA: UMA VISÃO ATRAVÉS DA TEORIA DO CAOS Bianca Galvão Marques	30
A FENOMENOLOGIA ÉTICA EM LÉVINAS Daymon Dias Alves, Janete Ferreira da Silva	40
A MEDIAÇÃO PENSADA A PARTIR DA CONCEPÇÃO DO SENTIDO DO HUMANO DE EMMANUEL LÉVINAS Maria Tereza Soares Lopes Trindade	54
A RESPONSABILIDADE ANTERIOR À LIBERDADE EM LEVINAS Romulo Alessandro Ribeiro	65
A RESPONSABILIDADE COMO GARANTIA DA LIBERDADE: A REALIZAÇÃO DA JUSTIÇA PLENA NA TRANSFORMAÇÃO DA MISÉRIA DO OUTRO Rafael Soares Duarte De Moura	81
A SUBJETIVIDADE LEVINASIANA E A NOÇÃO DE INFINITO Maria Angélica Aleixo Beck Lourenco	96
A SUSTENTABILIDADE COMO PRINCÍPIO INERENTE À DIGNIDADE DA PESSOA HUMANA: UMA PERSPECTIVA SOB A ÉTICA DA ALTERIDADE EM LEVINAS Izadora Gabriele Dos Santos Oliveira, Magno Federici Gomes	107
DIREITOS HUMANOS E SUAS CONDIÇÕES DE EFETIVIDADE: UMA REFLEXÃO A PARTIR DE EMMANUEL LÉVINAS João Eudes Rocha de Jesus	121

EMMANUEL LÉVINAS NA TEOLOGIA DA LIBERTAÇÃO: O
OUTRO NA ESTRUTURA DA PRÁXIS
Carlos Rafael Pinto

136

ÉTICA AMBIENTAL E A ALTERIDADE LEVINASIANA
Renan Tolentino Saraiva

149

HEIDEGGER E LÉVINAS: OUTROS HUMANISMOS POSSÍVEIS
Nádia Maria Macedo, Hélder Machado Passos

162

HOSPITALIDADE E ACOLHIMENTO COMO JUSTIÇA: REFLEXÕES
SOBRE O ESTRANGEIRO NO BRASIL.
Guilherme Ferreira Silva

175

LÉVINAS, UMA ÉTICA DA COMUNICAÇÃO QUE ACOLHE O
VULNERÁVEL
Ângela Cristina Salgueiro Marques, Jean-Luc Moriceau

184

LÉVINAS, UMA ÉTICA DA COMUNICAÇÃO QUE ACOLHE O
VULNERÁVEL
Jean-Luc Moriceau, Ângela Cristina Salgueiro Marques

200

MARIELLE FRANCO PRESENTE: CONFLITOS DE VIOLÊNCIAS NO
AMBIENTE URBANO
Gianno Lopes Nepomuceno

222

O REFUGO MODERNO: A IRRUPÇÃO TRAUMÁTICA DO OUTRO
NA PÓS-MODERNIDADE
André Simões Chacon Bruno, Felipe Rodolfo de Carvalho

238

ELOGIO DA IN-SUBMISSÃO: LEVINAS E A PROFANAÇÃO DO
IMPROFANÁVEL
Klinger Scoralick

254

A (IN)COMPATIBILIDADE DO RELACIONISMO PROCESSUAL FACE À PERSPECTIVA DA ALTERIDADE EM EMMANUEL LEVINAS E O ESTADO DEMOCRÁTICO DE DIREITO

THE (IN)COMPATIBILITY OF PROCEDURAL RELATIONISM IN FACE OF EMMANUEL LEVINAS PERSPECTIVE OF ALTERITY AND THE DEMOCRATIC STATE GOVERNED BY THE RULE OF LAW

Cleison Rodrigues de Souza

Resumo

O presente trabalho tem por objetivo uma análise crítica da base teórica que fundamenta o direito processual civil brasileiro, bem como demonstrar a (in)compatibilidade da teoria relacionista do processo, elaborada por Bülow, frente ao conceito de alteridade em Levinas. Além disso, com base na teoria do filósofo francês, almeja-se vislumbrar a essência democrática do processo, perpassando pelos paradigmas do Estado Liberal, Social e Democrático de Direito, com a finalidade de se obter uma tutela processual com respeito ao Outro, além de seu reconhecimento pela jurisdição. Assim sendo, pretende-se ao final desse mister combater ou reafirmar a teoria processual vigente.

Palavras-chave: Levinas, Alteridade, Processo civil, Bülow, Instrumentalidade processual

Abstract/Resumen/Résumé

The hereby presented paper aims to perform a critical analysis of the theoretical basis that substantiates Brazilian civil procedural law, as well as to demonstrate the (in)compatibility of procedural relationism drafted by Bülow in face of the concept alterity in Levinas. Moreover, based on the French philosopher's theory, this paper seeks to envision the democratic essence of procedural law, through the paradigms liberal, social and democratic State, aiming to obtain a procedural protection regarding other persons, beyond the jurisdiction's recognition. Thus, at the end this work it is intended to either to rebut or to reinforce the current procedural theory.

Keywords/Palabras-claves/Mots-clés: Levianas, Alterity, Procedural law, Bülow, Procedural instrumentality

1. INTRODUÇÃO

O presente trabalho pretende abarcar a teoria de Lévinas face as relações humanas, em específico na relação jurídica processual, que é tida como instrumento de pacificação e busca da paz social para muitos autores. Para tanto, este trabalho pautara seus argumentos em torno da teoria filosófica da alteridade e ética de Lévinas versada no livro intitulado de “Entre nós: ensaios sobre a alteridade”, assim como na teoria do processo como relação jurídica, elaborada por Oskar Von Bülow.

Lévinas tem como base, em grande parte de suas obras, o entendimento do Outro, isto é: as relações intersubjetivas. O Outro é a condição sem a qual a humanidade não existiria ou, em tom mais moderado, a sociedade não teria atingido o nível de evolução que se nota hodiernamente sem que o homem interagisse com os demais. Com efeito, a modernidade é marcada pelas relações humanas, não há que se falar em relação do Eu consigo mesmo, mas, sim, de relações variadas e, por vezes, interdependentes.

Ainda nesse caminhar, certo é que as interações humanas também geram conflitos e, dessa forma, há de se ter a intervenção do Estado, por meio do processo, para garantir a pacificação das relações sociais, com vistas à escorreita tutela da paz social.

Nesse diapasão, o que irá se demonstrar no presente labor é de como a parte Juiz-Estado age em relação às outras: autor e réu na relação jurídica processual. De certo, a relação jurídica não é igualitária como se verá a frente, na medida em que o conceito deste ramo como instrumento da jurisdição, assim como pregava Bülow, gera violência por parte do Juiz-Estado face às demais partes, levando o homem – juiz – funcionário público a desconsiderar de forma aniquiladora a essência do Outro em um agir, por vezes, sem alteridade.

2. OBJETIVOS

O objetivo específico do presente trabalho consiste em analisar em primeiro momento a teoria relacionista face a alteridade em Lévinas, com vistas a verificar a compatibilidade da teoria Bulowiana no crivo da teoria levinasiana de alteridade caracterizada pelo repúdio ao egoísmo, à filosofia do poder a qual é geradora de violência.

Mais adiante almeja-se perpassar criticamente nos paradigmas do Estado Liberal, Estado Social e no Estado Democrático de Direito, analisando-se se neles ocorreram uma prestação jurisdicional baseada em uma ótica de alteridade. Ainda neste contexto, buscará, o respectivo trabalho, respostas significativas da (in)compatibilidade da instrumentalidade Bulowiana com os direitos dispostos na Constituição Federal, bem como em Tratados e convenções dos quais o Brasil seja parte.

Por fim, em momentos conclusivos este trabalho tentará responder algumas questões: A teoria processual relacionista a qual é aplicada na relação jurídica processual brasileira é pensada no crivo da alteridade? Sendo a resposta negativa, seria possível em um Estado Democrático de Direito uma teoria processual não baseada na alteridade e que, por conseguinte gere violência? O processo como instrumento da jurisdição é compatível com a alteridade em Lévinas?

3. METODOLOGIA

O artigo que se propõe pertence à vertente metodológica jurídico-sociológica. No tocante ao tipo de investigação, foi escolhido, na classificação de Witker (1985) e Gustin (2010), o tipo jurídico-projetivo. O raciocínio desenvolvido neste trabalho será predominantemente dedutivo.

4. DESENVOLVIMENTO

Com veemência, Lévinas buscou em seus escritos uma fuga do egoísmo, repudiava a tradicional filosofia do poder e lançou às bases para o reconhecimento ético do Outro na modernidade. A teoria do filósofo francês se contrasta com a eclosão de várias facetas históricas que fizeram o homem repensar às suas condutas frente ao seu semelhante. Nessa esteira, afirma Pergentino Stefano Pivatto que:

O pensamento de Lévinas contextualiza-se no horizonte marcado do século XX atrelado à eclosão das duas guerras mundiais, das revoluções, da crise da razão e eminentemente da perda de sentido do humano. Neste contexto, abre um diálogo com a tradição filosófica ocidental, notadamente, com Heidegger, para propor um humanismo do outro homem, aberto ao infinito e responsável pelo outro. Juntamente com Husserl, Heidegger e Rosenzweig, Lévinas se afastará da totalidade e do Ser para gestar uma nova subjetividade (PIVATTO, 2000, p. 80).

Certo é que as duas grandes guerras mundiais foram divisoras de água para o novo entendimento do homem, ou seja, o período pelo qual se passou a entender a complexidade que é inerente a cada ser humano. Nesse contexto, em específico a Segunda Guerra Mundial, indaga-se: o que levou o homem desconsiderar o Outro em um massacre que denominado Holocausto? Ora, de certo, em uma perspectiva levinasiana, a resposta seria o fato de não haver uma alteridade ética na conduta daqueles que se julgavam de “raça” superior, ou seja, o indivíduo perdeu a sensibilidade de medir as consequências que a sua conduta viria a causar face ao seu alter.

Na perspectiva processual não é diferente, haja vista que, ao desconsiderar e subjugar uma parte na relação jurídica processual, o juiz-estado, nega a própria alteridade, ou seja, nega-

se o Outro na sua essência, o violentando naquilo que o torna humano, isto é: sua dignidade. Isso pode ser apreendido dos escritos de Lévinas, dizendo que:

Nossa relação com ele (Outro) consiste certamente em querer compreendê-lo, mas esta relação excede a compreensão. Não só porque o conhecimento de outrem exige, além da curiosidade, também simpatia ou amor, maneiras de ser distintas da contemplação impassível. Mas também porque, na nossa relação com outrem, este não nos afeta a partir de um conceito (LÉVINAS, 1997, p. 26).

No contexto das palavras supracitadas, percebe-se que o direito processual à luz da teoria relacionista não passa de um instrumento da jurisdição pelo qual as partes (autor e réu) devem se subordinar. Porém, em um Estado dito Democrático de Direito, o processo deve ser tido como instrumento legitimador dos atos jurisdicionais, isto é: o instrumento a que se serve para disciplinar a jurisdição e não como instrumento para prática de violência estatal. Em outras palavras, somente com base na alteridade, onde as partes se conheçam e se tratem como seres dotados de racionalidade, é que se poderá formar uma processualidade democrática – o que torna a teoria relacionista, à luz da teoria de Lévinas, incompatível, na medida em que o Juiz-Estado faz jus da jurisdição para praticar violência processual contra às outras partes do processo.

Porém, não é esta a opinião de CINTRA; DINAMARCO; GRINOVER (2013, p. 52), que de forma não democrática acreditam que “a fase instrumentalista, ora em curso, é eminentemente crítica. O processualista moderno sabe que, pelo aspecto técnico-dogmático, a sua ciência já atingiu números expressivos de desenvolvimento”.

De fato, o paradigma atual de Estado concede, a todos, certas garantias constitucionais, como o contraditório, a ampla defesa e o devido processo legal. Porém, o problema reside na adoção pelos processualistas supracitados de uma teoria concebida em um Estado Liberal e desenvolvida em um Estado Social. A teoria do processo como relação jurídica não encontra espaço em se tratando do paradigma do Estado Democrático de Direito, na medida em que tal fase da evolução estatal, o processo passa a ser o controle da jurisdição frente aos jurisdicionados e não instrumento para a jurisdição. Nesse sentido, assevera o ilustre professor Rosemíro Pereira Leal prelecionando que:

Agravam-se as tentativas de classificação de processo e procedimento nesta escola da relação jurídica, quando além de se perderem em elucubrações fenomenológicas e enigmáticas, os teóricos dessa escola conectaram o processo à jurisdição, em escopos metajurídicos, definindo o processo como se fosse uma corda a serviço da atividade jurisdicional nas mãos do juiz para puxar pela coleira mágica a justiça redentora para todos os homens, trazendo-lhes paz e felicidade (LEAL, 2016, p. 147).

Com tons sutis, mas antidemocráticos, a escola relacionista prega que o processo é o instrumento da jurisdição, bem como que este ramo se encontra na mão de apenas uma das artes, o juiz, sendo que este não apenas aplicaria o direito, mas teria total capacidade para criá-lo, o juiz seria melhor legislador, Bülow afirma que:

Often, the persons suubject to the statutes, accompanide by correct legal understanding and filled with just sentiments, conform automatically to statutory precepts. But ignorance, negligence, self-interest, and the passions of the humam race work together to cause obstacles everywhere to the realization of the statutory plan. So, legislation must acquiesce in the fact that it can only imperiously point the way toward creating a real legal onder. In order to assure that creation for all cases, the state keeps rady over the legislative machinery another legal istituition, the judiciary. Judicial activity helps to carry on and perfect the work of creating a legal order that has only begun in the statute (BÜLOW, 1885, p.75).

No processo civil há visível distinção de quem julga em comparação aquele que é julgado. Decerto, basta entrar em uma sala de audiência para se perceber que há uma parte que ocupa uma posição de proeminência e de que as outras partes, perante ela, são subordinadas. Não raro, na maior parte dos Estados a ferramenta processual é tida como um instrumento de dominação Estatal, que, como dito, é representado pela figura do juiz. Nesse caminhar, para muitos doutrinadores como Francesco Carnelutti (2001) réu e autor seriam súditos que teriam como soberano o juiz. Com efeito, a violência jurisdiccional é inerente ao procedimento na ótica instrumentalista, o que dificulta, em sede processual, uma prestação jurisdiccional baseada na alteridade e uma conduta ética das partes.

Ainda no intuito de provar a superioridade de uma das partes, o autor aduz que:

O juiz, para sê-lo, deverá ser mais que um homem: um homem que se aproxime de Deus. Desta verdade a história conserva uma lembrança ao nos mostrar uma primitiva coincidência entre o juiz e o sacerdote, que pede a Deus e obtém de Deus uma capacidade superior à dos homens (CARNELUTTI, 2001, p. 34).

Para Lévinas, o homem é antes de tudo sensível ao mundo e não um conhecedor do mundo. Ou seja, as ações humanas não são teóricas. Assim sendo, o homem conheceria o outro não como fatos oferecidos à intelección, mas como ato da intelección. Dessa forma, embasado em Lévinas, nos ensina Tiago dos Santos Rodrigues:

A primeira relação do sujeito com o mundo não é teórica, não é um “saber de...” Antes que saber de tal e tal coisa, nós saboreamos as coisas – “gozamos de...” Gozamos do ar nos pulmões, do leite materno, de boa sopa e de um abraço, antes de representá-los. Antes de serem ideias na consciência, os elementos do mundo são gozo na sensibilidade. Somos sensíveis ao mundo, na flor da nossa pele, antes que sabedores dele (RODRIGUES, 2016).

Noutras palavras Lévinas também afirma que se faz necessária no que diz respeito à compreensão do outro, do Ser – daquele que merece ser tratado com alteridade:

A compreensão do ser não supõe apenas uma atitude teórica, mas todo o comportamento humano. O homem inteiro é ontologia. Sua obra científica, sua vida afetiva, a satisfação de suas necessidades e seu trabalho, sua vida social e sua morte articulam, com um rigor que reserva a cada um destes momentos uma função determinada, a compreensão do ser ou da verdade (LÉVINAS, 1997, p. 22).

A relação jurídica processual é tida pelos relacionistas como uma relação triangular, a qual o Juiz-Estado ocupa o topo da pirâmide. As outras partes ocupam a base, pois são considerados servos do magistrado, acatam ordens e nada mais. Ora, esse tipo de teoria se mostra totalmente incompatível com os fundamentos da República Federativa do Brasil, que foram acolhidos na Constituição de 1988.

Destarte, ocorre essa incompatibilidade em razão do exacerbado poder concedido ao magistrado, fazendo com que ele não consiga perceber o Outro como um Ser dotado de dignidade, mas, sim, como um objeto que é a penas um meio para consecução de uma finalidade desejada.

Nenhuma pessoa poderá ser compelida a praticar condutas, ser privada de direitos e receber imposição de deveres sem que haja um processo justo e perante um tribunal imparcial. Porém, nem sempre fora assim. Nos tempos remotos as pessoas sofriam sanções civis ou penais sem terem ao menos o direito de se manifestar a respeito da sanção imposta. Aliás, o julgador era o acusador e, por vezes, essas duas figuras se confundiam com o interessado no bem da vida que o “processo” envolvia. Essas eram as práticas realizadas em um Estado Absolutista – o qual seria impensável em se falar em alteridade. Nesse período da história do homem, não havia normas gerais e abstratas que regulassem as condutas sociais, ou seja, o homem era, segundo Thomas Hobbes (1651, p. 130), “o lobo do homem”.

Foi contra o Estado Absolutista que se insurgiram diversas revoltas as quais tiveram como marco a Revolução Francesa. Esse movimento contaminou toda Europa com a propagação dos ideais de liberdade, igualdade e fraternidade, ocorrendo a ruptura com o Estado Absolutista e contemplando o início de um novo paradigma estatal conhecido como Liberal, bem como o início das codificações. Nesse sentido nos ensina Bernardo Vassalle Castro que:

A norma geral e abstrata, racionalmente posta, tendo como centro de imputação o homem, foi pensada para tornar possível o ideal de liberdade e, de fato, cumpriu com o objetivo de garantir teoricamente proteção aos indivíduos contra os arbítrios do Estado Absolutista. A lei como produto da razão humana, manifestada pela vontade geral a partir dos representantes do povo, foi a grande construção do liberalismo como reação à concepção monárquica do Estado. Na sua origem, representou a segurança jurídica pretendida pela burguesia para defender seus interesses econômicos de livre circulação de bens, de liberdade de comércio e propriedade (CASTRO, 2011, p.216).

A igualdade formal, sustentáculo do Estado Liberal, cumpriu bem seu papel de frear o absolutismo estatal. O principal objetivo do Estado era garantir segurança jurídica à burguesia

da época, que buscava o acúmulo de riquezas, o controle e a disposição dos meios de produção relacionados à atividade econômica. Para isso, a supremacia da Lei deveria ser rigorosamente cumprida, pois somente ela garantiria a liberdade individual dos indivíduos frente a intervenção do Estado, que agora passa a ser mínima e influenciada pela classe detentora do poder econômico.

Esse paradigma de Estado tem como característica marcante o apelo ao princípio da legalidade, ou melhor, a busca por esse princípio era aspiração da burguesia. Com efeito, somente a Lei emanada do Estado é que poderia definir o interesse da sociedade, o que acabou por condicionar o interesse público a uma pequena parcela de pessoas as quais eram detentoras do poder econômico. Dessa forma, a burguesia dominava a criação de normas gerais e abstratas tanto de direito material, quanto do direito processual, que eram positivadas nas codificações daquela época.

No aspecto jurisdicional, Bülow, nesse período, lançou as bases de sua teoria. Por ser um Estado Liberal, ele pregava moderadamente que o processo deveria se tornar coisa pública, isto é: o Estado deveria trazer para si tal função para ser conduzida pelo magistrado, pois ele tem aspectos absolutamente distintos das relações privatistas discutidas em juízo. Assim sendo, BÜLOW (1964, p. 2) diz que o processo “se trata em el proceso de la función de los oficiales públicos y desde qye, también, as las partes se las toma en cuenta únicamente em e aspecto de su vinculación y coperación com la actividad judicial”.

Por isso, embora no Estado Liberal tenha ocorrido avanços e melhorias no aspecto sócio-político, na consolidação da igualdade formal e da segurança jurídica, não havia alteridade na elaboração normativa do Estado, haja vista que, ao legislar, o legislador não conhecia a essência de cada ser, ele apenas legislava pró-burguesia, criando normas sem alteridade ética.

Em razão disso, o que se pode deduzir do Estado Liberal é que a Legislação daquela época era pré-condicionada aos anseios burgueses, era uma legislação que não contava com a participação social como um todo, ou seja, faltava legitimidade. Além disso, trazer para os Estado a função jurisdicional, alicerçou a teoria relacionista de Bülow, que, como se verá no Estado Social, extrapolará os limites publicistas do processo, cogitando, também, na criação do direito pelo juiz.

Desse modo, não havia como o Estado prestar uma jurisdição equilibrada e justa, pautada em uma verdadeira igualdade entre as partes, pois as classes sociais menos favorecidas não eram conhecidas, o Outro não era conhecido – o que impossibilitaria a compreensão de um pelo outro no momento da prestação jurisdicional.

Pode-se fazer, neste sentido, um paralelo dos ideais de Lévinas (1997) que nos ensina que a compreensão de uma pessoa vai além de se ter ciência de características objetivas. Para ele, conhecer o ser de alguém é se pôr em seu lugar, deixá-lo se expressar e existir sem embaraços, sendo assim tomado de consciência da verdadeira essência do seu semelhante - isso é alteridade. Para o filósofo:

Compreender uma pessoa é já falar-lhe. Pôr a existência de outrem, deixando-a ser, é já ter aceito essa existência, tê-la tomado em consideração. “ter aceito”, “ter considerado”, não corresponde a uma compreensão, a um deixar ser. A palavra delineia uma relação original. Trata-se de perceber a função da linguagem não como subordinada à consciência da presença de outrem ou de sua vizinhança ou da comunidade com ele, mas como condição desta “tomada de consciência” (LÉVINAS, 1997, p. 27).

Do mesmo modo e patamar temporal, a Revolução Industrial fez com que o conceito de igualdade material ficasse ainda mais distante. Em razão da demasiada procura pelo lucro, as pessoas eram obrigadas a trabalhar em situações equiparadas à de um servo, enfrentando jornadas hediondas de trabalho e sendo pouco remunerado tudo isso para proporcionar a uma burguesia sedenta por riqueza ainda mais lucros. Nesse contexto, a igualdade formal ficou insustentável, alavancando a crise do capitalismo do século XIX e o início de um novo paradigma de Estado, o Social.

Com efeito, houve uma grande demanda social para que o Estado tomasse o controle das funções administrativas para que pudesse garantir a igualdade material e não somente a igualdade firmal entre os homens. Nesta esteira evolutiva, percebeu-se que outras pessoas foram chamadas a participar e a consolidar o desenvolvimento do Estado. Assim sendo, tendo maior participação de classes do que no Estado Liberal, nem sequer poderiam questionar a decisões tomadas, havia um tom de legitimidade decisória. Entre estas pessoas, pode-se citar a figura do magistrado que ganhou nova conotação no Estado Social, sendo ele o representante do Estado e o provedor das necessidades dos pobres. No âmbito legislativo, leciona Bernardo Vassalle de Castro que:

As leis, elaboradas em profusão, passaram a ser utilizadas como programas de governo e a apresentar uma estrutura aberta, decorrente da utilização de conceitos indeterminados para que a Administração, diante da situação concreta, realizasse ou regulamentasse os fins pretendidos pelo ordenamento (CASTRO, 2011, p.221).

Dessa forma, a administração pública passou a atuar como principal mantenedora das necessidades primárias da sociedade, valendo-se da discricionariedade no exercício da administração. Noutra via, a jurisdição, concomitantemente, de forma errônea tentou aplicar a discricionariedade administrativa também aos atos jurisdicionais. Sendo assim, o juiz em uma ótica relacionista também cria o direito no Estado Social, é o que defende BÜLOW (1885, p.85)

“This whole process is the clearest of all revelations of the power of free judicial lawmaking. Here it shows that this power can even rise to the repudiation and displacement of one’s own deeply rooted legal tradition”.

De certa forma, para aqueles que endeusam o atuar do funcionário público – juiz – a discricionariedade e a possibilidade de criar o direito são essenciais no atuar do magistrado, uma vez que este encontra-se em pé de desigualdade com as outras partes, aquele na ótica de CARNELUTTI (2002, p.34) possui juízo; estes, não. Além disso, para a teoria relacionista encabeçada por Bülow, o legislador eleito pelo povo sempre falhará no processo de elaboração normativa, ou seja, a legislação nunca será completa

Even the most complete legislation is as yet unable to complete the legal order by itself. It cannot even draft the plan for such legal order completely in all details. The statute must leave many and important things up to the independent, and in the details more exact, more certain, work of legal order to the other institution of the law, the judicial office (BÜLOW, 1885, p.87).

Por isso, para o autor a discricionariedade é essencial no atuar jurisdicional, pois o controle do processo e a elaboração normativa encontra-se apenas na mão do juiz. Porém, não é essa a nossa posição, tampouco, a do Professor Rosemíro Leal que preleciona:

O equívoco de admitirem formas de livre-arbítrio ou discricionariedade no exercício da jurisdição dimana de teorias do direito administrativo em que, ao dicotomizar a classificação geral dos atos administrativos em vinculados ou discricionários, enfatiza-se o critério da conveniência e oportunidade de que se utiliza a Administração Pública pela escolha de um comportamento dentre vários que a lei faculte, ainda que se advira que tal não possa ocorrer com arbitrariedade (LEAL, 2016, p. 53).

Assim, corroborando com as palavras do nobre professor e passando o entendimento pelo crivo da teoria levinasiana, aduz-se que seria utópico falar em alteridade ética em um Estado Social, na medida em que ao se utilizar da discricionariedade para opressão das partes e usurpação da função legislativa, deixaria o magistrado de dar dignificação ética ao outro, de compreendê-lo, bem como negaria sua verdadeira essência de ser, de forma a gerar violência processual. Com efeito, ao não compreender o outro, o homem adotará condutas violentas para impor seu ponto de vista e negar o outro. Nesse sentido Lévinas ensina que:

A compreensão, ao se reportar ao ente na abertura do ser, confere-lhe significação a partir do ser. Neste sentido, ela não o invoca, apenas o nomeia. E, assim, comete a seu respeito uma violência e uma negação. Negação parcial que é violência. 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 (LÉVINAS, 1997, p. 31).

Nessa toada intervencionista, o Estado Social não se sustentou, sendo as causas da sua ruína o acúmulo de funções, a centralização política e o alto grau de intervencionismo. Nesse

sentido, entrou em pauta discussões acerca do Estado pós-social ou, para muitos, Estado Democrático de Direito.

Muito embora o Brasil se titule caracterizado com tal paradigma, muito ainda há de ser feito para atingi-lo. Isso porque, segundo Bernardo Vassalle de Castro (2011, p.224-225), o Estado brasileiro ainda é permeado por características tanto da era liberal, quanto da social. Em razão disso, ainda possui resquícios do abandono estatal do Estado Liberal e do demasiado intervencionismo do Estado Social.

Não se pode negar, porém, que um dos grandes feitos na história do Brasil foi a promulgação da Carta Constitucional do 1988, que constitui a República Federativa do Brasil em Estado Democrático de Direito, tendo como fundamento primeiro a dignidade da pessoa humana. Após esse fato histórico, toda legislação elaborada deverá ser compatível com os valores da carta, bem como, inclusive, Tratados e Pactos Internacionais dos quais o Brasil seja parte.

Na seara processual o Constituição asseverou em seu rol de direitos e garantias fundamentais do Art.5, inciso XXXV que “a lei não excluirá da apreciação do Poder Judiciário lesão ou ameaça a direito” (BRASIL, 1988), ou seja, o direito de ação é uma garantia constitucional que deve ser prestada pelo Estado, de forma livre e desembaraçada e de modo a contemplar a sociedade uma prestação jurisdicional justa e com qualidade. Antes disso, a Declaração Universal dos Direitos Humanos (DUDH, 1948, *online*) já nos ensinava em seu Art. 10 que “todo ser humano tem direito, em plena igualdade, a uma justa e pública audiência por parte de um tribunal independente e imparcial, para decidir sobre seus direitos e deveres ou do fundamento de qualquer acusação criminal contra ele.” Além disso, o Pacto Internacional sobre Direitos Civis e Políticos complementa em seu Art. 14, número 1 que:

Todas as pessoas são iguais perante os tribunais e as cortes de justiça. Toda pessoa terá o direito de ser ouvida publicamente e com devidas garantias por um tribunal competente, independente e imparcial, estabelecido por lei, na apuração de qualquer acusação de caráter penal formulada contra ela ou na determinação de seus direitos e obrigações de caráter civil. A imprensa e o público poderão ser excluídos de parte da totalidade de um julgamento, quer por motivo de moral pública, de ordem pública ou de segurança nacional em uma sociedade democrática, quer quando o interesse da vida privada das Partes o exija, que na medida em que isso seja estritamente necessário na opinião da justiça, em circunstâncias específicas, nas quais a publicidade venha a prejudicar os interesses da justiça; entretanto, qualquer sentença proferida em matéria penal ou civil deverá torna-se pública, a menos que o interesse de menores exija procedimento oposto, ou processo diga respeito à controvérsia matrimoniais ou à tutela de menores (PLANATO, 1992).

Entrementes, verifica-se que após às grandes guerras o Estado passou a valorizar a pessoa humana, buscando após estes episódios mecanismos que pudesse proteger o homem

face ao arbítrio estatal. Para tanto, buscou-se mecanismos legislativos de proteção do homem tanto no âmbito nacional quanto no internacional. Tais mecanismos foram elaborados sob o crivo da pessoa humana, dotada de razão e autodeterminação – prezou-se, de fato, a liberdade e a segurança jurídica do homem e uma dessas instituições asseguratórias é o processo.

Na perspectiva brasileira – e após a elaboração da Carta Constitucional de 1988 – o processo é taxado como democrático, isonômico e pautado no contraditório. Essa premissa é proferida por muitos, na medida em que a elaboração do Novo Código de Processo Civil (NCPC/15) passou pelo crivo constitucional. Isto é: o NCPC/15 é extremamente democrático e constitucional. Além do mais, nessa toada, até poderia se falar em alteridade processual.

Porém, leviano seria de se contentar com tais dizeres. O NCPC, em que pesse o argumento supracitado, não passa de um mecanismo controlador e arbitrário elaborado pelo Estado. Isso pode ser corroborado na medida em que a teoria relacionista é incompatível com o Estado Democrático de Direito. Em razão disso, seria hipocrisia dizer que haveria apego à institutos democráticos como o contraditório, ampla defesa, a isonomia e de condutas éticas pautadas na alteridade, ou seja, condutas crivadas e guiadas pelo conhecimento ético da outra parte processual.

Além disso, uma teoria que prega o entendimento de que o juiz exerce uma atividade judicial criadora, devido à incompetência do legislador, não merece respaldo em tempos democráticos. Essas questões da insuficiência legislativa se resolvem com a mudança de paradigma das pessoas, que devem pensar bem ao escolher seus representantes, certo é que tal dificuldade não poderá ser combatida com a usurpação de competência do Poder Legislativo, sob pena de se negar o Outro no âmbito processual. Portanto, O único legitimado a elaborar normas legislativas é o legislador eleito pelo povo – um juiz jamais poderia o fazer, na medida em que não é inerente a ele a legitimidade concedida pelo povo para a prática de tal desiderato.

5. CONCLUSÃO

Portanto, percebeu-se ao longo do trabalho que a acolhida do conceito de processo como relação jurídica é incompatível com os ditames da alteridade, pois tal teoria atribui demasiada discricionariedade à atuação do Juiz-Estado face às outras partes em uma modernidade em que o Outro apenas é usado como meio e não como fim em si mesmo.

De fato, Kant já asseverava que o agir ético face o outro, tomado de acordo com o imperativo categórico, é aquele que é concebido como um fim e nunca como um meio. Em outras palavras, quando o processo é controlado apenas pelo Estado, retirando a autonomia das partes, elas são reduzidas a meros objetos. Logo, o processo seria instrumento de violência,

podendo ser usado a qualquer momento para tal intuito a depender da “vontade” do juiz e não do Direito.

O problema do relacionismo processual vai além do que apenas uma leve arbitrariedade, os adeptos dessa teoria seja eles de tempos pretéritos ou presentes, tendem a um só objetivo, o qual nas palavras de Eduardo Juan Couture:

El derecho nacional-socialista es, según sus propios definidores, um estado de consciência popular. Como el derecho reside en el Pueblo y hay que interpretalo, por que el Pueblo no tiene fisicamente um órgano único de expressión, se admite que el intérpretes de la voluntad popular es el Fuherer.” E mais à frente conclui que (...) el juez es el Fuhrer dentro del processo (COUTURE, 1999, p. 72-73).

No entanto, em uma noção levinasiana quando o homem exercer seu poder arbitrário face o Outro, este o escapa. Isto é: quando a conduta de um ser humano é pautada em violência, aquele que a utilizou não poderá agir com alteridade, pois o Outro o escapou, em razão disso não mais poderá ser conhecido. Assim assevera Lévinas que:

No preciso momento em que meu poder de matar se realiza, o outro se me escapou. Posso, é claro, ao matar atingir um objetivo, posso matar, como faço uma caçada ou como derruba árvores ou abato animais, mas, neste caso, apreendi o outro na abertura do ser em geral, como elemento do mundo em que me encontro, vislumbrei-o no horizonte. Não o olhei no rosto, não encontrei seu rosto (LÉVINAS, 1997, p.31 -34).

Portanto, para que haja alteridade na prestação jurisdicional, bem como o abandono do relacionismo não é outra a solução, senão a dada pelo ilustre professor Vinícius Lott Thibau e a qual se percebe mais acertada:

Para nós, apenas o Neoinstitucionalismo Processual desponta-se como apto a possibilitar a igualdade de todos (...), uma vez que, somente nesta proposição, o processo desgarra-se das concepções Liberal e Social de Estado para se integrar ao paradigma do Estado Democrático de direito (THIBAU, 2014, p. 135).

REFERÊNCIAS

BRASIL. Constituição (1988). **Constituição da República Federativa do Brasil**. Brasília: Senado Federal, Centro Gráfico, 1988.

BRASIL. Lei nº 13.105, de 16 de março de 2015. Institui o Código de Processo Civil. Diário Oficial da União, Brasília, DF, 17 março 2015. Disponível em: <https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2015-2018/2015/lei/l13105.htm>. Acesso em: 06/08/19.

BRASIL. Pacto Internacional sobre Direitos Civis e Políticos. **DECRETO N 592, DE 6 DE JULHO DE 1992**. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/1990-1994/d0592.htm>. Acesso em: 02/08/2019.

BÜLOW, Oskar Von. **La teoria das excepciones procesales y presupuestos procesales**. Buenos Aires: EJEA, 1964.

BÜLLOW, Oskar von. **Gesetz und Richteramt**. Trad. James E. Herget e Ingrid Wade. The American Journal of Legal History, Oxford, v. 39, p. 72-94, 1 jan. 1995. Disponível em:< <https://doi.org/10.2307/845751>>. Acesso em: 06/05/2019.

CARNELUTTI, Francesco. **Como se faz um processo/Francesco Carnelutti**; Tradução de: Hiltomar Martins Oliveira. Belo Horizonte: Líder Cultura Jurídica, 2001.

CASTRO, Bernardo Vassalle de. A participação social no processo legislativo e o desenvolvimento sustentável. **Veredas do Direito**, Belo Horizonte, v.7, n.13/14, p.213-239, Jan/Dez. 2010.

CINTRA, Antonio Carlos de Araújo. GRINOVER, Ada Pellegrini. DINAMARCO, Cândido Rangel. **Teoria Geral do Processo**, 29 ed. Malheiros, 2013: SP.

COUTURE, Eduardo J., **Trayectoria y destino del derecho procesal civil hispanoamericano**. Buenos Aires: Depalma, 1999, p.72-73.

DECLARAÇÃO UNIVERSAL DOS DIREITOS HUMANOS. **Assembleia Geral das Nações Unidas em Paris. 10 dez. 1948**. Disponível em: <<https://nacoesunidas.org/wp-content/uploads/2018/10/DUDH.pdf>>. Acesso em: 02/08/2019.

DINAMARCO, Cândido Rangel. **A instrumentalidade do processo**. 14. ed. São Paulo: Malheiros, 2009.

GUSTIN, Miracy Barbosa de Sousa; DIAS, Maria Tereza Fonseca. **(Re)pensando a pesquisa jurídica: teoria e prática**. 3ª. ed. Belo Horizonte: Del Rey, 2010.

HOBBES, Thomas. **Leviatã. Matéria, forma e poder de um Estado eclesiástico e civil**. (Tradução de João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva). 3. ed. São Paulo: AbrilCultural, 1983. Col. Os Pensadores.

KANT, Immanuel. **Fundamentação da metafísica dos costumes**. Trad.: Guido Antônio de Almeida. São Paulo: Barcarolla, 2009.

LEAL, Rosemilo Pereira. **Teoria geral do processo: primeiros estudos**. 13. ed. Belo Horizonte: Fórum, 2016.

LÉVINAS, Emmanuel. **Entre nós: ensaios sobre a alteridade/Emmanuel Lévinas**; coordenador da tradução Pergentino Stefano Pivatto. Petrópolis, RJ: Vozes, 1997.

PIVATTO, Pergentino Stefano. Ética da Alteridade. In: OLIVEIRA, Manfredo A. de. (Org.) **Correntes Fundamentais da Ética Contemporânea**. Petrópolis: Vozes, 2000. Cap. 4, p. 80.

RODRIGUES, Tiago dos Santos. **A noção de rosto em Emmanuel Lévinas**. Disponível em:< <http://www.periodicoseletronicos.ufma.br/index.php/interespaco/article/view/6504/4166>>. Acesso em: 01/08/19.

THIBAU, Vinícius Lott. **A cidade real e a cidade ideal em uma reflexão transdisciplinar**. Capítulo VI: O processo na construção democrática da cidade. Belo Horizonte: Del Rey, 2014, p. 135.

WITKER, Jorge. **Como elaborar una tesis en derecho: pautas metodológicas y técnicas para el estudiante o investigador del derecho**. Madrid: Civitas, 1985.

A ANTERIORIDADE DO HUMANO À SOCIABILIDADE: UM DIÁLOGO ENTRE ARISTÓTELES E LEVINAS

THE PRIORITY OF THE HUMAN TO SOCIABILITY: A DIALOGUE BETWEEN ARISTOTLE AND LEVINAS

Pedro Paulo Rodrigues Santos¹

Resumo

Diante do trauma causado pelos eventos do século XXI, que testemunhou ações terríveis previstas em Lei, traz a necessidade de pensar o que está na origem do Estado e da própria Sociabilidade das pessoas humanas, qual o sentido da Lei e do direito para que elas possam ser, de fato, justas. No diálogo entre Aristóteles e Levinas, procura-se encontrar o que está na gênese da sociabilidade humana.

Palavras-chave: Sociabilidade, Ética, Justiça

Abstract/Resumen/Résumé

In the face of the trauma caused by the events of the twenty-first century, which has witnessed terrible actions foreseen in Law, brings the need to think what is at the origin of the State and the very Sociability of human persons, what is the meaning of the Law and the right for them to be, in fact, just. In the dialogue between Aristotle and Levinas, we try to find what is in the genesis of human sociability.

Keywords/Palabras-claves/Mots-clés: Sociability, Ethic, Justice

¹ Mestrando em Filosofia, pela UFRRJ; membro associado do CEBEL; bolsista CAPES.

1. Introdução

Emmanuel Levinas é um pensador que se colocou a dialogar com a tradição filosófica na perspectiva de dar uma resposta aos eventos traumáticos que a humanidade viu emergir no decorrer do século XX. Em sua reflexão, o pensador franco-lituano percebeu que a Totalidade que prevaleceu na tradição filosófica culminou com a barbárie que invadiu o seio das sociedades ocidentais e culminou com a morte de milhares de pessoas ao redor do globo.

Diante dos fatos históricos do século XX e das experiências cotidianas de não reconhecimento da humanidade e da dignidade desse Outro que permanece perseguido e vitimado, mesmo diante da existência do ordenamento jurídico, urge pensar qual o fundamento último da lei, o que há anterior a lei, e, nessa busca, identificar qual seja o fundamento da sociabilidade humana.

Em fidelidade a tradição dialógica do Levinas, se partirá do texto *A política*, de Aristóteles, para encontrar nele ressonâncias possíveis com a obra levinasiana e estabelecer uma ponte entre momentos diferentes no tempo da historiografia da filosofia, a fim de perceber onde essa tradição, que foi se construindo com o passar dos séculos, manteve reflexões fundamentais e que se consolidaram na reflexão ética e política e qual foi a diferença que estabeleceu Levinas como uma resposta que ecoou como voz que confere um sentido para a humanidade que busca uma direção para caminhar após os horrores da Segunda Guerra Mundial.

O que justifica tal abordagem é o fato de que no Século XXI, com o traumatismo do que ocorreu no século XX, uma proposta ética que se coloque como mera normatividade com a intenção de subjugar os indivíduos está sob suspeita e coloca em suspeição a própria legitimidade das instituições em si mesmas. Portanto, é fundamental resgatar uma perspectiva genealógica do surgimento da sociedade política e da instituição Estado a fim de se compreender qual o sentido que o Estado deve ter para que possa ser capaz de promover uma justiça que seja cada vez mais justa. É com esse intuito que o presente texto vai fazer um levantamento bibliográfico na obra de Levinas para fazer com que esses textos possam manifestar as ressonâncias e as dissonâncias com a obra do Estagirita.

2. A condição humana e a sociabilidade

A espécie humana é marcada pela condição de sociabilidade, isto é, pelo fato de que, por mais que um indivíduo humano seja dotado das características naturais para seu desenvolvimento, sua sobrevivência ante as intempéries da natureza depende, em muitos aspectos, da articulação com os outros seres humanos e do uso da racionalidade para superar as condições adversas, submetendo a natureza à sua vontade de viver. Assim, entende-se o que Aristóteles dissera ao afirmar que

[f]ica evidente, portanto, que a cidade participa das coisas da natureza, **que o homem é um animal político por natureza**, que deve viver em sociedade, e que aquele que, por instinto e não por inibição de qualquer circunstância, deixa de participar de uma cidade, é um ser vil ou um ser superior ao homem. Esse indivíduo é merecedor, segundo Homero, da cruel censura de um sem-família, sem leis, sem lar. Pois ele tem sede de combates e, como as aves rapinantes, não é capaz de se submeter a nenhuma obediência (ARISTÓTELES, 2002, p. 14, grifo nosso).

Aristóteles, coerente com sua teoria de que na natureza todas as coisas estão orientadas a um fim – que equivale ao bem – e de que esse fim (*telos*), para o homem, identifica-se com a felicidade, propõe que há no homem uma identidade essencial que o orienta para a vida em sociedade, que a condição humana é uma condição de *ser-com*, ideia determinante tanto para a sua teoria sobre a ética como para sua teoria sobre a política. Ao dizer que o homem é um animal político, Aristóteles está dizendo que sua plena realização como ser está na sua capacidade de relacionar-se com os outros, quer em ordem de garantir-se fisicamente, quer na perspectiva de seu desenvolvimento intelectual. De fato, no pensamento do Estagirita, a natureza de um ente é determinada por sua forma consumada e final (*enteléquia*). Portanto, ao dizer que o homem é por natureza um animal político, deve-se entender que é na vida como *ser-com* que o indivíduo encontra sua realização, sua felicidade. Entretanto, se a felicidade está vinculada ao convívio social, pode-se inferir que a frustração da natureza humana está na opção voluntária do negar-se a *ser-com*, o que produziria – pode-se entender – a tristeza, a não realização do próprio ser.

Evidentemente, poder-se-ia argumentar que na ordem natural do mundo, como está dada, existem outras espécies de animais que vivem em sociedades e que se realizam no seu modo de ser somente vivendo assim, como é o caso das abelhas e das formigas. Porém, por mais que esses agrupamentos de indivíduos sejam hierarquizados e apresentem uma ordem que garante a vida do indivíduo ao garantir a vida do todo comunitário, o homem possui uma característica superior: a de configurar o ordenamento social não em função apenas da

sobrevivência de si mesmo e do grupo, mas da possibilidade de realização do sujeito na relação com o grupo e é a essa possibilidade que se chama *sociedade política*.

A manifestação política da sociedade humana é uma consequência da capacidade que o sujeito humano tem de expressar-se na linguagem, de dizer de si, fazendo dom de si ao outro por meio da fala. O próprio Aristóteles exprime isso ao dizer que

[d]e modo muito claro entende-se a razão de ser o homem um animal social em grau mais alto do que as abelhas e os outros animais todos que vivem reunidos. A natureza, afirmamos, nenhuma coisa realiza em vão. Somente o homem, entre todos os animais, possui o dom da palavra; a voz indica dor e prazer, e por essa razão é que ela foi outorgada aos outros animais. Eles chegam a sentir as sensações de dor e de prazer, e fazem-se entender entre si. A palavra, contudo, tem a finalidade de fazer entender o que é útil ou prejudicial, e, consequentemente, o que é justo e injusto. O que, especificamente, diferencia o homem é que ele sabe distinguir o bem do mal, o justo do que não o é, e assim todos os sentimentos dessa ordem cuja comunicação forma exatamente a família do Estado (ARISTÓTELES, 2002. p. 14).

Aqui é interessante notar que Aristóteles atribui à palavra – linguagem como comunicação através de símbolos fônicos – um papel muito maior que o de mera transmissão de informações sobre os elementos fundamentais para a manutenção da vida, papel este que é presente também em outras espécies de seres vivos. Contudo, na espécie humana, a palavra é comunicação de um sujeito ao outro, é um ato de entrega de um Eu que fala a um Tu com quem se fala, é um fazer-se dom ao Outro.

Por certo, a linguagem nasce como a necessidade de tornar compreensível para o Outro aquilo que o sujeito traz dentro de si. De certo modo, pela linguagem, um sujeito dá acesso ao seu mundo interior a um outro, a quem pretende comunicar uma visão dos aspectos que habitam sua mente (daquele que fala) ao deparar-se com este Outro. O surgimento da linguagem, portanto, é um sinal da presença desse Outro que se põe para aquele que fala e que não o comprehende, não o domina e não é ele. Através dessa presença que vem a realidade do que fala, surge a necessidade de dar-se a conhecer, nasce a linguagem que se exprime por meio da palavra.

Além disso, pode-se entrever que Aristóteles entende a linguagem humana como um momento privilegiado para o aparecimento do real. Ou seja, é através da linguagem que o real acontece como inteligibilidade e pode ser apreendido pelo sujeito, assim como pode ser comunicado por ele através da linguagem. Portanto, é através da fala que se percebe a

capacidade humana de realizar-se como ser pensante, como ser que se coloca em relação com a realidade e como ser capaz de *ser-com*, pois é através da fala, como comunicação que se usa da palavra, que a espécie humana cria o jogo político que possibilita a sociabilidade como busca pelo bem comum e como ocasião de realização plena do sujeito.

A capacidade discursiva e dialógica apontada por Aristóteles como um fator distintivo da sociabilidade humana parece ser uma ocasião de diálogo com as reflexões que o filósofo contemporâneo Emmanuel Levinas (1905-1995) estabelece ao desenvolver sua filosofia em busca de resgatar o sentido do humano na vida política, própria condição humana.

De fato, Levinas entende que antes do surgimento da sociedade política existe uma condição primordial que dá a essa sociedade a ocasião de manifestar-se como tal, isto é, como estrutura capaz de estabelecer o que é justo e o que é injusto, a fim de garantir a preservação da própria sociedade, dos sujeitos que a compõe e a possibilidade de realização pessoal desses mesmos sujeitos. Tal momento – se é que se pode recorrer a uma linguagem temporal para descrevê-lo – é a epifania do Outro, aquele que vem de um tempo que nunca foi presente para o Eu e que se dirige para um futuro que nunca é fruto de um presente que o Eu tenha vivido. Essa condição do Outro, em sua extrema exterioridade e diacronia,¹ faz com que esse ser que se revela seja indiscernível para o Eu, ao mesmo tempo que estabelece com ele a possibilidade de uma comunicação por meio de um discurso que o Eu não tem como não escutar, uma comunicação que se impõe ao Eu e lhe exige uma resposta: a epifania do Rosto.

[...] 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 descente. A mais despida também: há no rosto uma pobreza essencial [...]. 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, 2018, pp. 69-70).

A aparição do Outro é a ocasião onde surge a linguagem mais autêntica, uma linguagem que é anterior até mesmo a formulação de vocábulos e símbolos linguísticos, como o são as

¹ Levinas associa, muitas vezes, alteridade e temporalidade. A fim de precisar a noção de diacronia, deve-se entendê-la como a temporalidade em sua concretude, isto é, o tempo que se afirma em irredutível multiplicidade. Tal afirmação pretende evidenciar um distanciamento da representação da ideia de tempo formulada pela consciência do Mesmo, uma vez que tal representação corresponde a uma temporalidade sincrônica, ou seja, o tempo enquanto pensado encontra-se reduzido ao tempo do pensamento, sendo, apenas, uma abstração do tempo na consciência do sujeito.

palavras. A aparição do Outro – sua epifania, para ser mais preciso – inaugura a compreensão de que diante do Eu está um ser que é vulnerável, miserável, dotado de uma linguagem estranha a do Eu que o contempla, mas portador de uma altura e de uma dignidade que o Eu não pode ignorar. Pela contemplação do Rosto, o Eu percebe a miséria e a fome do Outro e, por essa percepção, entende a proximidade *com o* Outro por meio da proximidade *do* Outro, na exterioridade que se torna neste Outro manifesta. Há no Rosto uma resistência inexpugnável que essa exterioridade testemunha de um Outro que não se submete aos poderes de tematização e conceituação do Eu. Sim, porque diante do Outro, a razão do Eu tende a reduzi-lo a um objeto como os demais objetos que o Eu consegue classificar, adjetivar, tematizar e dominar pela sua economia racionalista. Entretanto, o Outro apresenta uma resistência que o Eu nunca espera, uma resistência ética no Rosto que, ao mesmo tempo que se expõe em sua vulnerabilidade, impõe ao Eu uma interdição e um mandamento: “Não matarás!”

No Rosto do Outro que se aproxima e estabelece proximidade com o Eu acontece a epifania do Infinito, aquilo que excede o próprio ato de pensar a que o Eu tenta. A ideia do Infinito em nós é resgatada por Levinas como proximidade que supera a ordem de conhecimento, estabelecendo uma nova categoria ainda mais fundamental de discurso.

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. Mas é assim que a epifania do Infinito é expressão e discurso. A essência da expressão e do discurso não reside na informação que eles forneceriam sobre um mundo interior e escondido. Na expressão, um ser apresenta-se a si mesmo. O ser que se manifesta assiste a sua própria manifestação e, por conseguinte, apela para mim. Essa assistência não é o neutro de uma imagem, mas uma solicitação que me envolve a partir de sua miséria e de sua Altura. Falar-me é transpor a todo o momento o que há de necessariamente plástico na manifestação. Manifestar-se como rosto é impor-se para além da forma, manifestada e puramente fenomenal, é apresentar-se de uma maneira irredutível à manifestação, como a própria retidão do frente a frente, sem mediação de nenhuma imagem na sua nudez, ou seja, na sua miséria e na sua fome. No Desejo, confundem-se os movimentos que vão para a Altura e a Humildade de Outrem (LEVINAS, 2008, p. 194).

Deve-se compreender, portanto, que a comunicação é um evento que antecede a formação da palavra; é um momento anterior a exteriorização do pensamento. A comunicação começa quando, diante do Eu, acontece a epifania do Outro que revela a proximidade desse Outro que não era esperado, que se impõe poderosamente em sua vulnerabilidade, que emite

um mandamento ético anterior, até mesmo, a sua fala e que resiste a qualquer tentativa de redução à ordem do Mesmo que o Eu lhe possa tentar fazer.

Desse modo, percebe-se que o princípio que fora analisado por Aristóteles, que entendia a linguagem humana como um momento privilegiado para o aparecimento do real, é, agora, aprofundado radicalmente pela reflexão de Levinas, uma vez que ele afirmará que “o rosto abre o discurso original, cuja primeira palavra é obrigação que nenhuma ‘interioridade’ permite evitar” (LEVINAS, 2008, p. 195). Ou seja, se em Aristóteles era a linguagem um dos modos pelo qual o ser se dizia e pelos quais se tinha acesso ao real, em Levinas a condição primeira para que se possa estabelecer o modo de ser do homem no mundo – ou o *outramente que ser* – é a ética, entendendo-se ética como essa resposta indeclinável de cada Eu ao apelo e ao mandamento que se impõe no Rosto do Outro.

Entender a ética como primeiro momento – filosofia primeira ou metafísica – é assumir o encontro com o Outro na ordem da responsabilidade por ele como critério para qualquer outra possibilidade de saber, quer seja ele da ordem jurídica, política, científica ou filosófica. A ética como metafísica é a compreensão que existe um *outro modo que ser* – o Bem – que deve irradiar em todas as ações que se desenvolverão na primeira pessoa – o *Eu-agente* – e que não considerarão o Outro como um meio, um conceito, um tema ou um objeto manipulável, mas como uma finalidade em si mesmo, como uma realidade exterior e que é portadora de uma altura e dignidade diante da qual o Eu está sempre em dúvida e nunca em condições de quitar.

Novamente, aqui, acontece uma radicalização do que fora apresentado pela reflexão que partia de Aristóteles. Se para o Estagirita a condição humana era manifesta pela natureza como *Ser-com* que estaria na gênese da sociabilidade e da comunidade política, para Levinas a condição mais propriamente humana é um ir além do *Ser-com*, já presente na ordem da convivência na mundaneidade, para um *ser-para-o-outro*, na ordem de uma responsabilidade universal pelo Outro que surge diante do Eu e que apela, em sua vulnerabilidade, para que a violência não chegue a termo e para que a sua vida não seja ceifada nem como alteridade no mundo psíquico do Eu racional – que tende a reduzir tudo à ordem do Mesmo – e, menos ainda, como realidade biológica, que pode ter seus movimentos orgânicos interrompidos pela brutalidade homicida do Eu que se julga senhor do real.

3. O impacto do Século XX

Como um crítico da história, Levinas põe-se a refletir sobre a questão ética levantada pela dicotomia gerada no contexto posterior ao dos pensadores modernos em que o *Cogito* de Descartes estabeleceu o Eu definitivamente como o centro de qualquer possibilidade de compreensão do real. De fato, a filosofia que se desenvolve na modernidade será profundamente marcada pela subjetividade centrada na capacidade que o Eu teria de conceituar, dominar e adjetivar o universo. Assim, o Eu torna-se senhor em seu próprio mundo, uma constante luta por manter-se no ser por meio de suas próprias forças, de modo que tudo o que não é o Eu passa a ser reduzido pela sua consciência totalizadora à ordem do Mesmo, tudo passa a ser colonizado pelo Eu, a ser tratado como conceito e como objeto a disposição do Eu que se intitula senhor.

Diante do imperialismo do Eu que a tudo pretende colonizar, Levinas se coloca a pensar a questão da ética como encontro com Outro e responsabilidade por ele. Sem dúvidas, sua filosofia parte – como em Aristóteles – de um *thauma*. Originando-se da contemplação da sua própria existência, sobretudo com a problemática que se desenvolveu no século XX, em que se viu emergir o horror das duas grandes guerras de escala mundial, consequências da Totalidade racionalista que se estendeu da Grécia Clássica e perpassou toda a tradição filosófica ocidental, maturando na Modernidade. Perante esse panorama é que Levinas procurará encontrar uma fundamentação para o agir humano, uma possibilidade de discutir a ética e a moral que não se prenda à redução da alteridade do Outro ao Mesmo; que não se reduza a um conjunto de normatizações impostas por uma razão – ordem do Mesmo – a todos de uma sociedade, anulando as singularidades em um processo de massificação das condutas e dos comportamentos, produzindo identidades por meio de adjetivações, criando subjetividades artificiais, conduzindo esses tantos Outros ao que o Mesmo pode julgar, entender, controlar.

Se os horrores do século XX foram causados pelo desvario da razão em sua tentativa totalizadora, faz-se necessário, portanto, que se encontre uma nova via de fundamentação que seja capaz de coadunar um juízo objetivo de um imperativo de ação com uma decisão plenamente pessoal, de superação de si, no agir livre, criativo e autônomo que identifique no Outro um apelo a ser atendido, uma vulnerabilidade a ser cuidada, um rastro do Infinito a ser seguido decididamente na busca de *ser-para-o-outro*, ainda que, nesse caminho, se vá consumir a própria vida.

Aqui é importante destacar que há um profundo interesse de Levinas em encontrar um sentido para a vida do homem, vida essa que não pode ser reduzida a uma mera vontade de potência cada vez maior, como propusera Nietzsche, ou a um conservar-se no ser, conforme o

conatus de Spinoza. O que Levinas percebe é que é na possibilidade de entender-se como ser capaz de fazer-se dom para o Outro que o Eu realiza-se em sua subjetividade.

Evidentemente, a busca que Levinas aponta não é a da autorrealização em si mesma. Poder-se-ia afirmar que, na descoberta da primazia do Outro, acontece uma ação de duplo efeito, isto é, o Eu desdobra-se em responsabilidade para com o Outro que se manifesta na proximidade e, sem que isso fosse objetivamente buscado, encontra-se a si mesmo e se realiza em sua condição mais primordial, condição a qual estava votado desde antes; condição para a qual havia sido eleito, mesmo que dessa eleição não tivesse consciência clara.

Sair de si é ocupar-se do outro, e de seu sofrimento e de sua morte, antes de ocupar-se de sua própria morte. Eu não digo de maneira alguma que isso se faça com alegria de coração, que isso não é nada, nem sobretudo que isso seria uma cura contra o horror ou o cansaço de ser ou contra o esforço de ser, uma maneira de distrair-se de si. Eu penso que é a descoberta do fundo da nossa humanidade, a própria descoberta do bem no encontro de outrem – eu não tenho medo do termo “bem”; a responsabilidade para com o outro é o bem (LEVINAS, 2007, pp. 82- 83).

A descoberta que o Eu faz de sua eleição está na gênese da ordem política. Uma vez que o Eu descobre-se responsável pelo Outro, escolhido por uma eleição que ele não escolheu, depara-se com a realidade de que há sempre o outro do Outro, há um terceiro que surge e em sua alteridade também exige uma resposta ética do Eu. É nesse cenário que surge a noção de justiça e com elas todas as instituições que devem garantir a equidade entre aqueles a quem o Eu deve uma resposta. O surgimento do Estado, da ordem política e das demais instituições está – ou deveria estar – voltado para o cuidado e a responsabilidade por esse Outro que em sua humanidade percebe o avizinhar-se da morte e que treme em sua extrema solidão.

No momento em que sou responsável pelo outro, eu sou único. Eu sou único enquanto insubstituível, enquanto que eleito para responder por ele. Responsabilidade vivenciada como eleição. O responsável não podendo passar o apelo recebido e sua função a algum outro; eticamente, a responsabilidade é irrecusável. O eu responsável é insubstituível, não intercambiável, a ele é ordenada a unicidade. A bem dizer, a responsabilidade, certamente, pode ser substituída, mas quando as relações entre as pessoas se estabelecem no seio de uma multiplicidade e são regidas, não de um a outro na relação direta do face-a-face, mas através de uma multiplicidade humana. É preciso organizar essa multiplicidade de homens, calcular, organizar. Eu posso ceder minha responsabilidade em uma sociedade organizada em Estado, em justiça. Mas ainda aí, o que fundamenta essa exigência de justiça, o que me obriga a buscar justiça, é o fato de que sou responsável pelo outro homem (LÉVINAS, 2007, p. 108).

A ética é anterior a política, uma vez que é no encontro ético que surge o discurso que funda a sociabilidade, princípio onde se pode notar uma ressonância entre o pensamento de Aristóteles e Levinas. Sociabilidade essa que gera a necessidade da justiça diante do Terceiro – outro do Outro – que aparece e encontra-se excluído do diálogo face a face entre o Eu e o Outro.

Ao falar do surgimento da necessidade de justiça e das instituições que a garantam, é preciso considerar que o sentido do agir ético é a pessoa humana, individualmente pensada, bem como em sua coletividade. Sem manter o ser humano como finalidade da reflexão ética, corre-se o risco de transformar a reflexão sobre bem agir humano em um dogmatismo pseudo-religioso ou em um formalismo da ação normatizadora, ambos estéreis e dispositivos² eficazes de manutenção de um sistema de poder, de um Totalidade que procura reduzir toda alteridade à ordem do Mesmo; ambos presentes em episódios que o século XX dolorosamente assistiu, como a ascensão dos totalitarismos e a eclosão das duas Guerras Mundiais.

É nesse sentido que a reflexão levinasiana aponta para a necessidade sempre constante de não reduzir a filosofia a um instrumento de totalização e de não fazer da ética um conjunto de regras fechadas e determinadas por um Eu racional. Em Levinas, a ética é sempre um movimento responsivo em direção ao Outro e não um processo normativo de sujeição das singularidades a um conjunto estabelecido de regras que objetivam padronizar comportamentos e produzir subjetividades a partir de adjetivações daqueles que se submetem com docilidade às regras e aqueles que a elas resistem.

A ética é uma resposta que se dá na vida cotidiana e por meio do engajamento da vida inteira em fazer-se dom, em construir-se como um *ser-para-o-outro*. A preocupação com o próprio homem e com o que tem relação com a sua vida, sua existência histórica, é um marco na obra levinasiana, uma vez que não é possível fazer uma filosofia desencarnada, a não ser a

² Termo utilizado segundo a perspectiva de Michel Foucault (2014, pp. 138-139), pela qual ele entende que “Através deste termo tento demarcar, em primeiro lugar, um conjunto decididamente heterogêneo que engloba discursos, instituições, organizações arquitetônicas, decisões regulamentares, leis, medidas administrativas, enunciados científicos, proposições filosóficas, morais, filantrópicas. Em suma, o dito e o não dito são os elementos do dispositivo. O dispositivo é a rede que se pode estabelecer entre estes elementos. Em segundo lugar, gostaria de demarcar a natureza da relação que pode existir entre estes elementos heterogêneos. Sendo assim, tal discurso pode aparecer como programa de uma instituição ou, ao contrário, como elemento que permite justificar e mascarar uma prática que permanece muda; pode ainda funcionar como reinterpretação desta prática, dando-lhe acesso a um novo campo de racionalidade. Em suma, entre estes elementos, discursivos ou não, existe um tipo de jogo, ou seja, mudanças de posição, modificações de funções, que também podem ser muito diferentes. Em terceiro lugar, entendo dispositivo como um tipo de formação que, em um determinado momento histórico, teve como função principal responder a uma urgência. O dispositivo tem, portanto, uma função estratégica dominante. Este foi o caso, por exemplo, da absorção de uma massa de população flutuante que uma economia de tipo essencialmente mercantilista achava incômoda: existe aí um imperativo estratégico funcionando como matriz de um dispositivo, que pouco a pouco tornou-se o dispositivo de controle-dominação da loucura, da doença mental, da neurose.”

preço de sacrificar o homem no processo. Se assim se fizer, voltar-se-á ao idealismo totalizante de Hegel, que pretendia compreender o real a partir da conceituação estabelecida por um processo racional que engloba todas as coisas como conceitos e temas, objetos a disposição do Mesmo.

A filosofia levinasiana recusa-se a aceitar os idealismos, justamente por reconhecer neles uma inclinação para a totalidade que gerou e deu a luz aos eventos sombrios do século XX, em que o homem foi incapaz de encontrar a humanidade do outro homem e o reduziu a adjetivos, tratou-o como objeto e fez do Outro um meio para se alcançar poder por meio do terror. Para Levinas, filosofia é vida e filosofar só possível a partir da realidade temporal e social em que o sujeito está inserido, em menção à existência histórica de cada sujeito e deixando-se interpelar por ela, a fim de que se possa dar uma resposta, responsabilidade indeclinável de cada Eu:

Pensar não é mais contemplar, mas engajar-se, estar englobado no que se pensa, estar embarcado – acontecimento dramático do ser-no-mundo – [...] Temos um dedo preso na engrenagem, as coisas voltam-se contra nós. Isso significa que nossa consciência e nosso domínio da realidade pela consciência não esgotam nossa relação com ela, que nós estamos aí presentes com toda a espessura do nosso ser (LEVINAS, 2009, pp. 23-24).

Levinas propõe que a vida é o critério que precisa ser levado em conta ao se fazer filosofia, contudo, não na mesma interpretação nietzscheana. Para ele, vida é um termo que designa a realidade do sujeito que se põe a questão – o Eu – tanto quanto a realidade do sujeito que se coloca diante desse Eu e lhe exige uma resposta – o Tu. É na Relação que se encontra a vida, que ela se manifesta, se intensifica e se potencializa. A vida é, portanto, encontro.

A vida não é plenamente realizada no Mesmo solitário. Nele, ao contrário, a vida anela por completude e acabamento, desejo insaciável ou, no dizer de Levinas, de Infinito. Não há a necessidade de uma metafísica do além que justifique a ética ou uma divindade que fundamente a moral, pois a presença indeclinável do Outro homem (que não é um outro Eu, que resiste às reduções do Mesmo) que exige uma resposta de empenho pessoal do Eu, uma expressão de *responsabilidade*, já é a condição necessária e suficiente para que se perceba a ética como filosofia primeira:

“A verdadeira vida está ausente.” Mas nós estamos no mundo. A metafísica surge e mantém-se neste álibi. Está voltada para o “outro lado”, para o “doutro modo”, para o “outro”. Sob a forma mais geral, que revestiu na história do pensamento, ela aparece, de fato, como um movimento que parte do mundo que nos é familiar – sejam quais forem as terras ainda desconhecidas que o

marginem ou que ele esconda – , de uma “nossa casa” que habitamos, para um fora-de-si estrangeiro, para um além. (LEVINAS, 2008, p. 19)

A responsabilidade pelo Outro, pelo Tu, coloca-se, ao mesmo tempo, como uma exigência externa e objetiva vinda do pela imposição do apelo do Outro, impondo-se como caráter objetivo da ética, e uma resposta criativa dada por cada Eu que, pelo Rosto do Outro, é interpelado com um mandamento que o Eu não pode recusar, o mandamento “não matarás”. A presença do Outro, desse Tu irredutível à tematização do Mesmo e às suas representações dele, é capaz de romper as pretensões do racionalismo totalizante ocidental.

A relação com esse Outro que surge não pode ser ontologia, está para além de toda ontologia como a pensou o ocidente na história da filosofia. Esta relação resiste à totalização própria do racionalismo. O Outro que se dá na relação não se dá como um tema e nem como um ser abstrato, mas como um ser real e concreto, existente e presente ao Eu inexoravelmente. A relação que se estabelece com o Outro é infinitude que não se deixa reduzir à mera representação na consciência, mas que se revela plenamente no Rosto que exige uma resposta, que emite um discurso e que se exprime por meio de uma linguagem tão universal e radical que está na gênese da possibilidade da *sociedade política*.

4. Como considerações finais, antes da Lei, o Humano

Até aqui, buscou-se destacar os aspectos de que modo uma leitura levinasiana faz ressoar pontos de convergência na obra *A Política* de Aristóteles. Evidentemente, aspecto de divergência estão presentes, como o fato de Aristóteles estabelecer uma visão teleológica com a qual faz anteceder a *sociedade política* ao próprio homem. É claro que em sua proposição, o Estagirita não está estabelecendo uma anterioridade cronológica, mas uma anterioridade ontológica, pela qual o ser da política está contido no ser da humanidade, uma vez que a humanidade é essencialmente política, manifestando que o fim (*telos*) está potencialmente presente no início.

O pensamento de Levinas parece ir em uma outra direção, uma vez que a leitura do filósofo franco-lituano leva a conclusão de que o Dois precede o Um, isto é, a dualidade estabelecida pelo encontro face a face entre o Eu e o Outro precede a unidade do corpo social e lhe dá sentido. Assim, um corpo social é plenamente político quando nasce com o sentido de fazer valer a justiça, ou seja, fazer que chegue a cada sujeito aquilo que este sujeito necessita em sua condição humana; quando vê em cada pessoa o Rosto que revela em sua vulnerabilidade

e mortalidade e se faz próximo, como corpo social, deste que é portador de uma dignidade e de um mandamento ético, que é um rastro do Infinito.

Esse aspecto da relação como entrada para a compreensão do Estado e de sua consolidação é um outro ponto de ressonância entre a obra de Levinas e Aristóteles. De fato, em *A Política*, o Estagirita parte de unidades sociais menos amplas presentes na comunidade da *polis* para chegar à sociedade política. Seu ponto de partida é a sociedade doméstica, na qual se evidenciam as relações entre senhor e escravos, pais e filhos, marido e esposa, cada uma regida por um modo específico de poder (respectivamente o despótico, o paternal e o marital).

Evidentemente, Levinas se colocaria a questionar a imposição de poder de uma parte sobre a outra, uma manifestação de tirania em que um Eu subjuga o Outro por sua alteridade, por seu *ser-outro*. A despeito dessa dissonância, há aqui uma reverberação interessante, ou seja, a percepção de que a *sociedade política* se legitima na condição dialógica da pessoa humana que descobre sua unicidade na e pela responsabilidade pelo Outro (cf. LÉVINAS, 2007, p. 108). Assim, fica evidente que antes da lei e da reflexão sobre ela, urge voltar o olhar para o homem, para o Outro homem, para uma reflexão sobre o Humano.

A anterioridade do homem a lei reflete o fato de que, nos Estados, a justiça ainda não é suficientemente justa. Isto é, os Estados criaram o direito, o ordenamento jurídico, normas que são vinculantes, mas que se não estiverem orientadas para a reflexão sobre o Humano, o sentido do humano; se as leis não estiverem empenhadas na busca pela concretização do ideal de humano, todo o ordenamento do direito positivo pode converter-se em um anúncio de uma invasão de barbárie no seio da sociedade política. Invasão que começa pela corrupção dos valores e que culmina com o corpo do Outro, de tantos Outros (pobres, estrangeiros, negros, indígenas, mulheres, crianças, portadores de enfermidades, idosos), espalhados pelo chão como testemunho do mal que habita na Totalidade que tende a ver em todo Outro um objeto, um conceito, uma possibilidade de adjetivação; a desagregação no âmago da Totalidade que se recusa a ver no Outro a dignidade do Humano.

A necessidade de vigiar e cuidar para que a justiça seja cada vez mais justa é presente na Declaração Universal dos Direitos Humanos. De fato, os “Direitos Humanos”, desde sua promulgação em 10 de dezembro de 1948, permanecem como uma declaração, ou seja, não são leis, não são vinculantes, justamente para que possam inspirar sempre os Ordenamentos Jurídicos locais na direção de concretizar, por meio do direito e das leis, o ideal do Humano. A respeito da luta pelos Direitos Humanos, Levinas disse que

[o]s movimentos em relação aos direitos do homem procedem do que eu chamo de: consciência de que a justiça ainda não é suficientemente justa. É pensando nos direitos do homem nas sociedades liberais que a distância entre a justiça e a caridade busca incessantemente estreitar-se. Movimentos constantemente reinventados e que, no entanto, jamais podem sair das soluções e das fórmulas gerais. Isso jamais preenche o que só a misericórdia, preocupação com individual, pode dar. Isso remanesce, para além da justiça e da lei, como um apelo aos indivíduos em sua singularidade, algo que, os cidadãos confiantes na justiça, sempre continuam sendo. Lembre-se do que dissemos da interdição e da obrigação de olhar o rosto de outrem. A justiça é despertada pela caridade, mas a caridade, que é caridade antes da justiça, é também depois. É isto (LÉVINAS, 2007, pp. 89- 90).

Nas palavras de Levinas, “é isto”! Se a humanidade tem diante dos olhos os horrores do século XX, entende que não é na força da Lei que se descobre a aventura do humano, mas na força do Outro, da dignidade do Outro e no sentido do Humano que o Rosto do Outro revela, pois a verdadeira “justiça é despertada pela caridade”.

5. Bibliografia

ARISTÓTELES. *A Política*. Trad. Torrieri Guimarães. São Paulo: M.C., 2002.

FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*. Trad. Roberto Machado. São Paulo: Paz & Terra, 2014.

LÉVINAS, Emmanuel. *Emmanuel Lévinas: Ensaios e entrevistas*. [Entrevista concedida a] François Poirié. Trad. J. Guinsburg et al. São Paulo: Perspectiva, 2007.

LEVINAS, Emmanuel. *Totalidade e Infinito*. Trad. José Pinto Ribeiro. Lisboa: Edições70, 2008.

LEVINAS, Emmanuel. *Entre nós: Ensaio sobre a alteridade*. Trad. Pergentino Stefano Pivatto (coord.) Petrópolis: Vozes, 2009.

LEVINAS, Emmanuel. *Ética e Infinito*. Trad. João Gama. Lisboa: Edições70, 2018.

A DISSOCIAÇÃO ENTRE ÉTICA E POLÍTICA: UMA VISÃO ATRAVÉS DA TEORIA DO CAOS

THE DISSOCIATION BETWEEN ETHICS AND POLITICS: A VIEW THROUGH CHAOS THEORY

Bianca Galvão Marques¹

Resumo

Utilizando-se do método bibliográfico, o presente artigo tem como objetivo explicar a atual crise política, através da Teoria do Caos e do pensamento de Emmanuel Levinas, apontando como o surgimento do Estado Moderno foi responsável pelo estado político caótico e alienado em que vivemos, pois valorizando o individualismo humano, esqueceu-se que o contato entre diferentes é de fundamental importância para que se tenha uma política justa.

Palavras-chave: Individualismo, Ética, Política

Abstract/Resumen/Résumé

Using the bibliographical method, this article aims to explain the current political crisis, through the Chaos Theory and the thought of Emmanuel Levinas, pointing out how the emergence of the Modern State was responsible for the chaotic and alienated political state in which we live, because valuing human individualism, forgot that the contact between different ones has a fundamental importance to a fair policy.

Keywords/Palabras-claves/Mots-clés: Individualism, Ethic, Policy

¹ Acadêmica de Direito pela Faculdade Católica de Rondônia.

1 INTRODUÇÃO

A política atual nos faz refletir, diariamente, sobre qual o momento que erramos, em onde deixamos que pessoas corrompidas assumissem o poder do bem público, em qual esquina viramos na rua errada e nos perdemos. Indo além, ela traz o questionamento de onde nós, seres humanos, tornamo-nos tão individualistas ao ponto de utilizar do bem comum para alcançar satisfações pessoais.

O presente artigo tem como objetivo explicar a atual crise política, demonstrando o pensamento levinasiano de que a ética e política andam juntas, e como o afastamento de tal ideal afetou a conjunção da política contemporânea.

Resolveu-se utilizar o método bibliográfico a fim de que seja possível resolver a problemática central: seria a falta de uma valorização da ética e da alteridade, nas origens da formação do Estado Moderno, uma falha que trouxe a crise na política formal e, consequentemente, a retomada destes elementos teriam condições de reverter esse cenário? Temos como hipótese uma resposta positiva, pois a política passaria a ser efetivada para o bem comum.

Dentro deste paradigma, no primeiro momento entenderemos, através da Teoria do Caos, como uma ação ingênua é capaz de mudanças catastróficas, explicando como o surgimento do Estado Moderno foi responsável pelo individualismo humano, para que, enfim, possamos demonstrar, através da alteridade levinasiana, como a valorização da ética seria capaz de reverter o cenário político atual.

2 A TEORIA DO CAOS E O SURGIMENTO DO ESTADO MODERNO

Criada pelo matemático e meteorologista, Edward Lorenz, a Teoria do Caos é conhecida por muitos como “Efeito Borboleta”, onde um simples bater de asas de uma borboleta, em determinado espaço e tempo, pode alterar a conjuntura mundial.

Esta área matemática estuda como as condições iniciais de um sistema dinâmico e complexo pode causar resultados extremamente distintos, ou seja, a Teoria do Caos idealiza que um simples ato diferente, na origem de um episódio, pode engendrar uma série de consequências desconhecidas no futuro. Sendo tais episódios inesperados, serão considerados caóticos. Consoante Alves (2007, p. 7), tal teoria tem implicações para mudanças organizacionais e para o desenvolvimento numa discussão dos diferentes níveis de mudanças caóticas que podem ser vistas na organização. As organizações se caracterizam como sistemas não lineares, onde os resultados das ações são imprevisíveis e cujos membros são capazes de

modelar seu tempo (presente e futuro) através de auto-organização espontânea os quais são apoiadas por um conjunto de regras geradoras de ordem.

Na Física, essa tese é explicada através da Lei da Entropia, onde a entropia é capaz de medir a desordem das partículas de um sistema físico. De acordo com a Lei da Termodinâmica, quanto maior for a desordem de um sistema, maior será a sua entropia, por conseguinte, a Teoria Antrópica é capaz de quantificar o caos.

Segundo tal raciocínio, a água não consegue passar do estado líquido para o sólido por contra própria, será sempre ao contrário. Um adulto não é capaz de voltar a ser criança, pois envelhece a todo instante. Uma lei não fará o mesmo sentido que fazia há 20 anos, pois a sociedade já não é mais a mesma. O sistema político da Constituição de 1824 não teria o mesmo efeito para o Brasil do século XXI, pois os interesses são outros. Consequentemente, o mundo tenderia a desordem.

Conforme leciona Alves (2007, p. 9), enquanto algumas organizações encontram-se no domínio pelas forças da estabilidade outras estão dominadas pelas forças da instabilidade. Pode ocorrer, ainda, que em uma organização esteja presente os dois tipos de força, balanceando e direcionando a determinabilidade do caos.

Visando a organização do sistema político e social, o Estado Moderno surge no século XVI baseado em ideias contratualistas e da vontade dos indivíduos que abriram mão de sua liberdade ilimitada para criar um ente que possibilitasse o exercício pleno de seus direitos, ajudasse suas carências e, principalmente, possibilitasse a garantia de seus interesses. Baseando-se na ganância humana em busca da propriedade privada, o Contrato Social é visto como um mecanismo em favor da sociedade que tem como finalidade promover e assegurar a paz social, contudo, esta só seria alcançada com a igualdade de direitos entre os pactuantes, sendo assim, os mesmos abriram mão de sua liberdade natural e ganharam uma liberdade civil.

Como salienta Arruda (2013, p. 53), o surgimento do Estado passou a ser visto, no decorrer dos séculos XVII e XVIII, como um produto da espécie egocêntrica da sociedade, sendo o âmago dessa teoria formada a partir do fato do Estado ter sido criado através de um contrato consentido pelos indivíduos, ou seja, o Estado é visto como um ente artificial criada pela pactuação humana.

Para Thomas Hobbes, o Contrato Social surge na busca de conter o estado de guerra de todos contra todos, sendo um Poder Absoluto a fim de obter a paz. Segundo o contratualista, se dois homens desejam uma mesma coisa, não há força impedidora que faça com que eles não se tornem inimigos, procurando, assim, a destruição um do outro,

instaurando-se, no Estado da Natureza, uma situação de guerra de todos contra todos, onde o homem se torna o lobo do próprio homem. Tem-se, assim, a racionalização de Hobbes da evolução do Estado Natureza, por intermédio do Contrato Social, para o absolutismo.

Em contrapartida, John Locke surge com uma visão antiabsolutista, descrevendo o Estado Natureza como um Estado regido pela razão natural, possuidor de liberdade e igualdade. Porém, como salienta Teixeira (2012, p. 7), mesmo que a razão seja natural, esta pode ser corrompida pelos apetites e interesses que ameaçam o Estado da Natureza, podendo, então, ser transformada em Estado de Guerra. O homem temendo a perda de seus Direitos Naturais (liberdade, igualdade e propriedade), busca a garantia e proteção dos mesmos, logo, iluminado pela lei da razão natural, vê-se frente à necessidade de consentir com a formação de um sistema político, através do Poder Soberano.

Entretanto, para o filósofo, o Poder Soberano é justificado e aceito, apenas, se for para garantir os Direitos Fundamentais acima relacionados. Assim sendo, o Poder Soberano tem como base uma relação de confiança dos governados perante os governantes, se estes deixarem de cumprir seu papel, desviando-se de sua função garantidora, é permitido àqueles que, por intermédio de uma revolução, retirem e substituam os possuidores do Poder Soberano.

Para Jean-Jacques Rousseau, diferente de John Locke e Thomas Hobbes, o Contrato Social não deve ser um pacto de submissão perante o poder soberano, mas sim um pacto de associação entre os indivíduos, que levaria, a priori, à formação de uma sociedade para, a posteriori, ser criado o Estado, onde seria representada a vontade da maioria. Um governo do povo, para o povo. De fato, um estado democrático.

Faz-se necessário, entretanto, diferenciar a vontade de todos e a vontade geral. “[...] esta não considera senão o interesse comum, a outra diz respeito ao interesse privado e não é senão a soma das vontades dos particulares [...].” (Rousseau, 2013, p. 38). Seguindo o raciocínio de Teixeira (2012, p. 9), a vontade geral acontece quando os homens, em totalidade, participam da decisão vislumbrando o bem comum. A vontade de todos, porém, acontece quando todos os homens votam seguindo seus interesses pessoais e benefícios individuais, deixando de lado o espírito público.

O contratualista ressalta que o povo não é corrompido, mas é frequentemente enganado, e é somente então que parece querer o que é mau. Logo, o homem é naturalmente bom, sendo a sociedade a culpada pela sua degeneração. Entretanto, o ser humano é, em seu Estado Natural, possuidor de uma racionalidade individualista, onde o convívio e aceitação do outro não são regados ou, quando regados, não são postos em prática, assim, surge o

problema da convivência social, este que evoluiu para regimes totalitários e ditoriais tanto de direita quanto de esquerda. Em qualquer dos casos, tem-se o tolhimento do pensar e dos pontos de vistas divergentes.

Nasce, a partir disso, uma organização caótica onde o homem demanda beneficiar o seu alter ego, não sendo possível trabalhar com empatia e alterismo, pois não são detentores de tais qualidades.

3 A RELAÇÃO DE ÉTICA E POLÍTICA A PARTIR DA ALTERIDADE LEVINASIANA

Levinas caracteriza a ética como filosofia primeira que antecede qualquer reflexão, pois representa a primeira pergunta; “a relação ética é a única capaz de se dirigir ao Outro em sua exterioridade absoluta” (Carrara, 2017, p. 13).

Para ele, ética é a relação original e originante de tudo que possa se referir ao humano. É anterior a tudo e a todo o pensamento. Outrossim, a ética é caracterizada como a base da Alteridade, esta que está além do ‘face a face’. Para que seja possível a produção da alteridade no ser, é necessário um pensamento, por conseguinte, é necessário um Eu. Logo, só é possível conhecer essa relação, Alteridade-Eu, na medida em que a efetuamos.

A alteridade está intrinsecamente ligada a humanidade, onde o Eu deve estar exposto para escutar a verdade do Outro, gerando uma proximidade existindo, assim, um contato com a alteridade do Outro sem anulá-la. Todavia, para conseguir chegar ao contato Mesmo-Outro, é necessário usar-se da linguagem.

Contudo, anterior à linguagem, tem-se o desejo, que, para Levinas, é o Desejo metafísico, tendendo para uma coisa diversa por inteiro, para o absolutamente outro. Nele, deseja-se o que não se conhece, sendo produzido pela beleza e generosidade do Desejado.

O Desejo é sem satisfação, tendo em vista que ele se alimenta da própria fome, além de que se dirige ao não identificável e localizável. “Por isso mesmo, a sua alteridade incorpora-se na minha identidade de pensante ou de possuidor.” (Levinas, 1988, p. 21), portanto, o Eu é afetado pelo Outro e é através da linguagem que esse Desejo se materializa e, além disso, por intermédio do questionamento do Mesmo pelo Outro, surge o contato. Logo, o Eu possuidor de uma condição solitária perante o mundo, egoísta e sem barreira, passa a ser altruísta. O mundo agora é habitado pelo Outro, limitando os passos do Eu.

Levinas conceitua o Outro como ser infinito indo além das formas cumulativas do Mesmo. Assim sendo, apesar da existência da exteriorização de um em relação ao outro, há a possibilidade de uma relação não alienada, onde um não se submete ao outro. Segundo o

filósofo, a linguagem é o componente que, intrínseco do homem, é capaz de estabelecer uma ligação entre a edificação teórica e a vivência humana materialista.

Em conformidade ao contato Eu-Outro, surge a justiça. “Justiça ou justificativa é sempre uma relação com o diferente de mim.” (Passos, 2012, p. 181). A justificativa não pode ser expressada do Eu para o Eu, mas do Eu para o Outro. A justiça primária nasce na relação com o Outro, permitindo a identificação do Eu, o alterismo do Outro, “a quebra da solidão do Ser, a responsabilidade como cuidado resultante das justificativas do Eu frente ao Outro e, finalmente, a ética.” (Passos, 2012, p. 181).

Como disposto acima, o Outro é infinito, logo, ressalta-se que a exigência de justificativa também se faz infinita. O Eu nunca possuirá liberdade suficiente frente ao Outro para não expressar justificativa, sendo assim, a responsabilidade do Eu é constante, estando sempre em atualização. Isso acontece para evitar o retrocesso à imagem de egoísta e solitário.

Entretanto, a fim de desarrumar a relação Eu-Outro, surge o Terceiro. Igualmente ao surgimento no frente a frente, esse surgimento se dá como Rosto. Porém, agora não mais apenas para uma face, mas, sim, para duas. “O Terceiro é um perturbador que, a partir de seu surgimento, não poderá deixar de ser considerado” (Passos, 2012, p. 175).

A partir do Terceiro, é possível a entrada de todos os Outros na relação com a subjetividade, permitindo o alargamento da alteridade, tornando-se, assim, mais difícil de ser cumulada. Isso acontece por se ter um sistema formado por diversos “Eu”, “Outros” e “Terceiros”, onde cada um é possuidor de um saber, de um ponto de vista e de interesses divergentes.

Trazendo a filosofia aristotélica, onde o homem é um ser social e, por conseguinte, um ser político, tendo em vista que a política está ligada as atividades de decisão, orientação, punição e proteção dos direitos e deveres, Levinas caracteriza o Terceiro como fundador desta. A política, só é possível pela multiplicidade, não podendo defini-la numericamente.

Destarte, a política vai além das relações face a face entre o Eu e o Outro, ela se refere ao social e o social é fundado pelo Terceiro.

Em pensamento semelhante, Hannah Arendt diz que a política nada tem a ver com as influências e pressões individualistas de pequenos grupos seletos, ao contrário, depende da convivência humana, da aproximação entre os humanos, sendo presente onde palavra e ação andam de mãos dadas, onde as palavras são utilizadas para revelar realidades e os atos são usados para estabelecer relações e criar novas realidades.

Levinas, em seu livro Ética e Infinito apresenta um panorama entre o seu entendimento da essência dos comportamentos éticos e políticos, onde o Eu é responsável

pelas suas ações e consequências, o Outro nada tendo a ver com isso. No entanto, todo mal pelo qual o Outro é afetado, reclamará por Justiça. Em contrapartida, o filósofo traz o pensamento de que a responsabilidade do Outro é problema dele, contudo, salienta-se que, ao estar na presença do Terceiro, o Outro deverá ser dotado de responsabilidade.

Sucede disso a Justiça, a Lei, o Estado e, enfim, a Política. O Eu, estando dentro de uma relação em conformidade com o Outro e com o Terceiro, é um sujeito ético e político, simultaneamente.

Posto isso, é pertinente dizer que a ética, filosofia primeira capaz de tirar do Eu a condição de egoísta e solitário, é predecessora da política, esta que por sua vez apenas se materializa na multiplicidade.

Com o passar do tempo, porém, a política afastou-se do idealismo levinasiano onde a ética e a política não se divorciam. O pensamento ético da política moderna se dá através da autonomia da razão, proposta pela racionalidade ocidental, onde não se tem a alteridade, pois sempre se pensa a partir do sujeito autônomo, que decide o que deve ser feito ou não. Para Levinas, a paz não poderia ser construída através desta ética, pois fundamenta-se na razão promovedora da guerra e violência, impossibilitando, assim, a construção da justiça social. No pensamento levinasiano, a guerra não é capaz de manifestar a exterioridade, muito menos reconhece a Alteridade do Outro como Outro. Além disso, é culpada por destruir a identidade do Mesmo.

O não seguimento do ideal de Levinas fez com que o Outro deixasse de ser visto e ouvido, por conseguinte, a característica de perturbador não pertence mais ao Terceiro, mas, sim, ao Outro. Assim, o não conhecimento e a não aceitação do diferente, resultou em um círculo vicioso da irresponsabilidade ética, instaurando-se guerras baseadas no ódio e na discriminação. O Outro passou a ser uma imagem “ruim”. Criou-se um pensamento de que “aquele que pensa diferente do Eu está errado e não merece ser escutado”, consequentemente, a sociedade produziu uma metodologia individualista, ora por meio dos sistemas políticos, ora por meio da relação com o outro.

Para Levinas, o redirecionamento de conceitos dado pelo homem moderno foi nocivo, pois, por mais que de um lado tenha existido um avanço para a filosofia em relação a compreensão do indivíduo, do outro, provocou atitudes humanamente inaceitáveis como, por exemplo, as Guerras Mundiais e demais tipos de violência que evidenciaram o distanciamento de princípios e valores éticos do homem.

4 CONSIDERAÇÕES FINAIS

O grande problema da vida política teve seu advento junto ao nascimento do Estado Moderno, este que traz a visão de um mundo individualista voltado para o bem próprio. A semente do bem comum e da paz social não foi regada, apenas plantada, por conseguinte, como vemos no mundo atual, não foi capaz de germinação. A modernidade, deixando de lado a bondade e o alterismo humano, projetou um afastamento imenso entre o indivíduo e sociedade, sendo responsável pela atual alienação política e demasiada valorização do individual em detrimento do coletivo.

A sociedade atual, objetivando a satisfação da vida social e política, exige tanto que regras sejam seguidas, quanto a garantia de seus direitos conquistados. Porém, buscando o não atropelamento da dignidade humana do Outro, tais exigências podem ser minimizadas se o Alterismo e o contato Eu-Outro for posto em prática. A partir do momento que o Eu se disponibiliza não apenas a escutar, mas, sim, colocar-se no lugar do Outro, o sistema muda, cria-se uma confiança. Pontos de vistas são formados com base no que cada Eu vivenciou, portanto é impossível que pensamentos sejam iguais, por isso a necessidade de olhar, ouvir e entender a vivência do Outro (incluir-se a imagem do Terceiro).

A política, sendo um dos pilares da sociedade, deve ouvir todos os lados, porém quem ouve não é a política, mas, sim, aqueles que a representam. Assim sendo, ela funcionará apenas quando a relação Mesmo-Outro funcionar, quando for possível se por no lugar do Outro e entender o que ele verbaliza. Obviamente, em tal verbalização a ética não deverá ser posta de lado, por nenhum dos polos da relação Eu-Outro.

Resta-nos apenas uma questão: o que teria acontecido se a semente do bem comum tivesse seguido as etapas de plantação adequada? A situação política atual seria melhor?

A evolução de uma organização, não pode ser calculada, pois mesmo se a alteração for pequena, sem choques radicais, é apenas uma questão temporal para que comportamentos inesperados ocorram. Consequentemente, ninguém pode predizer o comportamento de longo prazo de uma organização em estado caótico. Contudo, a previsão poderá ser mais satisfatoriamente realizada em um sistema linear. Na matemática, a linearização é conquistada através de análises de pequenas partes, assim um sistema não linear é transfigurado para linear por meio das transformações de suas pequenas partes.

Em qualquer caso, nas organizações dominadas pelo caos, previsões só se dão em curto espaço de tempo, tendo em vista que mesmo a menor variação gera um impacto grandioso na organização. A linearidade do sistema pode ser comprometida tanto pelo bruto quanto pelo ameno.

Posto isso, é impossível uma resposta fora do mundo das ideias, tendo em vista os inúmeros caminhos que a sociedade poderia seguir. Mas é inerente o pensamento de que existe a probabilidade na qual tal questionamento possua resolução caso uma mudança seja feita no presente.

Buscando o bem comum e a resolução da problemática aqui apresentada, a política atual carece de mudança. Posto isso, dispondo como finalidade o aprimoramento do sistema político moderno, faz-se necessário a edificação de uma sociedade humana, disposta a ouvir e conhecer o Outro e o Terceiro. Torna-se fundamental, portanto, o fortalecimento de relações entre diferentes, onde o individualismo é escasso, mas a individualidade é preservada. O rompimento da bolha solipsista é de caráter imprescindível para o desenvolvimento da forma de praticar política. O futuro da humanidade faz morada na apropriação ética do presente, contextualizando, assim, a teoria do caos.

Diante o exposto, a par da fundamentação expedida, concluímos que o objetivo foi alcançado e a hipótese confirmada, demonstrando que a ética e a alteridade são de suma importância para a efetivação da política em face da sociedade a fim de concretizar o bem comum.

5 REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALVES, CARLOS ALBERTO. Teoria do Caos e as Organizações. **REA-Revista Eletrônica de Administração**, v. 6, n. 2, 2011.
- ARENDT, Hannah. **A condição humana**. Imprensa da Universidade de Chicago, 2013.
- ARRUDA, Andreia Aparecida DMoreira. A formação do estado moderno sob a concepção dos teóricos contratualistas. **Revista do Curso de Direito do UNIFOR**, v. 4, n. 1, p. 51-57, 2013.
- BERNARDES, Cláudio TT. A ética da alteridade em Emmanuel Levinas–Uma contribuição atual ao discurso da moral cristã. **Revista de Cultura Teológica**, n. 78, p. 83-101, 2012.
- BRÜSEKE, Franz Josef. Caos e ordem na teoria sociológica. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, v. 8, n. 22, 1993.
- DA SILVA COSTA, Juliano Xavier; CAETANO, Renato Fernandes. A concepção de alteridade em Lévinas: caminhos para uma formação mais humana no mundo contemporâneo. **Revista de Estudos de Literatura, Cultura e Alteridade-Igarapé**, v. 3, n. 2, p. 195-210, 2014.
- DE MELO, Nelio Vieira. A ética da alteridade em Emmanuel Levinas. 2003.

- GRZIBOWSKI, Silvestre. Anterioridade ética e alteridade em Emmanuel Lévinas. **Revista Dissertatio de Filosofia**, v. 38, p. 201-215, 2013.
- GRZIBOWSKI, Silvestre. Levinas e Kant: um estudo a partir da autonomia e heteronomia. **Revista de Filosofia Aurora**, v. 22, n. 31, p. 545-556, 2010.
- GUSMÃO, Neusa Maria Mendes de. Linguagem, cultura e alteridade: imagens do outro. **Cadernos de pesquisa**, 1999.
- LÉVINAS, Emmanuel. Totalidade e Infinito, trad. José Pinto Ribeiro. Lisboa: Edições , v. 70, 1988.
- MENNINGHAUS, Winfried. Mitologia do Caos no Romantismo e na Modernidade. **Estudos Avançados**, v. 10, n. 27, p. 127-138, 1996.
- PASSOS, Helder Machado. Relação entre ética e política no pensamento de Emmanuel Levinas. 2012.
- RAMOS, Cesar Augusto. Hannah Arendt e os elementos constitutivos de um conceito não liberal de cidadania. **Revista de filosofia aurora**, v. 22, n. 30, p. 267-296, 2010.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. Do Contrato Social; [tradução Ana Resende] – São Paulo: Martin Claret, 2013.
- STOLCKE, Verena. Pluralizar o universal: guerra e paz na obra de Hannah Arendt. **Maná**, v. 8, n. 1, p. 93-112, 2002.
- TEIXEIRA, Plínio Pinto. TEORIAS CONTRATUALISTAS: ALGUMAS CONSIDERAÇÕES. **Revista Cereus**, v. 4, n. 1, 2012.
- TELLES JR, Goffredo. O direito quântico. **São Paulo, Max Limonad**, 1971.

A FENOMENOLOGIA ÉTICA EM LÉVINAS

THE ETHICAL PHENOMENOLOGY IN LÉVINAS

Daymon Dias Alves
Janete Ferreira da Silva

Resumo

Lévinas, filósofo fenomenólogo, destaca-se na relação com o Outro e no conceito de responsabilidade. A fenomenologia ética em Lévinas aborda a fenomenologia e a ética, na qual descreve um esclarecimento referente à Outramente ética da responsabilidade da tríplice hipóstase ética nas relações subjetivas. Ele apresenta sobre o Dito e o Dizer e a legalidade ética após a entrada do Terceiro, num movimento circular da ética. Lévinas defende que a própria característica singular do Eu sucede da responsabilidade pelo Outro e, além disso, determina o Eu como responsável por tudo e por todos.

Palavras-chave: Ética, Fenomenologia, Lévinas, Outramente, Outro, Responsabilidade

Abstract/Resumen/Résumé

Lévinas, a phenomenological philosopher, stands out in relation to the Other and in the concept of responsibility. The ethical phenomenology in Lévinas approaches phenomenology and ethics, in which he describes a clarification concerning the ethical responsibility of the threefold ethical hypostasis in subjective relations. It presents on Said and Tell and ethical legality after the entry of the Third, in a circular movement of ethics. Lévinas argues that the very characteristic of the Self derives from responsibility for the Other and, in addition, determines the Self as responsible for everything and for all.

Keywords/Palabras-claves/Mots-clés: Ethic, Phenomenology, Lévinas, Otherwise, Other, Responsibility

A FENOMENOLOGIA ÉTICA EM LÉVINAS

Daymon Dias Alves¹, Janete Ferreira da Silva²

RESUMO

Lévinas, filósofo fenomenólogo, destaca-se na relação com o Outro e no conceito de responsabilidade. A fenomenologia ética em Lévinas aborda a fenomenologia e a ética, na qual descreve um esclarecimento referente à Outramente ética da responsabilidade da tríplice hipóstase ética nas relações subjetivas. Ele apresenta sobre o Dito e o Dizer e a legalidade ética após a entrada do Terceiro, num movimento circular da ética. Lévinas defende que a própria característica singular do Eu sucede da responsabilidade pelo Outro e, além disso, determina o Eu como responsável por tudo e por todos.

Palavras-chave: Ética. Fenomenologia. Lévinas. Outramente. Outro. Responsabilidade.

1. INTRODUÇÃO

Emmanuel Lévinas é, entre os filósofos fenomenólogos, um dos que mais se destaca no que se refere às relações entre alteridade, subjetividade com o Outro e no conceito de responsabilidade. É um pensador decisivo e distinguível de sua época. Suas teses, dentre elas a sua obra *Autrement qu'être ou au-délà de l'essence*, publicada em 1974, foi uma das mais contundentes.

Este trabalho: “A fenomenologia ética em Lévinas” aborda a ética de Lévinas, propondo e provocando uma nova perspectiva na prática ética das relações interpessoais. Considerando o comportamento do homem contemporâneo, seu individualismo e egoísmo, a concepção da ética levinasiana confirma a construção da responsabilidade e Substituição nas relações interpessoais do outramente. Essa análise admite, assim, averiguar e debater sobre a responsabilidade do outramente ético, o qual visa a compreensão da ação ética do homem contemporâneo na relação Outramente responsabilidade. A fenomenologia ética em Lévinas trata, assim, do esclarecimento da tríplice hipóstase ética em consonância à Outramente ética da responsabilidade nas relações subjetivas. Lévinas descreve sobre o Dito e o Dizer e a

¹ Enfermeiro. Filósofo. Graduando em Teologia – Seminário Maior Imaculado Coração de Maria, Montes Claros-MG/ISTA Instituto São Tomás de Aquino Belo Horizonte-MG. E-mail: daymondias@hotmail.com

² Mestranda em Estética e Filosofia da Arte UFOP/ IFAC – Universidade Federal de Ouro Preto/Instituto de Artes e Cultura Ouro Preto-MG. Profª. História da Filosofia Contemporânea – Seminário Maior Imaculado Coração de Maria, Montes Claros-MG/ISTA Instituto São Tomás de Aquino Belo Horizonte-MG. E-mail: janeteprofilosofia@gmail.com

legalidade ética a partir da entrada do Terceiro, gerando, com isso, o movimento circular da sua ética. Portanto, essa ética efetiva-se nas práticas da vida de cada um na responsabilidade por outrem que tende a ir além da essência do ser. Os problemas básicos da sociedade faz do pensamento de Lévinas algo original e novo, destaque no campo da filosofia contemporânea.

2. O MOVIMENTO CIRCULAR FENOMENOLÓGICO

Nos dizeres levinasianos abaixo, encontramos a proposta de um sujeito ético, primeiro por um processo de ontologização do Mesmo no Outro, depois por um hipostasiar pela diferença do Mesmo e do Outro, ambos tomando a empresa do ser. Empresa que a (Ética Primeira) ela mesma em seu dizer de responsabilidade, exige. Hipostasiados e expostos como modelos de um acusativo de si mesmos, os eus de “Eu não sou eu nem sou o outro” (SÁ-CARNEIRO, s/d); “Eu é um outro poeta” (RIMBAUD, 1871) e; “E uma só pessoa somos nós” (CESAR; RENNÓ, 2009) se fazem presentes nos excertos levinasianos abaixo, perfazendo um propósito de interrogar sobre outramente que ser, pensar a multiplicidade das essências e a irreduzibilidade da essência como caráter à substituição da responsabilidade

Nossa interrogação todavia sobre *autrement qu'estre*, premente na hipóstase mesma do sujeito – em sua subjetivação – uma ex-cepção, um não-lugar além da negatividade especulativamente sempre recuperada, um para-fora do absoluto que não se diz em termos de ser. Nem mesmo em termos de existente sobre o qual pesaria ainda a desconfiança de modular o ser e de restabelecer também a ruptura marcada pela hipóstase. O sujeito resiste a esta ontologização já quando alguém o pensa como Dizer. Todo último enunciado do ser como ser, o Dizer transborda o ser mesmo que ele tematiza para anunciar o Outrem; é o ser que na palavra – primeira ou última – se comprehende mais além do ser tematizado ou totalizado indo ao último Dizer. É irreduzível à essência, a substituição da responsabilidade – a significação ou um-para-o-outro, ou a de-fecção do eu além de toda derrota ao avesso do *conatus*, ou a bondade. [...] Deve estender-se e se ajuntar em essência, se mostrar, se hipostasiar, se fazer eternidade na consciência e o saber, se deixar ver, elevar a empresa do ser. Empresa que a Ética [Primeira], ela mesma, em seu Dizer de responsabilidade, exige. Mas, é necessário também que o Dizer chamando a filosofia para a luz que é fato não congela em essência além da essência e que a hipóstase de uma eternidade não se instale como ídolo. [...] É preciso insistir sobre a ruptura dessa sincronia, desse conjunto – pela diferença do Mesmo e do Outro na não-diferença da obsessão exercida pelo outro sobre o Mesmo. [...] A subjetividade dá conta pela hipóstase precisamente, mostrando-se no Dito, não só certamente sob um nome, mas, a exemplo dos existentes apesar, como pro-nome (LÉVINAS, 1974, p.21-22;56;107-108;134;197).

Prendendo-nos às expressões, antes referidas, que aproximam Sá-Carneiro, Rimbaud e Chico César³ do laço atado aos nós do drama ético existencial Outramente que ser vemos que estas expressões aqui se dão nas confluências de uma ética, nas relações subjetivas e intersubjetivas; nas imbricações éticas existenciais visando *a priori* um princípio ético. Por que não dizermos a torção – tensão entre subjetividade e alteridade? O movimento circular fenomenológico em Lévinas?

O si é o que inverteu a obra da justiça, imperturbável e sem isenção, onde se esquia a essência do ser. Ser em-si acuado a si ao ponto de se substituir a tudo o que vos passa nesse não-Lugar, é precisamente esse ser em si, escorregando em si “além da essência”. Anacorese do Eu em Si – além da sua identidade – no Outrem, expiação suportando o peso do não-eu, não é nem triunfo nem eco. [...] O Si como expiação está além da passividade e da atividade. [...] Instauração de um ser que não é *para si*, que é para todos – às vezes ser e desinteresseamento; o *para si* significando consciência de si, o *para todos*, responsabilidade *para* os outros, suporte do universo. Essa maneira de responder sem compromisso prévio – responsabilidade para o outro – é a fraternidade humana, ela mesma, anterior à liberdade. [...] O eu único se substitui ao outro. Nada é jogo. Assim se transcende o ser. [...] A substituição não é um ato, ela é passividade inconversível em ato. Além da alternativa ato-passividade, a exceção que não se dobra às categorias gramaticais como Nome ou Verbo, se isso não é no Dito que os tematiza. A recorrência que só se pode dizer como em si ou como avesso do ser ou como outramente que ser. O ser-si, outramente que ser, se des-interessa é portar a miséria e a falência do outro e mesma a responsabilidade que o outro pode ter de si, ser-si – condição de refém – é ter sempre um grau de responsabilidade a mais, a responsabilidade pela responsabilidade do outro (LÉVINAS, 1974, p.148-150).

Esta torção faz vibrar a essência e a sua verbalidade.

O desinteresseamento suspende a essência. Substituição de um ao outro – eu – homem – eu não sou uma transsubstância, muda de uma substância em um outro; eu não me fecho numa identidade e outra. Eu não me repouso num avatar novo. Significação, proximidade, dizer, separação, eu não me confundo com nada. É preciso dar um nome a essa relação apreendida como subjetividade? É preciso pronunciar a palavra expiação e pensar a subjetividade do sujeito, outramente que ser como expiação? Isso seria talvez audacioso e prematuro. Ao menos se pode perguntar se a subjetividade como significação, como um-para-o-outro, só eleva a vulnerabilidade do eu, à incomunicabilidade, a não-conseituável sensibilidade (LÉVINAS, 1974, p.17).

Nessa essência que é pluralidade, vida sensível, temporalização e essência, circundados pelos Dizer/Dito de um modo “gozoso” dá acento a escritura e sua torção. O poema e os vocábulos materiais do Dito e por eles a arquitetura do canto, sonoridade grave que ressoam o Dizer.

³ Lévinas parte do poema Eupalinos de Paul Valéry (1871-1945), Eufalinos ou Arquiteto que faz cantar os edifícios, para tecer a essência do Outro como uma pluralidade; para fazer ressoar a poesia, canto e música em Outramente. Nós nos servimos de Sá Carneiro, Rimbaud e de Chico César para irromper Outramente carne sentinte.

Mas as entidades idênticas coisas e qualidade das coisas colocam a ressoar sua essência na proposição predicativa não só em seguida reflexão psicológica sobre a subjetividade e temporalidade da sensação, mas a partir da arte, ostentação por excelência – Dito reduzido ao puro tema, à exposição – absoluta até ao impudor, capaz de sustentar todos os olhares aos quais exclusivamente ela se destina – Dito reduzido ao Belo, portador da ontologia ocidental. A essência e a temporalidade se colocam a ressoar poesia ou canto. [...] Na música, os sons ressoantes, nos poemas, nos vocábulos – materiais do Dito – não se esforçam mais frente o que eles evocam, mas cantam seus poderes evocadores e suas várias maneiras de evocar suas etimologias. [...] A poesia é produtora do canto – da ressonância e da sonoridade que são a verbalidade do verbo e da essência (LÉVINAS, 1974, p.51-52).

Esta tríade escritura (canto, poesia e música) sobre a escritura seria a poesia mesma no seu poetizar no seu fazer a obra de arte descobrindo outra relação que não somente aquele da manualidade dizendo e sendo: a participação dos existentes no seu existir.

Muito percebemos isso na poesia de Sá Carneiro que primeiro serviu como carta deste poeta a outro poeta (Pessoa) na tentativa de burlar as suas inquietações de poeta angustiado e absurdo; depois como música cantada por Calcanhoto talvez para marcar o despertar da sexualidade e o nascimento de um modo de ser que consiste em escapar (à luz das transcendências de expressão) dos modos de gêneros que desejam a sexualidade das civilizações. É a alteridade que faz toda sua força (LÉVINAS, 1997).

Interessante também a expressão do poema rimbaudiano “Eu sou um outro”. Aqui neste “jogo” de escapar à transcendência de expressão tal poema instaura uma ranhura nas implicações da hipóstase tratada por Lévinas sabido que a visão de relação com outro defendida e buscada por Rimbaud é uma fusão do Eu com o seu diferente Outro, isto é, toda força desta alteridade é potência de si, logo é sua máxima autonomia em existir e em agir. Esse Outro não é expiação. Em Lévinas, porém, a relação com o outro não é fusão é a ausência de outro. “Essa ausência do outro é precisamente sua presença como outro” (LÉVINAS, 1997, p.162), pois

Quanto mais retorno ao Eu mais me despojo – sob o efeito do traumatismo da perseguição – da minha liberdade de sujeito constituído, voluntário, imperialista – mais me descubro responsável; mais eu sou justo – mais eu sou culpável. Eu sou “em si” para os outros. Psiquismo é o outro no mesmo sem alienar o mesmo. Acuado em si, em si porque sem refúgio a nada, em si como em sua pele – e em sua pele às vezes exposta ao exterior o que não advém as coisas e obsedada pelos outros nessa exposição atada, o si não toma ele sobre si, por sua impossibilidade mesma de se esquivar à sua identidade pela qual, perseguido ele se redobra? [...] À categoria, mais submissa ao acusativo ilimitado da perseguição – si, refém, já substituída aos outros. “Eu é um outro” mas sem alienação rimbaudiana, fora de todo lugar em si – além da autonomia da alta afecção e da identidade repousando sobre ela mesma (LÉVINAS, 1974, p.143;151).

Com isso, constatamos que o “eu” que somos é a instância de um abismo de fundo falso; mais potente possível. O Eu não é senhor de sua própria casa e o Outro é um acontecimento horrível ex-traordinário; sendo que pelas suas relações se instaura o nó da subjetividade. Nós atados sem desenlace à Substituição Outramente colocando o peso em nós de criá-la ou destruí-la na passiva responsabilidade outramente.

Nessas implicações nos é pertinente discorrer acerca daquilo que em Lévinas diz ser hipóstase, visto que antecipadamente percebemos já recorrência e metáfora compondo a unidade da hipóstase que é o si mesmo outramente. Em *Autrement qu'estre* ele afirma:

[...] O Si-mesmo se hipostasia outramente: ele se ata indesatável em uma responsabilidade para os outros. Intriga an-árquica porque ela não é nem o avesso de nenhuma liberdade, de nenhum engajamento livre tomado num presente ou num passado rememorável, nem uma alienação de escravo, apesar da *gestão do outro no mesmo* que essa responsabilidade pelo outro, significa. [...] A hipóstase se expõe como modelo de um acusativo de si mesmo, antes de aparecer no Dito do saber, como portador de um nome. É essa maneira de ofertar sua passividade um avesso sem direito que buscaria aproximar a metáfora de um som que não seria audível em seu eco. Além do retorno ao si da consciência essa hipostasia se mostra – quando ela se mostra – sobre a máscara do empréstimo do ser. O acontecimento onde se acusa essa unidade ou essa unicidade da hipostasia não é o abalo de si na consciência; é uma assignação ao responder sem esquiva, a quem assina o si como si. [...] O Dito – mais formal que o formal não seja enunciado do ser, mas só enunciado ontológico da “ontologia formal” que ele não seja irredutível à essência, mas que, semelhante a ela pela ostentação – pela indiscrição mesma que mostra possível – não seja já hipóstase da eternidade, desde então, fonte de uma sub-repção que limita o pensamento à essência e à reminiscência (isto é ao tempo sincrônico e à representação) antes que a fonte de uma ilusão do ser (ou do mundo) levando-a a Deus; fonte de uma tirania exercida pela totalidade. O que se mostra tematicamente da sincronia do Dito, se deixa, com efeito desdizer como diferença inassimilável, significando, como um-para-o-outro, eu ao outro, a ostentação ele-mesmo da diferença indo – dia-cronicamente – do Dito ao Desdito (LÉVINAS, 1974, p.134;197-198).

Por essa transcendência de expressão o Eu (Mesmo), Tu/Outro (Mesmo) e Outramente não são identificados pelo futuro e sim o futuro identificado por eles, porém a alteridade falada ficou à espera do futuro. Muito se percebe isso no enlace/desenlace sarimbaucesariano⁴. O Outramente que representa a possibilidade do futuro (pois é movimento ético irrompendo na totalidade ontológica) amargou um sono sensível no anonimato do Outro/Mesmo. Porém na transcendência de expressão “Eu não sou eu nem sou o mesmo” guarda proximidade ao Outramente e logo à Substituição, um-para-o-outro ou de fato, é preciso pensar a relação da ética da proximidade ou do outramente responsabilidade um-para-o-outro.

⁴ Contração dos nomes Sá Carneiro, Arthur Rimbaud e Chico César.

Esta fora uma estratégia de Lévinas de dizer que a arte é ostentação por excelência veículo pelo qual às coisas e a qualidade das coisas se colocam a ressoar a essência pré-originária – o Dizer antes do Dito, pode auxiliar Outramente à própria traição. Substituir a essência mesma e ter em sua pele uma obra de arte “exótica” que em seu isolamento de mundo é essência em disseminação. É o Terceiro – *Il y a* (“Há”). E como o sensível, vulnerável, passividade mais passiva, o refém, o impensável; só pode no fora, na exterioridade, isto é, como ser sentinte (LÉVINAS, 1974).

3. A LEGITIMIDADE ÉTICA A PARTIR DO TERCEIRO

Outramente hesitação entre o som e o sentido como a poesia e o canto. A duplação das formas do ser ser ente: um ser sentinte, de sangue que (es)-corre e de carnes que tremem, isto é, um ente encarnado. Outramente que faz ressoar os sons da respiração, do sangue silencioso entre-veias dos músculos se contraindo, dos ossos estalando e da existência no volver-se para-a-pele-do-outro. Passagem gratuita e passiva de identidade em sua identidade. Muda do ser em significação. Arquejo do espírito ex-pirando e inspirando a

sensibilidade – a proximidade, a imediatidade e a inquietude significando ela – não se constituindo de uma apercepção qualquer colocando a consciência em relação com um corpo: a encarnação não é uma operação transcendental de um sujeito que se situa no seio mesmo do mundo que ele se apresenta; a experiência sensível do corpo é desde já e agora encarnada. O sensível – maternidade, vulnerabilidade, apreensão – ata o nó da encarnação em uma intriga mais ampla que a apercepção de si; intriga onde o Eu está atado aos outros antes de ser atado ao meu corpo (LÉVINAS, 1974, p.96).

O que se mostra aqui é Outramente na apreensão, no nó de nó da encarnação em uma intriga mais ampla que a apercepção de si. Drama onde o eu sou atado aos outros é antes de ser atado ao meu corpo. Como nos diz Lévinas:

Com fidelidade que se descreverá como responsabilidade do Mesmo pelo Outro, como resposta à sua proximidade antes de toda questão, mas onde se deixará surpreender o nascimento latente da consciência ela mesma – percepção ou escuta do ser – o diálogo a partir do questionamento (LÉVINAS, 1974, p.32).

“Mas é preciso compreender o ser a partir do outro do seu Ser, a partir da significação da proximação, é ser com outro para o terceiro contra o terceiro. Com o outro e o terceiro contra si” (LÉVINAS, 1974, p.20). Trata-se de mostrar a legitimidade ética a partir da entrada do Terceiro. É verdade que esta entrada está qualificada de entrada permanente na

intimidade face-a-face pelo sinal do rosto que é desejo do gozo do Outro. Correlação assimétrica da proximidade onde o Rosto se desenrostra. Isso nos parece o equilíbrio, paz e harmonia na relação. Não fora (é) sempre assim. Outrora, o drama ético da proximação ao Mesmo/Outro fora só uma proximação ao seu ser pela sua mostração e apreensão do conhecimento de sua essência. O Eu tematizado não abandonou sua morada; sua razão é irredutível a própria essência e O Outro (diferente do Mesmo) não ofereceu nenhuma ameaça ao Mesmo quando irrompeu a si sua diferença, seu avesso, seu si. O Mesmo absorve o Outro em sua essência, e o que era diferença, torna-se um “Mesmo-não”, logo um (Mesmo). Pela força do verbo ser na essência e no seu Dito

A filosofia busca e exprime a verdade. A verdade, antes de caracterizar um enunciado ou um juízo, consiste na exibição do ser. Mas o que é que se mostra, sob o nome de ser, na verdade? E quem olha? O mistério do ser e do ente – sua diferença – ela já inquieta? A anfibologia do ser e do ente se mostrará importante e o ser, determinante pela verdade; mas essa distinção é assim uma anfibologia e não significa a última. Se essa diferença se mostra no Dito – nas palavras, isso não é epifenomenal se ela tem a mostração como tal, ela aparecendo no mesmo ranking que o ser cujo o jogo de esconde-esconde é, certamente, essencial; mas se a mostração é uma modalidade da significação é preciso do Dito remontar ao Dizer. O Dito e o não Dito, não absorve todo o Dizer o qual permanece aquém ou vai além – do Dito (LÉVINAS, 1974, p.29).

Para Lévinas a velha querela do Ser e da Verdade ainda se sustenta no verbo ser. Ainda se sustenta na linguagem ancilar e angélica, embora necessária para fornecer a busca do Outramente. As sensações onde as qualidades sensíveis são veiculadas, elas não ressoam adverbalmente e mais precisamente, em advérbios do Verbo Ser?

O verbo ser diz a fluência do tempo como se a linguagem só se equivalesse sem equívoco à denominação. Como se no ser o verbo regozijasse sua função de verbo. Como se essa função retornasse ao formigamento e ao surdo desejo ardente dessa modificação sem mudança que opera o tempo. Tempo recuperável, certamente, na retenção, na fábula e no livro. Entre o verbo e o ser – ou a essência do Ser – a relação não é aquela do gênero à espécie. A essência – a temporalização – é a verbalidade do verbo [...] o ser é o verbo mesmo. A temporalização, é o verbo ser. A linguagem originada da verbalidade do verbo não consistiria unicamente em fazer ouvir, mas também em fazer vibrar a essência do ser (LÉVINAS, 1974, p.44).

Outramente na Substituição sensível hispostasia-se em Terceiro, o *Il y a* (“Há”). Há – “Terrível eternidade no fundo da essência” (LÉVINAS, 1974, p.223). Sua identidade/identificação é dinâmica. É movimento, é acontecimento de irrupção na própria essência. Dá-se como signos e aos signos irrompendo Outro em sua pele. Diz Lévinas que “o esforço em via de conduzir os verbos a exercer a função de signos, supõe nocivamente, como

original, a divisão dos existentes, em substância, por um lado, e em acontecimentos por outro, em estática e em dinâmica” (LÉVINAS, 1974, p.50).

Analisando o sensível na ambiguidade da duração e da identidade – que é já identidade do verbo e do nome que cintila no Dito – nós temos encontrado já o dito. A linguagem operou o Dizer que portou o Dito – mas que foi mais longe – se absorveu e morreu no Dito – se inscreveu. [...] O ser designado por um substantivo é des-tendido, segundo o tempo do vivido em vida, em Essência, em verbo: mas em torno da luz que abre a diástase de identidade – em torno do tempo – o Mesmo retorna ao Mesmo modificado: a consciência é isso. [...] Identificação que é prestação de sentido. [...] O dito – a palavra – não é simplesmente signo de um sentido, nem mesmo unicamente *expressão* de um sentido (contrariamente à análise husserliana da primeira Investigação Lógica) – a palavra, às vezes, proclama e consagra uma identificação disso com aquilo já no dito (LÉVINAS, 1974, p.46-47).

Outramente é dessinteresseamento (COSTA, 2000) como fora dito é preciso pensar o Ser. Ou o mesmo que dizer é preciso o ser em sua obra. O ser é compreendido no Dito. No dito há uma proximação do outro porque só se tem uma proximação com o ser-com. Não se levanta a vista além da mostraçāo. Não se vê o rosto. Só há as mãos. Por assim dizer Lévinas afirma que

A essência [Ser] é interesseamento. Interesseamento que aparece somente ao Espírito surpreso pela relatividade de sua negação e ao homem resignado à insignificância de sua morte; interesseamento que não se reduz unicamente a essa refutação da negatividade. [...] O Interesseamento do ser se dramatiza dos egoísmos em luta uns com os outros. Todos contra todos, na multiplicidade dos egoísmos alérgicos que estão em guerra uns com os outros e também, em conjunto. A guerra é o gesto ou o drama do interesseamento da essência. Nenhum existente pode prevê sua morte. Todos se afastam apesar da diferença das regiões as quais podem partilhar os termos do conflito. A essência deste modo é o extremo sincronismo da guerra. A determinação está desenhada e desde então desfeita pelo choque. A determinação se faz e se desfaz na agitação ou bulício ou inquietação. Extrema contemporaneidade ou imanência (LÉVINAS, 1974, p.4-5).

4. A CORRELAÇÃO DO DITO E DO DIZER

Dizer no Dito é todo sentido ao interesseamento. O ser é compreendido no Dito. É a linguagem ancilar e angélica que instaura o ser, sua aparição e sua obra de ser fazendo-se hospedeiro na pele da linguagem, doando sentidos ao mundo, aos existentes e às relações entre os momentos do saber: vida sensível, a temporalização e a essência. “A correlação do Dito e do Dizer, isto é, a subordinação do Dizer ao Dito, ao sistema linguístico e à ontologia é o preço que exige a manifestação” (LÉVINAS, 1974, p.07). Nesses termos o Outro é o Mesmo. O Dito se torna o Dizer. O Dito coloca o Eu no domínio da subjetividade e quando volve-se, a torção é sobre si mesmo é o Outro, o ele como Outro, a alteridade se encerra na

redutibilidade da Ontologia. A todo esse movimento, Lévinas chamou anfibologia – os modos de o ser manifestar-se recorrendo à essência de si mesma, isto é, irrompendo o Outro em sua pele.

A diferença que notamos na recorrência do Ser e do Outrem é que no Ser esta recorrência é uma imediação. Um “*Évenément originale*” – Acontecimento original. Acontecimento da *Arche* (Origem, Princípio). Eu (Mesmo) passa pela Substituição fixado em si, atado a identidade de berço, de nascença. Não expulsa a sua essência, logo não levantando a visão para-o-outro. É fiel aos seus signos de significação como também não reclama uma morada pois nunca a abandonou. Seu ser tornou-se sua essência como o sinal do/no seu rosto. Sua infinitude se fixou como transcendência-imanência. Ao modo Outrem Substituição à recorrência do Outro. Outrem (Eu-Outrem) irrompe um Terceiro *Il y a* (“Há”) que com gozo pelo desejo do outro chega para reclamar uma morada perdida, um tempo perdido (embora ausentes sempre porque Outramente é um expatriado). Chega para reclamar um “solo de seiva” – a terra, e sentir desnudar carne sentinte em sua pele⁵. Outramente recorre ao “*Évenément Extra-ordinarie*” (acontecimento extraordinário), “*Commencement*” (começo) que muito se difere da *Arche*. No começo está a Obra do Outro como o sinal do Rosto que reclama ao terceiro ao olhá-lo.

A entrada do terceiro, é o fato mesmo da consciência, do agrupamento em ser e, às vezes no ser, hora da suspensão do ser em possibilidade, a finitude da essência à abstração do conceito à memória reunindo a ausência na presença, a redução do ser ao possível e o cálculo dos possíveis; a comparação dos incomparáveis, tematização do Mesmo a partir da comparação com Outro, a partir da proximidade e imediatidate do Dizer anterior aos problemas que a identificação do saber por ele mesmo absorve todo outro. [...] Na proximidade do outro todos os outros, que me causa obsessão, é já a obsessão que cria justiça, reclama medida e saber, é consciência. O rosto obsedia e se mostra: entre a transcendência e a visibilidade/invisibilidade. [...] Outro é sem dificuldade o pai de todos os outros homens. O próximo que me obsedia é já rosto, às vezes, comparável e incomparável. Rosto único em relação com os rostos, precisamente visível no cuidado da justiça. [...] Na proximidade o outro me obsedia segundo a assimetria absoluta da significação, de um para o outro: eu me substituo a mim, enquanto pessoa não posso me substituir, é que a substituição de um ao outro não significa a substituição do outro a um. [...] Os outros de uma só vez me conserva. A fraternidade precede aqui a comunidade de gênero. Minha relação com o outro enquanto próximo dá o sentido a minhas relações com todos os outros. Todas as relações humanas, enquanto humanas, procedem do desinteresseamento. Um-para-o-outro da proximidade, não é uma abstração deformante. Nela se mostra sem dificuldade à justiça, nascida assim, da significância da significação, de um-para-o-outro, da significação (LÉVINAS, 1974, p.201-202).

⁵ A expressão “em sua pele” não é em si uma metáfora: trata-se de uma recorrência no tempo morto ou entretempo que separa a inspiração e a expiração, a diástole e a sístole do coração batendo surdamente contra a parede de sua pele. O corpo não é somente a imagem e a figura – ele é em si mesmo a contração da ipseidade e de sua exploração.

A partir da mostraçāo do Dito se expõe a significāo ética do “dizer” que original ou pré-original quer estabelecer uma intriga de responsabilidade.

O Dizer não é precisamente um jogo. [...] O dizer original ou pré-original o propósito antes do propósito – ata uma intriga de responsabilidade. Ordem mais grave que o ser e anterior ao ser. Em relação a ele, o ser a todas as aparências de um jogo. Jogo ou repouso do ser, livre de toda responsabilidade onde todo o possível é permitido. Mas o jogo escapa ele do interesseamento? Logo uma parada – dinheiro ou honra – aplica-se a ele. O desinteresseamento- sem compensação – sem vida eterna, sem o prazer da felicidade, - a gratuidade integral, só se referem eles a uma gravidade extrema e não à frivolidade falaciosa do jogo? Antecipando-nos, perguntamos: esse gravidade onde a essência se coloca ao avesso – ela só retorna a esta linguagem pré-original à responsabilidade de um para o outro – à substituição de um ao outro e à condição (ou à incondição) de refém que assim se desenvolve? (LÉVINAS, 1974, p.06).

Isso é a irrupção na essência, na própria essência volvendo-se como torção/tensão, inquietude e irredutível fora de si (Eu) para-um-outro não só revela Outramente como irrompe carne sentinte na pele de um e de todos pela responsabilidade do outro. Ocupação pelo outro. Ocupar-se de ocupar do Outro.

Ricoeur em Si Mesmo como um Outro Estudo Sétimo diz: o si e a mirada ética “se limita a estabelecer o primado da ética sobre a norma, isto é, da mirada sobre a norma. Essa será a tarefa seguinte de dar à norma moral o seu justo lugar sem lhe deixar a última palavra” (RICOEUR, 2006, p.176). Chama de “mirada ética” a “mirada da vida boa”. Com e para o outro nas instituições justas chamadas “mirada ética” a visada da “vida boa” com e para-o-outro nas instituições justas. Os três objetos fortes dessa definição foram sucessivamente objeto de uma análise distinta.

No segundo objeto dessa análise Ricoeur não se esquece de dizer que tal análise como toda essa sua investigação; (embora “ali não exprimiria uma parte fraca da sua dúvida à Lévinas reservando para o décimo estudo a discussão maior do termo de alteridade. Substituição⁶. Como ele o sugere altíssimo, de uma investigação dos “grandes gêneros” do discurso filosófico, à articulação da ética e da ontologia) (RICOEUR, 2006). A filosofia de Lévinas repousa sobre a iniciativa do outro na relação intersubjetiva. Para dizer a verdade, essa iniciativa não instaura nenhuma relação, na medida onde o outro representa a exterioridade absoluta em relação ao mim definido pela condição de separação. O outro nesse sentido se ab-solve de toda relação. Essa irrelação, o “evidenciar” do Outro no seu rosto se subtrai à visão das formas e mesmo à escuta das vozes, na verdade, o rosto não aparece, ele

⁶ Substituição. No original francês, releve: sf. Substituição, revezamento; o pessoal substituído. Optamos pela tradução; substituição.

não é fenômeno, ele é epifania. Mas o que é rosto? Eu não penso em limitar indevidamente o entendimento das análises todavia admiráveis de Totalidade e Infinito, para não dizer aqui *d'Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, dizendo que o rosto é aquele de um senhor da justiça que instrui e não instrui sobre o modo ético: ele interdita a pena e comanda a justiça (RICOEUR, 2006).

Percebemos pelas palavras de Ricoeur, descritas acima, o alcance pretendido por Lévinas, o fim último da palavra e da linguagem ética a qual nós temos recorrido, não deriva de uma experiência moral e especial, até então contínua. A linguagem ética chega a expressar o paradoxo onde se revela bruscamente lançada à fenomenologia, porque a ética, para além da política, está no nível desse de volta do avesso, que é o alcance ontológico.⁷ A sabedoria prática cujo designo ético tem o seu sentido de justiça – estima de si, viver bem para os outros, isto é, a responsabilidade outramente. O sentido último da substituição como sensibilidade na essência visa o desnudamento do ser. O Infinito no finito da pele de um para o outro.

A Substituição é a identidade mesma do sujeito, é sua condição humana por excelência, é sua obsessão até o Infinito. É escutar antes de ver, obediência à anarquia do Bem⁸ que o elege como responsável pelo Outro, responsabilidade que não decorre de nenhuma escolha, responsabilidade irrecusável. A subjetividade como Substituição é essa incondição. É o outramente que ser. A possibilidade da Ética como filosofia primeira.⁹ Entendendo aqui, outramente ética da substituição: “milagre” da ética frente a razão que no Dizer/Dito de responsabilidade exige a responsabilidade de um-pelo-outro, de cada um e de todos.

O outro enquanto o outro é Outrem. Outramente que ser. “Deixa ser”, o “desvelamento” puro, onde ele se propõe como tema. Outramente que ser é a relação a outrem, a relação ética é acesso ao Rosto. Isto é “o rosto do outro na sua proximidade, mais que representação – é sinal irrepresentável, modo do Infinito – sinal de um início, mas sinal

⁷ “Uma Ética como responsabilidade e da precedência da justiça em relação à verdade e, igualmente, como isto tudo deve permear o saber” (PELIZZOLI, 2008, p.5-6).

⁸ Lévinas seguindo a intuição de Platão buscou o sentido além da essência: o Bem. Nesse sentido o pensamento ético é uma viragem na própria obra do autor, pois se em Totalidade e Infinito Lévinas buscava salvar a subjetividade, em *Autrement qu'être* ele salva o Outro, pois o egoísmo da fruição é interrompido pela imediatez da resposta que o Outro exige. O Eu tira o pão de sua própria boca para dar. A tese da Substituição decorre de uma responsabilidade ilimitada, anterior às escolhas e às vontades individuais, sem comércio com a liberdade infinita do Eu da tradição filosófica. Responsabilidade que é resposta, resposta numa linguagem pré-original e profética. A prioridade da audição em relação à visão é a in-condição do sujeito eleito pelo Bem. A obediência a essa eleição faz do Eu insubstituível: suporte até a expiação. Essa subjetividade apresentada por Lévinas é o outramente que ser. Por isso é abordado a noção de Substituição dentro desta obra, pois, parece-nos claro que ela é a tese central de Lévinas (RODRIGUES, 2015).

⁹ Cf. RODRIGUES, 2015.

do que é, des-medido não entrou no presente inverteu a *arché* em anarquia – abandono do outro, obsessão por ele, responsabilidade e Si” (LÉVINAS, 1974, p.149).

É estar juntos, quem sabe caminhar juntos. “Espiritualidade do novo, o “ser” libertado do fenômeno para um ‘diversamente de ser’” (LÉVINAS, 1982, p.21). Outramente é uma ruptura ética da essência em sua significação. É uma sensibilidade prestadora de serviços com fins à responsabilidade de todos e de cada um.

5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

A investigação e debate acerca da responsabilidade do outramente ético levinasiano favorece a compreensão da prática ética do homem contemporâneo na relação do outramente. Esse trabalho sobre a fenomenologia da ética levinasiana pretendeu apresentar o processo do possível alcance do Outramente ético. Para isso, optou-se, como base, a obra *Autrement qu’être ou au-délà de l’essence*, de Emmanuel Lévinas, apresentando e pontuando suas principais ideias no que se refere à sua ética fenomenológica.

A “ética como filosofia primeira”, proposta por Lévinas, dá a entender que a ética surge na sensibilidade e se baseia na exterioridade, com a responsabilidade e a solidariedade para com o outro. Diante disso, Emmanuel Lévinas objetivou superar a subjetividade concentrada na totalidade do Ser em si mesmo, indicando uma direção para o niilismo do contemporâneo. Dessa forma, abordamos o movimento de condição e in-condição que apresenta um retorno às recorrências do Eu, num caráter de substituição na fenomenologia, se tornam éticas.

O pensamento ético prensente na obra *Autrement qu’être ou au-délà de l’essence* Lévinas salva o Outro. O estudo do desenvolvimento intelectual desse lituano, ou período ético, desenvolvido especialmente nessa obra, revela a sua proposta filosófica. A reflexão ética é algo “natural” e se solidifica a partir de pressupostos e perspectivas éticas. Os desafios da atualidade fazem com as ideias de Lévinas sejam originais. Portanto, a reflexão a respeito de questões éticas põe em causa muitas das nossas condutadas e atitudes, com consequências práticas nas relações interpessoais, no conviver e encontrar com os outros. É na prática que a consciência ética liberta-se do individualismo e egoísmo. Assim, a abordagem desse trabalho, em conformidade com as obras e ideias de Lévinas, constitui uma proposta simples, mas provocativa em relação à amplitude da discussão da ética.

6. REFERÊNCIAS

- LÉVINAS, Emmanuel. **Autrement qu’être ou au-delà de l’essence**. Paris: Martins Nijhoff, 1974. (Phaenomenologica 54).
- _____. **Ética e infinito**. Tradução: João Gama. Biblioteca Nacional de Portugal. Lisboa/Portugal: Edições 70, 1982.
- _____. **Le temps et l’autre**. Paris: PUF, 1997.
- _____. **Si mismo como otro**. 3.ed. Cidade do México: Siglo Ventuno, 2006.
- CESAR, Chico; RENNÓ, Carlos. **Quando fecho os olhos**. VIP Collection, 2009. Disponível em: <<https://www.vagalume.com.br/chico-cesar/quando-fecho-os-olhos.html>>. Acesso em: 22.out.2016.
- COSTA, Márcio Luis. **Lévinas: uma introdução**. Tradução: J. Thomaz Filho. Petrópolis: Vozes, 2000.
- PELIZZOLI, Marcelo L. Apresentação. In: RICOEUR, Paul. **Outramente: leitura do livro Autrement qu’être ou au-délà de l’essence de Emmanuel Lévinas**. 2.ed. Tradução: Pergentino Stefano Pivatto. Petrópolis: Vozes, 2008.
- RIMBAUD, Arthur. **Cartas e poemas do menino Arthur Rimbaud**. Confraria da Alfarroba, 1871. Disponível em: <<https://confrariadaalfarroba.wordpress.com/2012/12/27/cartas-e-poemas-do-menino-arthur-rimbaud/>>. Acesso em: 22.out.2016.
- RODRIGUES, Ubiratane de Moraes. A substituição como ética em autrement qu’être ou au-delà de l’essence de Emmanuel Lévinas. **InterEspaço – Revista de Geografia e Interdisciplinaridade**, Grajaú, v.1, n.1, p.93-107, jan./jun. 2015.
- SÁ-CANEIRO, Mario de. **Poemas**. Disponível em: <http://www.citador.pt/poemas/7-mario-de-sacarneiro>. Acesso em: 22.out.2016.

A MEDIAÇÃO PENSADA A PARTIR DA CONCEPÇÃO DO SENTIDO DO HUMANO DE EMMANUEL LÉVINAS

THE MEDIATION THOUGHT FROM THE CONCEPTION OF THE HUMAN SENSE OF EMMANUEL LÉVINAS

Maria Tereza Soares Lopes Trindade ¹

Resumo

O artigo objetiva demonstrar a importância da Mediação no cenário jurídico atual e a adequabilidade de pensá-la a partir da concepção do sentido do humano de Emmanuel Lévinas. Isto porque, faz-se necessário reduzir a litigiosidade das demandas e promover pacificação social por meio de método consensual, que solucione o conflito e trate a relação entre as partes. E só através do desenvolvimento de responsabilidade universal com o Outro será possível restabelecer laços de forma efetiva. Para tanto, será utilizado o método de pesquisa bibliográfico e como referencial teórico a obra O Humanismo do Outro Homem e disposições normativas correlatas.

Palavras-chave: Mediação, Crise, Poder judiciário, Responsabilidade, Outro

Abstract/Resumen/Résumé

The article aims to demonstrate the importance of Mediation in the current legal scenario and the appropriateness of thinking about it from Emmanuel Lévinas' conception of the human sense. It's necessary to reduce the litigiousness of the demands and to promote social pacification by a consensual method, that solves the conflict and treats the relation between the parties. And only through the development of universal responsibility with the Other will be possible to effectively re-establish ties. Will be used the bibliographical research method and the work The Humanism of Other Man and related normative dispositions as theoretical reference.

Keywords/Palabras-claves/Mots-clés: Mediation, Crisis, Judiciary, Responsibility, Other

¹ Graduada em Direito pela PUC-Minas. Pós-graduada em Direito Público pelo Idde-Universidade de Coimbra. Mestranda em Direito pela PUC-Minas, dissertação: Mediação e Administração Pública, Bolsista CAPES.

1 - INTRODUÇÃO

O atual cenário jurídico brasileiro é marcado pela crise de morosidade do poder judiciário, proporcionada, principalmente em razão do grande número de processos judiciais em tramitação nos foros do país, de modo que os métodos adequados de resolução de conflitos despontam como alternativa viável a combatê-la e de promover pacificação social, notadamente a Mediação.

Isto porque, a Mediação possibilita a construção de soluções dialógicas e o restabelecimento de vínculos afetivos entre as partes envolvidas, contando com o auxílio de um terceiro absolutamente imparcial que apenas estimulará a formularem suas respectivas proposições.

Neste sentido, vários esforços estatais foram empreendidos para ampliar o acesso à justiça por meio da difusão de tais métodos, especialmente a Política Judiciária Nacional de Resolução de Conflitos, que implantou o Tribunal Multiportas com a Resolução 125/2010 do CNJ, bem como a promulgação, no ano de 2015, do Novo Código de Processo Civil, que em vários artigos prevê o uso da arbitragem, da conciliação e da Mediação e da Lei 13.140, que trouxe o primeiro regramento ao instituto da Mediação no Brasil.

Contudo, a mera análise do arcabouço jurídico-normativo advindo com essas novas regras, que juntas regularam o instituto da Mediação no Brasil, não retratam o aspecto intersubjetivo transformador da relação estabelecida entre as partes e, consequentemente, não esgotam as potencialidades deste instituto.

Dessa forma, a partir da ideia levinasiana de responsabilidade pelo Outro, preconizada na obra *O humanismo do Outro Homem*, será possível construir uma nova conformação para a Mediação, de forma mais consentânea com as necessidades humanas hodiernas.

Assim, o objetivo do presente artigo é demonstrar a importância da Mediação no cenário jurídico atual e da adequabilidade de pensá-la a partir da concepção do sentido do humano de Emmanuel Lévinas.

Para tanto, será utilizado o método de pesquisa eminentemente bibliográfico, com destaque para as principais disposições legais contidas nas Leis 13.105/2015 e 13.140/2015 e a respectiva doutrina, bem como a obra *O humanismo do Outro Homem* de Emmanuel Lévinas.

2 - A MEDIAÇÃO NO CENÁRIO JURÍDICO ATUAL

A Mediação é método autocompositivo de resolução de conflitos, no qual as partes, consensualmente, elegem um terceiro interveniente, denominado mediador, para auxilia-las a construírem soluções dialógicas.¹

Durante muito tempo a Mediação funcionou conforme as cartas de princípios orientadores e de deveres do mediador estabelecidos por práticos e teóricos da área, que acreditavam na desnecessidade de sua regulamentação legal. (TARTUCE, 2016, p. 6)

No ano de 2006, o Conselho Nacional de Justiça começou a desenvolver uma Política Judiciária Nacional de Resolução de Conflitos a fim de incentivar o uso dos métodos consensuais de resolução de conflitos e, consequentemente, tentar reduzir a litigiosidade das demandas.

Isto porque, ocorreu um crescimento exponencial do número de processos judiciais nos foros do país, provocado principalmente pelo acesso à justiça. Contudo, este acesso, não implica em acesso ao poder judiciário, sendo necessário implementar políticas públicas com o objetivo de buscar meios extrajudiciais para solucionar de forma eficiente os conflitos gerados entre os indivíduos em suas relações sociais. (SPENGLER, 2016, p. 21)

Conforme relatório Justiça em Números do CNJ (2018) existem mais de 100 milhões de processos judiciais em tramitação no Judiciário brasileiro. Na média, significa um processo para cada dois brasileiros.²

Neste sentido, a jurista Charlise Gimenez explica que a crise do Judiciário perpassa por dois pontos fundamentais:

- a) crise de identidade, aqui compreendida enquanto embaçamento do papel do Poder Judiciário como mediador central dos conflitos, perdendo espaço para outros centros de poder, talvez mais aptos a lidar com a complexidade dos conflitos;
- b) e crise de eficiência, vista a partir da impossibilidade de responder de modo eficiente à complexidade social e litigiosa com a qual se depara. (GIMENEZ, 2016, p.198)

Assim, em virtude da necessidade de avançar na concretização da política pública

¹ Ou como diz Francisco José Cahali: “A Mediação é um dos instrumentos de pacificação de natureza autocompositiva e voluntária, na qual um terceiro, imparcial, atua como facilitador do processo de retomada do diálogo entre as partes, antes ou depois de instaurado o conflito.” (CAHALI, 2017, p. 87)

² Até o dia 18 de julho de 2019, às 23h03min44segs, horário de Brasília, a população brasileira era 210.198.509 de pessoas, conforme o site: <<https://www.ibge.gov.br/apps/populacao/projecao/>>. (INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA, 2019).

adequada de tratamento de conflitos no Brasil, a qual garante acesso à uma ordem jurídica justa, no ano de 2010, consolidou-se a implantação do Tribunal Multiportas a partir da Resolução 125 do CNJ, que, dentre outras coisas, destacou a Mediação e a Conciliação como instrumentos efetivos de pacificação social, solução e prevenção de litígios, além de contribuírem para a diminuição excessiva da judicialização dos conflitos. (GIMENEZ, 2016, p. 175)

Por conseguinte, no ano de 2015, foram publicadas duas importantíssimas leis que confirmaram a preocupação Estatal no fomento e difusão das formas adequadas de tratamento e solução de conflitos no Brasil, quis sejam: a Lei 13.105, de 16 de março, que institui o Novo Código de Processo Civil e a Lei 13.140, de 26 de junho, que disciplinou a Mediação entre particulares como meio de solução de controvérsias e a autocomposição de conflitos no âmbito da administração pública.

Nesta esteira, o Código de Processo Civil de 2015, destinou uma seção inteira à Conciliação e à Mediação Judicial, leia-se Seção V - artigos 165 a 175, e em seu artigo 165³ estabeleceu a diferença legal entre estes institutos, de modo que a existência de vínculo anterior entre as partes é que pautará a escolha do método mais adequado para dirimir o caso em apreço.

E a Lei 13.140/2015, apresenta a Mediação como “atividade técnica exercida por terceiro imparcial sem poder decisório, que, escolhido ou aceito pelas partes, as auxilia e estimula a identificar ou desenvolver soluções consensuais para a controvérsia”. (art. 1º, parágrafo único).

Fernanda Tartuce discorre acerca da necessidade de regulação do instituto da Mediação no Brasil, que durante muito tempo “permaneceu na informalidade” e, causava em algumas pessoas insegurança jurídica quanto ao seu uso e, de certa forma, o limitava. Ela sustenta que a Lei 13.140/2015 figura como marco legal deste instituto, senão vejamos:

Pode-se dizer que a Lei de Mediação completou, juntamente com a Resolução n. 125 do CNJ e as normas sobre o tema contidas no Novo CPC, um “minissistema de métodos consensuais de solução de conflitos”. Mas ocupa o papel de verdadeiro marco legal a Lei de Mediação; dedicada exclusivamente ao meio consensual, ela o disciplina em minúcias e inova ao regular a Mediação extrajudicial - algo que nenhuma lei anterior havia feito. (TARTUCE, 2016, p. 2)

³ De acordo com os parágrafos 2º e 3º do artigo 165 do CPC/2015, respectivamente, “o conciliador atuará preferencialmente nos casos em que não houver vínculo anterior entre as partes” e o “o mediador atuará preferencialmente nos casos em que houver vínculo anterior entre as partes”.

Contudo, a principal mudança perpetrada com o advento da Lei de Mediação foi a possibilidade de modificação da cultura do jurisdicionado e/ou de seu advogado, que passam a se desfamiliarizar com a “cultura da sentença” em prol de uma nova cultura que visa a pacificação social. A par disso, não será possível alcançar o autêntico desenvolvimento deste instituto com a mera institucionalização pelo direito positivo no plano estritamente jurídico-legal. (TARTUCE, 2016, p. 3).

Noutros termos, apesar do avanço legislativo ocorrido em prol da difusão do instituto da Mediação no Brasil, que estabeleceu suas bases procedimentais e principiológicas, é imprescindível pensá-la em seu aspecto intersubjetivo, a partir da relação estabelecida entre as partes envolvidas e na transformação que poderá ser ocasionada para ocorrer a dissolução do conflito.

Assim, já no inicio da primeira década do século XXI, Luis Alberto Wará, ensinava que o grande segredo da Mediação é “sentir o sentimento das partes”, haja vista que muitas coisas estão ocultas em um conflito e não podem ser entendidas, mas, sim, sentidas. E para dissolver o conflito é preciso transformar-se internamente, de modo que ao mediador incumbiria a tarefa de intervir no sentimento das partes e de auxilia-las a renunciarem a interpretação e, ao mesmo tempo, olharem para si mesmas, sentir seus sentimentos e, consequentemente, crescerem. (WARAT, 2004, p. 27)

Neste sentido, Warat defendia a Mediação enquanto “possibilidade de sentir com o Outro”, “de produzir com o Outro o entre-nós da sensibilidade”, senão vejamos:

Os caminhos da Mediação podem ajudar a recuperar os sentimentos que fazem o que somos; a desfazer-nos das camadas superficiais para sermos muito mais íntegros nos confrontos com o outro. Essa é uma forma de poder sentirmo-nos desde o sentimento do outro, integrando-nos ao sentimento do outro.

A Mediação em uma primeira aproximação, não seria outra coisa do que a realização com o outro dos próprios sentimentos. Fazer Mediação nada mais é que viver, viver em harmonia com a própria interioridade e com os outros, viver em harmonia com a própria reserva selvagem.

Juntando todos esses sentidos, poderíamos afirmar que a Mediação é uma possibilidade de poder ter o direito a dizer o que nos passa, ou uma procura do próprio ponto de equilíbrio e do ponto de equilíbrio com os outros. Seria um ponto de equilíbrio entre os sentimentos e as razões para evitar os excessos dos sentimentos, os sentimentos desmedidos. A Mediação como um encontro consigo mesmo é uma possibilidade de sentir com o outro, produzir com o outro a sensibilidade de cada um: o entre-nós da sensibilidade. (WARAT, 2004, p. 28)

Dessa forma, a atual conformação do cenário jurídico brasileiro aponta para a necessidade de não somente utilizar a Mediação como instrumento apto a auxiliar a combater

a crise de morosidade do poder judiciário e solucionar o conflito de forma mais adequada, mas, sobretudo, de difundi-la como método capaz de tratar o conflito e de propagar a paz social. Ou seja, muito mais do que estabelecer as bases legais do instituto da Mediação, é preciso analisar o instituto sobre outros vieses, como o filosófico, conforme será abordado no capítulo seguinte a partir da perspectiva levinasiana do sentido do humano.

3 - O SENTIDO DO HUMANO NA CONCEPÇÃO DE EMMANUEL LÉVINAS

A questão do humano ganha destaque no pensamento de Emmanuel Lévinas, principalmente em sua obra *O humanismo do Outro homem*. Apesar de ter sido escrita no final do século XX, a temática da responsabilidade pelo Outro parece extremamente atual.

Isto porque, Lévinas, autor lituano, enquanto sobrevivente do nazismo e expectador das atrocidades perpetradas, principalmente em face do povo judeu, pretende uma filosofia inspirada na justiça e instaura uma moral reflexiva que esteja à altura do homem.

A importância desse livro de Lévinas é justamente recolocar a questão do humanismo como tema central de meditação em um tempo de diálogo entre culturas. E, para ele, o humanismo se justifica na descoberta do Outro.

Noutros termos, trata-se de tentativa de fundamentar o sentido do humano em um tempo de questionamento dos padrões do Ocidente e de crítica ao primado do Eu, a partir da descoberta do Outro e da responsabilidade por este.

Neste sentido, o autor “desloca o centro da questão ética para a heteronomia que se instaura na relação com o Outro, destituindo a primazia da identificação e liberdade do Eu considerado como centro de tudo.” (SAYÃO, 2002, p. 100)

Assim, a partir da responsabilidade pelo Outro é estabelecida uma fraternidade universal, que, por sua vez, representa a estrutura basilar desse novo humanismo proposto pela obra levinasiana.

Acerca da responsabilidade pelos Outros, que, não, necessariamente, deve haver reciprocidade “para comigo”, é a lição de Lévinas:

“A partir da responsabilidade sempre mais antiga que o conatus da substancia, mais antiga que o começo e o princípio, a partir do an-árquico, o eu (moi) retornado a si, responsável pelo Outro – isto é, refém de todos – isto é, substituído a todos por sua não intercambialidade mesma – refém de todos os outros que, precisamente outros, **não pertencem ao mesmo gênero do eu (moi)**, **pois que sou responsável por eles sem em preocupar de sua**

responsabilidade para comigo, e mesmo por esta, do início ao fim, eu sou responsável – o eu (moi), eu sou homem suportando o universo, “pleno de todas as coisas”. Responsabilidade ou dizer anterior ao ser e ao ente, que não se diz em categorias ontológicas. O anti-humanismo moderno, talvez, não tenha razão de não encontrar para o homem, perdido na história e na ordem, o vestígio deste pré-histórico e anárquico.” (LÉVINAS, 2000, p. 88)

Por conseguinte, em Lévinas, “a responsabilidade antecede a liberdade, posto que o critério decisivo é o Outro que antecede o Eu. A liberdade do Eu esbarra na responsabilidade pelo Outro que se me impõe, de modo que acolher o Outro é pôr a minha liberdade em questão.” (MARTINS, 2014, p.8). Eis o excerto extraído da obra levinasiana:

“A passividade pura que precede a liberdade é responsabilidade. Mas a responsabilidade que não deve nada à minha liberdade é minha responsabilidade pela liberdade dos outros. Lá onde eu teria podido permanecer como espectador, eu sou responsável, em outros termos, tomo a palavra. Nada é mais teatro, o drama não é mais jogo. Tudo é grave.” (LÉVINAS, 2000, p. 85).

Convém destacar que o relacionamento com o Outro é pautado pela ética, haja vista que proveniente da retidão. Trata-se da filosofia primeira para Lévinas, que, por ser relação, antecede a própria ontologia. “Em suma, a ética levinasiana se sustenta apenas pela experiência ética do face a face.” (MARTINS, 2014, p.6)

Assim, o outro, o absolutamente outro, é a Razão que fundamenta o Eu. E o acolhimento do outro, enquanto diferença a partir da responsabilidade, denominado, por Sayão, como sabedoria do amor, é que confere o sentido do humano, senão vejamos:

“É no acolhimento, na responsabilidade por outrem, no que se pode chamar de sabedoria do amor, ao invés de um amor pela sabedoria, que se dá o sentido do humano. A fragilidade do outro, as sutilezas do olhar do absolutamente Outro, convoca a interidade constituída a uma nova história de responsabilidade, nos melhores indícios do ser-para.” (SAYÃO, 2002, p. 103)

A relação com o Outro, que é prévia à minha vontade, ao mesmo tempo em que me afeta, enriquece e desafia, me interpela minha liberdade e me responsabiliza, especialmente quando o outro é necessitado. (MARTINS, 2014, p.7)

Dessa forma, a não indiferença e a responsabilidade ilimitada pelo Outro, extrai uma nova forma de compreensão das relações intersubjetivas e uma ideia de defesa do homem, que regem a denominada crítica ao humanismo, conforme excerto do autor:

A ideia de uma subjetividade, incapaz de enclausurar-se – até a substituição – responsável por todas as outras e, por consequência, a ideia da defesa do homem, entendida como da defesa do outro homem que não eu (moi), preside ao que, em nossos dias, se chama crítica ao humanismo. Esta crítica rejeita a responsabilidade coagulada em “belas palavras”, e onde o Dizer, reduzido ao Dito, entre em conjunção com suas próprias condições, faz estrutura com seus contextos e perde sua juventude do dizer; (...) (LÉVINAS, 2000, p.108)

Acerca da ideia de assimetria do espaço intersubjetivo, também pontua Costa:

O sujeito, que sempre é desafiado por um novo instante descontínuo com relação a seu presente, não é um sujeito isolado; ele se move na intersubjetividade frente a outros, distintos dele. Começar de novo e num outro tempo está relacionado com o começar frente a “um outro”, que não é um alter-ego constituído e reconhecido pelo “eu” como num espelho. O “outro” que não é o “eu” é o “outro diferente”, desconhecido, não familiar. Não se trata de um outro em posição simétrica ao “eu”, a intersubjetividade a que se refere Lévinas é originalmente assimétrica. “O outro, enquanto outro, não é somente um alter-ego. Ele é o que eu não sou: ele é o débil enquanto eu sou o forte; é o pobre, é a viúva e o órfão. (...) Ou então é o estrangeiro, o inimigo, o poderoso.” (COSTA, 2000, p. 92-93)

De acordo com o filósofo Sandro Sayão, a partir da superação do pensamento tradicional ocidental, que difundia uma imagem individualista do ser, exsurge um Outro ser comprometido com uma nova justiça e coerente com as necessidades contemporâneas, senão vejamos:

“Através do confronto com a tradição do pensamento ocidental moderno, Levinas pretende destituir o privilégio das formas anteriores de compreensão das relações intersubjetivas, onde o conhecimento aparece como anterioridade que se desdobra, segundo ele, em injustiça e violência. Neste movimento, surge, pouco a pouco, a transposição da ideia do ser-egoísta, egocêntrico, a um ser-para-o-outro, onde há o acolhimento do Outro e a eleição à responsabilidade pelo Outro.” (SAYÃO, 2002, p. 103)

A reflexão do referido filósofo acerca da obra de Lévinas, admite uma analogia com a necessidade de superação do modelo judicial como único meio capaz de promover o acesso à justiça a partir da utilização de outras formas de resolução de conflitos, que permitam a construção de soluções dialógicas e consentâneas com a vontade das partes envolvidas, e que, sobretudo, tratem a relação com o outro, a fim de prevenir a ocorrência de novas demandas.

Assim, “essa orientação para o outro, segundo Lévinas, é o sentido. É a direção para Outrem que se institui, que se apresenta como sentido. Ele é primordialmente o sentido, o sentido do humano”. (SAYÃO, 2002, P. 104). E este é o sentido que deve nortear a ação

humana em todos os seus âmbitos, mostrando novos caminhos para a resolução das contendas, como aquele que preconiza o método autocompositivo da Mediação.

4 - CONCLUSÃO

O atual cenário jurídico brasileiro demonstra um quadro de crise de morosidade e de abarrotamento do poder judiciário e, consequentemente, a necessidade premente de promover o acesso a uma ordem jurídica justa, bem como a pacificação social.

Desde o início do século XXI vários esforços estatais foram empreendidos para solucionar esse problema por meio, principalmente, do fomento e difusão das formas consensuais de tratamento e solução de conflitos.

O instituto autocompositivo da Mediação exsurge em um local de destaque no direito positivo, com um “minissistema” de regramentos jurídicos, formado pela Resolução 125/2010 do CNJ, o Código de Processo Civil de 2015 e a Lei 13.140/2015 – Lei de Mediação .

Contudo, é imprescindível repensar a Mediação no Brasil, não apenas em seu conteúdo legal, mas, sobretudo, a partir de seu viés psicológico e filosófico, haja vista o aspecto intersubjetivo transformador não só do conflito, mas da relação entre as partes envolvidas.

A adequação do uso da Mediação para solucionar um conflito é justamente por proporcionar, através do diálogo, a reaproximação das partes e o restabelecimento de vínculos afetivos que prevenirão a existência de contendas futuras.

Assim, trata-se de uma possibilidade de sentir o Outro e desenvolver junto com ele melhor sentido para aquela específica relação humana.

E a partir da concepção do sentido do humano de Emmanuel Levinas, a Mediação possibilitará o estabelecimento de laços novos entre as partes, leia-se “com o Outro”, por meio de uma reciprocidade fundada na responsabilidade universal pelo Outro.

REFERÊNCIAS

BRASIL. Lei nº 13.105, de 16 de março de 2015. Código de Processo Civil. Diário Oficial da União, Brasília, 17 mar. 2015a. Disponível em:

<http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2015-2018/2015/Lei/L13105.htm>. Acesso em: 18 out. 2017.

BRASIL. Lei n. 13.140, de 26 de junho de 2015. Dispõe sobre a Mediação entre particulares como meio de solução de controvérsias e sobre a autocomposição de conflitos no âmbito da administração pública; altera a Lei no 9.469, de 10 de julho de 1997, e o Decreto no 70.235, de 6 de março de 1972; e revoga o § 2º do art. 6º da Lei no 9.469, de 10 de julho de 1997.

Diário Oficial da União, Brasília, 29 jun. 2015b. Disponível em:

<http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2015-2018/2015/Lei/L13140.htm>. Acesso em: 20 jun. 2018.

CAHALI, Francisco José. Curso de arbitragem: Mediação , Conciliação, Resolução Cnj 125/2010. 6. ed. São Paulo: Revista dos Tribunais, 2017.

CONSELHO NACIONAL DE JUSTIÇA. Justiça em Números 2018: ano-base 2017. Brasília: CNJ, 2018. Disponível em: <<http://www.conjur.com.br/dl/justica-numeros-2018-2408218compressed.pdf>>. Acesso em: 18 jun. 2019.

CONSELHO NACIONAL DE JUSTIÇA. Resolução nº 125 de 29/11/2010. Dispõe sobre a Política Judiciária Nacional de tratamento adequado dos conflitos de interesses no âmbito do Poder Judiciário e dá outras providências. Diário de Justiça Eletrônico, Brasília, n. 219, 01 dez. 2010. Disponível em: <<http://www.cnj.jus.br/atos-normativos?documento=156>>. Acesso em: 16 jun. 2019.

COSTA, Márcio Luis. Lévinas: uma introdução. Petrópolis, RJ: Vozes, 2000.

GIMENEZ, Charlise Paula Colet. SPENGLER, Fabiana Marion. O mediador na resolução 125/2010 do CNJ: um estudo a partir do Tribunal Múltiplas Portas. 1. Ed. Águas de São Pedro: Livronovo, 2016.

LÉVINAS, Emmanuel. Humanismo do outro homem. Petrópolis, RJ: Vozes, 1993.

MARTINS, Rogério Jolins. Introdução a Levinas: Pensar a ética no século XXI. São Paulo: Paulus, 2014.

SAYÃO, Sandro C. Ética e sentido em humanismo do outro homem de Emmanuel Levinas. Volume IX – n17 – Janeiro-Junho/ 2002 – Perspectiva Filosófica. p. 99-104.

SPENGLER, Fabiana Marion; SPENGLER NETO, Theobaldo (Orgs.). Mediação , conciliação e arbitragem: artigo por artigo de acordo com a Lei nº 13.140/2015, Lei nº 9.307/1996, Lei nº 13.105/2015 e com a resolução nº 125/2010 do CNJ (Emendas I e II). Rio de Janeiro: FGV Editora, 2016.

TARTUCE, Fernanda. O novo marco legal da Mediação no direito brasileiro. Disponível em: <http://www.fernandatartuce.com.br/wp-content/uploads/2017/01/O-novo-marco-legal-da-mediacao-no-direito-brasileiro-2016-Fernanda-Tartuce.pdf>. Acesso em: 25 jun. 2019.

WARAT, Luis Alberto. Surfando na pororoca: ofício do mediador. MEZZAROBA, Orides; JÚNIOR, Arno Dal Ri; ROVER, Aires José; MONTEIRO, Claudia Sevilha (Coord.). Florianópolis: Fundação Boiteux, 2004. 424p.

A RESPONSABILIDADE ANTERIOR À LIBERDADE EM LEVINAS

THE RESPONSABILITY PRIOR TO FREEDOM IN LEVINAS

Romulo Alessandro Ribeiro

Resumo

Esse artigo objetiva explorar a tentativa de inversão no estatuto prioritário da liberdade em relação à responsabilidade proposta pelo filósofo franco-lituano Emmanuel Levinas, partindo da constatação da preeminência da liberdade como pressuposto do pensamento filosófico gerando um enfraquecimento da responsabilidade a ela inherente. Com o intuito de acentuar a dimensão de responsabilidade e salvaguardar as relações humanas da eminência da violência a que a supervalorização da liberdade pode conduzir é que Levinas, buscando inspiração na tradição hebraica, oferece uma alternativa onde a responsabilidade seja eticamente anterior à liberdade fruto de um pensamento orientado pela preeminência da alteridade sobre a subjetividade.

Palavras-chave: Responsabilidade, Liberdade, Subjetividade, Alteridade

Abstract/Resumen/Résumé

This article aims to explore the attempt to reverse the priority status of freedom from responsibility proposed by the French-Lithuanian philosopher Emmanuel Levinas, based on the evidence of the preeminence of freedom as the philosophical thought assumption generating a weakening of responsibility inherent in it. In order to enhance the dimension of responsibility and safeguard human relations eminence of violence that the overvaluation of freedom can lead us to Levinas, seeking inspiration in the Hebrew tradition, it offers an alternative where responsibility is ethically prior to freedom fruit of a thinking driven preeminence of otherness about subjectivity.

Keywords/Palabras-claves/Mots-clés: Responsibility, Freedom, Subjectivity, Otherness

Introdução

A liberdade foi desde sempre considerada – e não sem razão – um elemento indispensável à existência humana ocupando lugar privilegiado não somente nas construções filosóficas como, a partir delas, nos projetos e práticas políticas, sobretudo, a partir da modernidade. Esse privilégio encontra também sua versão nas atitudes cotidianas onde os indivíduos seguros de sua liberdade parecem, muitas vezes, não admitir limites a suas ações pretensamente livres.

É no sentido de um questionamento desse status de prioridade que se pode entender a análise de Levinas em torno da liberdade e sua relação com a responsabilidade. Ele oferece assim uma perspectiva crítica à maneira pela qual, ao longo da tradição filosófica ocidental, a tônica frequentemente recai sobre a liberdade fazendo com que a responsabilidade jogue um papel menor dentro dos sistemas filosóficos que a tomam como consequência da liberdade, resultando em uma redução substancial de sua importância como instância reguladora do agir livre.

Nessa perspectiva, a discussão levada a cabo por Levinas acerca da liberdade e da responsabilidade é um aspecto que compõe um projeto mais amplo de reconsideração de uma racionalidade que desde sempre privilegiou o Eu em detrimento do Outro e, por isso mesmo, amiúde privilegiou a afirmação da liberdade ao preço de um enfraquecimento da dimensão da responsabilidade a ela inerente. Dessa constatação parte sua proposta de inversão que não é mais do que alterar a acentuação da liberdade para a responsabilidade evidenciando sua anterioridade ética, e não necessariamente ontológica, sobre ela.

Ora, se se pretende inverter (ou subverter) a ordem das coisas será necessário, portanto, partir de outro referencial de pensamento, abrir-se a outros horizontes de sentido que possibilitem colocar a questão e resolvê-la em outros termos. Nesse momento – como em outros movimentos ao longo de sua obra – Levinas se volta para a tradição judaica extraíndo dela os elementos necessários para a pretendida inversão.

O que o impele, como filósofo, a recorrer ao judaísmo é, de maneira mais geral, o fato de que, aos seus olhos, ele oferece uma direção diferente ao pensamento, inspira uma maneira distinta de pensar, de colocar e resolver problemas filosóficos viabilizando resultados que não seriam possíveis desde a racionalidade filosófica tradicional e suas categorias. Do ponto de vista de sua preocupação especificamente ética, o judaísmo abre a possibilidade de conduzir as reflexões sobre um pano de fundo onde se desenha a prioridade do Outro em relação ao Mesmo.

1. O sujeito referido a si e a Liberdade

A reflexão de Levinas sobre a liberdade e a responsabilidade parte de sua constatação de que a subjetividade, como concebida tradicionalmente pela filosofia, se constitui como referência a si, voltado para si, erigindo-se em interioridade, unicidade e ipseidade. O essencial é que, seja no modo da fruição¹, da consciência que conhece ou que estabelece desde si as normas do agir, a subjetividade está sempre num movimento de retorno ou reviramento sobre si, e assim, “vive na vontade de viver, quer dizer, na liberdade, na sua liberdade que se afirma como egoísmo do *eu*” (EN², 2010, p. 215)

Por conseguinte, o sujeito se constitui e se mantém como identidade, como “qualquer coisa de idêntico através da multiplicidade [...]” tornando-se “um ponto indestrutível, donde emanam atos e pensamentos sem se afetar pelas suas variações e sua multiplicidade.”³ (EE⁴, 2004, p.148) O Eu é sempre idêntico a si mesmo apesar dos elementos que poderiam lhe trazer alterações, possui uma identidade como conteúdo, isto é, seu próprio existir se define pela identificação de si a partir de sua relação concreta com o mundo. (TI⁵, 1981, p.24)

É precisamente nesse movimento de conversão do exterior em interior que o sujeito, na identificação de si a si, afirma-se como ser separado, isto é, absoluto, constituindo-se como ipseidade e unicidade. Nisso consiste a liberdade que habita as antípodas da constituição do sujeito. Sua atividade consciente, a busca pela verdade no conhecimento ou as condições do agir no âmbito moral, tudo isso se assenta já no pressuposto de um ser que se movimenta livremente sobre o mundo desde a fruição.

2. Conhecimento e Liberdade

¹ A noção de fruição marca, em Levinas, a relação mais imediata e elementar que o sujeito mantém com a exterioridade do mundo a partir da sensibilidade e por meio da qual vai constituindo-se enquanto Eu. Levinas descreve a fruição como relação com o alimento, pois, como na alimentação, o sujeito vai absorvendo tudo que lhe é exterior tornando-o parte de si, algo de interior. Assim, o Eu que se constitui desde a fruição, afirma-se como interioridade e produz sua separação em relação à exterioridade. É nesse sentido que se pode falar em um Eu como ipseidade e unicidade o que garante sua independência em relação ao Outro e, consequentemente, do Outro em relação a si. Essa independência que em Levinas se diz separação não será detalhada, entretanto, estará pressuposta em todo o desenvolvimento subsequente deste trabalho.

² LEVINAS, E. *Entre nós*: ensaios sobre a alteridade. Doravante apenas “EN”.

³ Tradução livre. No original: “Le ‘je’ serait un point indestructible, dont émanent actes et pensées sans l’affection par leurs variations et leur multiplicité.”

⁴ LEVINAS, E. *De l’existence à l’existant*. Doravante apenas “EE”

⁵ LEVINAS, E. *Totalidade e Infinito*. Doravante apenas “TI”

Essa construção da identidade como referência a si apesar de toda a multiplicidade na qual o sujeito está inserido que, no entanto, vai sendo integrada à sua subjetividade se estende à relação de saber e nela se aprofunda. Segundo Levinas:

[...] a noção de saber permite manter a identidade da substância sob as variações dos acidentes. O saber é uma relação com aquilo que, por excelência, permanece exterior, a relação com o que resta fora de toda relação, um ato que mantém o agente fora dos eventos que ele realiza⁶. (EE, 2004, p.148)

Nessa trilha, a referência a si do sujeito potencializada pela relação de saber que este estabelece com as coisas que lhe são exteriores, conserva sua independência em relação à multiplicidade. Em outras palavras, o “saber é o segredo de sua liberdade [...] sua liberdade garante a sua identidade. É graças à liberdade do saber que o “eu” pode permanecer como uma substância sob os acidentes de sua história. A liberdade do “eu” é sua substancialidade.” (EE, 2004, p.149)

É nesse espírito que em *Totalidade e Infinito* Levinas irá reivindicar uma justificação da liberdade pensada, sobretudo, a partir da busca pela verdade no saber. Há, segundo ele, na perspectiva do conhecimento, uma vocação de verdade constitutiva do intelecto, pois ela, a verdade, não se separa de sua condição de inteligibilidade. No conhecimento como impulso à verdade, mesmo estando diante de uma realidade distinta de si o Eu permanece inalterável. A exterioridade do objeto conhecido, embora permaneça outro à consciência que o capta, não oferece resistência, não interrompe o movimento de identificação do Eu. O movimento de saída de si culmina, nesse mesmo movimento, em retorno a si.

O ser *entra* na esfera do conhecimento verdadeiro. Ao tornar-se tema, ele conserva certamente uma estranheza relativa ao pensador que o abraça. Mas para imediatamente de embater contra o pensamento. Esse estranho naturaliza-se, de alguma forma, desde o momento em que se compromete com o conhecimento (DEHH⁷, 1998, p. 227)

Sob esse aspecto a busca pela verdade que, aliás, é constitutiva da própria filosofia segundo uma definição há muito consagrada, pressupõe um sujeito livre. Ela é o produto final do exercício da liberdade do investigador ou do pensador sobre a qual não recaem restrições de nenhuma ordem. (DEHH, 1998, p. 202)

Por outro lado, há também na noção de verdade uma vocação moral perceptível na exigência de sua justificação onde a espontaneidade – que é também liberdade – do sujeito encontra obstáculo na medida em que precisa justificar-se. Entretanto, observa Levinas que,

⁶ Tradução livre. No original: “[...] la notion du savoir permet maintenir l’identité de la substance sous la variation des accidents. Le savoir est une relation avec ce qui, par excellence, demeure extérieur, la relation avec ce qui reste en dehors de toute relation, um acte qui maintient l’agent em dehors des événements qu’il accomplit.”

⁷ LEVINAS, E. *Descobrindo a existência com Husserl e Heidegger*. Doravante apenas “DEHH”

tomar a exigência de justificação como obstáculo é supor que a espontaneidade da liberdade “não se põe em questão, que o exercício livre não está submetido às normas, mas que ele próprio é a norma.” (TI, 1980, p. 69)

Assim sendo, a busca pela verdade que anima, explícita ou implicitamente, todas as formas de conhecimento parece supor de antemão um ser livre para realizar tal tarefa. E mais ainda, essa liberdade é tão certa e necessária que não é sequer questionada e seu direito a ser encontrada justificado por ela mesma. “La obra suprema de la libertad consiste em garantizar la libertad”. (HO⁸, 2000, p. 81) Esse parece ser o ensinamento subjacente a toda uma história do pensamento que só pode realizar-se apoiada sob a égide de um ser imediatamente livre e cuja liberdade foi desde sempre assumida de forma axiomática.

3. Autonomia e Heteronomia

Dizer que a liberdade justifica-se por si, que ela não responde a nenhuma ordem que não seja a sua própria, que ela não se deixa regular por princípios que não sejam os seus, aliás, que ela seja o princípio, a regra, por excelência, equivale a dizer que ela se produz como autonomia.

Ao se valer dessa noção Levinas se coloca em uma interlocução direta com o pensamento kantiano, entretanto, indiretamente, o conceito de autonomia parece sintetizar certa noção de subjetividade calcada na afirmação suprema da liberdade que estaria presente já antes de Kant e que se conserva também depois dele. Em outros termos, a liberdade pensada como autonomia traduz a ideia de uma subjetividade cujo fechamento sobre si não permite que elementos exteriores incidam sobre sua vontade. O sujeito autônomo é aquele que permanece o Mesmo apesar de tudo o que lhe advém de fora e para quem a heteronomia, isto é, o fato de que fatores externos possam orientar sua conduta representa uma negação de si e de sua liberdade.

A atividade filosófica cujo impulso originário orienta-se para a verdade parte de um princípio de heteronomia uma vez que a “verdade implicaria, mais do que uma exterioridade, a transcendência” e nesse sentido “ocupar-se-ia do absolutamente diferente” produzindo-se como “a própria heteronomia”. (DEHH, 1998, pp. 201-202) Todavia, enquanto a busca da verdade implica a liberdade do pensador ou do investigador, a filosofia tende a suprimir sua característica heterônoma e, sob esse ângulo, “empenhar-se-ia em reduzir ao Mesmo tudo

⁸LEVINAS, E. *La Huella del Otro*. Doravante apenas “HO” (Trata-se de uma compilação de textos levinasianos traduzidos em língua espanhola.)

aquilo que se opõe a ela como *outro*. Ela marcharia para uma *autonomia*, para um estádio onde nada de irredutível viria limitar o pensamento e onde, por conseguinte, não limitado, o pensamento seria livre.” (DEHH, 1998, p. 202)

Destarte, entre a autonomia e heteronomia a filosofia bem como, para Levinas, todo o pensamento ocidental por ela irrigado, pendeu para o lado da primeira promovendo a liberdade como redução do Outro ao Mesmo. Foi assim que todo “o pensamento ocidental pareceu excluir frequentemente o transcendente, englobar todo o Outro no Mesmo e proclamar o direito de primogenitura filosófica da autonomia.” (DEHH, 1998, p. 203)

Pautando-se no privilégio da liberdade como autonomia que, por seu turno, promove a redução da alteridade em sua conversão à interioridade do Eu, a filosofia – que aqui já serve como arquétipo de toda a racionalidade ocidental por ela alimentada – repousa no pressuposto de que essa liberdade justifica-se por si, sem referência a mais nada coincidindo, desse modo, com o próprio sujeito que também se define por sua referência a si.

Quando no transcorrer da atitude filosófica a liberdade se depara com um termo estranho a si sente-se incomodada e então se esforça para superá-lo e integrá-lo na ordem do Mesmo. Por conseguinte, a “procura da verdade torna-se assim a própria respiração de um ser livre, exposta às realidades exteriores que abrigam, mas que também ameaçam essa liberdade. Graças à verdade, essas realidades de que me arrisco a ser joguete, são por mim compreendidas.” (DEHH, 1998, p. 203)

4. Liberdade e Violência

Nota-se que além do reviramento sobre si a liberdade atrelada à autonomia confere certo poder ao sujeito que exerce seu domínio sobre a exterioridade. Entendida dessa forma, privilegiar a autonomia é não apenas decidir-se de antemão pela liberdade em detrimento da responsabilidade, mas pressupor um poder do Eu *em relação* ao Outro que pode se converter também em poder *sobre* ele.

Começa a se fazer notar a gravidade com a qual o problema da ênfase inconteste na liberdade se reveste para Levinas. Pois, tomá-la como evidente por si, o fato de ser ela o fundamento de si mesma a ponto de não se necessitar justificá-la ou de justificá-la por essa evidência mesma, é beirar o arbitrário e abrir brechas para a tirania e violência. E parece, para Levinas, que essa é uma certeza cara a boa parte dos filósofos⁹.

⁹ Remetemos aqui ao importante livro de Catherine Chalier intitulado *Lévinas: a utopia do humano*, principalmente, o capítulo 3, *Amor e Liberdade*. Referência completa na bibliografia do trabalho.

Pode-se objetar, é claro, que o imperativo categórico kantiano fornece um dispositivo para se impedir os excessos da liberdade, afinal, o agir autônomo é consequência da obediência a uma lei moral cujo imperativo lhe é ditado pela sua própria vontade racional. Ora, só se tem acesso a esses imperativos ao se deixar guiar única e exclusivamente pela razão que eleva o sujeito acima de seus desejos e preferências particulares. Ou ainda, pode-se arguir que Sartre em algum lugar disse que ao exercer sua liberdade o sujeito deverá levar em conta toda a humanidade.

De fato, dispositivos como esses existem e, curiosamente, denotam sinais de que mesmo aqueles que têm como meta afirmar a liberdade em seu mais alto grau pressentem que ela sempre comporta o risco da arbitrariedade e a possibilidade da violência. No entanto, para Levinas, é justamente por conta desse risco sempre à espreita que tais dispositivos são insuficientes já que não apresentam outro mecanismo regulador para a liberdade além da própria liberdade. Na tradição, tudo se passa como se o sujeito autônomo, em sua liberdade, devesse observar sua conduta em relação ao outro sem que a consciência de sua possível falta seja despertada por outra coisa além dela mesma.

O fato é que permanecerá ao sujeito a possibilidade, constantemente presente, de agir como se estivesse sozinho, sem consideração pelo outro e nisso consiste toda violência ou tirania. (HO, 2000, p. 84) Não que se possa afirmar que alguém esteja sozinho no mundo e sim que se possa viver *como se* esse fosse o caso, e isso coloca a noção de uma consciência por si mesma ciente de suas faltas em dificuldades. Segundo essa linha de raciocínio Levinas afirmará: “Dicho de otro modo, lo que caracteriza la acción violenta, lo que caracteriza la tiranía, es el hecho de no mirar de frente aquello a que se aplica la acción” (HO, 2000, p. 85)

Contudo, é pela crítica ou pela filosofia cuja essência é ser crítica, que se pode expurgar o arbitrário da liberdade remontando aquém dela mesma, isto é, ao momento em que ela volta para si reconhecendo-se como sendo colocada em questão. (TI, 1980, pp.71-72) E o ‘ser colocada em questão’ da liberdade remete ao momento em que o sujeito constituído e constituindo-se como referência a si, se depara com uma realidade exterior que não pode converter-se em interior, isto é, Outro que não pode converter num Eu.

Contempla-se então um movimento interessante e de extrema importância no pensamento de Levinas: colocar em questão o modus operandi da racionalidade filosófica não significa renunciar à filosofia. Com efeito, é pela atitude filosófica, crítica, reflexiva, argumentativa, que ele pretende alçar o pensamento a outras direções, fazendo-o pensar diferentemente. Todavia, como se verá, essa mudança de rota não se efetua a partir dela mesma. Será preciso, então, fazer penetrar na filosofia algo de estrangeiro, algo de outro.

5. A resistência ética do Rosto: o chamado da liberdade à responsabilidade

Em decorrência de tudo que foi abordado até aqui, Levinas diagnostica no discurso filosófico, ancorado no pressuposto da evidência inquestionável da liberdade e da primazia do Eu, uma espécie de alergia em relação à exterioridade radical da alteridade, produzindo uma forma de pensar totalizante em que o outro enquanto tal é assimilado.

O filósofo observa que a alteridade do Outro não é apenas o inverso da identidade, ou seja, a alteridade do Outro não se reduz a uma necessidade lógica manifesta pela existência da subjetividade na qual o outro é “outro eu”, “outro em relação ao eu”. (TI, 1980, p. 26)

Conceber o Outro simplesmente como uma extensão da identidade do Eu implica afirmar uma alteridade apenas relativa, subordinada, e o que Levinas realmente pretende é pensar uma modalidade de alteridade que seja absoluta, totalmente independente, que seja levada em conta por si mesma em sua singularidade. Desse modo, pode-se pensar que tal qual o Eu, o Outro se constitua como separado, como absolutamente Outro, de uma separação absolutamente radical em relação ao Eu e ao contexto que os insira numa comunidade e irredutível a categorias do pensamento que possam diluí-los numa totalidade. Mas é precisamente essa separação entre ambos que permite ao Outro ultrapassar e fazer frente ao processo de identificação do Mesmo. Precisemos um pouco mais essas análises.

Para Levinas o Outro é Outrem, isto é, alteridade cuja exterioridade concreta e singular impossibilita sua apreensão e cristalização num conceito geral que se obtém em decorrência do Eu. Outrem não é apenas o polo oposto de uma estrutura binária que comanda o pensamento – eu/outro -, nem um conceito universal a partir do qual se poderia pensar tudo o que é outro, todos os outros, sem distinção. (TI, 1980, p. 26)

Levinas recorre, então, ao termo Rosto para descrever a alteridade de Outrem. Esse termo condensa todas as características que compõe a exterioridade radical de Outrem: transcendência, infinito, excedência, distância absoluta, enfim, tudo o que podemos pensar de inabarcável, inapreensível, irredutível, inassimilável, tudo o que escapa ao saber, à visada consciência, à compreensão do ser, é o Rosto. Ele é de outra ordem, está irremediavelmente separado, é infinito, “infinitamente estranho, infinitamente transcidente”. (TI, 1980, p.173)

Levinas esclarece desde o princípio que o Rosto não se limita a imagem plástica através do qual ele, certamente, se deixa entrever, no entanto, ele não se reduz a essa modalidade de apresentação. Abordar outro homem limitando-se aos traços físicos é o mesmo que ignorar o significado profundo do Rosto. (CHALIER, 1993, p. 112)

Não obstante, ao falar do Rosto Levinas pretenda chamar a atenção para algo mais que a materialidade como constitutiva da alteridade, por outro lado, é por meio dessa materialidade que a dimensão do Rosto se abre ao Eu. (TI, 1980, p. 177) Em outras palavras, é na concretude da presença do outro ser humano, na sua condição fática e somente a partir dela, que a grandeza de sua transcendência se expressa e solicita a subjetividade.

O Rosto é a maneira com que Outrem advém ao Eu permanecendo inescapavelmente outro nessa relação que se estabelece não com um objeto ou um ser que se oferece num horizonte. A infinitude do Rosto atesta uma realidade eminentemente outra, independente do Eu que – não podendo surgir da própria subjetividade do sujeito – é expressão de si mesmo.

A dinâmica própria do Rosto estabelece uma relação com uma realidade absoluta que não se oferece à posse do sujeito. Realidade do Outro cuja exterioridade encontra-se atrelada à sua essência, diante da qual o sujeito é surpreendido em sua passividade que interrompe ou é anterior a qualquer atividade de uma consciência constituinte. Nesse sentido “a alteridade é definida como o evento em que cessa o poder do sujeito de captar, de assimilar, de possuir e dominar e se por como sujeito, isto é, liberdade.” (KORELC, 2017, p. 142)

A chegada do Outro enquanto Rosto questiona a liberdade do Eu abalando sua condição e exigindo justificação pelos seus atos. Sendo assim, é já o despertar de uma consciência moral para a qual o outro é Outrem, ou seja, inabarcável, inassimilável. “A relação com Outrem não se transmuda, como o conhecimento, em fruição e posse, em liberdade. Outrem se impõe como uma exigência que domina essa liberdade e, portanto, como mais original do que tudo o que se passa em mim.” (TI, 1980, p. 74)

O questionamento da liberdade que desperta a consciência moral anuncia a dimensão de responsabilidade. Ora, colocar-se em questão atendendo a exigência de justificação que vem de Outrem é justamente reconhecer que na liberdade, no ato mesmo de seu exercício, já se inscreve uma responsabilidade de raiz que é requisitada pela presença de Outrem.

Levinas deixa claro, que não se trata de ser contra a liberdade, mas de procurar para ela outro fundamento que não a mantenha entregue a si mesma, aos seus próprios poderes, que não outorgue a ela mesma a tarefa de evitar seus excessos, pois assim, corre-se o risco do arbitrário, da indiferença perante Outrem que abre as portas para a violência de toda sorte. Dirá ele ainda em outro sítio que esse movimento de justificação da liberdade requer seres livres, tanto o Eu quanto o Outro, só assim há relação e socialidade verdadeira. O despertar da consciência, ou pensamento, começa na possibilidade de se reconhecer uma liberdade exterior a sua própria. (EN, 2010, p.37).

Contudo, não se trata de opor uma liberdade a outra como se ao entrar em relação subjetividade e alteridade confrontassem dois poderes que procuram sobrepor-se um ao outro.

La oposición del rostro, que no es la oposición de una fuerza, no es una hostilidad. Es una oposición pacífica, pero donde la paz no es em absoluto uma guerra suspendida, una violencia simplemente contenida. La violencia consiste, al contrario, em ignorar el rostro del ser, em evitar la mirada [...] (HO, 2000, p. 86)

Por isso Levinas chama a resistência do Rosto de resistência ética, pois não é a resistência oferecida por uma força muito grande e sim pela sua característica de absolutamente Outro, estranho ao mundo familiar onde o Eu livremente exerce seus poderes. Despertado *ao* e *pelo* Rosto o sujeito experimenta um tipo de relação completamente diferente que não limita seus poderes, mas antes denuncia sua propensão à violência. O Rosto irrompe como a própria impossibilidade do assassinio. Interdição puramente ética uma vez que a violência concreta continua sendo sempre uma possibilidade, entretanto, quando se realiza a intenção de matar o Rosto já se lhe escapou. “O infinito apresenta-se como rosto na resistência ética que paralisa meus poderes e se levanta dura e absoluta do fundo dos olhos, sem defesa na sua nudez e na sua miséria.” (TI, 1980, p. 178)

Evocar a nudez e a miséria do Rosto é chamar a atenção para sua vulnerabilidade, para sua exposição aos diversos perigos diante dos quais se encontra sem defesa. Possibilidade da violência sempre eminentemente perpetrada pelo seu esquecimento ou pela indiferença ao seu apelo. Todavia, é precisamente a partir dessa impossibilidade de se proteger, nessa sua fragilidade que se evidencia sua dignidade e, ao encará-lo de frente, se é capaz de ouvir o imperativo: Não matarás! (CHALIER, 1993, pp. 113-115)

Nesses termos, atender a reivindicação de justificação supõe uma liberdade capaz de se reconhecer culpada no que diz respeito a Outrem, reconhecimento de que “um ser livre pode lesar um ser livre e sofrer as repercuções do mal que terá causado [...]” (EN, 2010, p. 38). Nesse sentido: “Abordar Outrem é pôr em questão a minha liberdade, a minha espontaneidade de vivente, o meu domínio sobre as coisas, a liberdade da “força que se afirma”, a impetuosidade decorrente e à qual tudo é permitido, mesmo o assassinio.” (TI, 1980, p. 283)

Mas esse despertar para o Rosto não significa perder a liberdade ou possuir uma liberdade relativa, limitada. Aludir à limitação da liberdade é conservar sua primazia sobre a responsabilidade. É ainda supor que a liberdade não pode ser colocada em questão sob o risco de se incorrer em irracionalidade ou opressão. No entanto, é justamente a inversão ou subversão dessa primazia que Levinas está tentando operar e, sob essa ótica, Outrem “não limita a liberdade do Mesmo. Chamando-o à responsabilidade, implanta-a e justifica-a. A

relação com o outro enquanto rosto cura da alergia, é desejo, ensinamento recebido e oposição pacífica do discurso.” (TI, 1980, p. 176)

Esse movimento não elimina a liberdade do Eu, mas a torna justa, uma liberdade assentada na responsabilidade, uma liberdade que se faz, eminentemente, humana, isto é, não indiferente a Outrem. É nesse sentido que Levinas opera a inversão de uma responsabilidade decorrente da liberdade para uma liberdade que nasce da responsabilidade. Com efeito, o encontro com Outrem coloca o Eu em um estado permanente de questionamento, aumentando a exigência para consigo na proporção em que agrava o juízo que pesa sobre si, constituindo-o como responsável. Ao passo que ocorre o agravamento de sua responsabilidade, aumenta a exigência que faz de si mesmo inserindo-o numa espécie de “looping infinito” no qual se percebe sempre mais e mais responsável por Outrem. (DEHH, 1998, p.215)

Enfim, encontrar Outrem o qual questiona a liberdade do Eu chamando-o à responsabilidade é entrar numa relação face a face – a relação direta em que os humanos se encontram diante de si concretamente ao mesmo tempo em que têm seus olhos abertos para a dimensão do Rosto que transborda essa concretude – que o desperta para a responsabilidade desde sempre presente, mas esquecida por conta de uma existência referida a si mesma, indiferente à alteridade, na qual se constitui originalmente o Eu entregue à sua liberdade.

Assim, Levinas pode afirmar ainda em Totalidade e Infinito:

O pretenso escândalo da alteridade supõe a identidade tranquila do Mesmo, uma liberdade segura de si própria, que se exerce sem escrúpulos e à qual o estranho traz apenas incômodo e limitação. A identidade sem falha, liberta de toda a participação, independente no eu, pode, no entanto perder a sua tranquilidade se o outro, em vez de chocar com ele ao surgir no mesmo plano que ela, lhe fala, ou seja, se mostra na expressão, no rosto, e vem de cima. A liberdade inibe-se então, não porque chocada por uma resistência, mas como arbitrária, culpada e tímida que é, mas na sua culpabilidade eleva-se à responsabilidade. (TI, 1980, p.182)

6. A responsabilidade como princípio de individuação

A prioridade da responsabilidade sobre a liberdade é aprofundada e radicalizada nos textos posteriores que orbitam em torno de *Autrement qu’être...* e que compõe, junto com essa obra, os últimos desdobramentos do pensamento de Levinas. Nessa etapa o agravamento da dimensão de responsabilidade é tão profundo que ela chega a ser posta como princípio de individuação constituindo a própria unicidade do sujeito. (AE¹⁰, 2016, p. 196)

¹⁰ LEVINAS, E. *Autrement qu’être ou au-delà de l’essence*. Doravante apenas “AE”

O modo de irrupção da alteridade ou a forma pela qual ela advém ao sujeito também se altera. A chegada do Rosto é descrita como vestígio¹¹ de uma visitação que penetra e abala a ordem do Mesmo tirando-o de sua zona de conforto, desconcertando-o. A modalidade do vestígio não implica uma presença, mas uma ausência, a não-presença de um passado irrecuperável por uma consciência já que nunca foi seu presente. Não se trata mais, como em Totalidade e Infinito, de uma apresentação ou manifestação, mas de uma passagem da qual só se tem indícios.

Passagem de uma transcendência cujo tempo não coincide com o tempo da consciência, uma irrupção, surgimento que toma de assalto o sujeito que a recebe antes mesmo de qualquer possibilidade de tomada de consciência, anterior à liberdade, portanto. Está antes para um trauma sofrido, um impacto profundo na subjetividade, do que para algo como um ‘ato acolhedor’. A imagem que Levinas oferece a esse respeito nos remete a alguém que, à vontade, recolhido em sua morada, recebe uma visita inesperada que chega sem avisar e cuja acolhida não pode ser recusada. Responsabilidade não assumida, mas à qual o sujeito sevê convocado.

Na modalidade do ser surpreendido, encontrar-se sem defesa, sem possibilidade de recusa diante da chegada inesperada de Outrem no vestígio de seu Rosto, Levinas desloca a condição de vulnerabilidade da alteridade para a subjetividade. É agora o Eu que se encontra vulnerável diante de Outrem. Esse deslocamento lhe permite radicalizar a noção de uma subjetividade passiva, subjetividade como sujeição a Outrem a guisa do suportar, que pelo traumatismo provocado pela entrada do vestígio na ordem do Mesmo, causando a desordem, o coloca em questão, o investindo como inelutavelmente responsável até a substituição por Outrem.

A responsabilidade por Outrem – em sua anterioridade em relação à minha liberdade – é uma passividade mais passiva que toda passividade – exposição ao outro sem assunção dessa exposição mesma, exposição sem comedimento, exposição da exposição, expressão, Dizer. (AE, 2016, p. 31)¹²

Nessa situação de exposto, vulnerável perante a inevitabilidade da presença/ausência de Outrem o sujeito encontra-se como o único capaz de responder ao apelo. Donde a responsabilidade inscrita no Eu por Outrem atuar como princípio de individuação, pois o mandamento que chama à responsabilidade é enviado diretamente ao sujeito em sua

¹¹ Remetemos a explanação subsequente aos importantes artigos: *O vestígio do Outro* (1963) e *Enigma e Fenômeno* (1965) ambos publicados na recolha intitulada *Descobrindo a Existência com Husserl e Heidegger*. Além, é claro, da obra magna, *Autrement qu'etre ou au-delà de l'essence* (1974).

¹² No original: “La responsabilité pour Autrui – dans son anteriorité par rapport à ma liberté – est une passivité plus passive que toute passivité – exposition à autre sans assumption de cette exposition même, exposition sans retenue, exposition de l'exposition, expression, Dire.”

proximidade imediata com Outrem que, a partir de agora, é também o próximo. Próximo de uma proximidade nunca suficientemente próxima, mas próxima o bastante para reclamá-lo como único capaz de responder ao seu chamado. Em resumo, enquanto concretamente diante de Outrem o sujeito é único e sua responsabilidade é indeclinável e intransferível. (AE, 2016, 217)

Trata-se da responsabilidade daquele que é eleito e como tal é único cuja unicidade o qualifica a responder responsávelmente a Outrem desde a sua liberdade que se descobre – ou redescobre – investida como responsabilidade. Desse modo, a responsabilidade se mostra como o nó mesmo onde se tece a subjetividade eleita, dela refém, à qual não pode se furtar e pela qual ele é único. Eleição que filosoficamente só é entendida a partir dessa responsabilidade ilimitada por Outrem e cuja anterioridade em relação à liberdade só pode significar como a própria Bondade do Bem. (AE, 2016, p. 195)

7. Liberdade e a fonte hebraica do pensamento

Mas como pode uma liberdade emergir da obediência a uma ordem estranha a si? Como pensá-la sem incorrer em contrassenso? Certamente, seria impossível se partirmos de uma concepção de racionalidade enraizada no pressuposto da liberdade como autonomia. Agora, se nos propusermos a partir de outra referência de pensamento, de outra fonte que nos aponte um horizonte de sentido alternativo em direção ao qual o pensamento pode se desenvolver e, ainda, se admitirmos que esse pensamento possa receber a alcunha de filosofia, então encontraremos uma resposta positiva a tais questões.

Um pensamento em que liberdade e heteronomia não se excluem, em que a responsabilidade pelo outro não anula a liberdade, antes, a convoca e humaniza é perfeitamente plausível desde a tradição hebraica. É essa a fonte da qual Levinas bebe abundantemente na construção daquilo que ele mesmo chamou de linguagem ética como alternativa à linguagem ontológica.

Levinas parece ter constantemente ao espírito, e por vezes ele o menciona, passagens relativas ao livro do *Êxodo* onde começa a narrativa a respeito da libertação do povo de Israel do Egito. No capítulo III surge narrativa referente ao chamado de Moisés. Deus chama Moisés e lhe incumbe à tarefa de libertar seu povo. Nota-se já aqui o esquema de uma liberdade – a do povo – que se realizará por meio de um mandamento, de uma ordenação vinda de fora – e de cima, o que é bastante significativo para Levinas. Essa passagem, se

retida em sua estrutura formal, permite entrever, como salienta Rabinovich, que a “escuta da lei, do mandamento, é a heteronomia que garante a liberdade” (HO, 2000, p. 16)

Assim, Deus inscreve em Moisés a responsabilidade pela liberdade dos outros que se efetivaria a partir de sua própria liberdade, ou seja, foi a incumbência da responsabilidade que impulsionou Moisés, em sua liberdade, a voltar-se ao sofrimento do outro dando início ao processo de libertação do povo. Novamente, vemos aqui formulado o sentido de uma responsabilidade anterior à liberdade. Anterior não ontologicamente, é óbvio, mas eticamente o que significa uma liberdade que se vê provocada a colocar-se a serviço do outro.

Interessantemente observamos na referida passagem que Moisés encontrava-se tranquilo, ocupado de seus afazeres, em linguagem levinasiana, ocupado consigo mesmo, referido a si. Não se encontrava na situação de escravo e não se sentia impelido a fazer nada a respeito até que recebe o chamado divino que o retira de si, abala a ordem e a tranquilidade na qual estava imerso.

Não sendo motivado por qualquer força interna a si como um senso de responsabilidade que, de algum modo, brotasse de sua própria liberdade, Moisés foi eleito. Moisés foi escolhido por Deus e, em sua singularidade, era o único que podia responder ao Seu apelo. Ninguém o poderia substituir naquele momento e não poderia se furtar a uma resposta, pois ali estavam apenas ele e Deus, portanto, não havia alternativa a não ser responder.

Mais uma vez temos aqui a estrutura formal de uma noção que será filosoficamente trabalhada por Levinas a partir de um sentido orientado pela tradição judaica. Com efeito, é em termos de eleição, sobretudo nos textos de maturidade, que Levinas descreverá a responsabilidade que precede a liberdade e que é dirigida à singularidade de cada sujeito. (CHALIER, 1993, p. 80)

Putnam aponta que a apropriação filosófica que Levinas faz dessa doutrina tão cara aos judeus quanto polêmica não constitui a defesa de um particularismo, ao contrário, ela demonstra a força de uma concepção universalista do seu judaísmo. Ele cita um trecho de Difficile Liberté onde Levinas afirma que a “eleição não é feita de privilégios, mas de responsabilidade” e que embora ela “consista na percepção de que eu *não sou igual* ao Outro” essa desigualdade, esse desnível, que alude também ao conceito levinasiano de assimetria, se “aplica num sentido muito estrito: Eu me vejo *obrigado* em relação ao Outro; consequentemente, exijo infinitamente mais de mim mesmo do que dos outros...” (DL, apud, PUTNAM)

Eleição anterior a qualquer ato decisivo que partisse de um sujeito autônomo, eleição que institui a possibilidade ética de uma liberdade heterônoma, isto é, orientada por e para Outrem que é a própria expressão do Bem que elege o sujeito, “eleição que é a da responsabilidade do eu, que não se lhe pode furtar e que retira dela a sua unicidade.” (DMT¹³, 2012, p. 206)

Seguramente, tudo o que foi aqui exposto a respeito da passagem do Éxodo não seria mais que uma exegese teológica ou talvez uma hermenêutica talmudista, se não considerarmos, como ensina Putnam, o procedimento comum em Levinas de transferir ao Outro, atributos que, em sentido estritamente Bíblico, se aplicam a Deus. (PUTNAM, 2008, pp.44-45) Dessa perspectiva, filosoficamente, o chamado de Deus a Moisés ganha o sentido do apelo de Outrem ao sujeito, Moisés aqui figurando como o modelo da subjetividade convocada em sua singularidade como único eleito a responder.

Todavia, toda a proposta de releitura da liberdade apresentando-a como solicitada pela responsabilidade que a orienta e a humaniza é motivada em Levinas por uma constatação ainda mais elementar e que norteia todo o seu pensamento: de que a prioridade do Outro em relação ao Eu é uma ideia hebraica e não grega uma vez que na Bíblia (Torá, evidentemente) “há sempre uma prioridade do outro em relação a mim. Esta é a contribuição bíblica em seu conjunto. Nenhuma linha do que escrevi fica de pé sem isto.” (DQVI¹⁴, 2002, p. 129)

Considerações finais

Tentou-se aqui, não sem certa dificuldade, seguir as pegadas de Levinas em sua crítica à concepção tradicional da liberdade que, segundo ele, é inerente ao próprio modo de pensar ocidental e está subjacente à sua forma de conceber a subjetividade. Esse modo de pensar eleva o sentido da liberdade enfraquecendo a importância capital de sua contrapartida, a responsabilidade, que acaba jogando um papel menor, sempre derivando dessa certeza inabalável.

Intentamos, ainda, demonstrar as dificuldades que uma liberdade contemporânea de um sujeito que se constitui como referência a si e a partir do qual tudo o que é outro adquire sentido, oferece para as relações humanas, pois uma liberdade que não se orienta de outro modo que não por si mesma beira ao arbitrário e encontra-se sempre na eminência da violência contra o Outro.

¹³ LEVINAS, E. *Deus, a morte, e o tempo*.

¹⁴ LEVINAS, E. *De Deus que vem à ideia*.

Em contrapartida, Levinas propõe uma inversão desse modo de pensar colocando a ênfase na responsabilidade, demonstrando sua anterioridade ética em relação à liberdade. No entanto, essa inversão não seria possível caso se mantivesse orientado pela tradição de pensamento de matriz grega que caracteriza a filosofia a qual se desenrola sobre o pano de fundo da primazia do Mesmo sobre o Outro. Assim, Levinas se volta para a tradição judaica por enxergar nela uma orientação distinta, um modo de pensar animado pela primazia do Outro em relação ao Mesmo. Um sentido que permite colocar a liberdade do Eu a serviço do Outro por se reconhecer despertada por uma responsabilidade que lhe é anterior e irrecusável.

Cabe aqui destacar uma vez mais que não se trata de ser contrário à liberdade, mas de pensá-la como não excludente e exclusiva, de garantir que o exercício da liberdade não seja um dispositivo de – e uma desculpa para – violência, manifestação de ódio, enfim, uma maneira e um motivo para sobrepor-se ao Outro.

Referências

- BRITO, J. H. S. *De Atenas a Jerusalém: a subjetividade passiva em Lévinas*. Lisboa: Universidade Católica Editora, 2002.
- CHALIER, C. *Lévinas, a utopia do humano*. Lisboa: Instituto Piaget, 1993.
- KORELC, M. *O problema do ser na obra de E. Levinas*. Goiânia: Editora da Imprensa Universitária, 2017.
- LEVINAS, E. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. Paris: Livre de Poche, 2016
_____*Descobrindo a existência com Husserl e Heidegger*. Lisboa: Instituto Piaget, 1998.
- _____*De Deus que vem à idéia*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2002.
- _____*De l'existence à l'existant*. 2^a ed. Paris: Vrin, 2004.
- _____*Deus, a morte, e o tempo*. Lisboa: Edições 70, 2012.
- _____*Entre nós: ensaios sobre a alteridade*. 5^a ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2010.
- _____*La huella del Otro*. COHEN, E. (org.) Col. Del Valle Mexico: Taurus, 2000.
- _____*Humanismo do outro homem*. 4^aed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012.
- _____*Totalidade e Infinito*. Lisboa: Edições 70, 1981.
- POIRIÉ, F. *Emmanuel Lévinas: ensaios e entrevistas*. São Paulo: Perspectiva, 2007.
- PUTNAM, H. Levinas and Judaism, in, *The Cambridge Companion to Levinas*. New York: Cambridge University Press, 2008.

A RESPONSABILIDADE COMO GARANTIA DA LIBERDADE: A REALIZAÇÃO DA JUSTIÇA PLENA NA TRANSFORMAÇÃO DA MISÉRIA DO OUTRO

LA RESPONSABILITÉ COMME GARANTIE DE LIBERTÉ: LA RÉALISATION DE LA PLEINE JUSTICE DANS LA TRANSFORMATION DE LA MISÈRE DE L'AUTRE

Rafael Soares Duarte De Moura ¹

Resumo

Na liberdade de existir, o outro espera do Eu reconhecimento que dignifica e aplaca as misérias materiais e morais decorrentes das violências sofridas na sociedade. Nesse amor /preocupação com o próximo se concretiza o bem que se espalha como justiça à sociedade, consolidando a estabilidade da democracia ao se propor uma perspectiva de aprimoramento pessoal de cada cidadão. O Direito representa um concreto instrumento de pacificação social e promoção do desenvolvimento humano, devendo ser pensado como interligado à política e à ética em parceria que se demonstra primordial para sua tematização crítica e dialogada.

Palavras-chave: Justiça, Alteridade, Substituição, Responsabilidade, Ética do amor, Crise do humanismo

Abstract/Resumen/Résumé

Dans la liberté d'exister, l'autre attend du Moi reconnaissance que digne et apaise la misère matérielle et morale découlant de la violence soufferte dans la société. Dans cet amour/ préoccupation avec l'autre si matérialise le bien qui s'étend comme justice à la société, renforcement la stabilité de la démocratie au moment de proposer une perspective d'enrichissement personnel de chaque citoyen. Le Droit représente un instrument concret de pacification sociale et de la promotion du développement humain, devrait être considéré comme interconnecté à la politique et l'éthique en partenariat qui si démontre essentiel pour sa thématisation critique et dialogue.

Keywords/Palabras-claves/Mots-clés: Justice, Altérité, remplacement, Responsabilité, Éthique de l'amour, Crise de l'humanisme

¹ Doutor em Direito pela UnB, Mestre em Direito pela UFMG. É Pró-Reitor Adjunto de Pesquisa e professor efetivo da UNIMONTES, é professor do Curso de Direito da Faculdade Santo Agostinho

Introdução

O Eu responsável comprehende os limites do seu agir para com o outro, bem como é sensível a subjetividade distinta da própria. O Eu responsável não se deve pautar pela “ânsia de perfeita inteligibilidade produz na interação entre as pessoas” (HUTCHENS, 2007, p. 33). A dimensão do mistério no relacionamento com o outro se mostra como uma afronta ao racionalismo que a tudo pretende enquadrar e tornar previsível. O pensamento levinasiano se esforça por ressaltar a dependência que temos do outro de maneira que “muitas vezes não estamos sequer conscientes, precisamente porque tantas vezes pensamos sobre nós em termos da racionalidade moderna” (HUTCHENS, 2007, p. 33).

O que se observa com essa reflexão é o desenvolvimento de uma perspectiva de interação humana destotalizante diante da alteridade, enfatizando-se a necessidade de um olhar para além da perspectiva do Eu, um desnudamento de uma vaidade representada pela necessidade de se mensurar e valorar o mundo e as coisas sob a ótica individualista, muitas vezes sujeita as dinâmicas de poder presentes na sociedade. Para tanto, foi utilizado o método de abordagem dedutivo, e modalidade de pesquisa bibliográfica.

A responsabilidade como garantia da liberdade: a realização da justiça plena na transformação da miséria do outro

Pode-se dizer que a imposição conceitual que vise a dominar a consciência dos homens, ou, pelo menos, pretenda-se a isso, reflete uma busca egoística por afirmação social mediante imposição de uma perspectiva aos mais fracos, essa é a violência do Eu, segundo o pensamento levinasiano.

Essa violência, desenvolvida quando se oblitera a responsabilidade, pode ter como consequência o soerguimento de regimes totalitaristas, plasmados em ideologias de exclusão. Esses regimes são constituídos por uma pretensa legitimidade atribuída por singularidades que, submetidas às dinâmicas de poder e dominação, aceitam com valoração positiva os preceitos apresentados pelas ideologias totalizantes e totalitárias. A exclusão se avulta como importante instrumento de manipulação social na medida em que, por meio do rebaixamento de um grupo, se exalta o soerguimento de outro, mediante discursos de superioridade, seja ela cultural, física, mental, etc..

Quando se fala de exclusão, tem-se que concepcioná-la a luz da violência social. Neste sentido:

a precarização, a exclusão, a pobreza, que acreditamos ser nova, a miséria e a verdade implacável das desigualdades têm a ver variavelmente com a violência social. [...] a violência seria absolutamente primeira, quer dizer, a condição natural da seleção entre outrem e mim, de tal forma que a construção de um vínculo social e de uma comunidade política viria tarde demais para reprimi-la ou a suprimi-la pela efetividade de um contrato fundador. (BENSSUSSAN, 2009, p. 32-33)

Essa apresentação discursiva de superioridade é sedutora e manipula muitos que se iludem ou se deixam iludir com as proposições apresentadas que em muito contribuem para o desenvolvimento de um pensamento egolátrico. Saliente-se que a essa dinâmica manipuladora não escapa o sistema jurídico-normativo, o qual pode ser um dos mecanismos criados e desenvolvidos para atribuir legitimidade às pretensões de ideologias totalitárias. Enfatiza-se a necessidade de se pensar sobre a justiça, pois um sistema normativo pode ser absolutamente injusto, apesar de formalmente, estruturalmente e normativamente válido.

Quando se fala em responsabilidade, reporta-se ao eis-me *aqui*, ou seja,

a resposta a convocação do outro [...] é o modo de o *paciente-servente* responder sem compromisso prévio, é a fraternidade humana anterior a tudo [...] o padecimento suportado pelo sujeito levinasiano é o seu *pesar*, que marca a vida na sua vida mesma. [...] A dor suportada é o seu *pesar*, é a fadiga de ser vulnerável, completamente exposto, corporalidade, encarnação [...] A paciência é, pois, outro modo de ser que não é escravidão, mas é serviço, é justiça, é relação ética por excelência [...] O padecimento de si mesmo, dor muito mais dolorida que a de uma chaga aberta no corpo, é o fato mesmo do sentir-se para-o-outro; de suportar, de tolerar, de sentir a paixão pelo outro sem poder evitá-la. (MELO, 2003, p. 68)

Percebe-se que a responsabilidade é traço fundamental do relacionamento ético *vis-à-vis* manifestado pela afecção ao outro, que se define como perseguição que interrompe o *para si* do indivíduo, de forma a torná-lo aberto a vulnerabilidade representada pela exposição ao outro. O Eu se abre a dimensão que extrapola a ipseidade mesma, pois se conscientiza da responsabilidade assumida como decorrência do relacionamento com o rosto do outro.

Nesta lógica sem lógica da afecção, o *si mesmo do eu* se caracteriza por ser vítima de uma perseguição. Há, nesse sentido, uma vítima sem vitimização, porque esta situação de perseguição acontece fora do âmbito da consciência já consciente de si mesma. A perseguição paralisa toda a assunção que porventura fosse despertada no sujeito, colocando-o a partir do seu ser, em seu para si ou em sua ipseidade ontológica. [...] A palavra recorrência é um termo que pode ser traduzido de maneira aproximativa como uma re-incidência. Esta expressão ressalta, num primeiro momento, aquele aspecto patológico da afecção, como se se trata de contágio de uma doença que o outro introduz repetidas vezes no sujeito. É como se, no contágio do outro no mesmo, esse contato debilitasse todas as resistências ou as forças do mesmo, deixando-o vulnerável ao submetê-lo a um estado de passividade diante da exposição à afecção do outro. [...] Neste sentido, a re-versão [...] Do ponto de vista ético, trata-se da restituição de um bem ao seu primeiro dono. O outro, dono do dom, ao contagiar (contaminar) o eu, faz que ele seja totalmente para-o-outro num movimento de volta a si que não é um absoluto sinônimo de volta sobre si mesmo. [...] No contato com o outro, o sujeito não apenas sofre uma paralisia na consciência, mas se vê obrigado a devolver ao outro o que lhe é de direito: o dom da condição do sujeito que pode devolver ao outro seu bem. (grifo nosso) (RIBEIRO JÚNIOR, 2008, p. 364)

Dessa forma, tem-se por afecção uma necessidade/desejo pelo outro, por interagir com ele, por ser magneticamente seduzido por ele no relacionamento, não de forma a se encaminhar para uma anulação unilateral, mas, mesmo com o risco da exposição, devido à

proximidade do relacionar-se, o desejo de viver com o outro se faz maior. Desejo esse expresso pela natureza social do humano. Natureza essa que impele à descoberta das riquezas da convivência com outros e suas infinitas contribuições para o próprio desenvolvimento do Eu.

Esse desejo pelo outro não deve ser confundido como desejo manifestado pela volúpia, na dinâmica do Eros.

A volúpia não vem acumular o desejo, é o próprio desejo. É por isso que a volúpia não é apenas impaciente, mas é a própria impaciência, respira a impaciência e abafa com ela, surpresa pelo seu fim, porque vai sem ir para um fim. [...] A volúpia profana não vê. Intencionalidade sem visão, a descoberta não faz a luz: o que ela descobre não se oferece como significação e não ilumina horizonte algum. [...] O amor não se reduz a um conhecimento misturado de elementos afectivos que lhe abririam um plano de ser imprevisto. Nada Capta, não deságua num conceito, não desemboca, não tem a estrutura sujeito-objecto, nem a estrutura eu-tu. (LÉVINAS, 2008a, p. 258-259)

Esse desejo é um desejo ético, surgido do amor, amor sem concupiscência.

Deve ser um relacionar-se pautado pela gratuidade absoluta, um verdadeiro egoísmo ético, segundo o pensar levinasiano. A doação ao outro e, por conseguinte, o crescimento no relacionamento com o rosto se dá sem a espera de um retorno, uma gratificação interesseira, como se a relação no plano da ética apenas fosse preenchida de hipóteses e conjunções que determinassem o direcionamento do comportamento relacional. Absolutamente, a gratuidade deve ser imperativo primeiro da ética na vivência com o outro. No respeito aos direitos que são de outro-que-eu.

É impossível imaginar a estrutura ética do homem, sem postular a transição do ato moral por estes três momentos, que perpassam-se incessantemente, isto é, o indivíduo só se realiza a partir de si mesmo, com seus próprios critérios e condições; mas só desenvolve estes critérios e condições na vivência com o outro [...] (BROCHADO, 2002, p. 32)

Não se pode conceber a plenitude do viver em sociedade sem o norte da gratuidade, pois limitada estaria a convivência interesseira que não se sustentaria em perenidade constante, tendo-se em consideração a previsibilidade da existência clara de conflitos de interesses em um horizonte intersubjetivo que fosse plasmado pela eterna troca de vontades e favores individuais como determinantes da existência do relacionar na coexistência.

A responsabilidade é garantidora da liberdade do humano. O pensamento levinasiano comporta a compreensão de que o ser responsável pelo outro é pleno e, em sendo pleno, no âmbito do processo relacional com o diferente, pautado pela ética do respeito e pela coexistência pacífica, seria, por conseguinte, livre. As responsabilidades presentes no decorrer do viver humano são, antes de limites impossibilitadores do viver, verdadeiras possibilidades que se tem para que se reflita o que é realmente ser livre.

Lévinas acentua que em uma miríade de maneiras a responsabilidade é vital até para a liberdade. Ele propõe a polêmica afirmação de que *a própria liberdade seria impossível sem a*

responsabilidade. De algumas formas bastante curiosas, isso implica que a liberdade está subordinada a responsabilidade. (HUTCHENS, 2007, p. 34)

Não menos esclarecedora reflexão sobre a substituição pode-se aferir na oferta gratuita do Eu que se entrega ao outro, sem a intenção de

realizar uma ação redentora miraculosa ou sem ter em vista tornar-se meio de libertação. O servo dos servos que Levinas tem em vista é aquele que se coloca a serviço integral da realização da justiça que transforma a miséria do outro. Eis porque a substituição tem implicações éticas consideráveis: ela é redenção gratuita do pobre, do estrangeiro, do órfão e da viúva [...] A expiação do outro, além de ser não alienatória (não-anestesiante), é redentora. A abertura passiva do ser para o outro implica uma paixão que redime, que liberta o outro da sua condição de necessitado (pobreza, viuvez, orfandade, estraneidade). Entende-se, ainda, que o padecimento pelo outro não é uma insanidade psíquica, uma paixão inconsequente. A dor radical é solidariedade radical, é expiação redentora. A substituição é um fazer-se pequeno, humilhar-se a si mesmo, fazer-se pobre, assumir a condição do oprimido, esvaziar-se a si mesmo pelo-outro e para-o-outro. A substituição é, portanto, viver perigosamente no sentido de desordenar a ordem do perigo que faz do outro um sofredor. (MELO, 2003, p. 70)

Percebem-se importantes reflexões que podem ser tecidas sobre as ponderações acima expostas. Um primeiro pensamento subjaz na temática da libertação. O homem não visa o outro como uma mediação para a consecução de algo que lhe é egoisticamente desejado. A humanidade, a sociedade não são meios para a realização de uma liberdade que, pretensamente egolátrica, não se apresenta como uma real e pura liberdade ética para o pensamento levinasiano.

O que se constata com muita evidência na contemporaneidade é a presença de pseudo formas de libertação, de bem estar, de aparentes felicidades calcadas no consumismo desenfreado e no hedonismo exacerbado, de promessas políticas demagógicas e diametralmente ilusórias, de soerguimento de ideologias pretensamente libertárias, mas que impõe um jugo desumano e repressor para com a diversidade humana.

Veja-se que não poucas temáticas sobre a busca pela liberdade, pela emancipação coexistir e pela autonomia do ser são colocadas em teorizações instrumentalizadas para suprir os interesses de grupos e pessoas que se apresentam à sociedade com interesses pseudouniversalistas para o bem estar de todos, mas que, na real intenção, refletem um finalismo egoístico em prol do atendimento de vontades particulares.

É diante dessa realidade que Lévinas propõe uma nova visão de mundo, um:

desejo de uma ordem outra que as da afetividade e da atividade hedonista ou eudemonista em que o Desejável se investe, se atinge e se identifica, como objeto da necessidade, em que a imanência da representação e do mundo exterior se reencontra. [...] Desejo de além da satisfação e que não identifica, como a necessidade, um termo ou um fim. Desejo sem fim, de além do ser: des-interessamento, transcendência – desejo do Bem. [...] Desejo do infinito. (LÉVINAS, 2008b, p. 100)

A prática da corrupção é uma clara evidência, também, para a reflexão alvo destes escritos. Quantos políticos, sob o apanágio de promessas de bem-estar e efetivação de garantias e direitos fundamentais, se elegem como representantes da coletividade nas casas legislativas. Sendo eleitos, atuam de forma antagônica com o que bradavam nos púlpitos

eleitorais, visando à satisfação da liberdade própria, de beneficiar-se egoisticamente com a coisa pública, de se imiscuir em acordos e conchavos nos quais a moeda de troca é substancial e ofuscante da realidade miserável olvidada pelos representantes que há muito se esqueceram dos representados.

São estes os pobres, as viúvas, os órfãos e os estrangeiros frequentemente mencionados pelo pensamento levinasiano. A sabedoria bíblico-talmúdica há milênios se refere aos vulneráveis da sociedade e de como essas alteridades são, ainda hoje, depreciadas e nadificadas com promessas enganadoras de liberdade prefiguradas na dignidade de vida, no bem-estar social, no poder se alimentar e se vestir com decência e, até mesmo por possuir pleno acesso à saúde, a educação e ao lazer que proporciona cultura e bem-estar.

É necessário que se submeta a economia a fins últimos, tais como o acesso a igual poder e a igual participação, oportunidades justas de desenvolvimento das competências comunicativas e a efetivação igual e para todos dos direitos fundamentais e humanos, conferindo a esses temas sentido político e direções normativas cada vez mais precisas e mais adequadas às condições estruturantes da ordem social vigente. (GUSTIN, 2010, p.14)

A sobrevivência se configura como a imediata necessidade de sujeitos que pensam no pão que falta à mesa. A busca, para muitos desapercebida, do alimento do hoje configura-se como elementar para muitos anônimos que não possuem tempo para pensar em política, educação e cidadania. Nos corredores do poder político, há muitos que se esqueceram de que a “dignidade da pessoa humana é o eixo central de toda a articulação ética a que estamos socialmente preordenados e constitui, enfim, especialmente nas culturas ocidentais, a mais alta expressão de convergência social a que fomos capazes de chegar.”(VILLELA, 2009, p. 562)

Os indivíduos necessitam sobreviver: A segurança da sobrevivência tem sido enfocada como a mais fundamental de todas as necessidades. Por isso, é considerada como própria e natural a todos os seres vivos, e não somente humanos. (GUSTIN, 2010, p. 10)

Os excluídos da contemporaneidade não se restringem ao simbolismo bíblico, mas batem às portas da carência, não apenas material, mas educativa. Quantos não são aqueles que vivem em um obscurantismo de sentido, possuem os bens materiais, mas sentem sede da verdade manifestada na implementação do sumo bem aristoteliano, guardados os diferentes acentos que Lévinas confere a noção de Bem, distinto, conforme se verá à frente, plasmado pela justiça real emanada conhecimento da virtude e de exemplos de cidadãos e políticos em quem se espelhar. Eis a liberdade que se afasta lentamente do horizonte do existir humano. Obscuridade proporcionada por interesses de outros homens que, igualmente iludidos pelo mundo e pela dinâmica de poder, se consideram munidos de prerrogativas para iludir e obstruir o caminho à plena realização do ser, como pessoa e cidadão.

A alteridade do rosto permitiu a Levinas inserir no seu discurso um grito de solidariedade com todos os rostos famintos e marginalizados. Nesse ponto, dá-se a ruptura entre Levinas e a filosofia da existência e do diálogo. A abertura ao outro conta, ainda, com o *terceiro*, fazendo do discurso originário um discurso universal, transformando a ética da alteridade em uma filosofia solidária, uma filosofia da abertura, da acolhida, da hospitalidade. (MELO, 2003, p. 274)

O que aqui se depreende, razão pela qual se é suscitado à segunda reflexão sobre a temática, é a plena realização da justiça que se configuraria no ato de transformação da miséria do outro. Essa transformação das misérias achadas aqui e ali na sociedade é, além de uma virtude ética por excelência, uma qualidade eminentemente cidadã que reflete uma consciência política de quilate, na medida em que o bem da coletividade, o esvaziamento das misérias dos cidadãos, por meio de políticas públicas eficazes e concretas, configura-se como norteador da democracia política.

Pobreza, indigência, desemprego e subemprego, exploração sexual, inexistência de moradia para todos, inúmeros danos e violências e visível degradação humana, põem em risco as relações democráticas e o Estado de Direito. O restabelecimento, pelo menos parcial, do Estado Democrático de Direito por essas populações excluídas e de grande pobreza, por meio da governança social e da constituição de capital social, permitirá a elas se conscientizarem da possibilidade de fortalecimento de suas organizações e de suas redes sociais no sentido de viabilizar um desenvolvimento sócio-econômico sustentável de toda Região. (GUSTIN, 2012)

O bem comum como o fim do Direito e a decorrente transformação da realidade do outro por meio da compreensão do que seja esse bem que se pode fazer devem ter o seu sentido corretamente explicado¹. À sociedade compete compreender e viver a dimensão comunitária do bem sem que ele seja considerado como reflexo de totalização e massificação que desfigura a singularidade de cada um(a). O bem comum não representa o mesmo para todos, mas figura como uma construção realizável em que as necessidades de cada singularidade são consideradas em face da coletividade numa relação de reciprocidade dialogada.

As dificuldades que se opõem a aceitação do bem comum como fim do direito decorrem de que essa noção não raro aparece comprometida em conceitos filosóficos que não se lhe ajustam, donde confusões entre bem comum e obra transpessoal, bem comum e bem público ou social, bem comum e civilização, e outras espécies de gênero. [...] uma das grandes intuições de autênticos intérpretes da teoria em causa, MARITAIN acima de todos, é a que veio chamar atenção para o fato de que o bem comum, noção analógica, é considerado na perspectiva da beatitude sobrenatural, a que está diretamente subordinada a pessoa humana, pelo seu fim, mas também diz respeito – e é, acentua o autor de O Homem e o Estado, o que o filósofo tem o dever de trazer à luz – a tudo o que, sendo naturalmente da ordem do absoluto, transcende em si mesmo a sociedade política.[...] Numa colmeia e num formigueiro vigora a ordem pública, sob o aspecto real e no exato sentido da expressão. [...] é preciso, pois, deixar bem evidente o caráter formalmente social do bem comum. Sua especificidade está em que é ele recebido e comunicado em pessoas humanas e por intermédio de pessoas humanas. Ou ainda: em que é ele o bem do todo, por causa do todo, e o bem de cada uma das partes do todo, por causa de cada uma delas. (grifo nosso) (MATA MACHADO, 1953, p. 167-178)

¹ Para maior aprofundamento, Cf. NEDEL, José. **Reflexões sobre justiça**. Cultura e fé. Porto alegre, ano XVI, nº 60-61, p. 50-52, jan./jun. 1993;
Cf. ULLMAN, Reinhold; BOHNEN, Aloysio. **O solidarismo**. São Leopoldo: Unisinos, 1993, p. 68-73.

O Estado tem como elemento essencial o cidadão. Provê-lo de direitos e garantias que possam ser fruídos em sociedade, visando sua auto realização como pessoa, configura uma das diretrizes de emanação social das políticas públicas, bem elaboradas e implementadas, que se fundam em leis coerentes e eficazes, uma administração executiva que prime pela eficiência e pela equitativa distribuição dos recursos públicos e, por fim, uma solução de conflitos pautada pela correta utilização do ordenamento em decisões que consideram a verdade real apresentada nos autos, visando a justa decisão sentenciada. Tem-se por relevante destacar não ser possível o desenvolvimento, implementação e concretização dos efeitos dessas políticas públicas sem que antes haja uma vontade moral em desejá-las como uma realidade social. A vontade moral representa o primeiro passo possibilitador da realização de si e dos outros em sociedade. Por meio dela se concretiza a opção pela não nadificação do outro, se estabelece, dessa forma, o exercício da escuta na responsabilidade que culminará por atitudes concretas pelo bem.

Como criar paz e a solidariedade em uma *polis* fraturada por confrontos divisores, identidades fragmentadas, onde o medo da alteridade do Outro é um obstáculo à procura da inclusão? Trata-se fundamentalmente de um problema moral, não de uma simples questão de diretivas políticas, de financiamentos, de instituições, etc. Sem a vontade moral de reconhecer essa responsabilidade em relação ao Outro, ao estrangeiro, ao imigrante, como sendo constitutiva de nossa própria humanidade, as iniciativas políticas fracassarão e a paz cívica permanecerá um sonho. [...] trata-se de repensar a cidadania de outro modo que não sobre a base da uniformidade. (AUARD, 2006, p. 89)

Perceba-se, neste momento, que todo esse atuar em prol do pleno desenvolvimento do Eu/outro/nós se dá na realidade fenomênica, sob o prisma do *ai*, do *dado*, da realidade mesma vislumbrada sob o olhar desnudo e frágil do homem/cidadão que se apresenta ao exercício ético/valorativo das prerrogativas que lhes são garantidas pelas leis postas e pelo agir na virtude visando o bem comum.

E isso porque – eis o significado jurídico do bem comum – as pessoas humanas componentes do corpo social são, cada uma, um todo moral e um sujeito de direito. [...] é preciso ter em conta que o bem comum, em uma ordem dada, no caso sob tela, o bem comum da vida civil é fim último, embora *secundum quid* ou infravalente. E isso é da essência do bem comum. Pertence a sua própria natureza favorecer os fins superiores da pessoa humana, a vocação da pessoa humana para bens que estão acima da vida em sociedade. Seria, diz MARITAIN, pecar a um tempo contra a pessoa humana e contra o bem comum desconhecer essas verdades. E continua, numa síntese esplêndida: quando a pessoa humana mantém contra as pressões sociais o direito ou a justiça ou a caridade fraterna, quando, acima da vida social, entra na vida solitária do espírito, quando abandona os banquetes da vida comum para se nutrit de transcendentais, quando adere, parecendo esquecer a cidade, à objetividade adamantina da beleza e da verdade, quando obedece mais a deus do que aos homens, nisso mesmo serve ainda o bem comum da cidade, e de um modo eminent. E em outro passo: o homem se encontra a si mesmo subordinando-se ao grupo e o grupo só atinge o seu fim servindo o homem, e sabendo que o homem tem segredos que escapam ao grupo e a uma vocação que no grupo não se comporta. (MATA MACHADO, 1953, p. 167-178)

O Eu que se apresenta frágil e vulnerável diante do outro não é um ser alienado que se coloca à interação com o diferente, mas é aquele que se coloca a serviço em sua passividade mesma. Serviço esse que representa o resultado da afecção do Eu pelo outro. Essa ligação irresistível representa essa hospitalidade mesma que provê o rosto miserável de recursos para que sua miserabilidade seja superada pela interação na intriga ética. Esse libertar-se da condição de necessidade, seja ela material ou imaterial, é outra virtude plenamente circunspecta a vida sócio-política de cada cidadão.

Ama a teu próximo; tudo isto é tu mesmo; esta obra é tu mesmo; este amor é tu mesmo. *Kamokha* não se refere a “teu próximo”, mas a todas as palavras que o precedem. A bíblia é a prioridade do outro em relação a mim. É em outrem que sempre vejo a viúva e o órfão. Outrem sempre tem precedência. A isto chamei, em linguagem grega, dissimetria da relação interpessoal. Nenhuma linha do que escrevi fica de pé sem isto. Eis o que é a vulnerabilidade. Somente um eu vulnerável pode amar seu próximo. (LÉVINAS, 2008b, p. 129)

O cidadão atinente ao outro padecente e injustiçado deve atuar de forma a minorar ou extirpar as misérias alheias. Não é esse um dever apenas dos poderes e órgãos público-estatais mais, também, da própria sociedade organizada em movimentos e associações. O próprio exercício da advocacia, como parte essencial da justiça, exalta essa redenção do outro no proporcionar a libertação das suas carências.

A defesa ética e justa proporcionada pelo advogado representa esse agir pautado pela concretização de uma justa decisão que faça o outro sentir-se justificado, mesmo que advenha alguma condenação, desde que esta seja reflexo esperado do comportamento do indivíduo e a pena proporcional e justa². O ato de defesa, incluindo neste a argumentação legítima e a retórica proativa, é o meio pelo qual a justiça se configura e se materializa nos Tribunais e Fóruns do país. O direito constitucional emanado da ampla defesa e do contraditório representa o corolário da valoração plena e absoluta do outro, dando-lhe, inclusive, possibilidades dignas para se defender e resguardar seus direitos perante reclamantes, insurgentes e, até mesmo, de vítimas de seu comportamento social.

Esta dor, representada pelo desnudar-se diante do outro que se apresenta, manifesta-se pela solidariedade extrema, pela conduta que vise à redenção do que se apresenta ao diálogo, mais também por quem o aceita. Solidariedade que extrapola o viver em cordialidade social, em perfeito cumprimento dos preceitos legais.

O que importa aqui é que, a partir da relação ao outro, do fundo do diálogo, esta palavra incomensurável significa para o pensamento, e não inversamente. [...] O que importa aqui é o fato de manifestar que o diálogo, contrariamente ao saber e contrariamente a certas descrições

² Para reflexão aprofundada e diálogo crítico sobre a temática, Cf. COUTURE. Eduardo. **Os mandamentos do advogado**. Porto Alegre: Sérgio Antônio Fabris, 1979, p. 78;
Cf. CALAMANDREI, Piero. **Eles**, os juízes, vistos por nós, os advogados. Lisboa: Clássica, 1977, p. 68;
Cf. COUTURE. Eduardo. **Os mandamentos do advogado**. Porto alegre: Sérgio Antônio Fabris, 1979, p. 11-12.

dos filósofos do diálogo, é um pensamento do desigual, pensamento pensado além do dado. Importava mostrar a moralidade segundo a qual no diálogo ou mais exatamente na ética do diálogo – em minha diaconia para como outro – eu penso mais do que posso apreender, a modalidade segundo a qual o inabarcável toma sentido; ou, dito de outro modo, a modalidade segundo a qual eu penso mais do que penso. O que não é pura derrisão nem simples fracasso do saber; talvez seja isto que significa o paradoxo cartesiano da ideia do Infinito em mim. (grifo nosso) (LÉVINAS, 2008b, p. 202)

À quem age por meio do diálogo e do respeito ao outro resta a sensação de cumprimento do que se lhe é facultado pela ordem jurídica estabelecida e regozijo pelo agir ético que proporciona uma tranquilidade moral que gera a paz interior. O exercício pleno da cidadania humana, no pensamento levinasiano é o extrapolar a egoidade manifestada pelo esperado cumprimento *stricto* das obrigações civis e patrióticas.

A plenitude é a solicitude para com o diferente de si, hospitalidade que abriga e proporciona um crescimento, próprio e alheio, de forma gratuita. A solidariedade manifestada pelo diálogo conduz à ponderação de que a busca pela resolução dos conflitos, que surgem no dia-a-dia das pessoas, perpassa pela consideração do outro como não-inimigo, mas como aquele que possui uma visão, por vezes, distinta da do Eu que, consequentemente, clama por abertura para que se chegue a um entendimento, preferencialmente amigável. Este, em sendo alcançado, revelará a qualidade e a maturidade dos indivíduos que se colocam, acima de tudo, como dispostos a argumentar na escuta primeira do outro. Uma atitude louvável que se faz arauto de uma nova visão da administração da justiça, pautada pela conciliação. Dessa forma, tem-se que:

na solução dos conflitos de interesse cresce de importância o recurso à composição amigável, não só pela notória insuficiência da justiça pública em decidir oportunamente as questões que lhe são submetidas, como pelos seus elevados custos econômicos, sociais e psicológicos, que não constituem, de resto, nenhuma garantia de acerto ou adequação. (VILLELA, 1982, p. 21)

O relacionar-se pautado pelo egoísmo ético é a ponte que diminui não as diferenças, que não devem ser vistas como algo a ser superado, mas as injustiças que galgam a nadificação e a exclusão de rostos anônimos que clamam por reconhecimento e redenção social e cidadã. Neste ponto, ressalta-se que essa possibilidade de nadificação apresenta-se como oportunidade para o escolher entre a abertura no diálogo ou a violência. Diante do:

insondável da violência nos impõe estranhamente a imediata necessidade de ter de aí trazer remédio. Vir em ajuda é, de certa maneira, tentar responder à questão do mal. [...] Não se trata, de maneira alguma, de responder ao sentido em que se responde a um problema, em que se tem a resposta certa a uma questão, mas em respondendo antes mesmo que a questão se ponha ou seja articulada como tal por aquele que presta socorro. Sua resposta será então resposta no sentido de que se responde a um apelo, a qualquer coisa mais forte que si, e quase a um grito. Ela é assim comandada por um antes de si no qual se estaria sempre já tomado, uma “tomada na fraternidade”, segundo a expressão levinasiana, na qual a violência seria muito mais uma tentativa de desprezo forçado. [...] No horizonte das democracias, ela permanece palavra tão bela quanto vazia. (grifo nosso) (BENSUSSAN, 2009, p. 34)

Na esteira da reflexão sobre a substituição enquanto imbricada a responsabilidade, tem-se que ressaltar ser a mesma:

primordial porque podemos descobrir nossa liberdade para nós mesmos só se as responsabilidades exigirem isso de nós. Não poderíamos ser livres a não ser que as responsabilidades nos dessem oportunidades para sermos e não poderíamos ser responsáveis se não tivéssemos a agência volitiva livre para desempenhar a responsabilidade. A liberdade pode ser necessária para a ética, mas uma ética da ética só é satisfeita quando a condição anterior de responsabilidade foi explorada e reconhecida. (grifo nosso) (HUTCHENS, 2007, p. 35)

Eis a necessidade de concretizar a fraternidade, proposta pelo filósofo lituano, nas relações sociais, para que a mesma deixe de figurar apenas como uma “norma programática”, um princípio esvaziado de efetividade e possibilidade de aplicação.

Apresentada está uma visão de liberdade pautada pela essencialidade do ser responsável pelo outro. Como essa liberdade representa uma conceitualidade distinta da liberdade egolátrica, aquela pautada pelo agir do si para consigo. Perceba-se que o “processo de descoberta do homem em si mesmo como liberdade, necessariamente no convívio com o outro” (BROCHADO, 2006, p. 78). Eis o elemento arauto dos limites de cada um diante do outro no relacionamento diante do rosto. O desnudamento do outro diante do Eu, essa fragilidade e vulnerabilidade resultante da afecção³ irresistível da busca pelo diferente, no pensamento levinasiano, deve ser pautado pela responsabilidade infinita.

A ideia de uma justiça objectiva, incarnada num sistema de leis em instituições políticas e numa organização racional da sociedade, só é possível na medida em que se encara e aceita o princípio da subjectividade humana assente nesse sentido fundamental que é a responsabilidade infinita por outrem. (DURÁN CASAS et al, 2006, p.211)

Essa responsabilidade representa o pulsar pelo preservar e contemplar a alteridade, de forma a não ultrapassar as fronteiras que modificariam o outro-que-eu. Essa postura é uma postura de respeito primeiro, um respeito ético que se estende às múltiplas interações sociais e no exercício da cidadania no Estado Democrático de Direito. Ressaltando-se que todo:

o apelo do sofrimento do outro vitimado é um apelo que demanda ao sujeito algum tipo de resposta. Essa demanda se apresenta na forma de responsabilização ética pela sorte do outro que sofre. Se pensarmos que o sujeito simplesmente pode ser indiferente, temos que ver na indiferença uma resposta, um desentendimento ético da interpretação do outro. [...] Ninguém pode evitar dar algum tipo de resposta à interpelação do outro vitimado, porque todos somos responsáveis, de alguma forma, por ele. A situação do outro vitimado, desumanizado é o um ponto crítico de onde podemos recomeçar a construção de uma forma de humanismo. (grifo nosso) (BARTOLOMÉ RUIZ, 2006, p.105)

A noção de liberdade ultrapassa a realização primeva de um voluntarismo egoístico, numa relação pautada pelas inúmeras condicionantes que, porventura, pudesse interferir no resultado da conduta a ser tomada. A liberdade reside, enfim, na consagração do respeito na

³ Vide nota 224.

autoconscientização dos limites do Eu no processo interacional social, desde o momento em que o humano nasce e se integra às estruturas desenvolvidas pelos homens, que visam proporcionar, também, um ambiente de coexistência pacífica e que viabilize a realização humana.

A liberdade tem de justificar-se [...] A liberdade não se justifica pela liberdade [...] Abordar outrem é pôr em questão a minha liberdade, a minha espontaneidade de vivente, o meu domínio sobre as coisas, a liberdade da "força que se afirma", a impetuosidade de corrente e à qual tudo é permitido, mesmo o assassínio. O "Tu não cometerás assassínio", que esboça o rosto em que outrem se produz, submete a minha liberdade ao julgamento. [...] A liberdade não se justifica na consciência da certeza, mas numa exigência infinita em relação a si, na superação de toda a boa consciência. Mas a exigência infinita em relação a si – precisamente porque põe em questão a liberdade – coloca-me e mantém-me numa situação em que não estou sozinho, em que sou julgado. Socialidade primeira: a relação pessoal está no rigor da justiça que me julga, e não no amor que me desculpa. (grifo nosso) (LÉVINAS, 2008a, p. 301-302)

Eis a temática, muito abordada por pensadores como Stuart Mill, sobre os limites das liberdades individuais que, vistos a luz do Direito, repercutem na observância de direitos e deveres estabelecidos positivamente pelo ordenamento. Na sua observância, deve-se primar pela conduta reflexiva sobre liberdades e direitos alheios que, dada a sua importância e valoração jurídicas, respeitados serão.

A substituição, para Lévinas, apresenta-se com o caráter de anterioridade, anterior a própria consciência do Eu. Sua imbricação com a responsabilidade é notadamente visível, pois a substituição é o resultado ético da conduta plasmada pela responsabilidade do Eu. Nesse sentido:

a substituição expressa a constituição da subjetividade no reverso da ontologia e, portanto, a possibilidade de uma eticidade des-ontologizada. Na substituição produz-se um movimento da responsabilidade anterior à liberdade. [...] A responsabilidade e a substituição são termos que nascem da intriga ética do rosto, enquanto aproximação do bem. [...] O sentido aqui atribuído à substituição ressalta a radicalidade da responsabilidade que não se encontra ancorada no Ser. [...] o sentido último da responsabilidade e a substituição [...] enquanto evento da de-posição do sujeito e da sua auto-consciência, emerge a linguagem ética como o dizer do contato entre o eu e a alteridade do outro que diz "Não matarás!" [...] o Bem que se aproxima no rosto torna bom o eu, ao Elegê-lo responsável pela felicidade do outro. (grifo nosso) (RIBEIRO JÚNIOR, 2008, p. 86)

Como não constatar que a materialidade social da construção levinasiana sobre a substituição se manifesta no ser responsável pelo Bem do outro na existência. Responsabilidade essa que, afastado do abstracionismo filosófico, é concretamente verificada quando da presença do Eu na vida do outro, presença positiva, benéfica e que representa o fazer ao outro o bem, já conceituado por Aristóteles. “O concreto do Bem é o valor do outro homem.” (LÉVINAS, 2008b, p. 197)

O relacionamento com o outro em não sendo encerrado no reducionismo do retributivismo e do agir na subjetividade que se preocupa apenas com a sua própria realidade, com a própria satisfação pessoal de um conscientizar-se de evoluir com determinada

conduta/comportamento, deve ser pautado pelo agir desinteressado, ou seja, agir por virtude ética, por ser bom o portar-se assim com o diferente-que-eu, que se manifesta e que se mostra pelo rosto. Essa substituição tem como característica peculiar ao pensamento levinasiano a completa assunção do outro na dimensão do Eu.

O rosto significa por si próprio, a sua significação precede a *Sinngebung*, um comportamento significativo surge já à sua luz, espalha a luz onde se vê a luz. Não temos de o explicar porque, a partir dele, toda a explicação se inicia. Por outras palavras, a sociedade com Outrem, que marca o fim do absurdo zumbido do há, não se constitui como a obra de um Eu, que empresta um sentido. É preciso já ser para outrem – existir e não apenas actuar – para que o fenômeno do sentido, correlativo da intenção de um pensamento, possa surgir. Ser-para-outrem não deve sugerir uma qualquer finalidade e não implica a posição prévia ou a valorização de um qualquer valor. Ser para outrem é ser bom. (grifo nosso) (LÉVINAS, 2008a, p. 260)

O Eu, deixando de ser o referencial único do qual se parte o espírito do pensar, não se relaciona com o outro pautado pelas fronteiras visionárias de sua própria subjetividade ontológica, mas se coloca diante do outro como aquele que de despe de seus conceitos e pré-conceitos, assumindo a postura de contemplação em um horizonte em que o rosto do outro e a sua riqueza existencial não são encerrados na observância do Eu, mas, são observados proativamente com responsabilidade na substituição como fruto dessa conduta ética.

O Mesmo votado ao Outro: pensamento ético, socialidade que é proximidade ou fraternidade, que não é síntese. Responsabilidade por outrem, pelo primeiro que vem na nudez de seu rosto. Responsabilidade para além do que posso ter cometido ou não em relação a outrem, e para além de tudo o que poderá ou não ter sido meu fato, como se eu fosse votado ao outro antes de ser votado a mim mesmo. Em autenticidade que, precisamente, não se mede pelo que me é próprio – pela *Eigntlichkeit* – por aquilo que já me tocou, mas pela gratuidade pura para com a alteridade.[...] A responsabilidade pelo próximo é anterior à minha liberdade, vem de um passado imemorial, não-representável e que nunca foi presente, mais “antigo” que toda consciência de... Eu sou engajado na responsabilidade pelo outro segundo o esquema singular que uma criatura, respondendo ao *fiat* do Gênesis, delineia, ouvindo a palavra antes de ter sido mundo no mundo. (grifo nosso) (LÉVINAS, 2008b, p. 219)

Neste sentido, a ideia de infinito se verifica no acolhimento, socialidade primeira⁴, acolhimento e reflexo do viver na pacificidade. Dessa forma:

a ideia do infinito, o transbordamento do pensamento finito pelo seu conteúdo, efectua a relação do pensamento com o que ultrapassa a sua capacidade, com o que a todo o momento ela apreende sem ser chocada. Eis a situação de denominamos acolhimento do rosto. A ideia do finito reproduz-se na oposição do discurso, na socialidade. A relação com o rosto, com o outro absolutamente outro que eu não poderia conter, com o outro, nesse sentido, infinito, é no entanto a minha Ideia, um comércio. Mas a relação mantém-se sem violência – na paz com essa alteridade absoluta. A “resistência” do Outro não me faz violência, não age negativamente, tem uma estrutura positiva: ética. A primeira revelação do outro, suposta em todas as relações com ele, não consiste em apanhá-lo na sua resistência negativa e em cercá-lo pela manhã. Não luto com um deus sem rosto, mas respondo à sua expressão, à sua revelação. (grifo nosso) (LÉVINAS, 2008a, p. 191)

⁴ Para maior aprofundamento, Cf. MARCHESINI, R.. **Post-human.** Verso nuovi modelli di esistenza. Torino: Bollati Boringhieri, 2002, p. 14- 15.

Promover-se-á, assim, o bem que se imprime de forma indelével no relacionamento pautado pela intriga ética. Dessa forma, tem-se que a conduta ética representa o fato de que:

se ajudar é responder a uma singularidade falante antes mesmo que a pergunta à qual ela responde possa ser feita, advém do fato de que a resposta ética não somente precede a filosofia e autoriza que essas interrogações possam vir após ela, mas ainda que *ela predetermina a instância do político.* (BENSUSSAN, 2009, p. 35)

Essa responsabilidade é, como se verá adiante, aspecto de extrema repercussão quando se pensa na estrutura social pautada pela presença do Direito, enquanto regulador e estruturador dos institutos pelos quais a sociedade se servirá. Não se pode pensar a atividade dos poderes do Estado despidas da amplitude ética oferecida pela responsabilidade. Esta pode se configurar como elemento propiciador e multiplicador de conduta que prime pelo bem da coletividade⁵.

Um gestor público certamente, ao se pautar pela substituição, contemplará na sociedade, que é a alteridade personificada, outro por excelência, se pautará no exercício de sua administração, com parâmetros éticos próprios que visem o Bem incondicional, postura que reflete um egoísmo ético de um Eu que proporciona o respeito e o bem ao outro sem esperar algo em retribuição.

Aqui convém ressaltar o aspecto preventivo do agir na responsabilidade ética diante da intriga proposta pelo pensamento levinasiano, tendo em vista que:

os conteúdos ético-políticos do ato de ajudar [...] Lei precedendo a lei, a responsabilidade como resposta a um apelo antecipa a responsabilidade no sentido jurídico. Do ponto de vista do Direito, eu sou responsável por mim mesmo e por meus atos. Devo responder por eles diante de terceiros e assumir diante de um tribunal ou diante de meus pares a paternidade de todas as imputações de ter infringido a lei ou a regra. Como filosofia política em sua tradição dominante, o direito pressupõe uma hostilidade recíproca de sujeitos socializados. Há aí um imperativo de método e uma necessidade interna que são sua condição de possibilidade: é-lhe necessário, com efeito, impedir as pessoas de lesar e de se prejudicar. (grifo nosso) (BENSUSSAN, 2009, p. 35)

O Direito figura como possibilidade de propiciar uma conduta que prime pelo Bem da coletividade, manifestado no respeito ao outro, ainda que essa conduta seja normatizada e apresentada como de obrigatoriedade observância pela coletividade, dado um dos aspectos da lei que é a prevenção, ainda que coercitiva.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AUARD, Catherine. **Cidadania e democracia deliberativa.** Porto alegre: Edipucrs, 2006.

BENSUSSAN, Gérard. **Ética e experiência a política em Levinas.** Passo Fundo, RS: IFIBE, 2009.

⁵ Sobre a temática abordada, Cf. PEGORARO, Olinto A.. **Ética e justiça.** Petrópolis: Vozes, 1995, p. 1.

BROCHADO, Mariá. **Consciência moral, consciência jurídica.** Belo Horizonte: Mandamentos, 2002.

_____. **Direito e ética: a eticidade do fenômeno jurídico.** São Paulo: Landy, 2006.

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>>. Acesso em: 06 jun. 2019.

_____. **Importância de redes sociais mistas para a efetividade de capital social e humano e de governança social em comunidades de depauperamento social: questões de fundo sobre sua aplicação na região metropolitana de Belo Horizonte. Portal Conselhos MG.** Disponível em: <<http://www.conselhos.mg.gov.br/publicacao/artigo>>. Acesso em: 08 jun. 2019.

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

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

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

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

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

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

A SUBJETIVIDADE LEVINASIANA E A NOÇÃO DE INFINITO

THE SUBJECTIVITY ACCORDING LÉVINAS AND THE IDEA OF INFINITY

Maria Angélica Aleixo Beck Lourenco

Resumo

Este artigo trata da subjetividade no pensamento de Emmanuel Lévinas e tenta detectar a influência cartesiana neste autor, especialmente numa forma de inferência à terceira meditação de Descartes. Refletimos acerca de como Lévinas mantém um compromisso metodológico aos conceitos cartesianos. Muito presente em sua filosofia é o argumento de Descartes de que o sujeito tem a ideia de Infinito; e esta ideia, por definição, é de um pensamento que contém mais do que pode pensar. A grande tese de Lévinas é a ética como filosofia primeira, onde ética é entendida como a relação de infinita responsabilidade pela outra pessoa.

Palavras-chave: Lévinas, Descartes, Subjetividade, Infinito

Abstract/Resumen/Résumé

This thesis is about the subjectivity through the philosophical thinking of Emmanuel Lévinas and tries to detect the Cartesian influence in this author, specially a kind of inference to Descartes's Third Meditation. We reflected how Lévinas maintains a methodological commitment to Cartesian conceptions. Therefore, intersubjectivity is a relation between equals and the ethical relation with the other follows a formal structure of a thought that thinks more than it can think, the structure of infinity. Lévinas's big idea is ethics as first philosophy, where ethics is understood as a relation of infinite responsibility to the other person.

Keywords/Palabras-claves/Mots-clés: Lévinas, Descartes, Subjectivity, Infinity

Na obra de Emmanuel Lévinas brada-se eminentemente o ser que o é “no sentido verbal”, a dizer que antes do conceito importa a aventura ou o drama do ser no mundo e em relação com Outrem, a ser descrito nos moldes fenomenológicos. Um ponto crucial para o filósofo é a identificação de um estado anterior da existência que ele conceitua como “há”: entendemos que não é como um pano de fundo ou o horizonte do mundo; diz da existência, a partir da qual o ser se esforçará por existir através da hispotasia de si mesmo, de onde logrará a particularidade da consciência de si afirmando-se na condição de um Eu como Mesmo; à maneira como Lévinas denomina: uma subjetividade autocentrada que ao se pôr em questão reconhecerá a exterioridade através do Outro, que lhe permite evocar uma nova forma de compreensão da existência e da própria subjetividade. Junto dela, definindo-a, está o Infinito como pensamento que pensa mais e *além* e cujo movimento ao exterior é dado pelo desejo metafísico, a saber, um desejo irredutível à satisfação e ao plano da imanência. A reiteração da afirmativa levinasiana acerca desta preocupação em analisar a vida *sublunar*, denunciando o quanto para a filosofia ‘a verdadeira vida está ausente’ indica, segundo Robbins “a strategic hesitation between idealism and materialism, between a philosophy of transcendence (like that denounced by Nietzsche as a world behind the world) and a philosophy of immanence”¹ (1999, p. 118).

Este trabalho, ao eleger eminentemente estes dois pilares: o ser na expressão do *cogito*² e o Infinito, identifica neles o que Bernstein (2002, p. 252) ressalta ao corroborar com a metáfora das ondas do mar atribuída por Jacques Derrida em *Violência e Metafísica* (1978, p. 312) ao pensamento de Emmanuel Lévinas: há temas se colocam na obra deste pensador segundo um movimento de retorno e repetição, uma profunda insistência que mantém algumas noções sempre centrais nos mais diversos desdobramentos temáticos trazidos em sua bibliografia, desde o considerado momento mais tenro, marcado pela publicação de *De l'existence à l'existant*, em 1947³, até obras e ensaios de maturidade publicados após *Totalidade e Infinito*⁴.

¹ Uma hesitação estratégica entre idealismo e materialismo, entre filosofia da transcendência (como denunciada por Nietzsche como um mundo antes do mundo) e uma filosofia da imanência.

² Sobre a atividade da filosofia, Lévinas afirma que é “no saber e na consciência que ela procura o espírito”. (1991, p.13)

³ Lévinas possui obras anteriores, mas segundo Critchley este é o “first original book”, recusado antes por Gallimard e publicado pelas *Editions de la Revue Fontaine*. Consta que Lévinas o escreveu em capítulos, durante a captura nazista.

⁴ Sobre a tese de *Totalidade e Infinito*, Blanchot teria dito, como registra Derrida: “Encontra-se aí como um novo ponto de partida da filosofia e um salto que ela e nós mesmos seríamos exortados a realizar” (DERRIDA, 2013, p.24) e Hutchens assim define: “uma obra gigantesca em sua abrangência e que pode ser considerada como um momento crucial da história do século vinte” (2007, p.21). No prefácio da edição alemã de *Totalidade e Infinito*, datado de 1987 e publicado posteriormente no livro *Entre-Nós*, Lévinas afirma que o discurso filosófico ali iniciado se prolonga posteriormente em *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* (1974) e em *De Dieu qui vient à l'idée* (1982).

É ainda Derrida que chama a atenção para a presença cartesiana no pensamento de Lévinas ao evocar em seu *Adieu*:

Adeus.

Infinitamente, sem dúvida, porque o a-Deus diz sobretudo “a ideia do Infinito”.

Neste sentido, é também uma saudação de adeus a Descartes. (...)

Descartes talvez tivesse hesitado em seguir Lévinas nesta espécie de desvio da herança a respeito da ideia de infinito em mim. (2013, p.122)

Segundo Derrida, a compreensão do que seja este desvio e descrevê-lo em sua trajetória constitui a distinção entre ambos pensadores. Considerar-se-á como foco o anotado por Simon Critchley sobre “uma apropriação levinasiana do conceito de infinito de Descartes” (2002, p. 20), que flagrantemente se define a partir de 1957, com a publicação do ensaio “A filosofia e a ideia de Infinito” na *Revue de Métaphysique et de Morale*⁵. Precisamente neste ensaio, Lévinas enuncia que sua preocupação é em manter o *desenho formal* da ideia de Infinito sempre repetido por ele na imagem daquilo que *pensa mais do que se pode pensar*, ou contém mais do que se pode conter, um excedente. A incidência deste *além* na constituição da subjetividade é o fato ético que considera uma intencionalidade única a se dirigir ao Infinito, ao ponto de se interrogar: “Como é que tal estrutura pode continuar a ser filosófica?”. Assinalemos a perspectiva do autor neste fragmento do ensaio:

A relação ética não se insere numa relação prévia de conhecimento. É fundamento e não superestrutura. Distingui-la do conhecimento não é reduzi-la a um sentimento subjetivo. Só a ideia de infinito onde o ser extravasa a ideia, onde o Outro extravasa o Mesmo, rompe com os jogos internos da alma e merece o nome de experiência, de relação com o exterior. A relação ética é, desde logo, mais cognitiva que o próprio conhecimento e toda a objetividade deve aí participar. (DEHH, p. 210).

Parece-nos uma indicação que, anterior às questões epistemológicas e ontológicas, a ética não sobrepuja um saber negando-o, mas coloca-se em posição primeira por fazer reluzir uma nova inteligibilidade dirigida para a relação com o Outro e cujo sinônimo para Lévinas é transcendência. Para Nilo Ribeiro Júnior “é diante da preocupação de *dizer* a transcendência que o filósofo chega a propor uma filosofia a serviço da transcendência Irredutível do Outro, ou de uma ‘Sabedoria do Amor’ antagônica ao ‘amor à Sabedoria’ próprio da filosofia da totalidade” (2005, p. 124).

⁵ Collin, 1957, nº 3 – Vide: Lévinas, E. Descobrindo a Existência com Husserl e Heidegger. Tradução Fernanda Oliveira. Lisboa: Instituto Piaget. p. 201.

Em *Totalidade e Infinito*, Lévinas afirma que a “estrutura complexa da relação não-semelhante” que o Infinito produz deve ser descrita justamente pelo fato de não poder ser tomada como um conteúdo ou tematizada, e ao fazê-lo o autor se propõe a debruçar-se sobre a diferença entre objetividade e transcendência, descrevendo, como já anotado, essas formas “especiais” de objetividade e de intencionalidade (TI, p. 37) que partem do Eu, constituindo-o.

Anotemos que Lévinas comenta o pensamento heideggeriano que ele ajudou a propagar a partir da França. “Ser-com-o-outro” é com um diálogo crítico em que Lévinas busca o “absolutamente outro”⁶ no sentido de uma filosofia que não reduza ao Mesmo o Outro. Sua atenção move-se do mundo para o Outro, não visado na objetividade daquilo que aparece ao Eu. Assim, efetuando incisiva crítica a tradição, ele aposta em uma inteligibilidade e primacialmente em uma ética que se inscrevem no horizonte *além* do psiquismo e que podem ser acessadas, segundo ele, via relação intersubjetiva. O movimento do Eu deve ser em busca da metafísica como “saída do ser” em direção ao Outro, daí a primazia deste. Metafísica em Lévinas “é a excedência do ser ou a saída do ser. (...) Neste sentido, o Outro precede o Eu. O Outro se torna transcendência” (MARTINS, LEPARGNEUR, 2014, p.7).

A subjetividade vê-se a si mesma pela hipostasia do Eu⁷ e se reconhece em sua solidão, afastada do ser. Mas Lévinas aposta que a afirmação da subjetividade deve mover-se do autocentramento em direção ao exterior, visto que ela é possível através do Outro que a invoca ao movimento, alcançando uma forma de descentramento que igualmente questiona e, de forma veemente, a Totalidade e a filosofia ocidental.

O *cogito*, portanto, está latente na revisão da subjetividade proposta por Lévinas na medida em que o filósofo o questiona⁸ como fundamento; por isso propormos que Lévinas deve uma forma de inferência aos pressupostos cartesianos que definem o *eu penso*, e não somente ao conceito de Infinito e às indagações acerca de Deus tão presentes em sua obra. Para ele, a ideia do Infinito indica “direção a um pensamento que pensa mais do que pensa, ou que faz melhor do que pensar” (TIN, p. 24) e é sempre uma instância eminentemente ética.

Enfatiza Critchley que a relação ética em Lévinas produz uma ‘curvatura do espaço da intersubjetividade’ incidindo na subjetividade, até então ocupando uma posição divina fora da relação:

⁶ Lévinas credita a Jankélévitch a retomada deste termo. (DEHH, p. 201)

⁷ Anotemos a clara explanação de Hutchens sobre a hipóstase em Lévinas: “O processo de hipóstase envolve transformar-se em alguma coisa, tornar-se um existente a partir da mera existência. O eu que se hipostasia luta para tornar-se um existente e mais que meramente um existente. Ele “trabalha para existir” como se existir fosse uma luta ou uma tarefa exigida de qualquer eu”. (2004, p. 68)

⁸ Lévinas prossegue na crítica existentialista de que a “reflexão do cogito não pode mais surgir para assegurar a certeza do que eu sou e quando muito para garantir a certeza de minha própria existência” (EN, p. 47)

“Ethics, for Lévinas, takes place as the putting into question of the ego, the self, consciousness or what he calls, in the term that he borrows from Plato, the same (*le Même*)”⁹ (2002, p.15).

A subjetividade em questionamento pode ocorrer quando algo fora dela mesma afronta. “Pôr-se em questão” diante do outro como passo quase fundamental em Lévinas nos soa, apostamos, como uma forma de “radiação cósmica de fundo” da dúvida metódica¹⁰ onde a alteridade, no cartesianismo, já se anuncia no esforço de definir e separar substância pensante de substância extensa.

Podemos insistir: e a que nos convida Lévinas? Também, reiteramos, a romper com o pensamento da Totalidade do Eu pondo-se como o Mesmo¹¹ em relação ao Outro.

1. Modos do Ser

Na coletânea de ensaios *Entre-Nós*, 1991, Lévinas remete à sugestão de estruturas que comporiam sistemas de configuração do Eu: ou centrado em sua subjetividade e no âmbito da economia geral do ser; ou como aquele da relação intersubjetiva na qual o Ser se coloca um-para-o-outro, num posicionamento essencialmente ético e que, para Lévinas, surge como “pura e santa eventualidade” à maneira desta virada ética. Variam, portanto, as expressões ou modos do Ser. A compreensão do Eu perpassa os pensamentos e os objetos do pensamento, e recorre ainda o *sub-jectum* da própria subjetividade, o que a antecede e mesmo a sustenta como consciência de si. Parece-nos que esta consideração dialoga com Descartes na ideia de Infinito em que, segundo Leopoldo e Silva, ao não se ter na razão uma garantia para si mesma diante da constatação de sua finitude e frente à capacidade especial de conceber esta ideia, “opera-se um deslocamento do princípio fundante da verdade” (2011, p. 83) para este *além*, Deus.

Lévinas já considera o Infinito como relação com o Outro e para a intersubjetividade propõe que a incidência deste *além* acaba por indicar uma instância fundamental como modo de relação: a transcendência. Desta instância advém o clamor ético que estrutura a subjetividade se fazendo, segundo Cintra, “pela responsabilidade, pelo esvaziamento, pela sujeição ao Outro” (2009, p. 104).

Vejamos a posição de outros comentadores: Pelizzoli defende que o pensamento de Lévinas “leva a reconstruir o sujeito em novas bases” postas, segundo ele, na sociabilidade e na alteridade.

⁹ Ética, para Lévinas, se assenta no pôr em questão o ego, o self, a consciência ou o que ele chama, no termo que empresta de Platão, o Mesmo (*le Même*).

¹⁰ Propomos aqui que este primeiro passo do método cartesiano aparece como um ruído originário. Não é o pensamento levinasiano - como a radiação não fala da configuração atual do Universo - mas diz algo de sua origem e de seu espectro.

¹¹ “A identificação do Mesmo não é o vazio de uma tautologia, nem uma oposição dialética ao Outro, mas o concreto do egoísmo. Isso tem a ver com a possibilidade da metafísica. Se o Mesmo se identificasse por simples oposição ao Outro faria já parte de uma totalidade, englobando o mesmo e o Outro” (TI, p. 24)

Assim, o sentido e o fundamento radical da existência subvertem o *conatus essendi*, como se a força centrípeta em torno do Ser se rompesse para dirigir-se ao Outro¹². Acerca deste fato, desta forma de subversão, Bernstein relembra a afirmativa de Lévinas de que é diante do mandamento “Não matarás” que o *conatus essendi* se vê limitado, o que define, inclusive, a condição do humano:

If I deliberately violate the (ethical) limitation on the *conatus essendi*, if I act as if I were a being whose sole concern is with the preservation of my own being (or even with Being), then I commit an evil act. It is because I am *human* that I can be good or evil (2002, p. 265).¹³

Mantenhamo-nos nos modos do Ser em relação a este *além* como antecedência ética e vamos aqui recorrer aos termos Vivente e Pensante, utilizados pelo autor no ensaio *O Eu e a Totalidade* (EN, p. 34), observando de que maneira a relação com o Outro age determinando o Eu. Vamos a um resumo do que conceitua Lévinas:

O que o pensante percebe como exterioridade que convida ao trabalho e à apropriação, o vivente o experimenta como sua substância, como consubstancial a ele, como essencialmente imediato, como elemento e meio (EN, p. 34). O puro vivente ignora assim o mundo exterior (...) pela ausência de pensamento. O vivente, portanto, não é consciência, mas tem uma consciência sem problemas, quer dizer, sem exterioridade, mundo interior cujo centro ele ocupa (EN, p. 35). O pensamento começa, precisamente, quando a consciência se torna consciência de sua particularidade, ou seja, quando concebe a exterioridade para além de sua natureza de vivente. (...) Como pensante, o homem é aquele para quem o mundo exterior existe (EN, p. 36).

Cabe observar que uma instância inicial de estruturação da subjetividade se assenta no questionamento da razão soberana do Eu em sua posição de centralidade e cuja expressão ainda será imanência e identificação. Cintra destaca a referência de Lévinas ao conceito de mònada separada ressaltando que: “o Eu tem nessa constituição ontológica grandeza e miséria”, até que desencalhe, saindo de seu próprio cativeiro (2009, p. 21).

Outra instância, muito frutífera no pensamento levinasiano, visto estar aqui o vigor de sua ética como filosofia primeira, constrói-se a partir do reconhecimento da anterioridade em relação ao advento do *eu penso* e cuja expressão latente ele recolhe das meditações metafísicas que revelam o que ele considera a mais extraordinária estrutura na relação do pensamento com a ideia do Infinito,

¹² “O esse humano não é primordialmente *conatus*, mas refém, refém de outrem.” (DMT, p. 49)

¹³ Se eu conscientemente infrinjo a limitação (ética) no *conatus essendi*, se eu ajo como se eu fosse um ser que somente se preocupa com a preservação de meu próprio ser (ou mesmo em Ser), então eu cometo um ato mal. É porque eu sou humano que eu posso ser bom ou mal.

conduzindo-o a este *além*, visto que o Infinito transpassa o finito. Lembra Ruiz que “um *ideatum* que supera a ideia só pode ser um Outro que existe por si mesmo e de forma necessária” (2008, p.124).

Lévinas também caminha considerando a noção de ontologia no temporal e fazendo a ressalva de que “não que o aqui embaixo abra uma história cujo progresso seria o único meio de tornar pensável a ideia do ser” e afirmando que “o homem inteiro é ontologia” (DEHH, p. 104). Assim, o apelo é pela apreensão do verbo ser não apenas na relação com a transitividade do existir ou na objetivação do mundo¹⁴.

2. Subjetividade em relação com o Rosto e o problema da ontologia

É crucial, para o entendimento do ser humano, que haja uma relação com o Rosto em que não se trate de visá-lo, adequando e abstraindo um sentido ou conceito, de notar a cor dos olhos, o formato do nariz ou do queixo. Trata-se antes de uma percepção ética de que diante do Rosto não posso matar. Se há um homicida é porque matar um outro é uma possibilidade ontológica (EI, p. 70). O clamor ético vem como exigência do *além* do Ser onde a impossibilidade de matar é irrevogável pela exposição da humanidade do homem. De acordo com Waldenfels, “Lévinas seems to recast the old definition of the human being. Modifying the old formula we could state: ‘The human being is a being which has a face’”¹⁵ (2002, p. 67).

O pensamento levinasiano indica, pois, as novas possibilidades abarcadas pela relação com o Infinito, conforme este foi enunciado nas meditações metafísicas, a dizer também com o Rosto de Outrem, o que não é considerado por Heidegger, nos lembra Lévinas de forma recorrente em sua obra, já que ontologia heideggeriana apoia o Ser em si mesmo no processo de compreensão. Contudo, mesmo focando nesta virada que se mostrará radicalmente ética, ainda do solo da ontologia contemporânea Lévinas recolhe importantes substratos críticos: “Mesmo se nos libertarmos dos rigores sistemáticos deste pensamento, fica-se marcado pelo próprio estilo de análises de *Sein und Zeit*, pelos ‘pontos cardinais’ a que se refere a ‘analítica existencial’” (EI, p. 26). Haddock-Lobo em seu livro *Da existência ao Infinito* chega a afirmar:

Apesar de todas as reticências que o levinasianismo pode (e, até mesmo, deve) apresentar com relação à pessoa de Heidegger, ou às implicações

¹⁴ Temporalidade e ética são temas exaustivos em Lévinas que dialoga veementemente com noções bergsonianas: “Tal como em Bergson, afirmamos aqui a existência de vários níveis de tempo” (DMT, p. 81). Nilo Ribeiro Júnior resume de Lévinas que “é na responsabilidade ética pelo Outro como ‘consciência moral’ que a temporalidade acontece”(2005, p. 79).

¹⁵ Lévinas parece reformular a antiga definição de ser humano. Modificando a antiga formula podemos declarar: O ser humano é um ser que tem uma face.

ético-políticas (como preferem defender os levinasianos) a que o ‘fundamentalismo ontológico’ pode conduzir, *Ser e Tempo* permanece sendo a grande obra de referência, o ponto de partida de praticamente todas as críticas que Lévinas vem a solidificar como propriamente suas (2006, p. 77).

Mesmo que esta sombra de *Ser e Tempo* incida na obra levinasiana, aqui anotamos que, ao considerar o que seja *fazer fenomenologia*, Lévinas reafirma a importância da ideia do *logos do infinito* dado pela afecção irreversível do finito pelo infinito¹⁶. Ele reconhece que “tudo isso, evidentemente, já não é da competência dos textos cartesianos” (TIN, p.24); mas, acrescentamos nós, por eles irremediavelmente perpassam. Por fim, fundamental é seguir com a indicação de Lévinas no prefácio da edição portuguesa de *Totalidade e Infinito*: “uma defesa da subjetividade, mas não a captará ao nível do seu protesto puramente egoísta contra a totalidade, nem na sua angústia perante a morte, mas como fundada na ideia do Infinito”¹⁷ (TI, p. 12). Aqui o eco que pode chegar aos nossos ouvidos é: nem com Hegel, nem com Heidegger. A inferência é feita a Descartes.

Posfácio

“A essência do discurso é a oração”
Lévinas (EN, p. 29).

Oração ao Ser Mais Perfeito

Rogativa inspirada nos fragmentos da Quarta Meditação Metafísica de René Descartes: Do verdadeiro e do falso.

Oh, Eterno, Perfeito e Soberano Deus!

Apresenta-Vos a mim de forma tão inteligível que só me reconheço, Senhor, porque antes vos conheci. Quando penso em Vós, descubro que não há em mim causa de equívoco ou falsidade.

Supre-me de Vossa Perfeição, afastando-me do nada. Em Vós tenho tudo o que necessito para julgar acertadamente. Livra-me do erro, ampliando meu discernimento e corrigindo minhas carências.

Afasta-me do juízo temerário sobre o que não concebo. E que o entendimento seja o equilíbrio do poder de escolha que conferistes aos seres e pelo qual busco a perfeição que me habita, a qual recebi de Vós.

Oh, Bondade! Graças pela extensa Vontade que colocaste em mim. Minha natureza fraca e limitada não permite ainda alcançar Vossa potência Infinita, que ultrapassa meu espírito rumo à Perfeição.

¹⁶ “Desde Kant que a filosofia é finitude sem infinito” (DMT, p. 63)

¹⁷ Mais uma vez Lévinas demarca seu pensamento em relação a Heidegger e ao conceito de “ser-para-a-morte”.

Contudo, clamo agora por Vossa clareza e por Vossa distinção infinitas que me revelam as coisas do Universo ao encerrar os tesouros da Ciência e da Sabedoria.

Soberano Artesão de quem dependo inteiramente em todos os momentos de minha vida: desejo ser a mais completa criação saída de Vossas mãos habilidosas.

Amém.

BIBLIOGRAFIA

BERNASCONI, Robert. What is the question to which ‘substitution’ is the answer? in *The Cambridge Companion to Levinas* Simon Critchley and Robert Bernasconi (eds.) Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

BERNSTEIN, Richard J. Evil and the temptation of theodicy. In *The Cambridge Companion to Levinas*. Simon Critchley and Robert Bernasconi (eds.) Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

CINTRA, Benedito Eliseu Leite. *Pensar com Emmanuel Lévinas*. São Paulo: Paulus, 2009

CRITCHLEY, Simon *The Cambridge Companion to Levinas*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

DERRIDA, Jacques. *Violence and Metaphysics*. Translation Alan Bass. Chicago: University of Chicago Press, 1978.

_____. *Adeus a Emmanuel Lévinas*. Tradução Fábio Landa. São Paulo: Perspectiva, 2013.

DESCARTES, René. *Méditations métaphysiques*. Paris: Flammarion, 1992.

_____. *Meditações sobre a filosofia primeira*. Tradução Fausto Castilho. São Paulo- Campinas, Editora da UNICAMP, 2004.

_____. *Discurso do método*. São Paulo: Nova Cultural, 1991. (Coleção Os Pensadores).

HADDOCK-LOBO, Rafael. *Da existência ao infinito: ensaios sobre Emmanuel Lévinas*. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2006.

HUSSERL, Edmund. *Meditações cartesianas. Introdução à Fenomenologia*. São Paulo: Madras, 2001.

HUTCHENS, Benjamin C. *Compreender Lévinas*. Tradução Vera Lúcia Joscelyne. Petrópolis, RJ: Vozes, 2007.

LÉVINAS, Emmanuel. *Autrement qu ’être ou au-delà de l’essence*. Paris: Martinus Nijhoff, 1974.

_____. *De Deus que vem à ideia*. Tradução Pergentino Stefano Pivatto (coord.). Petrópolis/RJ: Vozes, 2008.

- _____. *Descobrindo a existência com Husserl e Heidegger*. Tradução Fernanda Oliveira. Lisboa: Instituto Piaget, 1997.
- _____. *De L'existence a l'existant*. Paris: Fontaine, 1947.
- _____. *Deus, a morte e o tempo*. Tradução Fernanda Bernardo. Lisboa: Edições 70, 2012.
- _____. *Entre nós – ensaios sobre alteridade*. Tradução Pergentino Stefano Pivatto [et al.] (coord.). Petrópolis/RJ: Vozes, 2009.
- _____. *Ética e Infinito*. Tradução João Gama. Lisboa: Edições 70, 2013.
- _____. *Humanismo do Outro Homem*. Tradução Pergentino Stefano Pivatto [et al.] (coord.). Petrópolis/RJ: Vozes, 2009.
- _____. *Le Temps et l'Autre*. Paris: PUF, 1998.
- _____. *Transcendência e Inteligibilidade*. Tradução: José Freire Colaço. Lisboa: Edições 70, 1991.
- _____. *Totalidade e infinito*. Tradução José Pinto Ribeiro. Lisboa: Edições 70, 2000.
- MARTINS, R.J. *Introdução a Lévinas: pensar a ética no século XXI*. Rogério Jolins Martins e Hubert Lepargneur. São Paulo: Paulus, 2014.
- MELO, Nélia Vieira de. *A Ética da alteridade em Emmanuel Lévinas*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003.
- _____. Entre eles: proximidade entre Lévinas e Derrida. In *Éticas em diálogo – Lévinas e o pensamento contemporâneo: questões e interfaces*. Luiz Carlos Susin [et al] (orgs.) Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003.
- PELIZZOLI, Marcelo Luiz. *Lévinas: a reconstrução da Subjetividade*. EdiPUCRS, 2002.
- RIBEIRO JR., Nilo. *A sabedoria de amar – a ética no itinerário de Emmanuel Lévinas*. São Paulo: Edições Loyola, 2005.
- ROBBINS, Jill. *Altered Reading: Lévinas and literature*. Chicago: The University of Chicago Press, 1999.
- RUIZ, Castor B. Emmanuel Lévinas, alteridade & alteridades, in *Alteridade e Ética*. Ricardo Timm de Souza, André Brayner de Farias (org.) Porto Alegre: EDIPUCRS, 2008.
- SILVA, Franklin Leopoldo e. *O conhecimento de si*. São Paulo: Casa do Saber, 2011.
- _____. *Descartes – a metafísica da modernidade*. São Paulo: Moderna, 2005.
- SOUZA, Ricardo Timm de. *Sujeito, ética e história*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1999.
- SUSIN, Luiz Carlos. Caminhos e descaminhos do desejo – nos textos de Emmanuel Lévinas e de René Girard. In *Éticas em diálogo – Lévinas e o pensamento contemporâneo: questões e interfaces*. Luiz Carlos Susin [et al] (orgs.) Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003.

_____. O Homem Messiânico, Uma Introdução ao Pensamento de Emmanuel

WALDENFELS, Bernhard. Lévinas and the face of the other. In *The Cambridge Companion to Levinas*. Simon Critchley and Robert Bernasconi (eds.) Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

A SUSTENTABILIDADE COMO PRINCÍPIO INERENTE À DIGNIDADE DA PESSOA HUMANA: UMA PERSPECTIVA SOB A ÉTICA DA ALTERIDADE EM LEVINAS

LA DURABILITÉ COMME PRINCIPE INHÉRENT À LA DIGNITÉ DE LA PERSONNE HUMAINE: PERSPECTIVE DE L'ÉTHIQUE DE L'ALTÉRITÉ EM LEVINAS

Izadora Gabriele Dos Santos Oliveira¹
Magno Federici Gomes²

Resumo

A dignidade da pessoa humana configura-se como um direito de primordial importância, constituindo-se como a base do sistema jurídico brasileiro, fundamentando os outros princípios do ordenamento. O presente estudo se debruça sobre a obra de Lévinas a fim de delinear em que sentido a ética da alteridade se relaciona à dignidade da pessoa humana sustentável. O método utilizado foi o teórico documental do tipo dedutivo. Concluiu-se que a dignidade humana se relaciona em grande medida com a teoria de Lévinas, tendo em vista que apenas se concretiza com as relações intersubjetivas, assim como o filósofo preceitua na ética da alteridade.

Palavras-chave: Dignidade da pessoa humana, Dimensões da sustentabilidade, Ética da alteridade, Emmanuel lévinas

Abstract/Resumen/Résumé

La dignité de la personne humaine se présente comme un droit de première importance, constituant la base du système juridique brésilien, en fondant les autres principes de l'ordre. La présente étude se penche sur l'œuvre de Lévinas pour définir dans quel sens l'éthique de l'altérité est liée à la dignité de la personne humaine. La méthode utilisée était la théorie documentaire de type déductif. Il a été conclu que la dignité humaine est en grande partie liée à la théorie de Lévinas, en vue de ne se concrétiser qu'avec les relations intersubjectives, ainsi que le philosophe précepte dans l'éthique de l'altérité.

Keywords/Palabras-claves/Mots-clés: Dignité de la personne humaine, Dimensions de la durabilité, Éthique de l'altérité, Emmanuel lévinas

¹ Graduanda em Direito pela PUC Minas. Currículo Lattes: <<http://lattes.cnpq.br/1970992584585714>>. E-mail: iza_oliveira123@hotmail.com. Trabalho financiado pela FAPEMIG: 22869.

² Pós-doutor em Direito Público pela Universidade Nova de Lisboa(BolsaCAPES/BEX:3642/07-0). Professor do Doutorado e Mestrado Acadêmico em Direito Ambiental e Sustentabilidade na Escola Superior Dom Helder Câmara e na PUCMinas.Currículo: <<http://lattes.cnpq.br/1638327245727283>>.

INTRODUÇÃO

A dignidade da pessoa humana constitui direito fundamental basilar de todo o ordenamento jurídico, vez que estrutura a cadeia de direitos e garantias fundamentais. Tal direito prevê uma relação em que o ser humano, de acordo com uma visão kantiana, é considerado como fim em si mesmo e não instrumento para o alcance de determinado objetivo.

Quando se discute acerca da dignidade humana, outros direitos se insurgem de forma elementar, já que derivam de certa maneira deste direito primevo. Neste sentido, o direito ao meio ambiente equilibrado, essencial à sadia qualidade de vida, desponta como elemento essencial para uma vida sustentável e sustentada, promovendo uma existência digna e próspera para todos os indivíduos segundo seu piso vital mínimo.

O problema que se busca resolver consiste em verificar em qual medida a ética da alteridade, formulada por Lévinas, se relaciona à dignidade humana sustentável.

Objetiva-se com a presente pesquisa explanar acerca da dignidade da pessoa humana, revelando suas características e suas dimensões, bem como relacioná-la a outros direitos fundamentais garantidos constitucionalmente, notadamente o direito ao meio ambiente equilibrado.

A pesquisa se justifica na medida em que o meio ambiente equilibrado, considerado em suas diversas dimensões, constitui-se como elemento essencial da dignidade humana, se não o central, na medida em que os outros direitos que derivam da dignidade não encontram cenário propício se não houver uma visão sustentável de todo o sistema.

O método utilizado foi o teórico documental, com técnica dedutiva, analisando a doutrina e dispositivos legais. O marco teórico da pesquisa foi a obra de Lévinas (2004).

O primeiro tópico abordará o conceito de dignidade da pessoa humana, evidenciando qual concepção filosófica de existência humana é adotada na atualidade. Será abordado, ainda, o direito à dignidade humana no contexto do Estado Democrático de Direito, bem como no Estado Socioambiental de Direito, linha estabelecida e contemplada pela Constituição da República de 1988 (CR/88). Em seguida, será analisado o princípio da sustentabilidade, bem como suas dimensões, o que gera uma disparidade no que tange a quais seriam as dimensões existentes, mas para fins metodológicos, abordar-se-á, aqui, apenas sete dimensões. Por fim, no último tópico estabelecerá a dignidade da pessoa humana à luz da

ética da alteridade proposta por Lévinas, seu conceito, sua aplicação e como esses dois elementos se relacionam e em qual medida.

1 A DIGNIDADE DA PESSOA HUMANA

A concepção atual sobre a dignidade da pessoa humana perpassa a perspectiva kantiana, especialmente no que toca ao Direito. Tal concepção se sustenta no pressuposto de que o ser humano não pode ser tido como um instrumento (meio) para se alcançar um objetivo, mas tem que ser visto como um fim em si mesmo, independente da relação em que se encontra. “Adotar a dignidade da pessoa humana como valor básico do Estado Democrático de Direito¹ é reconhecer o ser humano como o centro e o fim do direito. Essa prerrogativa é o valor máximo, constitucionalmente falando, o valor absoluto” (AWAD, 2006, p. 113).

Tal ideia se sustenta no reconhecimento de um significado inerente aos seres humanos, uma vez que a prática de abordá-lo como um fim em si mesmo se liga diretamente à sua liberdade, autonomia, racionalidade e autodeterminação. Percebe-se que, embora explicada por outros pensadores, o amparo ético e jurídico da existência humana a fim de evitar quaisquer tipos de objetificação, bem como a prevalência de sua condição subjetiva nas relações estabelecidas, advém da visão kantiana do ser humano.

Tal postura, em termos atuais, pressupõe respeito à identidade cultural, respeito à história de vida de cada sujeito e de cada tradição. Esse é o grande desafio da tarefa de aproximação dos sistemas jurídicos mundiais rumo a uma implementação dos direitos humanos como bases de sustentação e meta final de todos eles (COELHO; MELLO, 2011, p. 15).

No que tange à CR/88 constata-se que a dignidade da pessoa humana é consagrada em seu art. 1º, inciso III, como sendo um direito fundamental, servindo como fundamento e base do próprio Estado Democrático de Direito, legitimando todo o ordenamento jurídico brasileiro. Dessa forma, admite-se que a dignidade da pessoa humana “assume a condição de matriz axiológica do ordenamento jurídico, visto que é a partir deste valor e princípio que todos os demais princípios (assim como as regras) se projetam e recebem os impulsos para os

¹ “O Estado Democrático de Direito concilia Estado Democrático e Estado de Direito, mas não consiste apenas na reunião formal dos elementos desses dois tipos de Estado. Revela, em verdade, um conceito novo que incorpora os princípios daqueles dois conceitos, mas os supera na medida em que agrupa um componente revolucionário de transformação do *status quo* [...], vez que se funda no princípio da soberania popular” (SILVA, 1988, p. 15).

seus respectivos conteúdos normativo-axiológicos” (SARLET; FENSTERSEIFER, 2008, p. 9), sendo, portanto, um sobreprincípio. Neste espeque, a dignidade da pessoa humana assume um caráter de espinha dorsal de todo o ordenamento jurídico, sendo o sobreprincípio que ocupa o topo na hierarquia dos princípios constitucionais.

A dignidade da pessoa humana surge, também, como pedra angular do Direito brasileiro, tendo em vista que o Estado foi criado em prol do ser humano, vez que ele configura-se como fim primordial do Estado e não como meio para se atingir determinada finalidade.

No que tange ao Estado Socioambiental de Direito², como prevê a CR/88, ao menos como abordado na presente pesquisa, a dignidade da pessoa humana é vista como o elemento essencial do sistema jurídico. Todavia, não é o único a sustentá-lo, emitindo os padrões adequados a serem aplicados de maneira vinculativa a todos os sujeitos estatais. Neste sentido, destacam Sarlet e Fensterseifer:

Para além de uma força normativa autônoma como princípio (e também valor) jurídico, a dignidade da pessoa humana se projeta especialmente em conjunto com toda uma gama de direitos, tanto de natureza defensiva (negativa) como prestacional (positiva), implicando também toda uma gama de deveres fundamentais, que, embora não sejam necessariamente todos deduzidos diretamente da dignidade da pessoa humana, geralmente também atuam como concretizações em maior ou menor medida desta dignidade e que também por esta razão podem ser igualmente (como o princípio da dignidade individualmente considerado) opostos tanto em face do Estado quanto frente a particulares (SARLET; FENSTERSEIFER, 2008, p. 9-10).

Não por menos, constata-se a necessidade de analisar a ocorrência de eficácia dos direitos e garantias fundamentais, especialmente no que tange à dignidade da pessoa humana, “nas relações entre particulares, assim como o reconhecimento da dimensão normativa (vinculante) do princípio constitucional da solidariedade e dos deveres que lhe são inerentes” (SARLET; FENSTERSEIFER, 2008, p. 10).

Em resumo, nota-se que, a contar do sobreprincípio da dignidade da pessoa humana, desdobra-se todo o conjunto de posicionamentos jurídicos, com finalidade primordial de resguardar a vida humana de quaisquer ofensas em seu espeque de proteção, permitindo o desenvolvimento saudável, pleno e livre da existência humana. Assim:

² “Trata-se de um Estado em cuja ordem constitucional a proteção ambiental ocupa lugar e hierarquia fundamental, resultando que, na promoção dos direitos prestacionais, a preservação das condições ambientais passa a balizar as ações estatais e as políticas públicas, vez que permitirão a existência das gerações futuras” (WOLKMER; PAULITSCH, 2013, p. 259-260).

Temos por dignidade da pessoa humana a qualidade intrínseca e distintiva de cada ser humano que o faz merecedor do mesmo respeito e consideração por parte do Estado e da comunidade, implicando, neste sentido, um complexo de direitos e deveres fundamentais que assegurem a pessoa tanto contra todo e qualquer ato de cunho degradante e desumano, como venham a lhe garantir as condições existenciais mínimas para uma vida saudável, além de propiciar e promover sua participação ativa co-responsável nos destinos da própria existência e da vida em comunhão dos demais seres humanos (SARLET, 2001, p.60).

Neste contexto, conforme sustentam Sarlet e Fensterseifer (2008), a dignidade da pessoa humana se apresenta em uma dimensão social, na medida em que não apenas o indivíduo importa, mas o outro também se mostra relevante para a existência da vida humana no geral, vez que “o indivíduo e a comunidade são elementos integrantes de uma mesma (e única) realidade político-social-estatal” (SARLET; FENSTERSEIFER, 2008, p. 10). Dessa forma, a dignidade inerente a um indivíduo se projeta na dignidade do outro, já que a própria sociedade não admite a dignidade isolada ou irresponsável socialmente. A visão do outro, bem como da necessidade de estabelecimento de relações com esse outro é fundamental para a própria existência humana.

A bem da verdade, há de se considerar uma dimensão múltipla da dignidade da pessoa humana, tendo em vista, também, seu caráter ecológico, que não se limita a uma concepção estritamente biológica e física, mas se sustenta no bem estar humano e na qualidade de vida considerada como um todo, até mesmo no que tange ao ambiente no qual se desenvolve a vida humana. Importa, inclusive, destacar o entrelaçamento entre dimensão biológica pura e simples e dimensão ecológica da dignidade, já que uma objetiva estender o sentido da outra, ampliando esse conceito para um nível de qualidade da vida humana com responsabilidade socioambiental.

Conforme salientam Sarlet e Fensterseifer (2008) existe uma lógica evolutiva no que diz respeito às dimensões da dignidade humana considerada paralelamente às dimensões dos direitos humanos, “já que esses, em larga medida, simbolizam a própria materialização da dignidade humana em cada etapa histórica” (SARLET; FENSTERSEIFER, 2008, p. 11). Dessa maneira, como ocorria anteriormente com a influência dos direitos liberais e sociais, que ditavam a forma como a dignidade humana se materializava, atualmente os direitos de solidariedade assumem o poder de guiar e dar forma à dignidade da pessoa humana, alargando o seu rol de proteção.

É nesse contexto de visualização da dignidade da pessoa humana de forma multidimensional, reservando especial espaço à dimensão ecológica desse sobreprincípio, é

que se abordará, no tópico que se segue, a sustentabilidade e suas dimensões à luz da dignidade da pessoa humana.

2 SUSTENTABILIDADE E SUAS DIMENSÕES À LUZ DA DIGNIDADE DA PESSOA HUMANA

Inicialmente, cabe reconhecer que o direito ao meio ambiente equilibrado, previsto constitucionalmente no art. 225 da CR/88, não se refere exclusivamente a uma conotação literal do termo, mas assume um papel importante para a própria definição de dignidade humana. Como abordado alhures, a dignidade humana apresenta uma dimensão ecológica e ela se sustenta justamente porque o ser humano é parte da natureza e de um ambiente que funciona de forma sistêmica e coesa.

Neste sentido, é importante que o meio ambiente seja visto não apenas como fonte de recursos, mas como um ente que necessita de proteção para que possa existir e sustentar as presentes e futuras gerações. Neste contexto se destaca o desenvolvimento sustentável que é justamente a capacidade de utilizar os recursos de maneira sustentada no presente para que as gerações futuras também possam desfrutar dos recursos naturais. “A sustentabilidade denota uma preocupação internacional em promover o pleno desenvolvimento sustentável dos povos e das comunidades de modo a preservar o meio ambiente equilibrado para as presentes e futuras gerações” (GOMES; FERREIRA, 2017, p. 94).

Em meio aos problemas ecológicos suportados pela Terra, a sustentabilidade deve se encaixar no *modus vivandi* de todos os indivíduos, a fim de se tentar amenizar os danos até então ocasionados à natureza pela ação humana. Assim, foram estabelecidas as dimensões da sustentabilidade, com a finalidade de estudar e compreender a sustentabilidade em suas mais variadas formas e áreas.

Embora existam outras dimensões previstas doutrinariamente, a presente pesquisa se aterá apenas a sete dimensões, conceituadas a seguir.

A primeira dimensão abordada será a ecológica ou ambiental que se caracteriza pelo “uso potencial dos recursos naturais, com menor impacto possível” (HENRIQUE; GOMES, 2018, p. 96). Trata-se de uma dimensão elementar, já que a existência humana depende, em regra, da preservação dos recursos naturais e de sua utilização de maneira sustentada, consciente e responsável. Busca-se, dessa forma, a preservação ambiental sob um viés transindividual, característico da própria dimensão do direito em questão. Para Freitas:

Quer-se aludir, com a dimensão propriamente ambiental da sustentabilidade, ao direito das gerações atuais, sem prejuízo das futuras, ao ambiente limpo, em todos os aspectos (meio ecologicamente equilibrado, como diz o art. 225 da CF). [...] Em suma, (a) não pode haver qualidade de vida e longevidade digna em ambiente degradado e, que é mais importante, no limite, (b) não pode sequer haver vida humana sem o zeloso resguardo da sustentabilidade ambiental, em tempo útil, donde segue que (c) ou se protege a qualidade ambiental ou, simplesmente, não haverá futuro para a nossa espécie (FREITAS, 2012, p. 64-65).

Por sua vez, a dimensão econômica tem íntima relação com a dimensão ecológica, na medida em que se busca, atualmente, o desenvolvimento sustentável que é basicamente o alcance de progresso econômico associado à preservação dos recursos naturais para as futuras gerações, tendo em vista que estes são finitos. Neste raciocínio, disciplina Mendes:

[...] a sustentabilidade econômica extrapola o acúmulo de riquezas, bem como o crescimento econômico e engloba a geração de trabalho de forma digna, possibilitando uma distribuição de renda, promovendo o desenvolvimento das potencialidades locais e da diversificação de setores. Ela é possibilitada por alocação e gestão mais efetivas dos recursos e por um fluxo regular do investimento público e privado nos quais a eficiência econômica deve ser avaliada com o objetivo de diminuir a dicotomia entre os critérios microeconômicos e macroeconômicos (MENDES, 2009, p. 53).

Com base da análise do trecho acima transscrito, depreende-se que problemas sociais como a fome e a extrema pobreza são eventos não sustentáveis, sendo necessária uma política de redistribuição de riquezas mais efetiva e que dê conta de resolver ou ao menos amenizar esses tipos de problemas ambientais graves.

Em sequência, a dimensão social perpassa a ideia de que a dignidade humana deve ser um sobreprincípio observado reiteradamente pelo Estado, tendo que agir de forma positiva com relação à população para que ela consiga desfrutar de uma vida digna, segundo um piso vital mínimo. Deve haver a equidade não apenas no tratamento formal, mas nas condições materiais da existência humana. Tal dimensão “enfatiza uma necessária e indispensável preocupação com o ser humano e sua qualidade de bem-estar, pois existe uma íntima relação entre a qualidade de vida do ser humano e qualidade do meio ambiente, uma vez que são conceitos indissociáveis” (GOMES; FERREIRA, 2018, p. 162). Como sustenta Sachs, nesta dimensão:

O objetivo é construir uma civilização do “ser”, em que exista maior equidade na distribuição do “ter” e da renda, de modo a melhorar substancialmente os direitos e as condições de amplas massas de população e a reduzir a distância entre padrões de vida de abastados e não-abastados (SACHS, 1993, p. 25).

Nesta seara, destaca-se ser um desafio cada vez maior, levando em consideração o atual cenário do sistema capitalista, alcançar a equidade na distribuição de renda.

“A dimensão espacial da sustentabilidade trata das configurações ou assentamentos urbanos e rurais equilibrados e os fluxos migratórios” (HENRIQUE; GOMES, 2018, p. 96). Neste sentido, se relaciona com a dimensão social na medida em que se busca uma integração e melhor distribuição não apenas da renda, mas também a equidade espacial, de forma a conservar os espaços estruturados e reestruturar os ambientes mais degradados, primando pela justiça socioambiental.

De outro turno, “a cultura é fruto do meio e inclusive modifica o meio. Assim, as soluções ambientais muito se darão diante das especificações locais, e refletirão de forma planetária” (HENRIQUE; GOMES, 2018, p. 97). Nesta aspecto, a dimensão cultural surge para divulgar, preservar e promover as tradições e valores de determinada região, bem como a história do local, levando em consideração sua modificações no decorrer do tempo, garantindo o acesso ao conhecimento e à informação para que os meios culturais sejam constantemente renovados e reconstituídos e respeitando os povos formadores da sociedade.

A dimensão jurídico política se baseia no texto constitucional para promoção dos direitos e garantias fundamentais assegurados pela CR/88. Desse modo:

A dimensão jurídico política visa efetivar e desenvolver os direitos fundamentais das presentes e futuras gerações, com o objetivo de asseverar e reforçar o plexo de desenvolvimento consubstanciado na preservação e proteção ambiental, sem, contudo, perder de vista a promoção social, o respeito à dignidade humana e aos direitos humanos, a melhor e adequada distribuição da renda e os conceitos de origem ética, que são vertentes indissociáveis do conceito de sustentabilidade (GOMES; FERREIRA, 2018, p. 167).

Nota-se que a CR/88 prevê a proteção ao meio ambiente, bem como o estabelece como direito fundamental, assegurando o meio ambiente equilibrado para a sadia qualidade de vida. Em razão disto que se sustenta a importância desta dimensão, na medida em que ela está direta e imediatamente ligada ao texto constitucional, para efetivar os direitos fundamentais intergeracionais.

Por fim, salienta-se a dimensão ética que se liga à solidariedade que deve haver entre os indivíduos para que possa ser construída uma sociedade harmoniosa e fraterna. Nas palavras de Freitas:

Dimensão ética, no sentido de que todos os seres possuem uma ligação intersubjetiva e natural, donde segue a empática solidariedade como dever universalizável de deixar o legado positivo na face da terra, com base na correta

compreensão darwiniana de seleção natural, acima das limitações dos formalismos kantianos e rawlsianos (FREITAS, 2012, p. 67).

Estabelece, em suma, que há uma preocupação com a relação intersubjetiva entre os seres humanos, ressaltando os valores de solidariedade e cooperação sustentáveis³. É neste sentido de solidariedade e de preocupação com o outro, que se passa a analisar a dignidade humana a partir da ética da alteridade desenvolvida por Lévinas.

3 A ÉTICA DA ALTERIDADE EM LÉVINAS: A SUSTENTABILIDADE COMO ELEMENTO BÁSICO PARA COMPREENSÃO DE SI E DO OUTRO

Existe, atualmente, um processo constante de massificação do ser humano que se manifesta no individualismo exacerbado e na totalidade do Eu que deriva, basicamente, das mudanças econômicas associadas à evolução técnica e científica, hoje conhecida como 4ª Revolução Industrial. “Como se sabe, a sociedade contemporânea é fruto do ideal de emancipação da modernidade calcado no tripé ‘Liberdade, Fraternidade e Igualdade’ que se espalhou por todo mundo e influenciou, sobretudo, as concepções ocidentais” (GOMES, 2008, p. 39).

A destruição e a barbárie continuam no mundo atual mesmo depois de tanto tempo que se passou desde a emancipação da modernidade. A violência foi considerada algo normal, elemento integrante da sociedade e resultante do progresso tecnológico e científico. Outras necessidades e vontades consumeristas aprisionam o ser humano em prol do desenvolvimento do sistema capitalista e o individualismo e egocentrismo se fundam em razão da concorrência e da competitividade. Neste sentido, o individualismo continua, pois, a ser fundamento de alcance da felicidade plena⁴.

Neste aspecto em que não há o reconhecimento do outro, mas quase uma negação a existência alheia, é que se desenvolve o pensamento de Lévinas que busca ressignificar a valorização ética do ser humano. Lévinas estabelece uma reflexão crítica a respeito da ontologia, construindo uma perspectiva de prevalência da ética sobre o ser.

Lévinas apresenta como fundamento do seu pensamento filosófico as ligações e relações estabelecidas com o outro, o que considera núcleo dos vínculos humanos. Prevê que as relações do ser humano são intrincadas, logo não há uma “relação do Eu [...] consigo

³ Para analisar a judicialização das relações sociais, ver: BÖLTER; DERANI, 2018, p. 209-242.

⁴ Para aprofundamentos na teoria crítica sobre a indústria cultural dominadora, ver: ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 104-125.

mesmo, nem entre Eu e o outro apenas, mas entre diversos seres humanos, numa existência plural” (GOMES, 2008, p. 39). É nesse espeque que cria a ética da alteridade, que se baseia, predominantemente, na abertura do Eu para que o outro possa se assumir na sociedade, se estabelecendo em sua forma subjetiva e diferente, sendo, contudo, respeitado em sua individualidade e em sua essência, sem que haja repulsa, descaso ou eliminação de suas peculiaridades. Dessa forma, sustenta Lévinas:

O primado do Mesmo foi a lição de Sócrates: nada receber de Outrem a não ser o que já está em mim, como se, desde toda a eternidade, eu já possuísse o que me venha de fora. Nada receber ou ser livre. A liberdade não se assemelha à caprichosa espontaneidade do livre arbítrio. O seu sentido último tem a ver com a permanência no Mesmo, que é a Razão. O conhecimento é o desdobramento dessa identidade, é liberdade. O facto de a razão ser no fim de contas a manifestação de uma liberdade, neutralizando o outro e englobando-o, não pode surpreender, a partir do momento em que se disse que a razão soberana apenas se conhece a si própria, que nada mais a limita. A neutralização do Outro, que se torna tema ou objecto – que aparece, isto é, se coloca na claridade – é precisamente a sua redução ao Mesmo (LÉVINAS, 1980, p. 31).

O pensamento filosófico de Lévinas surge no contexto do pós-guerra europeu, cujo objetivo do continente era a recuperação e reconstrução. Sua obra tentará traduzir a aflição do filósofo na busca por respostas na ideologia ocidental para compreensão dos regimes despóticos e totalitários que culminaram em genocídios pelo planeta⁵. Neste contexto, Lévinas supõe que a guerra afeta a consciência do ser humano de tal maneira que impossibilita a ocorrência da alteridade.

A alteridade para Lévinas, porém, não se baseia no simples fato de compreender o outro para significá-lo em seu meio, pois isso determina uma intersubjetividade insuficiente para o que se pretende, que é justamente a fuga da ontologia trabalhada por Heidegger. Assim, “a relação com o outro consiste certamente em querer comprehendê-lo, mas a relação (da alteridade) excede esta compreensão [...] significa que outrem não é, primeiramente, objeto de compreensão e, depois, interlocutor” (LÉVINAS, 2004, p. 27).

Neste espeque, antes de compreender a significação do outro, deve-se considerá-lo como um ser global, único e sujeito de direitos. “Compreender uma pessoa é já falar-lhe. Pôr a existência de outrem, deixando-a ser, é já ter aceito essa existência, tê-la tomado em consideração. ‘Ter aceito’, ‘ter considerado’, não corresponde a uma compreensão, a um deixar-ser” (LÉVINAS, 2004, p. 27).

⁵ De modo semelhante, a teoria de Adorno e Horkheimer sobre os indivíduos invisíveis, conforme: ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 24 e 127-128.

É justamente em razão dessa ótica do pensamento levinasiano que se desenvolve a noção de dignidade humana sob o viés da ética da alteridade, vez que este sobreprincípio assume um caráter multidimensional e a dimensão social da dignidade humana se pauta justamente na consideração do outro para a própria significação do indivíduo. Não existe uma dignidade individualmente considerada, isolada e apartada de todos os outros indivíduos com os quais se cria uma teia, isto é, um emaranhado de relações.

É por esse motivo que a ética da alteridade desenvolvida por Lévinas mostra-se consentânea com a dignidade da pessoa humana sustentável, especialmente sob o aspecto em que ela é considerada atualmente, qual seja, de englobar todos os indivíduos e, a partir de sua dimensão social, considerar todos os seres como atores de um grande ciclo de interdependência e reciprocidade, no contexto do desenvolvimento sustentável intergeracional.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A dignidade da pessoa humana pode ser considerada a espinha dorsal de todo o ordenamento jurídico brasileiro, na medida em que sustenta o conjunto de direitos inerentes aos indivíduos. Uma pessoa, portanto, tem direito à saúde porque lhe é reconhecida a dignidade humana. A bem da verdade, embora ela não seja o único princípio norteador do Direito brasileiro, a dignidade humana se mostra como elemento central do sistema, um verdadeiro sobreprincípio.

Neste sentido, buscou-se com a presente pesquisa verificar em qual medida a dignidade humana sustentável guarda relação com o pensamento de Lévinas, notadamente com a ética da alteridade.

No primeiro tópico foi trabalhado o princípio da dignidade da pessoa humana, abordando seu conceito, sua estrutura e aplicação no Direito brasileiro. Verificou-se que a dignidade humana constitui elemento central da normativa jurídica, sendo importante para definir os outros direitos humanos constitucionalmente previstos. Foram trabalhadas, ainda, as dimensões da dignidade humana, constatando que ela apresenta-se como multimensional, sendo que a que mais se destacou na pesquisa foi a dimensão social.

A dimensão social da dignidade humana estabelece que o indivíduo não pode ser considerado isoladamente, sob pena de não ter concretizada sua dignidade. O indivíduo deve ser entendido considerando o outro, vez que vive em sociedade. Neste contexto, também se destacou a dimensão ambiental da dignidade humana, já que não se pode conceber uma vida

digna se o meio em que o indivíduo se situa estiver degradado. A própria dignidade não encontra espaço para se efetivar se o meio ambiente não for propício para tanto.

No segundo tópico, ainda nessa perspectiva de trabalhar a dimensão ambiental da dignidade humana, foi apresentado o conceito de sustentabilidade e suas variadas dimensões. Verificou-se que a sustentabilidade se fundamenta, basicamente, na ideia de utilização dos recursos naturais de forma equilibrada para que as presentes gerações possam desfrutá-los, sem que os esgote no futuro. Destacou-se, na pesquisa, sete dimensões da sustentabilidade, quais sejam, dimensão ambiental, ética, social, jurídico política, espacial, cultural e econômica. Todas elas formam o plexo de sustentabilidade consolidado na preservação e promoção ambiental e na efetivação dos direitos fundamentais.

Por fim, no último tópico foi trabalhada a ética da alteridade desenvolvida por Lévinas. O filósofo sustenta que o indivíduo não deve ser entendido individualmente, mas tem que voltar seu olhar para o outro, considerando-o e respeitando-o em sua individualidade e diferenças. O pensador afirma, ainda, que não se trata de compreender o outro para depois se relacionar, mas sim de abrangê-lo em sua dignidade antes mesmo de se cogitar estuda-lo.

É neste sentido que se conclui, afirmando que a dignidade humana tem íntima relação com a ética da alteridade, na medida em que aquela só existe, e apenas pode ser concretizada, se forem observadas as relações intersubjetivas do indivíduo socialmente considerado.

REFERÊNCIAS

- ADORNO, Theodor W.; HORKHEIMER, Max. **Dialética do esclarecimento**. Trad. Guido Antônio de Almeida. Rio de Janeiro: Zahar, 1985.
- AWAD, Fahd. O princípio constitucional da dignidade da pessoa humana. **Justiça do Direito**, Passo Fundo, v. 20, nº 1, p. 11-120, 2006. Disponível em: <http://seer.upf.br/index.php/rjd/article/download/2182/1413/>. Acesso em: 29 jul. 2019.
- BÖLTER, Serli Genz; DERANI, Cristiane. Direito ambiental e desenvolvimento sustentável: uma análise da judicialização das relações sociais. **Revista Veredas do Direito**, Belo Horizonte, v. 15, nº 33, p. 209-242, set./dez. 2018. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.18623/rvd.v15i33.1242>. Acesso em: 09 ago. 2019.
- BRASIL. Constituição da República Federativa do Brasil, de 1988. **Diário Oficial da União**, Brasília, 05 out. 1988. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm. Acesso em: 02 ago. 2019.

COELHO, Saulo de Oliveira Pinto; MELLO, Rodrigo Antonio Calixto. A sustentabilidade como um direito fundamental: a concretização da dignidade da pessoa humana e a necessidade de interdisciplinaridade do direito. **Revista Veredas do Direito**, Belo Horizonte, v. 8, nº 15, p. 9-24, jan./jun. 2011. Disponível em: <http://www.domhelder.edu.br/revista/index.php/veredas/article/view/208>. Acesso em: 18 jul. 2019.

FREITAS, Juarez. **Sustentabilidade**: direito ao futuro. 2. ed. Belo Horizonte, MG: Fórum, 2012.

GOMES, Carla Silene Cardoso Lisbôa Bernardo. **Lévinas e o outro**: a ética da alteridade como fundamento da justiça. 2008. 90f. Dissertação (Mestrado em Teoria do Estado e Direito Constitucional) – Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2008. Disponível em: <http://www.dominiopublico.gov.br/download/teste/arqs/cp113166.pdf>. Acesso em: 03 ago. 2019.

GOMES, Magno Federici; FERREIRA, Leandro José. A dimensão jurídico-política da sustentabilidade e o direito fundamental à razoável duração do procedimento. **Revista do Direito**, Santa Cruz do Sul, v. 2, nº 52, p. 93-111, maio/set. 2017. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.17058/rdunisc.v2i52.8864>. Acesso em: 17 jul. 2019.

GOMES, Magno Federici; FERREIRA, Leandro José. Políticas públicas e os objetivos do desenvolvimento sustentável. **Revista Direito e Desenvolvimento**, João Pessoa, v. 9, nº 2, p. 155-178, ago./dez. 2018. Disponível em: <https://doi.org/10.25246/direitoedesenvolvimento.v9i2.667>. Acesso em: 18 jul. 2019.

HENRIQUE, Lisiâne Aguiar; GOMES, Magno Federici. As dimensões da sustentabilidade na formação do indivíduo e o indivíduo invisível. **Revista de Direitos Fundamentais e Democracia**, v. 23, nº 01, p. 87-106, jan./abr. 2018. Disponível em: <https://doi.org/10.25192/issn.1982-0496.rdfd.v23i11126>. Acesso em: 19 jul. 2019.

LÉVINAS, Emmanuel. **Entre nós**: ensaios sobre a alteridade. Trad. Pergentino Stefano Pivatto (Coor). Petrópolis: Vozes, 2004.

LÉVINAS, Emmanuel. **Totalidade e infinito**. Trad. José Pinto Ribeiro. Lisboa: Edições 70, 1980.

MENDES, Jefferson Marcel Gross. Dimensões da sustentabilidade. **Revista das Faculdades Integradas Santa Cruz de Curitiba – Inove**, Curitiba, v. 7, nº 2, p. 49-59, 2009. Disponível em: <http://www.santacruz.br/v4/download/revista-academica/13/cap5.pdf>. Acesso em: 18 mar. 2017.

SACHS, Ignacy. **Estratégias de transição para o Século XXI**: desenvolvimento e meio ambiente. São Paulo, SP: Studio Nobel: Fundação do desenvolvimento administrativo, 1993.

SARLET, Ingo Wolfgang. **A eficácia dos direitos fundamentais**. 2. ed. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2001.

SARLET, Ingo Wolfgang; FENSTERSEIFER, Tiago. Algumas notas sobre a dimensão ecológica da dignidade da pessoa humana e sobre a dignidade da vida em geral. **Revista de**

Direito Público, Porto Alegre, v. 5, nº 19, p. 7-26, jan./fev. 2008. Disponível em: <https://www.portaldeperiodicos.idp.edu.br/direitopublico/article/view/1282>. Acesso em: 09 ago. 2019.

SILVA, José Afonso da. O estado democrático de direito. **Revista Direito Administrativo**, Rio de Janeiro, nº 173, p. 15-34, jul./set. 1988. Disponível em: <http://bibliotecadigital.fgv.br/ojs/index.php/rda/article/%20viewFile/45920/44126>. Acesso em: 05 ago. 2019.

WOLKMER, Maria de Fátima Schumacher; PAULITSCH, Nicole da Silva. O estado de direito socioambiental e a governança ambiental: ponderações acerca da judicialização das políticas públicas ambientais e da atuação do poder judiciário. **Revista NEJ – Eletrônica**, Vale do Rio Doce, v. 18, nº 2, p. 256-268, maio/ago. 2013. Disponível em: <https://siaiap32.univali.br/seer/index.php/nej/article/download/4678/2590>. Acesso em: 05 ago. 2019.

DIREITOS HUMANOS E SUAS CONDIÇÕES DE EFETIVIDADE: UMA REFLEXÃO A PARTIR DE EMMANUEL LÉVINAS

HUMAN RIGHTS AND ITS EFFECTIVENESS CONDITIONS: A REFLECTION FROM EMMANUEL LEVINAS

João Eudes Rocha de Jesus

Resumo

O presente artigo tem por objetivo abordar a questão da efetivação dos Direitos Humanos a partir do pensamento de Emmanuel Lévinas. O artigo está dividido em três partes. A primeira parte trata da concepção de Lévinas acerca dos Direitos Humanos. Na segunda parte, abordaremos a questão da fraternidade e sua relação com o Direitos Humanos, e por fim, apresentaremos alguns pontos de pensamento de Lévinas que pode nos ajudar a pensar acerca da efetivação dos Direitos Humanos.

Palavras-chave: Direitos humanos, Alteridade, Fraternidade

Abstract/Resumen/Résumé

The purpose of this article is to address the question of the realization of Human Rights based on the thought of Emmanuel Lévinas. The article is divided into three parts. The first part deals with Lévinas's conception of Human Rights. In the second part, we will address the issue of fraternity and its relation to Human Rights, and finally, we will present some points of thought of Lévinas that can help us think about the realization of Human Rights.

Keywords/Palabras-claves/Mots-clés: Human rights, Otherness, Fraternity

1. INTRODUÇÃO

O presente trabalho se propõe a tratar da questão dos Direitos Humanos e as condições da sua efetivação. De acordo com Bobbio, uma coisa é proclamar os direitos humanos numa carta e documentos, outra é desfrutá-lo efetivamente. “[...] o importante não é fundamentar os direitos do homem, mas protegê-los. Não preciso aduzir aqui que, para protegê-los, não basta proclamá-los” (BOBBIO, 2004, p. 11, 22) e partir desse desafio que empreendemos a produção deste trabalho.

Tendo como referencial teórico o reflexão filosófica de Emmanuel Lévinas sobre a questão dos direitos humanos e da fraternidade queremos apresentar a solução do autor para a questão da efetivação dos direitos humanos.

Na primeira parte deste trabalho apresentaremos a concepção de Emmanuel Lévinas acerca dos Direitos Humanos. Nesse ponto, ele traz uma novidade interessante que pode ser um ponto importante para a discussão e a solução do problema. Ele concebe os Direitos Humanos como direito do outro. Não parte do que já positivado como Direitos Humanos procura ir além do aspecto político-jurídico, vai em busca da essência daquilo que conhecemos como Direitos Humanos. Veremos sobre a questão da alteridade radical e da responsabilidade ética que dela decorre.

No segundo momento tratamos da questão da Fraternidade a qual considera como o fonte original do Direito. A fraternidade é essência da sociabilidade a partir da qual se firma a responsabilidade de um pelos outros em vista do bem e desenvolvimento do humano. A fraternidade é uma das condições para efetivação dos Direitos Humanos.

Na terceira parte, de maneira bem sucinta, a apresentaremos a partir das exposições anteriores as condições para efetivação dos Direitos Humanos.

3. DIREITOS HUMANOS COMO DIREITO DOS OUTROS

Lévinas vai radicalizar o conceito de Direitos Humanos advindo da trilogia dos princípios de Liberdade, Igualdade e Fraternidade que motivaram a Revolução Francesa. Defende que os Direitos Humanos devem ser entendido, em seu modo originário, como direitos do outro homem, apresentando a alteridade como seu fundamento originário, entendendo-os como direitos dos outros. “Os Direitos Humanos encontram seu fundamento sobre a consciência original do direito ou a consciência de um direito originário” (LÉVINAS, 1987, p.159).

O direito originário não é tematizável, pois o direito surge das relações de alteridade e não é possível reduzi-la em um conteúdo jurídico das normas, ou num sistema normativo. O direito dos outros não resultam da herança da humanidade aos indivíduos, “tampouco resulta de um reconhecimento da sociedade a que o mereça por seu empenho ou por seu caráter virtuoso”. Os direitos dos outros se firmam como *a priori*, por que são “anteriores a qualquer concessão: à tradição, à toda jurisprudência, à toda distribuição de privilégios, de dignidades, ou de títulos, a toda consagração por uma vontade que se pretende abusivamente razão”¹ (LÉVINAS, 1987, p. 159-160)”. De modo concreto:

[...] os direitos humanos se manifestam à consciência como direitos dos outros e dos quais devo responder. Para manifestar-se originalmente como os direitos do outro homem e como deveres para um ego como meus deveres na fraternidade: esta é a fenomenologia dos direitos do homem (LÉVINAS, 1987, p. 169).

O concepção de Direitos Humanos que brota da reflexão de Lévinas destaca-se do discurso tradicional sobre os mesmos e nos remete a uma fraternidade universal entre iguais para concebe-los como direito do outro que irá comportar a necessidade de “uma fraternidade dentro da extrema separação” (LÉVINAS, 1998, p. 98; LÓPEZ, 2010, p.111). Por separação Lévinas entende como a constituição da intersubjetividade a partir da qual as relações sociais se fundam numa alteridade radical, numa separação entre o mesmo e o outro. Condição que esta “afasta as pessoas na infinita diferença mas isso os aproxima da responsabilidade inexorável, comprometendo todos com os direitos de cada um e também com a violação dos direitos de alguém que o Outro pode operar no mundo” LÓPEZ, 2010, p.111).

O direito originário encontra seu fundamento na relação ética do face a face. Trata-se do encontro concreto do homem com o outro homem: “a relação ética é a experiência por excelência” (LÉVINAS, 2000. p. 95) pois, ninguém está sozinho no mundo, sua existência depende de tantas outras coisas que não são objetos de representações, mas coisas concretas, o que caracteriza a sua dependência em relação a um outro (LÉVINAS, 2000, 96-98). O ponto de partida do direito originário, portanto não é abstrato. O outro se apresenta como o totalmente outro, alteridade absoluta, não pode ser traduzido num conceito, categorizado e muito menos pode ser subtraído pelo meu poder. Só posso dominá-lo matando-o. Só se deseja matar aquilo que escapa ao nosso poder, embora isso não quer dizer que se pode evitar o assassinato, mas que o infinito do outro resiste ao assassinio: «o rosto é o que nos proíbe de matar» (LÉVINAS, 2000, p. 78). “A relação com o rosto é, num primeiro momento, ética” e não uma necessidade

ontológica (LÉVINAS, 2000, p. 79). A “epifania do rosto” é ética porque paralisa o meu poder e, diante de mim:

o ser que se exprime impõe-se, mais precisamente apelando para mim da sua miséria, da sua nudez – da sua fome – sem que eu possa ser surdo ao seu apelo. De maneira que, na expressão, o ser que se impõe não limita, mas promove a minha liberdade, suscitando a minha bondade [...] Diante da fome dos homens, a responsabilidade só se mede objetivamente. É irrecusável (LÉVINAS, 2000, p. 179).

O rosto faz descobrir a verdadeira identidade do “eu”. “O rosto que me olha me afirma”. Mas, “no face a face, não posso mais negar o outro”. Neste encontro tem-se, então, o reconhecimento do outro na sua unicidade e no seu rosto se inscreve: “não cometerás homicídio”. Estabelece-se desse modo “a relação entre as liberdades que não se limitam nem se negam, mas se afirmam reciprocamente” (LÉVINAS, 2000, p. 61). Aqui Lévinas opera uma inversão da filosofia política moderna onde o “homem por homem” não é o “homem lobo do homem” de Hobbes (REY, 1997, p. 29).

A responsabilidade para com o Outro não é da ordem teórica, indica impossibilidade do poder do “eu” em subjugar o outro uma vez que o outro se apresenta como apelo diante do qual devo responde-lo. Trata-se de “uma responsabilidade infinita que suspende até mesmo minha liberdade, pois eu sou responsável por todo o mal que há no mundo, do mal que o outro padece, do mal que o outro causa” (LÓPEZ, 2010, p. 111; LÉVINAS, 1999, p. 194-195). Fui eleito para ser responsável pelo outro ninguém pode me substituir nesta tarefa (LÉVINAS, 1999, p. 193) “Os direitos dos outros são uma exigência que estende as fronteiras da responsabilidade além das próprias intenções e das ações do “eu” mergulhando-o em uma culpa que só deixa em aberto a possibilidade da subjetividade como uma responsabilidade” (LÓPEZ, 2010, p.111). É sob tal perspectiva “os direitos aparecem antes do ‘eu’ os direitos do Outro, amplamente conhecido como direitos humanos” (LÓPEZ, 2010, 111).

A responsabilidade advinda da relação face a face se complica com a entrada do terceiro. O terceiro “é outro do distinto do próximo, porém é também outro próximo, é também um próximo do Outro e não simplesmente seu semelhante” (LÉVINAS, 1999, p. 236). A comunidade humana não é formada por apenas duas pessoas, envolve muitos. Ao lado do meu próximo tem sempre um terceiro (LÉVINAS, 2000, p.191). Com a entrada do terceiro a “epifania do rosto” não se limita a uma relação privada, abre-se para o universal (LÉVINAS, 2001, p.285). “O terceiro é a humanidade inteira que nos observa” (LÉVINAS, 2001, p.191). O Outro pelo qual eu sou responsável não está sozinho, assim minha responsabilidade se

estende também para os que estão mais longe (LÉVINAS, 1999, p. 236). A entrada do terceiro desdobra a relação numa fraternidade (LÉVINAS, 1999, p. 237), revelando a complexidade das relações sociais, pois o outro e o outro do outro são meus próximos e pelos quais sou, igualmente, responsável, colocando, mais uma vez a questão sobre o limite da minha responsabilidade. Nos recorda Lévinas o que afirmava Dostoevsky “Somos todos responsáveis de tudo e de todos perante todos, e eu mais que todos os outros” (LÉVINAS, 2000, p. 93).

A entrada do terceiro em Lévinas marca a passagem da ética para a política. A responsabilidade do eu para o outro se universaliza e se estende para a esfera pública, justo o espaço no qual se alicerça a fraternidade. Há pelo menos dois irmãos, certamente mais de um. A responsabilidade para com o outro se universaliza se estende à toda humanidade, se estende aos múltiplos rostos. Entra aqui também a necessidade do Estado, das instituições, da justiça e a “necessidade de um reconhecimento do comando universal que está sempre presente na epifania da face do outro” (ELAND, 2016, p. 56).

A ideia de Fraternidade está diretamente atrelada à questão dos direitos humanos (LÉVINAS, 1987, p. 169). O reconhecimento “dos direitos universais como princípio fundamentais da legislação e da ordem social no faz ver que todo ser humano deve ter um lugar especial na ordem do ser, o lugar que corresponde aos seus direitos” Tais direitos protegem o ser humanos da inumanidade e “limita sempre a vontade livre do homem”. (LÓPEZ, 2010, p. 112; LÉVINAS, 1997, p. 264). Faz-se necessário assegurar convivência harmônica entre os irmãos prevalecendo sempre o critério da responsabilidade ase considerado sempre como fundamento das leis e da justiça. É preciso, no entanto, preservar a pluralidade e a complexidade presente nas relações inter-humanas (comparação dos incomparáveis).

A ordem do humano não pode ser reduzida ao princípio de totalidade, visto que o que caracteriza o ser humano, como tal, é a responsabilidade deste pelo outro homem e por todos os homens. Aqui a ideia de Direitos do outro se faz pertinente, pois o fundamento será sempre o rosto do outro. “O rosto é o grito de cada pessoa que vê calculado seus direitos são o rosto e o grito de toda humanidade”. (LÓPEZ, 2010, p. 113). “Os direitos humanos funcionam como um lembrete utópico ou como critica a ordem política estabelecida, ao invés do ideal paralisado; como uma crítica ativa contra o Estado e as suas formas sempre insuficientes de justiça totalizada” (ELAND, 2016, p. 63). E a fraternidade que decorre da minha responsabilidade universal se estabelece como princípio ativo à nos chamar a responsabilidade e o cuidado pelo outro muito além do que prescreve a norma.

4. OS DIREITOS HUMANOS E A FRATERNIDADE

O tema da Fraternidade não aparece de forma explícita na obra de Lévinas, contudo é um tema transversal constante na sua obra. A Fraternidade, é entendida como fundamento da não-indiferença universal em relação ao Outro está associado ao projeto de ética como filosofia primeira de Lévinas, que difere radicalmente da abordagem tradicional da fraternidade no liberalismo. O tema da Fraternidade está ligado à temática da responsabilidade universal e por consequência atrelada aos direitos humanos. Estabelece-se com um princípio de não indiferença como condição de efetivação de efetivação dos Direitos humanos. (ELAND, 2016, p. 26).

O princípio da fraternidade, ao lado dos princípios de Liberdade e Igualdade que constituíam o lema da revolução francesa foram assumidos como categorias política jurídica e foram por demais importantes para realização do projeto democrático da modernidade que consolidou o que conhecemos com estado democrático de direito. A trilogia liberdade, igualdade e fraternidade também está na fundamentação dos Direitos Humanos e se encontra positivados na Declaração do Universal dos Direitos humanos e presente na constituição de diversos países. Contudo observa-se que os princípios de Liberdade e Igualdade foram assumidos explicitamente como categoria política e Jurídica, enquanto o princípio da fraternidade foi silenciado ou relegado ao esquecimento (BAGGIO, 2009, p. 9-10).

De acordo com Baggio (2009, p.11) a assunção dos princípios de Liberdade e Igualdade que juntamente com o princípio da fraternidade de acordo com o projeto dos revolucionários franceses fundamentariam os direitos do homem que revelaria a natureza do novo cidadão, encerrando palavras de ordem que se insurgem contra toda forma de opressão e que favoreceria o desenvolvimento e o progresso da sociedade humana na prática mostraram-se na prática insuficientes na realização de seus propósitos. (ROPELATO, 2009, p.101-102).

Experiências históricas como a do liberalismo econômico que se valeu do princípio da liberdade individual como motor do bem estar humano e o socialismo que tentou promover a igualdade na força, trouxeram terríveis consequências para toda humanidade, ainda hoje permanece o problema da fome, da pobreza, das doenças, da destruição da natureza e tantos outros. As consequências da aplicação prática dos princípios de Liberdade e Igualdade atestam a insuficiência dos mesmos, pois lhes faltam a base ética da fraternidade como condição de possibilidade capaz de garantir o sentido e possa contribuir para organizar a vida social e política. Esta base ética é a fraternidade (SEPIA, 2010; TOSI, 2008). Aqui faz-se jus uma citação de Morin na qual afirma o seguinte:

A Revolução francesa de 1789 estabeleceu a norma democrática, completada em 1848 na divisa trinitária: Liberdade, Igualdade, Fraternidade. Essa trindade é complexa porque seus termos são ao mesmo tempo complementares e antagónicos: a liberdade sozinha mata a igualdade e a fraternidade; a igualdade impõe a liberdade sem realizar a fraternidade; a fraternidade, necessidade fundamental para que haja um vínculo comunitário vivido entre cidadãos, deve regular a liberdade e reduzir a desigualdade, mas ela não pode ser nem promulgada, nem instaurada por lei ou decreto. Enfim, o socialismo se propôs a democratizar não mais apenas a organização política, mas a organização económica/social das sociedades. Podia-se supor que os princípios que acabamos de indicar seriam suficientes para definir e assegurar a democracia. Foi preciso a experiência contemporânea do totalitarismo para pôr em evidência um traço fundamental, até então subestimado e até oculto: a ligação vital da democracia com a diversidade e a conflitualidade (MORIN, 2003, p. 111-112).

A fraternidade se impõe como um valor a ser buscado cuja assunção pode possibilitar a entendida como “conjugação de relações de pertencimento mútuo e de responsabilidade, como princípio de reconhecimento da identidade e do caráter unitário do corpo social, respeitando cada uma das diferentes multiplicidades” (ROPELATO, 2008, p. 88). A fraternidade pode criar laços sociais reconhecimento entre os membros da família humana, afirmindo-se como “princípio de construção social no qual o outro – se podemos definir irmãos – não é diferente de mim, mas como outro eu mesmo” (ROPELATO, 2008, p. 103). A fraternidade, o reconhecimento recíproco entre os seres humanos possibilitando a prática de relações de partilha e de responsabilidade de um para com os outros.

A fraternidade como categoria política jurídica e sua positivação na Declaração Universal dos Direitos Humanos e no ordenamento jurídico constitucional na maioria dos países e esteja na base de muitas normas que consolidam os direitos difusos. Estudos recentes redescobrem a fraternidade² e hoje já se fala em na fraternidade como referência para a terceira geração dos direitos humanos, que dizem respeito os direitos difusos e coletivo. Descobre-se a fraternidade como um grande valor a ser buscado e como a condição de possibilidade para efetivação dos direitos humanos. Baggio (2009, 10). Contudo, um dos obstáculos à assunção da fraternidade como categoria política é a compreensão do seu verdadeiro sentido.

Um dos obstáculos em relação à compreensão e aceitação da fraternidade como categoria político-jurídico está ainda na sua origem cristã. No geral, quando se fala de fraternidade está em compreendida como generosidade, partilha, solidariedade, voluntarismo, sempre no contexto da apelação moral. É também usado ideologicamente para atingir fins

² Cf. BAGGIO, Antonio Maria. Gli Studi sulla Fraternità in Brasile: Tre Nouve Raccolte. Nuova Umanità XXXVI (2014/3) 213, p. 327-330; Cf. A Fundação Tony Weber estudos sobre a questão da fraternidade. Indi desenvolvidos na última década. Disponível em <https://www.fondazioneweber.org>

políticos interesseiros. Lévinas, embora tem uma forte marca da religião no seu pensamento filosófico, no que refere à sua concepção de fraternidade, procura fugir das conotações espirituais, morais ou políticas aplicadas ao termo, não negando-lhes as consequências morais ou políticas que comportam o termo (CHALIER, 2006, p.119).

Para Lévinas, a fraternidade é constitutiva as ipseidade de cada homem, não se trata de escolha que se possa fazer. “A minha posição como “eu” desde já se esforça em fraternidade” (LÉVINAS, 2000, p. 211; CHALIER, 2006, p. 119), não dá para ser de outros, não é possível ser egoísta e indiferente à sorte de seus irmãos “ a humanidade é fraternalmente solidária desde a criação” (LÉVINAS, 1992, p. 205); Sob tal perspectiva faz-se necessário pensar a fraternidade como não só como relação entre os homens, mas além disso, como algo que o nos governa sem que possamos resistir (CHALIER, 2006, p. 119).

Quanto a origem da Fraternidade Lévinas resistirá concebê-la seja do ponto de vista biológico ou religioso, intenta concebê-la sob o ponto de vista puramente racional a fim de alcançar a universalidade e pertinência concreta do termo. De acordo com Lévinas, a fraternidade não pode ser pensada somente partir da perspectiva biológica, pois a essência da sociedade não se reduz ao gênero humano que une os indivíduos semelhantes para daí se pensar como algo comum à todos (LÉVINAS, 2000, 191; CHALIER, 2006, p. 119 - 120). Outro problema é que ideia de gênero humano a partir do biológico, não é algo tão inocente, uma vez que comporta uma importância política, basta-nos recordar a tentativa do nazismo de subtrair a a humanidade a um grupo humano através da força (CHALIER, 2006, p. 120). Outro ponto em que denota o limite reduzir o gênero humano e para o campo biológico é que este não nos diferenciaria do gênero de qualquer outro animal, seria uma fraternidade humilhante (CHALIER, 2006, p. 120). A fraternidade é um fenômeno, marcadamente, humano, portanto, político (LÉVINAS, 1994, p.164);

Outro conceito pelo qual se pretende explicar a fraternidade seria é a ideia de um pai comum (paternidade), entretanto, a questão da paternidade não deve ser entendido nem biologicamente e, muito menos, teologicamente, mas a partir da ética, pois o “parentesco humano derivado da ideia de uma raça humana que remonta à abordagem de outrem no rosto do outro em dimensão de altura, na responsabilidade de si e pelo outro” (LLEWELYN, 1999, 185; LÉVINAS, 2000, p. 192). De acordo com Lévinas, [...] a fraternidade é a própria relação com o rosto, em que se realiza ao mesmo tempo a minha eleição e igualdade, ou seja, o domínio exercido sobre mim pelo outro” (LÉVINAS, 2000, p. 258).

A origem da fraternidade também não decorre de uma causa comum, pois cada seu humano enquanto criatura é unicidade de individualidade não releva de uma diferenciação ao seio de um gênero que lhe é pré-existente, pois cada ser humano é primeiro é único, daí a ideia de fraternidade como uma comunidade gênero é insuficiente, pois as pessoas são irredutíveis umas as outras, isso ao invés de criar obstáculo à fraternidade, dá-lhe significado (CHALIER, 2006, p. 121).

A fraternidade também não pode ser pensada a partir do contrato considerando que seria esta pode ser constituída por pessoas por vínculo entre pessoas que pensam da mesma maneira (CHALIER, 2006, p. 122). Para Lévinas, a relação de alteridade não se faz por contrato, uma vez que a “fraternidade humana tem um duplo aspecto, implica individualidades cujo estatuto lógico não se reduz ao estatuto de diferenças últimas num gênero; a sua singularidade consiste em cada se referir a si própria” (LÉVINAS, 2000, p. 192). Se a relação do eu e outro não for uma relação baseada na responsabilidade, esta se constituiria numa relação de poder e não de fraternidade, uma vez que o outro resiste à dominação de sua liberdade. A relação de alteridade não é de reciprocidade, é assimétrica, a partir da qual as diferenças se evidenciam e são validadas, ao mesmo tempo sem anular as individualidades. “A multiplicidade no ser que se recusa à totalização, mas se desenha como fraternidade e discurso, situando-se num ‘espaço’ essencialmente assimétrico” (LÉVINAS, 2000, p. 194). O contrato não anularia a diferença radical de cada um em relação a cada um na relação de alteridade, daqui pensar por consequência a fraternidade como fonte da igualdade e da liberdade (CHALIER, 2006, p. 122).

Fraternidade também não pode ser confundida como uma simples solidariedade entre iguais uma vez que traz consigo a perspectiva de uma relação ética. Embora solidariedade e fraternidade sejam temas caros a Levinas convém fazer a devida distinção. A solidariedade corresponde um movimento que marca a relação Eu-Tu, o melhor do “eu” que se move em ajuda ao outro, corresponderia a uma forma de assistencialismo e corre o risco de representar uma nova totalidade, no qual o outro poderia ser dissolvido no Mesmo e como tal firma-se como cum conceito particular. A ideia de fraternidade, porém, é mais extensa, é universal, pois não incorpora somente a relação Eu-Tu, mas aponta a responsabilidade infinita diante da qual minhas respostas jamais se esgotarão como satisfatórias (ELAND, 2016, p.41). O outro é o meu irmão e não apenas alguém que eu ajudo (AQUINI, 2008, p.137).

A principal ideia que apreendemos ao tratarmos da Fraternidade na perspectiva de Lévinas é que ela não é tematizável, não se esgota num conceito acabado não cabe na totalidade, está no campo do infinito, daí o importante papel da fraternidade na resistência a totalidade

política, pois não promove à prioridade da universal sobre o particular e conserva em si a relação ética da responsabilidade. Enquanto não tematizável em termo de conteúdo moral, assume a posição crítica em relação totalidade (RAT, 2013, p.106).

A fraternidade não é resultado de uma decisão voluntária é resultado da relação do Eu com o rosto do outro que se “realiza ao mesmo tempo a minha eleição e a igualdade, ou seja, o domínio do outro sobre mim” (LÉVINAS, 2000, p. 200).

O rosto pode apresentar se a mim como rosto. A relação do com o rosto na fraternidade, em que outrem aparece por sua vez como solidário de todos os outros, constitui a ordem social, a referência de todo dialogo ao terceiro pelo qual o Nós – ou o grupo – engloba a oposição do frente à frente, faz desaguar o erótico da vida social, toda significância e decência que engloba a estrutura da própria família. (LÉVINAS, 2000, p. 258-249).

A relação com o rosto do outro na fraternidade, o aparecimento do terceiro instaura a ordem social e política que além da relação Eu e Tu, instaura também a ordem da justiça. A presença do terceiro que corre o risco de se esquecida. A política está à serviço da fraternidade, cuja legitimidade não encontraria por meio de um contrato, a fim de limitar a liberdade de cada um. A legitimidade da cidade está no respeito da fraternidade e da igualdade, da justiça e da paz, todas essas que pressupõe considerar o “fato original da fraternidade” (NEUSCH, 1994, 390). A exigência da fraternidade não resulta de um sentimento, não pode ser reduzida a algum tipo de sentimento. “A fraternidade traz consigo um lembrete à política de sua vocação de justiça que não pode ocorrer sem levar em conta o rosto do outro” (CHALIER, 2006, p. 125).

De acordo com Lévinas:

A metafísica ou relação com o outro realiza-se como serviço e como hospitalidade. Na medida em que o rosto de Outrem nos põe em relação com o terceiro, a relação metafísica de Mim e Outrem vaza-se na forma do Nós, aspira a um Estado, às instituições, às leis, que são a fonte da universalidade. Mas a política deixada a si própria traz em si tirania (LÉVINAS, 2000, p. 208).

3. CONDIÇÕES PARA EFETIVAÇÃO DOS DIREITOS HUMANOS

Neste momento entra aqui para Lévinas a importância do Direitos Humanos os quais é compreendido como responsabilidade ética pelo outro e neste sentido é entendido por ele como direito do outro. Descreve os direitos humanos como uma forma de exterioridade que opera para além da totalidade do estado liberal. O direito humano seria como uma instituição paralela. Os direitos humanos seria uma forma de lembrete afim de nos deixar sempre alerta que a justiça precisa ser sempre buscada, sempre melhorada a partir dos direitos humanos,

mantendo-se coerente à sua linha de pensamento de crítica a todas formas de totalitarismo (BERNASCONI, 1988, p. 178).

Os direitos humanos como lembretes que nos ajuda a lembrar que a justiça ainda está por fazer-se e que se precisa ser buscada e melhoradas no indica o caminho para evitar cair na armadilha da totalidade, que dizer, a pretensão do ser de incluir em si toda a realidade e de dominá-lo em conceitos absolutos. Aqui nos fica o alerta de que não basta que já tenhamos alcançado a positivação dos Direitos Humanos na Declaração Universal do Direitos Humanos e seus tratados. Não basta que tais direitos estejam incorporados nas constituições dos países. Tê-los positivados é de fundamental importância, neste ponto a política é faz bem o seu papel, mas não é suficiente, pois sua legitimidade depende do “fato originário” que a constitui que é fraternidade e “uma co-presença sob pé de igualdade ante a um corte de justiça (LÉVINAS, 1999, p. 236; NEUSCH, 1994, p. 390).

Os direitos humanos em Lévinas como vimos, deve ser entendido como direito do outro sob tal perspectiva os direitos humanos não reduzido à sua positivação se firmam como “princípio da não indiferença para com o outro invés do no meu próprio auto-interesse ou senso dos meus próprios direitos, que sustento contra a invasão do Outro” (ELAND, 2016, p. 63-64) o que vai implicar a responsabilidade do Eu pelos outros e o compromete em buscar o bem e o desenvolvimento do outro. Desse modo, faz-se necessário ver que a aplicação dos direitos humanos a aplicação dos direitos humanos que não passam necessariamente, todas, pela autoridade pública, seja ela local, nacional ou internacional” (AQUINI, 2008, p. 138; PFIFFER, 2011, p. 14).

Os Direitos Humanos entendidos como princípios da não indiferença ao outro é expressa em Lévinas pelo termo de santidade. De acordo com ele, todos nós somos vocacionados (LÉVINAS, 2014, p. 39-40). A santidade quer dizer separado, indica a total transcendência do outro em relação ao Eu, o outro é um mistério para mim, “ o outro enquanto pessoa é terra santa, é sacralidade e, para aproximar-se dele, é necessário tirar as sandálias, despojar-se de si mesmo, escutá-lo, olhá-lo, senti-lo próximo; mas a sua santidade é, também nudez” (MELO, 2003, p. 270). A santidade insere-se na dinâmica da fraternidade a partir da qual enquanto membro de uma comunidade pluralista é inevitável e irrevogável a responsabilidade uns pelos outros. O outro enquanto totalmente outro, ou acolhemos ou não, sendo impossível eliminá-lo. Diante do outro é impossível permanecer indiferente.

O outro se apresenta ao Eu como transcendência, alteridade radical, e diante do qual o Eu é chamado a responsabilidade pelo outro. É nessa relação que o Eu se reconhece pertencente a uma coletividade e se reconhece nos outros, ao ser abordado pelo rosto do outro, reconhecendo que pode dominá-lo reduzi-lo a si. O outro se impõe sobre o eu, temos uma relação ética. Sou chamado a colocá-lo como prioridade antes de mim. O reconhecimento do outro na sua alteridade, ou melhor na sua humanidade é o justamente o que nos faz mais humano. O Estado é maior responsável pela

efetivação dos Direitos Humanos, mas não se pode delega-lo a tamanha tarefa visto que a positivação das normas, embora, necessárias é insuficiente para sua efetiva, necessário se faz assumir os direitos humanos como direito do outro e assumirmos nossa responsabilidade pelo outro e pelos outros, talvez este seja um possível caminho para termos uma sociedade mais humano onde cada ser humano possa ser e viver plenamente.

CONCLUSÃO

A provocação inicial de Bobbio a partir da qual afirma não ser fundamento empreender esforços discutindo acerca dos fundamentos dos Direitos Humanos, muito melhor é a busca de sua efetivação. Vimos que Bobbio pode ter razão em parte, mas se um caminho teórico fica difícil a realização de tal empreendimento na prática.

Lévinas empreende o esforço teórico em demonstrar a necessidade de pensar os direitos humanos além das suas normas positivadas quer ir além. Acreditar que é mais pertinente pensar os Direitos humanos como direitos dos outros. Com tal propositura Lévinas procura apresentar os direitos humanos na sua originalidade. O direito é resultado das relações de alteridade a partir da qual se afirma questão da responsabilidade do Eu para com o outro. Trata-se de uma responsabilidade que não se confunde com voluntarismo. Ser responsável não é questão de escolha é uma imposição da alteridade.

A questão da alteridade e da responsabilidade que envolve a relação entre o Eu e o outro se universaliza com a entrada do terceiro e nos faz ver a problemática da fraternidade. Somos todos responsáveis um pelos outros. A Fraternidade instaura responsabilidade não só pelo outro, mas também pelos outros. Aqui entra a necessidade da política, da justiça e da constituição do Estado. É nesse contexto também que se insere os Direitos Humanos. As normas visam a proteção do seres humanos na sua dignidade.

Lévinas a partir da sua concepção de Direitos do outro traz uma grande contribuição para pensar os Direitos Humanos. Os princípios dos direitos humanos positivado são insuficientes para garantir a efetividade dos Direitos humanos. Mas se o direito é pensado como direito do outro, os Direitos Humanos vão além daquilo que foi positivado e se tornam um critério de vigilância e um princípio de não-indiferença de um ser humano para com outro.

A fraternidade é essência da sociedade, são a relações humanas que constroem a sociedade, dai a fraternidade é a referência para o direito, pois é nela que está origem dos direitos e para a qual deve servir. Somos todos responsáveis uns pelos outros.

A fraternidade não é uma escolha, por isso não se confunde com solidariedade. A responsabilidade é não é questão de voluntarismo. O encontro com o rosto do outro me chama a responsabilidade e ao cuidado do outro. O outro é prioridade, vem antes de mim. Lévinas aqui introduz um questão importante e que se torna um caminho possível para efetivação dos direitos humanos, é a questão da santidade, a partir da qual se concebe o outro com sagrado, ou melhor como algo sobre o qual não tenho nenhum poder e se apresenta como alteridade radical diante da qual não tenho escolha e sou chamado a responsabilidade. E de acordo com Lévinas este é o caminho que nos torna mais humanos.

Os direitos humanos estão positivados e já foram incorporados à constituição de diversos países a sua efetividade depende em grande parte do Estado que é o responsável direto por isso, contudo sua instituição não é garantia total para efetivação dos Direitos Humanos, pois sem a fraternidade pode virar tirania. Os direitos humanos, portanto, entendido como direito do outro se firma como princípio de não indiferença e nos permite a vigilância sobre os respeitos aos direitos humanos, mas nada disso será possível se não nos sentirmos como irmãos e responsáveis uns pelos outros. Desse modo a efetivação dos Direitos Humanos tem como caminho possível a nossa humanidade. Quanto mais assumimos nossa condição humana, a nossa humanidade, mas humana será então a nossa sociedade permite o desenvolvimento integral de todos. A efetivação dos Direitos humanos passa pelo Estado, mas também depende de cada um de nós no exercício da sua responsabilidade pelo outro e pelos outros

REFERENCIAS

- AQUINI, Marco. Fraternidade e direitos humanos. In: **O princípio Esquecido/1:** A fraternidade na reflexão atual das ciências políticas. Vargem Grande Paulista: Cidade Nova, 2008. p. 127-151.
- BAGGIO, Antônio Maria. A redescoberta da Fraternidade na época do “terceiro 1789”. In: BAGGIO, Antônio Maria (Org.). **O Princípio Esquecido/1:** A fraternidade na reflexão atual das ciências políticas. Vargem Grande Paulista: Cidade Nova, 2008. p. 7-24.
- BAGGIO, Antônio Maria. Fraternidade e reflexão politológica. In: BAGGIO, Antonio Maria (Org.). **O Princípio Esquecido/2:** Exigências, recursos e definições da fraternidade na política. Cidade Nova, 2009, p. 9-20.
- BERNASCONI, Robert; WOOD, David. **The Provocation of Levinas:** Rethinking the Other. London: Routledge, 1988.

BOBBIO, Norberto, **A era dos direitos**. Rio de Janeiro: Elsevier, 2004.

CHALIER, Catherine. Irreducible fraternité, s.d. Disponível em <https://gerflint.fr/Base/Perou2/Chalier.pdf> Acesso em 15 jul. 2019.

ELAND, Christopher James. **O conceito de fraternidade em Totalidade e Infinito e suas implicações para os direitos humanos**. 2016. Dissertação de Mestrado. Universidade Federal de Pernambuco. 2016.

LÉVINAS, Emmanuel. **Entre nós**: Ensaios sobre a alteridade. Petrópolis: Vozes, 1997

LÉVINAS, Emmanuel. **Éthique comme philosophie première**. Paris: Payot & Rivages. 1998.

LÉVINAS, Emmanuel. **Hors Sujet**. Monpellier: Fata Morgana, 1987.

LÉVINAS, Emmanuel. **Totalidade e Infinito**. Lisboa: Edições 70, 2000.

LEVINÁS, Emmanuel. **Violência do rosto**. São Paulo: Loyola, 2014.

LEVINAS, Emmanuel. **De otro modo que ser, o más allá de la esencia**. Salamanca: Sígueme, 1999.

LEVINAS, Emmanuel. **Ética e Infinito**: diálogos com Philippe Nemo. Lisboa, Edições 70, 1988.

LEVINAS, Emmanuel; HAYAT, Pierre. **Les imprévus de l'histoire** Montpellier: Fata Morgana 1994.

LLEWELYN, John, **Emmanuel Lévinas**; La Genealogia de la ética. Madrid: Ediciones Encuentro, 1999.

LÓPEZ, Edgar Antonio. Derechos humanos como derechos del otro en Lévinas. **Cuadernos de Filosofía Latinoamericana**, v. 31, n. 103, p. 107-114, 2010.

MELO, Nelio Vieira de. **A ética da alteridade em Emmanuel Levinas**, Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003.

MORIN, Edgar; KERN, Anne-Brigitte. **Terra-Pátria**. Porto Alegre: Sulina, 2003.

NEUSCH, Marcel. Emmanuel Lévinas: responsabilité d'Otage. Marcel Neusch · **Nouvelle Revue Théologique**. Bruxelles. 116, n. 3, p.374-395, 1994.

PFIFFER, Carla. A importância da fraternidade e sua contribuição para a efetivação dos direitos humanos. **Revista Interdisciplinar Científica Aplicada**, Blumenau, v.5, n.01, p.36-52, 2011.

RAT, Romana, Saying Fraternity. **Political Perspectives**. New York, volume 7 (2), 106-123 2013.

REY, Jean François. **Lévinas: le Passeur de Justice**. Paris: Michallon,1997.

ROPELATO, Daniela. Notas sobre participação e fraternidade. In: O princípio Esquecido/1: A fraternidade na reflexão atual das ciências políticas. Vargem Grande Paulistas: Cidade Nova, 2008. p. 85-109.

SEPIA, Cecilia. Il cardinale Tauran: la fraternità a fondamento di libertà e uguaglianza. **L'Osservatore Romano**. Roma, 07.08.2010. Disponível em: http://www.archivioradiovaticana.va/storico/2010/08/07/il_cardinale_tauran_la_fraternit%C3%A0_a_fondamento_di_libert%C3%A0_e/it1-413860 Acesso em 07 ago 2010.

TOSI, Giuseppe. A fraternidade é uma categoria política? In: BAGGIO, Antonio Maria (Org.).**O Princípio Esquecido/2: Exigências, recursos e definições da fraternidade na política**. Traduções Durval Cordas, Luciano Menezes Reis. Vargem Grande Paulista: Cidade Nova, 2009. p 43-64.

TOSI, Giuseppe. Liberdade, igualdade e fraternidade na construção dos direitos humanos. **Direitos Humanos: Capacitação de Educadores**. João Pessoa: Universitária da UFPB, p. 41-48, 2008.

EMMANUEL LÉVINAS NA TEOLOGIA DA LIBERTAÇÃO: O OUTRO NA ESTRUTURA DA PRÁXIS

EMMANUEL LÉVINAS IN LIBERATION THEOLOGY: THE OTHER IN THE PRÁXIS STRUCTURE

Carlos Rafael Pinto¹

Resumo

Pretendemos mostrar a recepção do pensamento de Lévinas na América Latina, por parte da Teologia da Libertação. Para esse fim, apresentamos traços das categorias levinasianas de rosto e, sobremaneira, de alteridade na estrutura da práxis da libertação, a partir dos escritos de Ulpiano Vázquez Moro, Enrique Dussel, Gustavo Gutiérrez, Francisco Taborda e de alguns escritos eclesiásticos. Na leitura cristã, a práxis irrompe como dom que vem do rosto do outro, e de tal rosto – identificado com o pobre, pela Teologia da Libertação – emerge o “rosto de Deus”, que nos desperta para uma práxis histórica libertadora.

Palavras-chave: Teologia da libertação, Alteridade, Práxis, Emmanuel lévinas

Abstract/Resumen/Résumé

We intend to show the reception of Lévinas thought in Latin America, for Liberation Theology. For this, we present traces of the levinasian categories of face and, particularly, of alterity in the structure of liberation práxis, from the writings of Ulpiano Vázquez Moro, Enrique Dussel, Gustavo Gutiérrez, Francisco Taborda and some ecclesiastical writings. In the Christian perspective, the práxis appears as a gift that comes from the other's face and this face – identified with the poor, for Liberation Theology – the “face of God” emerges, that awakens us to a liberating historical práxis.

Keywords/Palabras-claves/Mots-clés: Liberation theology, Alterity, Práxis, Emmanuel lévinas

¹ Membro do grupo de pesquisa sobre “Estudos levinasianos e alteridades”; Professor de Filosofia; Mestre em Teologia pela FAJE-BH e Graduado em Filosofia e Teologia pelo CES-JF

Da proximidade entre Teologia da Libertação e Lévinas

Ulpiano Vásquez Moro, citando José Comblin, apresenta, como exemplo de filósofo cuja reflexão foi apropriada pela Filosofia e pela Teologia da Libertação: “[...] se fosse necessário citar um filósofo cujo pensamento atuou decisivamente na Teologia da Libertação, seria E. Levinas”¹. Essa influência destaca-se, na Filosofia da Libertação, por meio de Dussel: “sem dúvida quem, antes e mais que os outros, difundiu o pensamento de Lévinas, incorporando-o, depois de ‘superá-lo’, a qual o mesmo denominará ‘quarta época da filosofia’: a latino-americana de libertação”².

Reconhecendo o mérito de Lévinas, Dussel afirma que o filósofo de Kaunas se atreveu a “inverter 25 séculos de filosofia: a filosofia não deveria ser ‘amor à sabedoria’, mas uma ‘sofofilia’: ‘sabedoria do amor’”³. Isso significa que a construção dessa nova ordem só seria possível a partir de categorias como o amor-de-justiça, a doação e a atitude ética⁴.

Por seu lado, na Teologia da Libertação, a recepção do pensamento levinasiano evidencia-se propriamente na reflexão de Gustavo Gutiérrez, desde *Teología de la Liberación*, quando aborda a parábola do bom samaritano na perspectiva da alteridade⁵. Posteriormente, observamos outra interface com o filósofo de Kaunas: sobre a temática paradoxal do encontro com o Senhor a partir do rosto: “Sermos seguidores de Jesus exige que caminhemos e nos comprometamos com o povo pobre; dá-se, aí, um encontro com o Senhor que se revela e, ao mesmo tempo, se esconde no rosto do pobre”⁶.

Mais tarde, Gutiérrez não deixa dúvida de que, pela ética da alteridade, Lévinas iluminou suas considerações:

Um filósofo de profunda tradição bíblica (e talmúdica) desenvolveu um pensamento, mais concretamente, uma ética (para ele, a primeira filosofia) da

¹ “[...] Si hubiera que citar um filósofo cuyo pensamiento actuó de modo determinante en la Teología de la Liberación, sería E. Levinas” (MORO, 1982, p. 50).

² *Ibid.* p. 51.

³ DUSSEL, 2002, p. 412.

⁴ Tal intuição levinasiana foi bem captada por Nilo Ribeiro, evidenciada já no título da sua tese doutoral: *Sabedoria de amar: a ética no itinerário de Emmanuel Lévinas* (cf. RIBEIRO JUNIOR, Nilo. *Sabedoria de amar: a ética no itinerário de Emmanuel Lévinas*. São Paulo: Loyola, 2005).

⁵ De modo preferencial, Jesus dedica aos samaritanos sua ternura e seu amor acolhedor, não condenando a aproximação com o diferente, mas o contrário. Na parábola do bom samaritano, Jesus coloca um samaritano como exemplo para o sacerdote e o levita (Lc 10,29-37). Na perspectiva levinasiana, Gustavo Gutiérrez sublinha que o samaritano acerca-se do ferido que está à beira do caminho “não por um frio cumprimento de obrigação religiosa, mas porque ‘se lhe removem as entranhas’, porque seu amor por esse homem se fez carne nele” (GUTIÉRREZ, 2000, p. 254).

⁶ *Id.* 1984, p. 52 [grifo nosso].

alteridade que pode iluminar nossas considerações. Aludimos a E. Levinas. “A Bíblia”, diz-nos ele, “é a prioridade do outro em relação ao eu”. O que vale para toda pessoa se faz ainda mais radical tratando-se do pobre. “No outro, continua ele, vejo sempre a viúva e o órfão. O outro sempre precede o eu” [...] Ética exigente, não há dúvida.⁷

No entanto, em um plano distinto do estritamente filosófico, ainda que o filósofo lituano trabalhe de forma profunda a interpelação que nos chega do “rosto do outro”, Gutiérrez⁸ considera que a relação com o outro adquire, além do mais, para o cristão, maior profundidade, uma vez que se leva em conta a fé na Encarnação da Palavra de Deus, na autorrevelação de Deus em Jesus, estando atento às reverberações dessa fé.

Da alteridade à práxis libertadora

Para abordar a temática da práxis, na perspectiva teológica, observamos que Francisco Taborda aproxima-se do pensamento de Lévinas, pois a práxis é dom que vem do outro: ele nos investe de liberdade e, ademais, a partir do “rosto do outro” – identificado com o pobre pela Teologia da Libertação – emerge o “rosto de Deus”, que pode despertar-nos para uma práxis histórica, indicando uma espiritualidade da práxis.

Frequentemente contrapõem-se teoria e práxis: enquanto esta significa ação (o “homem de rua” que quer ação despreza a teoria), aquela se define como pensamento puro, tal como o “especulador”, que usa sua teoria para seus escusos fins práticos. No fundo, é a contraposição que subjaz às concepções, impossibilitando considerar a práxis em sua globalidade como distintivo do ser humano:

Se a práxis define o homem, é algo global que não atinge apenas alguns aspectos do ser do homem. “A práxis se articula com *todo* o homem e o determina em sua totalidade”. Não se pode, pois, considerar a teoria como um elemento que se acrescente à práxis ou vice-versa.⁹

Compreende-se que existe uma relação simbiótica e intrínseca à atividade humana: se, por um lado, sem teoria, ela é vazia, por outro, a teoria sem atividade é morta. Eis o que se designa como *práxis* que, cabe ressaltar, é permeada pela consciência crítica e lúcida¹⁰. Ainda

⁷ Id. 2014, p. 119-120.

⁸ Cf. Ibid. p. 120.

⁹ TABORDA, 1984, p. 65.

¹⁰ Taborda, ao tratar da práxis, não usa o termo “lucidez”. Todavia, Libanio o utiliza, a meu ver, como

que a práxis não se oponha à teoria, nem esta se lhe acrescenta como algo exterior e independente, para Taborda, “atividade transformadora e teoria são *momentos* do ser do homem enquanto elaborador da realidade, enquanto criador do mundo humano”¹¹, os quais ele chama laborativo e teórico, que constituem a unidade designada de práxis¹².

No momento laborativo, que é o primário atuando sobre uma matéria-prima, de natureza bruta ou já transformada, o homem, mediante o trabalho com o propósito de construir sua história, muda a realidade que o cerca. Como a transformação a ser realizada é a de um projeto histórico, a ser refletido e programado, requerendo, portanto, teoria, a descrição do momento laborativo da práxis remete necessariamente o homem ao momento teórico. Essa atividade humana transformadora deve ser apreciada a partir de critérios e ponderada criticamente, de modo que se exige o contrapeso do momento teórico. Convém observar que Taborda opta pelo termo “momento” e não por “parte”.

Os momentos laborativo e teórico não formam uma relação mecânica, de tal modo que um seja o reflexo do outro, ou que a autonomia relativa do momento teórico, isto é, sua distância crítica frente ao momento laborativo possibilite a criatividade da práxis. O real histórico, por sua vez, marca fundamentalmente a consciência e a desafia a novas descobertas a partir da situação dada, verificando-se aí o caráter crítico e dialético da práxis¹³.

O aspecto material da compreensão estrutural do conceito de práxis parte da constatação de que o homem não é um ser abstrato. Atuando na transformação da realidade, estabelece seu projeto histórico no mundo pré-formado, estruturado segundo leis imanentes à realidade existente. Embora essas estruturas destinem-se a perpetuar o estado de coisas,

“alma” da consciência crítica. Uma vez que toda realidade humana participa da ambiguidade, a lucidez consiste precisamente em, ora perceber as trevas que nos cercam, ora as auroras que despontam. O autor observa que “a razão conhece o limite de todo conhecimento humano. Só conhecemos a partir de determinada situação, que, ao mesmo tempo, possibilita e interdita. [...] Só o diálogo amplia a verdade. Lucidez significa dialogar” (LIBANIO, J. B. A lucidez na Vida Consagrada. *Convergência*. Brasília, XLIV, mar. 2009, n. 419. p.136).

¹¹ TABORDA, 1984, p. 66.

¹² Para Libanio, “a natureza da práxis depende do impacto sobre a realidade, conservando-a (prática conservadora), modificando-a no interior da mesma estrutura fundamental (prática reformista) ou transformando-a radicalmente (prática revolucionária)” (LIBANIO, João Batista. *Práxis*. Disponível em: G:\J\B LIBANIO, SJ\Pe João Batista Libanio - Práxis Dicionário Orbis Books.html). Acesso em: 24 set. 2011).

¹³ Para Taborda, a consciência crítica elabora a intuição e a utopia como mediações sócio-analítica e hermenêutica que constituem o momento teórico da práxis (cf. TABORDA, 1984, p. 72). Na Teologia da Libertação, entende-se por ‘mediações’ os meios ou instrumentos de construção teológica. Em síntese, a mediação sócio-analítica olha para o lado do mundo oprimido, procura entender por qual motivo o oprimido é oprimido. A mediação hermenêutica olha para o lado do mundo de Deus, busca ver qual o plano divino em relação ao pobre. E a mediação prática, por sua vez, olha para o lado da ação e tenta descobrir as linhas operativas para superar a opressão de acordo com o plano de Deus (cf. BOFF, 1998. p. 44).

transformá-las significa rompimento. Desse modo, práxis histórica implica conflito: imerso na violência estrutural, o homem – sujeito da práxis – assume os riscos da práxis histórica, entrando no conflito que ela acarreta, à qual o grupo social pertence por nascimento ou por opção. Eis a “dimensão existencial” ou experiencial da práxis histórica: ela brota de uma experiência pessoal e social (de classe) – o móvel que impele a assumi-la:

A dimensão existencial/experiencial canaliza o trabalho e a teoria para a construção da história no sentido da libertação do homem. [Essa dimensão] torna a atuação transformadora da realidade práxis histórica, dá à atividade do homem sua expressão de luta pelo reconhecimento.¹⁴

A dimensão existencial/experiencial da práxis é, pois, determinante no surgimento do momento teórico. Dessa dimensão podemos intuir, pela consciência crítica, a primeira leitura da realidade como injusta e, ao mesmo tempo, a utopia de um futuro diferente. Ainda que seja um contato teórico, ou, mais ainda, o momento laborativo (dimensão existencial/experiencial da práxis), a paixão pela justiça só surge do contato com a realidade sofrida¹⁵.

Essa condição de possibilidade da dimensão existencial/experiencial é a abertura do homem para o futuro como dimensão da existência humana. A luta empreendida por ele só é possível ao transcender o passado e o presente na esperança do futuro, não apenas imediato. Assim, abrindo-se para o futuro, a práxis histórica tem dimensão transcendente, abrindo-se para o outro:

Ou melhor, enquanto na práxis o homem é atraído pelo futuro ao ser apelado pelo outro: “... a esperança no futuro deita raízes no presente, [...] toma corpo no acontecer cotidiano em que há alegrias a gozar, mas também injustiças a suprimir e servidões de que se libertar”. Desta forma, dimensão transcendente e dimensão existencial/experiencial da práxis constituem duas faces do mesmo dinamismo: o impulso para a práxis histórica libertadora.¹⁶

Essas duas dimensões não se separam, visto que o sujeito constitui-se por sua relação com o outro. De maneira elementar, considera-se a origem da práxis no sujeito (dimensão existencial/experiencial) e o fim que ele tem em vista (dimensão transcendente). Cabe

¹⁴ TABORDA, 1984, p. 72.

¹⁵ Se esse contato for traduzido em compromisso com os oprimidos, constitui-se o primeiro passo para a Teologia da Libertação, o momento pré-teológico, sem o qual ela vira mera literatura. Na raiz do método da Teologia da Libertação se situa, pois, o vínculo com a prática concreta (cf. BOFF, 1998, pp. 41-42). Consideramos que aqui se encontra uma diferença entre a Teologia da Libertação e Lévinas: este não indica as mediações de como chegar à justiça, enquanto que aquela mostra que a realidade concreta (Dussel) provoca a luta pela justiça.

¹⁶ TABORDA, 1984, p. 74.

considerar que o fim é também causa originante, na medida em que o fim desejável instaura-se no movimento para atingi-lo. Assim se manifesta a unidade intrínseca dessas duas dimensões.

Por conseguinte, o horizonte de sentido da práxis histórica, ao qual Taborda atribui o caráter de *espiritualidade*, constitui-se como unidade da dimensão existencial/experiencial e dimensão transcendente, a partir da qual tem sentido transformar a realidade visando a determinado fim, abrindo perspectivas de futuro para o outro que, segundo Lévinas, merece ser respeitado, sem indiferença, descaso, repulsa ou exclusão por suas particularidades.

Estabelecida a estrutura interna do conceito de práxis, questionamos a abertura das possibilidades de sua relação e o seu uso teológico-espiritual, com o objetivo de averiguar a leitura cristã do conceito de práxis. Para Taborda, essa empreitada refere-se, inicialmente, ao caráter de conceito fechado (originado dentro de determinado sistema filosófico ou por ele assimilado, não se prestando de forma alguma à transposição a outro sistema) ou de aberto (porta aberta à Teologia da espiritualidade da práxis histórica, ou seja, a conjunção das duas dimensões: a existencial/experiencial e a transcendente). O horizonte de sentido da práxis, constituído por essas duas dimensões, é aberto:

Em vez de brotar da “mera” solidariedade humana de classe (mesmo que se reconheça nela toda sua dignidade ética e sua anonimidade cristã¹⁷), a práxis histórica pode ter sua inspiração na fé e apresentar como dimensão existencial/experiencial a indignação profética de quem confronta a realidade com o plano de Deus, e como dimensão transcendente o futuro escatológico a ser antecipado aqui e agora para o outro (para todos os outros), na mediação dos quais encontro o totalmente Outro.¹⁸

No sentido teológico de espiritualidade, a práxis cristã pode ser uma experiência espiritual autêntica, isto é, um encontro com o Senhor no pobre e no oprimido; consequentemente, o pobre, o outro, aparece como revelador do totalmente outro. A fé cristã se expressa não no espiritualismo superficial e festivo, mas no compromisso com o outro, especialmente o mais necessitado¹⁹, em sintonia com o discurso escatológico em Mt 25.

¹⁷ A teoria rahneriana dos “cristãos anônimos” não deixou de suscitar vários debates com grandes teólogos, dentre os quais, Henri-Marie de Lubac, Hans Urs von Balthasar, Hans Küng, Joseph Ratzinger, Edward Schillebeeckx, Yves Congar (cf. HACKMANN, Geraldo Luiz Borges. DAL POZZO, Ezequiel. *Investigando o conceito de “cristianismo anônimo” em Karl Rahner*. Disponível em: <file:///C:/Users/dell/Downloads/2719-9668-2-PB.pdf>. Acesso em: 07 ago. 2019).

¹⁸ TABORDA, 1984, p. 76.

¹⁹ Uma das vozes mais proféticas na Doutrina Social dos Padres é João, a quem se atribui o termo “Crisóstomo”, que equivale à “boca de ouro”. Com vigor e convicção, ele se refere frequentemente aos textos evangélicos sobre a pobreza e os aplica à sociedade do seu tempo. Desse modo, apresenta um Cristianismo comprometido com a realidade dos pobres, a saber, a justiça social: “Você poderia dizer-me como é que você é rico? De quem recebeu essa riqueza? E este, de quem a recebeu? De um antepassado, você dirá. E assim podemos continuar até o princípio. Mas você não consegue

Ironicamente, na experiência cristã latino-americana, o pobre²⁰ está oprimido, fora do sistema, para que ele possa vigorar. De acordo com Taborda, a solução seria rejeitar o sistema vigente. Podemos discutir, por um lado, o que ele quer dizer com “rejeitar o sistema vigente” e, por outro, se essa rejeição seria total ou parcial. Mediante o eixo metodológico de sua produção teológica²¹, caracterizando-a dialética, genético-estrutural e heurística, João Batista Libanio indica um desafio para desenvolver a consciência crítica: tomar para si os valores e rejeitar os vícios das estruturas.

Para os teólogos da libertação, é indiscutível que a práxis tenha conotação

demonstrar que a sua riqueza seja justa. Não se pode negar que tudo começou com uma injustiça. Por quê? Porque Deus no início não criou a um rico e a outro pobre. E não deixou que um descobrisse tesouros, ao passo que escondeu estes para outros. Deus deu a todos a mesma terra para ser cultivada... Deus distribuiu tudo a todos como se todos fossem irmãos dele” (João Crisóstomo. Sermão 12: Carta a Timóteo 4. *apud* BOGAZ, A. et al. Doutrina social da Igreja. In: *Patrística: caminhos da tradição cristã*. São Paulo: Paulus, 2008. p. 151).

²⁰ Em continuidade com as Conferências Gerais anteriores, a Conferência de Aparecida assinala novos rostos dos pobres: “A globalização faz emergir, em nossos povos, novos rostos pobres. Com especial atenção e em continuidade com as Conferências Gerais anteriores, fixamos nosso olhar nos rostos dos novos excluídos: os migrantes, as vítimas da violência, os deslocados e refugiados, as vítimas do tráfico de pessoas e sequestros, os desaparecidos, os enfermos de HIV e de enfermidade endêmicas, os tóxico-dependentes, idosos, meninos e meninas que são vítimas da prostituição, pornografia, e violência ou do trabalho infantil, mulheres maltratadas, vítimas da exclusão e do tráfico para a exploração sexual, pessoas com capacidades diferentes, grandes grupos de desempregados/as, os excluídos pelo analfabetismo tecnológico, as pessoas que vivem na rua das grandes cidades, os indígenas e afro-americanos, agricultores sem terra e os mineiros” (CELAM. *Documento de Aparecida*: texto conclusivo da V Conferência Geral do episcopado latino-americano e do Caribe. Brasília: Edições CNBB et al, 2007., n. 402).

²¹ Comentando sobre o modo de Libanio articular seu pensamento, Afonso Murad afirma que a perspectiva dialética “consiste no esforço de analisar e pensar na realidade em diversos momentos. Libanio parte do axioma básico: ‘toda realidade humana padece de ambiguidade, carregando dentro de si positividades e negatividades, mas não na mesma medida’. Ao esquadrinhá-la, em primeiro lugar percebe-lhe o lado positivo. Então se pergunta como reafirmar no contexto atual tal positividade, reforçando-a. No segundo momento, volta-se para a negatividade, o limite, o caráter paralisante da realidade. Assume então a posição inversa: como negar no momento presente tal negatividade? Assim avança positivamente. E, no terceiro momento, interroga sobre novas possibilidades para caminhar, triplicemente: afirmando, negando e criando. [...] Tal método [genético-estrutural], diacrônico-sincrônico, adotado por Libanio, joga com dois tipos de análise. Lança um olhar histórico para o percurso de gestação de tal realidade até o momento atual (genético ou diacrônico). A seguir, detém-se no concreto para captar-lhe a estrutura básica, diferente de elementos agregados secundários (estrutural ou sincrônico). Assim a realidade aparece com maior clareza e transparência no devir até agora e na consistência presente. [...] [Por fim, a percepção heurística] Característica típica do pensamento de Libanio. Ao ler algum autor ou texto, ele não se contenta em reproduzi-lo ou citá-lo eruditamente. Vai muito além. Põe-se a pensar, a refletir e a escrever algo diferente, mas cuja inspiração, sugestão ou provocação vieram do texto lido. No final, já não se trata do texto ou do autor em questão, mas de reflexão pessoal, desencadeada, porém, por eles. Como afirma o próprio Libanio: ‘não nos dedicamos a pesquisar até os meandros do texto, muito a gosto da atual academia e sim de pensar, de arquitetar outros arcabouços teóricos’” (MURAD, Afonso. *Libanio, o teólogo que pensou sobre/com a juventude*.

Disponível em: <https://www.maxwell.vrac.puc-rio.br/24456/24456.PDF>. Acesso em: 17 nov. 2017).

fundamentalmente política, visto que é por intermédio do Político²² que se pode intervir sobre as estruturas sociais²³ em favor dos pobres²⁴ e oprimidos. Nessa conformidade, a opção preferencial pelos pobres levanta o problema de definir-se o que significa, nos dias atuais, tal categoria²⁵.

Numa breve análise do Documento de Aparecida, o sociólogo Pedro A. Ribeiro de Oliveira²⁶ considera a contradição do conteúdo semântico da categoria pobre: se, de um lado, alarga seu conteúdo semântico, de outro, esvazia a radicalidade dessa opção preferencial. De qualquer modo, essa categoria ocupa um lugar central na Teologia latino-americana, que recorre à contribuição de outras ciências, numa abordagem pluridisciplinar: Sociologia, Psicologia, Filosofia e Teologia.

Inevitavelmente, nessa perspectiva, recaímos no questionamento quanto à transferência

²² Clodovis Boff distingue ‘Político’ (‘Teologia do Político’) da ‘política’: “A primeira idéia designa a instância ou a ordem política, a saber, o lugar do poder de organização e transformação social; a segunda idéia se refere a uma prática histórica particular, concernindo sempre à instância do poder. [...] O lugar desse poder não é somente o Estado, mas, mais largamente, a Sociedade. Melhor, seu lugar é a relação entre a Sociedade e o Estado” (BOFF, 1978, p. 45).

²³ Na *Octogesima Adveniens*, o Papa Paulo VI exorta os cristãos à ação política: “Esforçar-se-ão os cristãos, solicitados a entrarem na ação política, por encontrar uma coerência entre as suas opções e o Evangelho e, dentro de um legítimo pluralismo, por dar um testemunho, pessoal e coletivo, da seriedade da sua fé, mediante um serviço eficaz e desinteressado para com os homens” (PAULO VI, Papa. Carta Apostólica *Octogesima Adveniens*. Disponível em:

http://www.vatican.va/holy_father/paul_vi/apost_letters/documents/hf_p_vii_apl_19710514_octogesima-adveniens_po.html. Acesso em: 06 ago. 2019). Por conseguinte, Clodovis Boff ensina que se a fé quer ser lúcida e eficaz, não pode mais colocar entre parênteses a mediação política (cf. BOFF, 1978, p. 43).

²⁴ No discurso da sessão inaugural dos trabalhos da V Conferência Geral do episcopado da América Latina e do Caribe, em Aparecida (2007), o Papa Bento XVI atribui a opção preferencial pelos pobres à categoria cristológica: “A opção preferencial pelos pobres está implícita na fé cristológica naquele Deus que se fez pobre por nós, para enriquecer-nos com sua pobreza” (BENTO XVI, Papa. Discurso da sessão inaugural. In: CELAM. *Documento de Aparecida*: texto conclusivo da V Conferência Geral do episcopado latino-americano e do Caribe. Brasília: Edições CNBB et al. 2007, p. 273).

²⁵ Em sua mensagem para o *I Dia Mundial dos Pobres*, Papa Francisco afirma que “‘meus filhinhos, não amemos com palavras nem com a boca, mas com obras e com verdade’ (1Jo 3,18). Estas palavras do apóstolo João exprimem um imperativo de que nenhum cristão pode prescindir. [Para mais, Francisco esclarece] Conhecemos a grande dificuldade que há, no mundo contemporâneo, de poder identificar claramente a pobreza. E todavia esta interpela-nos todos os dias com os seus *inúmeros rostos* marcados pelo sofrimento, pela marginalização, pela opressão, pela violência, pelas torturas e a prisão, pela guerra, pela privação da liberdade e da dignidade, pela ignorância e pelo analfabetismo, pela emergência sanitária e pela falta de trabalho, pelo tráfico de pessoas e pela escravidão, pelo exílio e a miséria, pela migração forçada. A pobreza tem o rosto de mulheres, homens e crianças explorados para vis interesses, espezinhados pelas lógicas perversas do poder e do dinheiro. Como é impiedoso e nunca completo o elenco que se é constrangido a elaborar à vista da pobreza, fruto da injustiça social, da miséria moral, da avidez de poucos e da indiferença generalizada!” [grifo nosso] (FRANCISCO, Papa. *Mensagem para o I Dia Mundial dos pobres* (19 de novembro de 2017).

Disponível em: https://w2.vatican.va/content/francesco/pt/messages/poveri/documents/papa-francesco_20170613_messaggio-i-giornatamondiale-poveri-2017.html. Acesso em: 22 nov. 2017).

²⁶ OLIVEIRA, P. A. R. de. (Org.). *Opção pelos pobres no século XXI*. São Paulo: Paulinas, 2011.

da esfera religiosa para a política, por parte do Cristianismo: caso se molde ao movimento puramente político, a história da salvação pode reduzir-se à história política, obra do homem, não de Deus. Indagamos: não se estaria subtraindo da história da salvação sua transcendência ou não estaria ela perdendo seu caráter de dom e de gratuidade?

A práxis histórica é, de fato, do homem, cuja obra é transformar o mundo em mundo humano, que o define como tal. Insere-se aí a mediação hermenêutica teológica-cristã: se a práxis histórica é do homem, não vem do homem, senão que é dom de Deus e resposta do homem²⁷:

O outro me desperta para lutar pela libertação. A práxis é dom que me vem do outro. Nem poderia ser diferente, pois o homem transforma o mundo, porque é livre e na medida de sua liberdade. Ora, liberdade não é agir ao bel-prazer, não é arbitrariedade. Liberdade é um fenômeno intersubjetivo. Para ser livre preciso ser chamado à liberdade pela presença do outro. A partir do “rosto do outro”, que é sempre o pobre. E quem identifica esse pobre com o “rosto de Deus”, sabe-se chamado pelo totalmente Outro. Como a liberdade é dom de Deus por mediação do outro homem, também a práxis histórica. *Nesse sentido* a práxis é graça.²⁸

Como fé e graça são duas realidades fundamentais da autocomunicação de Deus com os homens,²⁹ aprofunda-se, no sentido teológico, o conceito de práxis. Ou seja, graça e fé são expressões da ação salvífica de Deus. Relacioná-las com a práxis é reconhecer que a libertadora passa a ser a mediação humana da ação salvífica de Deus, a salvação que é participação na vida trinitária:

A formulação trinitária “do Pai pelo Filho no Espírito Santo ao Pai” encontra um paralelismo impressionante na estrutura do conceito de práxis. Ora, como origem e meta, é como se apresenta o Pai no dinamismo trinitário. Se a práxis é graça, é em última análise o Pai que desafia a transformar o mundo de injustiça num mundo novo e de paz. E este é sua presença mesma como dom escatológico. A “espiritualidade” da práxis é o chamado do Pai, feito desde o futuro escatológico.³⁰

Na perspectiva judaico-cristã, levando em conta tanto a primeira epístola de São João,

²⁷ O teólogo Juan Luis Segundo afirma que o Deus cristão é um Deus que, amando, necessita do ser amado e de sua criatividade para a obra dele (cf. SEGUNDO, 1978, p.168).

²⁸ TABORDA, 1984, p. 80-81 [grifo nosso].

²⁹ Segundo Libanio, “a TdL considera toda práxis humana objeto de sua reflexão à luz da revelação. Com isso, quis evitar os dois extremos da alienação – teologia sem vinculação com a práxis – e do pragmatismo – ação sem a reflexão da fé” (LIBANIO, João Batista. *Práxis*. Disponível em: [GJB LIBANIO, SJPe João Batista Libanio - Práxis Dicionário Orbis Books.html](http://www.orbisbooks.com.br/gjblibanio/sjpe_joao_batista_libanio_-_praxis_dicionario.html)). Acesso em: 24 set. 2011).

³⁰ TABORDA, 1984, p. 82.

segundo a qual a história da salvação é ação de Deus, que é amor³¹, quanto o livro do Êxodo, segundo o qual Deus é libertador³², o agir d'Ele em prol da libertação do seu povo expressa aquele amor libertador que se revela nas ações humanas libertadoras.

Essa leitura da práxis permite discorrer que a aurora da espiritualidade vem da escuta do apelo do rosto do outro, semelhante ao ferido da parábola do bom samaritano: nessa parábola, Jesus inverte a pergunta inicial que era “e quem é meu próximo?” (Lc 10,29), para “na tua opinião, qual dos três foi o próximo do homem que caiu nas mãos dos assaltantes?” (Lc 10,36). Conforme Gutiérrez, próximo foi o samaritano que *se aproximou* do ferido e *fez dele seu próximo*. Para além de Lévinas, Gutiérrez considera que o próximo não é somente aquele que encontro em meu caminho, mas aquele em cujo caminho me coloco.

No caminho, a vida cristã se anima pela caridade, caso contrário, os atos são vazios, como diz o apóstolo Paulo³³. De outro ponto de vista, as concepções de Dussel, Gutiérrez e Taborda aproximam-se do pensamento levinasiano, quando consideram que seremos julgados por nossa caridade aos pequenos³⁴, por nossa capacidade de criar condições fraternas de vida; caridade que só existe em gestos concretos, no tecido das relações entre os homens e mulheres: dar de comer, de beber etc.

Com efeito, no solo regado pelo sangue do fraticídio, renasce a primavera da fraternidade, anterior à morte de Abel. Diversamente de Lévinas, desde os tempos longínquos, a Tradição cristã professa a fé “em Deus Pai”, por quem somos criados, de quem “somos à imagem e semelhança” e, em Cristo, em quem nos irmanamos como filhos de Deus, segundo o Compêndio do Catecismo: “Jesus revela-nos que Deus é ‘Pai’, não só enquanto é Criador do universo e do homem, mas sobretudo porque, no seu seio, gera eternamente o Filho, que é o seu Verbo, ‘resplendor da sua glória, e imagem da sua substância’ (Heb 1,3)”³⁵.

Para a resposta irônica de Caim ao Senhor: “Não sei. Acaso sou o guarda do meu irmão?”³⁶, o Magistério eclesial responde, em conformidade à Constituição Pastoral *Gaudium et Spes* (Sobre a Igreja no mundo atual):

As alegrias e as esperanças, as tristezas e as angústias dos homens de hoje, sobretudo dos pobres e de todos aqueles que sofrem, são também as alegrias

³¹ Cf. 1Jo 4,8s.

³² Cf. Ex 6,6-7.

³³ Cf. 1Cor 13.

³⁴ Cf. Mt 25, 31-46.

³⁵ COMPÊNDIO DO CATECISMO DA IGREJA. *Creio em Deus Pai*: os Símbolos da Fé. Disponível em: http://www.vatican.va/archive/compendium_ccc/documents/archive_2005_compendium_ccc_po.html#CREIO EM DEUS PAI. Acesso em: 08 ago. 2019.

³⁶ Gn 4,9.

e as esperanças, as tristezas e as angústias dos discípulos de Cristo; e não há realidade alguma verdadeiramente humana que não encontre eco no seu coração.³⁷

Na perspectiva do mistério da Encarnação da Palavra de Deus, o sangue derramado de Abel³⁸, a partir de Cristo, assume sentido messiânico, porquanto participa da paixão de Cristo. Ou seja, diferentemente do pensamento levinasiano, em Cristo, Deus não sofre apenas por causa do sofrimento de outrem, como um “ele” (terceiro), mas Ele mesmo sofreu em sua carnalidade. Semelhante ao homem que descia de Jerusalém para Jericó, na parábola do Bom Samaritano, Cristo mais que padeceu vigorosamente³⁹: ele morreu crucificado⁴⁰.

Em conformidade com a Constituição Dogmática *Lumen Gentium* (Sobre a Igreja), o Magistério reconhece a amplitude pastoral das comunidades eclesiais: “a Igreja abraça com amor todos os afligidos pela enfermidade humana; mais ainda, reconhece nos pobres e nos que sofrem a imagem do seu fundador pobre e sofredor, procura aliviar as suas necessidades, e intenta servir neles a Cristo”⁴¹.

Considerações finais

No caminho da vida cristã, a partir da escuta atenta do clamor do sangue de tantos e, mesmo da Terra⁴², germina o apelo espiritual de colocar-nos no caminho do outro como exigência ética do serviço ao reino de Deus⁴³, para que, mais que guardiões, possamos

³⁷ CONCÍLIO VATICANO II. *Constituição Pastoral Gaudium et Spes*. Disponível em: http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_po.html. Acesso em: 08 ago. 2019.

³⁸ Cf. Gn 4,10.

³⁹ Segundo o apóstolo Paulo: “pregamos Cristo crucificado, escândalo para os judeus e loucura para os pagãos” (1Cor 1,23).

⁴⁰ Cf. Fl 2,8.

⁴¹ CONCÍLIO VATICANO II. *Constituição Dogmática Lumen Gentium*. Disponível em: http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19641121_lumen-gentium_po.html. Acesso em: 08 ago. 2019).

⁴² Cf. BOFF, Leonardo. *Paixão de Cristo – Paixão da terra*. Disponível em: <https://leonardoboff.wordpress.com/2012/04/06/paixao-de-cristo-paixao-da-terra/>. Acesso: 08 ago. 2019)

⁴³ Para Jon Sobrino, em *Espiritualidade da Libertação*, o núcleo fundamental da espiritualidade implica “orientar a própria vida não em torno e a favor de si mesmo, do próprio grupo ou da própria Igreja, mas ao redor dos pobres deste mundo, os quais descentram verdadeiramente o próprio eu pessoal ou grupal. [...] Trata-se, portanto, de reproduzir o espírito fundamental de Jesus no serviço do reino de Deus e o modo de realizá-lo, a vocação de Jesus em seu serviço pelo reino” (SOBRINO, 1992, p. 208-209).

promover a justiça e cuidar da vida⁴⁴, em sintonia com o ensinamento de Santo Irineu⁴⁵: “A glória de Deus é o homem vivo, e a vida do homem é a visão de Deus”⁴⁶.

REFERÊNCIAS

BOFF, Clodovis. *Teologia e prática: teologia do político e suas mediações*. Petrópolis: Vozes, 1978.

BOFF, Leonardo; BOFF, Clodovis. Como se faz Teologia da Libertação. In: _____. *Como fazer Teologia da Libertação*. Petrópolis: Vozes, 1998.

DUSSEL, Enrique. *Ética da libertação: na idade da globalização e da exclusão*. Petrópolis: Vozes, 2002.

GUTIÉRREZ, Gustavo. *Beber do próprio poço: Itinerário espiritual de um povo*. Petrópolis: Vozes, 1984.

_____. *Teologia da Libertação: Perspectivas*. São Paulo: Loyola, 2000.

_____; MÜLLER, Gerhard Ludwig. *Ao lado dos pobres: Teologia da libertação*. São Paulo: Paulinas, 2014.

LÉVINAS, Emmanuel. *De Deus que vem à idéia*. Petrópolis: Vozes, 2008.

⁴⁴ Na Oração Eucarística VI-D, suplica-se: “Dai-nos olhos para ver as necessidades e os sofrimentos dos nossos irmãos e irmãs; inspirai-nos palavras e ações para confortar os desanimados e oprimidos; fazei que, a exemplo de Cristo, e seguindo o seu mandamento, nos empenhemos lealmente no serviço a eles. Vossa Igreja seja testemunha viva da verdade e da liberdade, da justiça e da paz, para que toda a humanidade se abra à esperança de um mundo novo”.

⁴⁵ Jon Sobrino considera que “para Jesus, o verdadeiro Deus é o Deus vivo que quer a vida dos homens, vida que deverá ser em abundância, mas que começa com a circunstância de que haja pão, casa, saúde e educação. Que Deus é verdadeiramente um Deus de vida, que o homem (melhor, o pobre que vive, como Dom Romero parafraseou a Irineu) é a glória de Deus, que Deus é um Deus do Êxodo que desce do céu para libertar seu povo, que nos profetas Deus toma partido por aqueles a quem chama de ‘meu povo’, contra seus opressores, que Deus quer aproximar-se num reino para os pobres – tudo isto captaram eficazmente os pobres da América Latina ao re-descobrirem Jesus” (SOBRINO, 1992, p. 204).

⁴⁶ IRINEU, SANTO. *A glória de Deus é o homem vivo; e a vida do homem é a visão de Deus*. Disponível em: <http://www.liturgiadashoras.org/oficiodasleituras/santoirineu.html>. Acesso em: 08 ago. 2019).

_____. *De outro modo que ser ou para lá da essência*. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2011.

_____. *Difficile libertà*. Brescia: La Scuola, 1986.

_____. *El Tiempo y el Outro*. Barcelona: Paidós Ibérica, 1993.

_____. *Entre nós: ensaios sobre a alteridade*. Petrópolis: Vozes, 2010 (1997).

_____; NEMO, Philippe. *Ética e infinito: diálogos com Philippe Nemo*. Lisboa: Edições 70, 2000.

_____. *Humanismo do outro homem*. Petrópolis: Vozes, 2012.

_____. *Los imprevistos de la historia*. Salamanca: Sígueme, 2006.

_____. *Totalidade e infinito*. Lisboa: Edições 70, 2015.

MORO, Ulpiano Vázquez. *El discurso sobre Dios en la obra de E. Levinas*. Madrid: UPCM, 1982.

RIBEIRO JUNIOR, Nilo. *O rosto do outro: Passagem de Deus. Ética e transcendência no contexto da teo-lógica contemporânea*. In: SOTER (org). *Deus e vida: Desafios, alternativas e o futuro da América Latina e do Caribe*. São Paulo: Paulinas, 2008. p. 415-447.

_____. *Sabedoria de amar: A ética no itinerário de Emmanuel Levinas*. São Paulo: Loyola, 2005.

SEGUNDO, Juan Luis. *Libertação da Teologia*. São Paulo: Loyola, 1978.

TABORDA, Francisco. *Cristianismo e Ideologia: ensaios teológicos*. São Paulo: Loyola, 1984.

ÉTICA AMBIENTAL E A ALTERIDADE LEVINASIANA

L'ÉTHIQUE DE L'ENVIRONNEMENT ET L'ALTÉRITÉ LEVINASIENNE

Renan Tolentino Saraiva¹

Resumo

A presente pesquisa se propõe à realização de uma análise crítica e filosófica acerca da nova Ética Ambiental interpretada à luz dos preceitos desenvolvidos por Emmanuel Lévinas em sua Teoria da Alteridade. Para tanto, cumpre observar que, em razão de catástrofes ambientais, alterações climáticas e extenuação de recursos naturais, o ser humano começa, tardia e embrionariamente, a retomar consciência ecológica, abrindo espaço para o florescer de novos debates com fulcro no comportamento ambientalmente adequado. Nesse diapasão, a teoria filosófica de Lévinas pautada na alteridade representa relevante substrato teórico para a consolidação de um pensar ecologicamente ético e engajado.

Palavras-chave: Ética ambiental, Teoria da alteridade, Crise ecológica

Abstract/Resumen/Résumé

Cet étude est dédié à la réalisation d'un examen critique et philosophique à propos de la nouvelle Éthique de l'environnement interprétée à la lumière de la Théorie de l'Altérité conçue par Emmanuel Lévinas. Pour ce faire, il convient d'abord d'observer qu'à cause du changement climatique, des catastrophes naturelles et l'éxténuation des ressources, l'être humain débute, ainsi que tardive et initialement, à reprendre sa conscience environnementale. Tout cela ouvre l'espace pour l'épanouir des débats concernant le comportement soucieux. À cet effet, la Théorie de l'Altérité représente appréciable substrat théorique pour la consolidation d'une pensée éthique et engagé vers la nature.

Keywords/Palabras-claves/Mots-clés: Éthique de l'environnement, Théorie de l'altérité, Crise écologique

¹ Graduando em direito na modalidade integral pela Escola Superior Dom Helder Câmara.

1. Introdução

No transcorrer dos últimos séculos, a ciência e o desenvolvimento intelectual se debruçaram em questões econômicas e tecnológicas com o fito de aprimorar a capacidade produtiva, minimizar custos de produção e maximizar dividendos, objetivando especialmente fortalecer a indústria e tornar a economia cada vez mais próspera e dinâmica. Para tanto, durante o período de expansão industrial, foi imprescindível a obtenção das mais variadas matérias primas, podendo-se mencionar o carvão, petróleo, látex, madeira e minério de ferro. Na segunda metade do séc. XVIII, e “pela primeira vez na história da humanidade, foram retirados os grilhões do poder produtivo das sociedades humanas, que daí em diante se tornaram capazes da multiplicação rápida, constante e [...] ilimitada, de homens, mercadorias e serviços” (HOBSBAWM, 1977, p. 44). Em razão da alta demanda de insumos e materiais provenientes da natureza para atender à constante massificação da produção, o intenso processo de industrialização e urbanização levou, ao longo de anos, ao desgaste e desequilíbrio do meio ambiente global, sendo imprescindível ressaltar que “a revolução industrial não foi um episódio com um princípio e um fim [...]. Ela ainda prossegue [...]” (HOBSBAWM, 1977, p. 45).

As consequências das revoluções industriais iniciadas em meados do séc. XVIII puderam ser sentidas principalmente na Europa, que teve sua cobertura vegetal drasticamente reduzida em um curto período de tempo. Concomitantemente ao desmatamento, o crescente número de indústrias poluíam diariamente o entorno de grandes cidades que sofriam com a má qualidade do ar e com a falta de saneamento básico em razão da expansão descontrolada de núcleos urbanos ao redor das fábricas. No início do séc. XIX foi possível notar aumento da temperatura média nas cidades europeias e norte-americanas mais industrializadas; alterações no regime de chuvas, incluindo a ocorrência de chuvas ácidas, secas e inundações intercaladas; míngua da biodiversidade local e incrementos consideráveis no número de doenças respiratórias e infecciosas.

Em meados do séc. XX pode-se verificar um nítido deslocamento das cadeias produtivas, dos grandes centros europeus e norte-americanos para países periféricos da Ásia, África e América do Sul, principalmente em decorrência do fenômeno da globalização e do esfacelamento dos recursos naturais e aumento do valor da mão de obra nos países desenvolvidos. Consequentemente e à semelhança do que havia sido verificado nos países de industrialização clássica, também os de industrialização tardia passaram a ser assolados com desequilíbrios ambientais de toda a sorte.

Devido aos desastrosos resultados da exploração ambiental descomedida, foi possível observar uma quebra de paradigma no que tange à maneira pela qual o ser humano enxerga e trata o meio ambiente no seu entorno. Como explicitado anteriormente, durante séculos o ser humano via a natureza como mero objeto de exploração subordinado aos seus anseios e desejos. Inexistindo qualquer preocupação com as sequelas e problemáticas futuras que eventualmente surgiriam em razão da utilização abusiva dos recursos ambientais. Com o passar do tempo e com a verificação dos efeitos adversos da massificação da produção, o ser humano passou a se entender enquanto integrante do meio ambiente, sendo preciso observar direitos e deveres de modo a reequilibrar natureza e humanidade e a garantir um meio ambiente adequado e digno para as futuras gerações.

Ainda que tardivamente, a retomada de consciência do ser humano em relação ao meio ambiente tornou factível o fortalecimento de uma postura ambientalmente correta pelos indivíduos que passaram a exigir dos grandes conglomerados industriais o desenvolvimento de atividades econômicas ecossustentáveis. Tem-se observado o despontar de acordos e conferências internacionais de pujança no que tange às alterações climáticas e à proteção de coberturas vegetais, como a Conferência de Estocolmo de 1972, marco para o Direito Ambiental; inserção do direito ao meio ambiente no rol de direitos humanos e, mais especificamente no que diz respeito à legislação brasileira, o entendimento do direito ao meio ambiente ecologicamente equilibrado enquanto direito fundamental, como preconiza o art. 225 da Constituição Federal de 1988; robustecimento da demanda por produtos orgânicos; incentivo à realização de reciclagem, compostagem e outras práticas que envolvam sustentabilidade; diminuição do uso do plástico e de combustíveis derivados do petróleo; investimento em energias menos poluentes e manifestações populares que urgem pela preservação de espécies animais e vegetais. A nova orientação social baseada em ideais ecológicos fomentou a realização de reflexões críticas por parte de doutrinadores e legisladores quanto aos objetivos da tutela jurídica do ambiente face às novas perspectivas de sustentabilidade e preservação, bem como abriu espaço para novas discussões filosóficas no que diz respeito à justiça e à ética sob a ótica de um viés pró-meio ambiente.

Mesmo que tais concepções ainda se mostrem incipientes,

a consciência ecológica é fundamental, pois somente sofrendo uma mudança interna, o homem será capaz de, externamente, agir com mais responsabilidade, condescendência, altruísmo, compaixão e respeito para com o próximo e para com todos os seres sencientes e não sencientes. Através dessa nova consciência, a humanidade poderá entender e aceitar que é possível viver uma vida mais verde, baseada [...] no consumismo mais equilibrado [...], tendo atitudes mais sustentáveis e ecológicas. (REIS; ROCHA, 2017, p. 37)

Tendo em vista a mencionada abertura para uma eventual transformação da postura social ante a natureza, observa-se o desvelar de fértil terreno para a realização de debates com fulcro no hodierno paradigma social correlato ao meio ambiente. O presente artigo, desenvolvido segundo a metodologia de pesquisa jurídico-sociológica e caracterizado enquanto investigação jurídico-projetiva, propõe a realização de uma reflexão crítica e filosófica acerca da nova ética ambiental à luz da teoria da alteridade elaborada pelo filósofo Emmanuel Lévinas e como seus pressupostos e teses podem colaborar para a consolidação de uma sociedade ecologicamente consciente e engajada.

2. Emmanuel Lévinas

De nacionalidade originária lituana, Emmanuel Lévinas nasceu em 1906 no seio de uma família judia. Desde a tenra idade demonstrou bastante apreço pela literatura, cultivando o hábito de ler. Seus estudos iniciaram-se na Lituânia, com intervalos nos quais foram realizados igualmente na Rússia, país fronteiriço. Ainda jovem optou por cursar Filosofia na Universidade de Estrasburgo, França, onde permaneceu por sete anos, tendo lá finalizado seus estudos no ano de 1930. Entre os anos de 1928 e 1929, Lévinas desenvolve pesquisas acadêmicas na Universidade de Friburgo, na Suíça. Foi exatamente durante o referido período passado em Friburgo que Emmanuel Lévinas foi discente de Edmund Husserl e Martin Heidegger. Em razão de sua afinidade inicial pelos escritos e modo de pensar de Husserl e Heidegger, o filósofo se dedicou à realização de traduções das obras originais de seus professores para o francês, tendo em vista o fato de ter se mudado para a França no ano de 1930 e adquirido nacionalidade francesa no mesmo período. O trabalho de tradução das obras de seus professores foi considerado um sucesso na França e colaborou para que o pensamento de Husserl e Heidegger se dissipasse por todo o país, tornando-se de pouco a pouco mais populares.

Em virtude da ascensão do regime nazista pela Europa durante o transcorrer da Segunda Guerra Mundial e por ser de origem judaica, Emmanuel Lévinas, em 1940, foi levado a Hannover e mantido sob custódia do governo alemão em um campo de concentração. O filósofo permaneceu preso no referido campo de concentração até o ano de 1945 e durante esse longo espaço de tempo seus ideais e suas concepções foram constantemente revisitadas e acabaram por ser drasticamente alteradas. Quando finalmente foi liberado das atrocidades da política antissemítica da Alemanha nazista, Lévinas se dedicou a uma completa reformulação de suas teorias filosóficas, posicionando-se contrariamente às

teorias de seus antigos professores, em especial Heidegger, por entender terem sido suas obras responsáveis por embasar e de certo modo corroborar com a ideologia totalitária nazista. A partir de então, o filósofo se dedicou à elaboração de um pensar contraposto à ontologia e à filosofia clássica do Ocidente, dando enfoque à ética, sendo por ele considerada a filosofia primeira. Lévinas dedica sua obra à abordagem de relevantes temáticas no período pós-guerra, como a justiça, a relação consigo mesmo e com o outro e a alteridade.

De 1946 a 1964 Lévinas atuou na administração da Escola Normal Israelita de Paris, posto por ele deixado ao aceitar o convite para integrar o corpo docente da Universidade de Poitiers, França. O filósofo também foi membro do corpo docente das universidades de Nanterre em 1967 e, finalmente, Sorbonne em 1973. No ano de 1995 Emmanuel Lévinas vem a óbito, deixando um relevante legado filosófico.

Nas palavras de seu amigo e também filósofo, Jacques Derrida,

não posso e nem mesmo quero tentar avaliar aqui algumas palavras da obra de Emmanuel Lévinas. Não se distinguem nem mesmo os limites desta, tanto ela é imensa. [...]. Então pode-se prever, com certeza, que séculos de leitura serão empregados nessa tarefa. Todos os dias para além mesmo da França e da Europa, já temos mil indicações [...] de que a repercussão deste pensamento mudou o curso da reflexão filosófica de nosso tempo, e da reflexão sobre a filosofia, sobre o que ordena a filosofia à ética, a um outro pensamento sobre a ética, sobre a responsabilidade, sobre a justiça, sobre o Estado, etc. [...]. (DERRIDA, 2008, p. 18)

2.1. Alteridade

Não obstante ter sido propagador e admirador dos escritos de Heidegger e Husserl, após o lapso temporal passado por Lévinas no interior de um campo de concentração na Alemanha nazista, o filósofo teceu novas teorias majoritariamente contrárias ao posicionamento de seus antigos professores. Ao revisitar suas ideias, Lévinas elaborou novas teses que continham severas críticas à ontologia e ao que chamou de tendência totalizante do pensar filosófico desenvolvido no Ocidente. Nesse sentido, faz-se mister salientar que “não se pode entender a filosofia de Lévinas independentemente de sua crítica constante ao primado da ontologia que, segundo ele, caracteriza o pensamento ocidental” (FABRI, 1997, p. 12).

Consonante ao entendimento do filósofo, o primado da razão preconizado pelo pensamento ocidental desde o tempo dos pré-socráticos traz consigo a necessidade de elaboração de teorias que culminam não no pleno conhecimento do “Outro” mas em sua mera abstração sob a forma de conceitos triviais e pouco aprofundados já que “as coisas se rendem a uma conceptualização que confirma o primado do Mesmo e, portanto, de uma egologia” (FABRI, 1997, p. 13). Ou seja, o ser que conhece, também intitulado como “Mesmo”,

assimila os aspectos característicos do outro ao compará-los com seus próprios conceitos e concepções em um evidente procedimento de interioridade. Ao fim do referido processo, observa-se que o “Outro” foi assimilado pelo “Mesmo” e, de certo modo, transformado em um conceito nublado pela subjetividade, posto que o “Mesmo” é o responsável por determinar “Outro”, sem que esse possa, em nenhuma hipótese, determinar o “Mesmo” (LÉVINAS, 2010). Lévinas ratifica tal entendimento ao afirmar que “o ‘egoísmo’ da ontologia mantém-se mesmo quando [...] Heidegger encontra, no pré-socratismo, o pensamento como obediência à vontade do ser” (LÉVINAS, 2011, p. 33).

A concepção das referidas teorias centra-se unicamente na percepção do “Mesmo” quanto ao “Outro” que acaba por ter sua complexidade minguada em uma tentativa de síntese universal que culmina na neutralização das particularidades do “Outro” que, de fato, são as responsáveis por torná-lo como tal. Nesse diapasão, o filósofo argumenta que as relações intersubjetivas pautadas pela ontologia, especialmente como preconiza Heidegger em sua obra, demonstram-se eivadas de violência e dominação de um indivíduo, o “Mesmo”, para com o “Outro”. Pode-se inferir que, segundo o imperativo da ontologia, “a posse é a forma por excelência sob a qual o Outro se torna Mesmo, tornando-se meu” (FABRI, 1997, p. 14).

De acordo com o interpretar de Emmanuel Lévinas, a efetiva compreensão do ser não pressupõe unicamente atitudes no campo da teoria por abranger todo e qualquer comportamento humano. O filósofo assevera que o homem, de maneira global, é ontologia, o que inclui suas produções científicas, vida afetiva, satisfação de suas necessidades, trabalho, vida social e morte, reservando a cada um dos mencionados acontecimentos uma determinada função, assumindo o papel de verdade. À vista disso, a integralidade da civilização se atrela à referida compreensão, ainda que esta importe no olvidamento do ser (LÉVINAS, 2010).

Em sua obra, o filósofo observa que, nas relações desencadeadas entre indivíduos nas quais se fazem presentes os princípios da ontologia, torna-se improvável e até mesmo impossível que, ao final, se desenvolva o sentimento de alteridade do “Mesmo” para com o “Outro”. Por essa razão, Lévinas apregoa a imprescindibilidade da inversão dos pressupostos ontológicos para que, finalmente, seja possível que o “Mesmo” se transfigure em “Eu”, ser cognoscente despojado de qualquer traço totalitário ou violento. Enquanto “Eu”, o indivíduo passa a compreender o mundo exterior de maneira consciente, surgindo uma preocupação quanto ao seu modo de conduzir-se perante o “Outro”, o que viabiliza um desprendimento das tendências egoísticas manifestadas pelo “Mesmo”. A partir de então, a diversidade e as particularidades inerentes à figura do “Outro” passam a ser consideradas, potencializando o desenrolar de relações intersubjetivas responsáveis. Na compreensão de Emmanuel Lévinas,

“o desejo metafísico tem uma outra intenção – deseja o que está para além de tudo o que pode simplesmente completá-lo. É como a bondade [...].” (LÉVINAS, 2011, p. 20).

Além da verificação da identidade do “Eu” manifestada por meio do pensamento, faz-se igualmente elementar que “Eu” e “Outro” demonstrem receptividade por meio do rosto já que “outrem permanece infinitamente transcendente, [...] estranho, mas o seu rosto, onde se dá a sua epifania e que apela para mim, rompe com o mundo que nos pode ser comum e cuja virtualidade se inscreve em nossa natureza e que desenvolvemos também na nossa existência” (LÉVINAS, 2011, p. 188). Afora o acolhimento proporcionado pelo rosto, para que se faça presente a alteridade, é também crucial que a construção discursiva seja propiciada pela aquiescência dos indivíduos que da relação participam, uma vez que “melhor que a compreensão, o discurso põe em relação com o que permanece essencialmente transcendente [...]. A um, o outro pode sem dúvida apresentar-se como um tema, mas a sua presença não se funde no seu estatuto de tema” (LÉVINAS, 2011, p. 189).

O filósofo prossegue com sua tese ao explicitar que, verificadas as condições pormenorizadas previamente, o “Outro” pode conceber sua própria identidade porquanto inexiste qualquer tendência generalizante ou abstrativa por parte do “Eu”. Dada a ausência de características ontológicas ou totalizantes na relação em tela, verifica-se que “Eu” e “Outro” permanecem livres e autônomos, sendo inverossímil que um ente forceje pela dominação do outro. Por conseguinte, em relações interpessoais, não há a formação de um pensar conjunto entre o “Eu” e o “Outro” já que eles se encontram um diante do outro. A real união não se desvela em junção sincrética mas sim em uma junção que engloba o frente a frente (LÉVINAS, 1982), devido ao fato de que no encontro do “Eu” com o “Outro” ainda que a dominação “Eu” se estenda ao “Outro” e que este se submeta àquele, um não possui o outro, havendo a formação de uma compreensão que inclui a história, o meio e os hábitos de cada um (LÉVINAS, 2010).

Portanto, baseando-se na teoria da alteridade levinasiana, depreende-se, em suma, que a filosofia ideal pautada na ética

deve [...] voltar-se para o outro, num movimento que parte do familiar e íntimo para o estrangeiro (exterioridade). Ao fazer isso, a filosofia recebe a sua norma de algo exterior (heteronomia), mas se recusa a alienar-se nesta adesão ao fim do processo. É assim que se preserva a identidade do sujeito que conhece, que permanece o Mesmo apesar de todas as experiências com o estrangeiro [...]. (FABRI, 1997, p. 12)

3. Ética

Perquirindo-se a origem etimológica do termo “ética”, chega-se a *ethos*, terminologia originária do idioma grego utilizada para indicar refúgio ou habitação. No que tange à Filosofia, ética é entendida enquanto dever ser, relacionando-se ao aspecto da índole de cada indivíduo. Contudo, o conceito atribuído à ética em muito se assemelha à compreensão do que se entende por “moral”, palavra derivada do latim *moraes* que se relaciona aos costumes ou práticas reiteradas, fazendo-se mister estabelecer a distinção entre ambos os termos.

Primeiramente, cumpre salientar que a moral coteja-se à *práxis*, comumente lidando com problemática de cunho prático ou consuetudinário. Como a moral se inclui no campo dos comportamentos humanos efetivos, sua existência remonta aos primórdios da humanidade, variando de acordo com os valores de cada época. Pode-se inferir que, em se tratando de problemas práticos e, portanto, morais, esses se exibem em “relações efetivas, reais, entre indivíduos [...]. Trata-se [...] de problemas cuja solução não concerne somente à pessoa que os propõe, mas também a outra ou outras pessoas que sofrerão as consequências de sua decisão e da sua ação” (VELÁSQUEZ, 2017, p.15). Quanto aos supracitados problemas, “os indivíduos se defrontam com a necessidade de pautar o seu comportamento por normas que se julgam mais apropriadas ou mais dignas de ser cumpridas” (VELÁSQUEZ, 2017, p. 16). As referidas normas são de cunho obrigatório e são aceitas como tal pelo indivíduo em seu âmbito íntimo, representando um dever. Desse modo, diz-se que houve um agir moral quando esse “é o resultado de uma decisão refletida e, por isto, não puramente espontânea ou natural” (VELÁSQUEZ, 2017, p. 16).

Diferentemente, a ética trata de problemas cuja principal característica é a generalidade, em oposição à concretude da problemática moral. Por essa razão, “o problema do que fazer em cada situação concreta é um problema prático-moral [...]. Ao contrário, definir o que é o bom não é um problema moral cuja solução caiba ao indivíduo em cada caso particular, mas um problema geral de caráter teórico [...]” (VELÁSQUEZ, 2017, p. 17). Ainda que eventualmente as discussões teóricas no campo da ética repercutam efeitos na prática e, consequentemente, na moral, tem-se que o cerne dessa investigação ética reside no ato de “investigar o conteúdo do bom, e não determinar o que cada indivíduo deve fazer em cada caso concreto para que seu ato possa ser considerado bom” (VELÁSQUEZ, 2017, p. 18). A partir desse raciocínio, pode-se atribuir duas funções principais para a ética: justificar o comportamento moral, correlacionando-o aos interesses sociais de modo a “situar no devido lugar a moral efetiva de um grupo social [...] que tem a pretensão de que seus princípios e suas normas tenham validade universal, sem levar em conta necessidades e interesses concretos” (VELÁSQUEZ, 2017, p. 20) ou, essencialmente, “explicar, esclarecer ou

investigar uma determinada realidade, elaborando os conceitos correspondentes” (VELÁSQUEZ, 2017, p. 20).

Perquirindo-se as origens históricas da ética, cumpre observar que quando do surgimento da Filosofia na Grécia Antiga, o pensamento era direcionado a questões de cunho naturalista, englobando a chamada *physis* que pode ser traduzida como “o cosmos e a busca, através da razão, por um princípio de todas as coisas” (NAVES; REIS, 2016, p. 37). Com o surgimento dos sofistas, a reflexão filosófica passa a recair sobre o papel do homem na sociedade, sendo corriqueiras as discussões acerca do que era um comportamento verdadeiramente virtuoso. Nota-se que a filosofia socrática também redireciona seu foco das questões celestiais para os problemas humanos (NAVES; REIS, 2016). A preocupação com o homem e seu comportamento social também se verifica nas obras de Platão, que tece análises acerca do homem e do Estado ideais e de como se alcançar a justiça; Aristóteles pela primeira vez na história estabelece a Ética enquanto disciplina de estudos específicos; Santo Agostinho retoma a tradição helenística e também trata da temática ética ao analisar a busca da felicidade e a figura do sábio; Santo Tomás de Aquino estipula que toda ação humana tende a um fim último e específico, sendo nele que residem as questões correlatas à ética.

A partir da análise histórico-exemplificativa da ética relatada antecedentemente, é possível inferir que desde as remotas origens da Filosofia até os dias atuais, esse tema se mostrou presente no cerne dos estudos dos mais relevantes filósofos, variando sua conceituação e reflexão em acordo às peculiaridades de época e das realidades e concepções de cada filósofo. Hodieramente, em virtude das inúmeras adversidades decorrentes de comportamentos humanos pouco conscientes, egoísticos e danosos, a reflexão ética faz-se primordial para que seja possível reverter a reles conjuntura na qual se encontram os seres, a sociedade e o meio ambiente global.

3.1. Ética Ambiental

Como resposta filosófica emergencial para a crise ecológica que assola a contemporaneidade, filósofos e teóricos propuseram um estudo ético mais aprofundado e especializado em questões de sorte ambiental de modo a aliviar reflexões, fundamentos e alternativas com o fito de reverter o iminente colapso do meio ambiente global. Por conseguinte, infere-se que o fundamental papel da Ética Ambiental contemporânea é a análise teórica do comportamento humano para com o meio ambiente do qual ele mesmo é parte integrante. Ratifica esse entendimento a afirmação de que “toda ética ambiental visa a um

conjunto de condutas normativas que tem por finalidade a articulação das relações entre homem e natureza ou natureza e cultura” (SIQUEIRA, 2002, p. 19).

Com efeito, é possível notar que desde os primórdios o ser humano trata a natureza de maneira notadamente objetificada, como fonte para suprir suas necessidades e suas vontades, não sendo “difícil identificar, nessas diferentes maneiras de interpretação [...], uma forma comum de ordenação do pensamento, cuja origem, na idade moderna, remonta ao pensamento cartesiano” (COMPARATO, 2006, p. 18), de caráter fundamentalmente racional e instrumental. Ainda que hoje a humanidade sofra com severos desequilíbrios ambientais fruto dos séculos de exploração descomedida dos recursos naturais, o despontar de atitudes sustentáveis e conscientes para com o meio ambiente é embrionária e ainda necessita romper consideráveis barreiras como a indiferença, o imediatismo e a tendência humana de subestimar os impactos que podem vir a ocorrer a longo prazo caso a situação ecológica do planeta não seja drasticamente alterada.

Em suma, a Ética Ambiental pode ser concebida enquanto

aquela que advém da necessidade de reexaminarmos nossos valores e princípios em razão dos problemas ambientais e à necessidade de compreendermos as razões que definem a relação do homem com a natureza. Não basta um despertar de consciência individual, necessitamos uma redefinição do quadro ético (PAULITSCH; WOLKMER, 2011, p. 221)

4. Ética Ambiental à luz da teoria da alteridade

Historicamente, a relação traçada entre ser humano e o meio ambiente foi marcada por perspectivas demasiadamente racionais e instrumentais que culminaram, no transcorrer do tempo, na “quantificação e formalização matemática da natureza” (SIQUEIRA, 2002, p. 11). A apontada tendência racionalizante embasou durante considerável período as ciências modernas e seu desenvolvimento, o que “ofuscou muitos princípios teleológicos usados na interpretação de processos naturais, excluindo componentes axiológico-qualitativos, extremamente importantes na reflexão filosófica da natureza” (SIQUEIRA, 2002, p. 11) e “[...] o método assim proposto adapta-se perfeitamente à análise de idéias (sic) abstratas, ou de realidades estatísticas ou inanimadas. Mas ele é inadequado à compreensão, isto é, ao ato de compreender conjuntamente [...] a vida [...]” (COMPARATO, 2006, p. 19). O pensar embasado tão somente em concepções racionais em relação ao meio ambiente desvela-se equivocado ao se explicitar que uma interpretação adequada da natureza engloba também uma racionalidade não quantificável correlata às qualidades e às peculiaridades ambientais.

Haja vista a primordialidade de se considerar “que as experiências estéticas da natureza e a vivência de valores solidários, harmônicos e inspiradores da própria natureza viva fornecem [...] um quadro axiológico qualitativo de extrema importância para a nova mentalidade ecológica” (SIQUEIRA, 2002, p. 12), a alteridade de Emmanuel Lévinas, pautada na ética enquanto filosofia primeira, oferece relevante raciocínio no que concerne à valorização da dimensão subjetiva do meio ambiente.

Em seus escritos, o filósofo assevera que a alteridade faz com que a sensibilidade se coloque “em relação com uma pura qualidade sem suporte, com o elemento. [...] A sensibilidade descreve-se pois, não como um momento de representação mas como o próprio acto de fruição [...], satisfaz-se com o dado, contenta-se” (LÉVINAS, 2011, p. 128) já que, exatamente, “o finito como contentamento é a sensibilidade” (LÉVINAS, 2011, p. 127). Partindo do pressuposto de que a sensibilidade assim compreendida traz contentamento ao salientar a finitude dos recursos naturais, se adotada, a conduta humana seria mais responsável, consciente, sustentável e ecologicamente adequada, pressupostos fundantes da nova Ética Ambiental. Desse modo, poderia-se ensejar um desligamento quanto às teorias objetificantes e instrumentais que entendem a natureza enquanto infinidade, teorias essas que colaboraram durante considerável tempo para que se explorasse o meio ambiente desenfreadamente e o colocasse sob a esfera de poder do próprio ser humano. Se o “Outro” da teoria da alteridade fosse substituído por “natureza” em uma interpretação ampliativa, tem-se que, *in verbis*, “sobre ele não posso *poder*, porquanto escapa ao meu domínio num aspecto essencial, mesmo que eu disponha dele [...]. Somos o Mesmo e o Outro. A conjunção *e* não indica aqui nem adição nem poder de um termo sobre o outro.” (LÉVINAS, 2011, p. 25).

5. Considerações finais

Em decorrência da crise ecológica e ética vivenciada pela sociedade atual, as questões ambientais assumiram papel de destaque no rol de preocupações sociais e estatais. O desenvolvimento tecnológico e científico aliado a novas reflexões éticas simboliza o despertar de um agir consciente do homem em relação à natureza e, se o referido agir engajado for nutrido e prosperar, será viável uma genuína revolução no que tange à sustentabilidade e à salvaguarda ecológica do planeta.

Para tal fim, verifica-se que a teoria desenvolvida por Emmanuel Lévinas pode ser utilizada de modo a fundamentar a Ética Ambiental e possibilitar uma abordagem contemporânea à temática. Ante o exposto, apura-se ser plausível o emprego da teoria da

alteridade enquanto pressuposto teórico para o fortalecimento de condutas ambientalmente responsáveis, tendo em vista o fato de que nas relações pautadas pelos pressupostos da supramencionada teoria, é possível se colocar no lugar do “Outro” e consequentemente valorizar sua subjetividade. Com base na alteridade, inexistiria qualquer redução do “Outro” a conceitos ou números, o que contribuiria para o distanciamento da ética ambiental relativamente às teorias da natureza instrumentais e excessivamente racionais que ainda hoje exercem influência no campo ético em consequência da corriqueira valorização ao que é facilmente substituível e efêmero.

Portanto, o acolhimento do meio ambiente pelo ser humano enquanto algo finito que deve ser considerado em si mesmo, e não mais subsumido ao poder ou às vontades de nenhum outro ente, contribui para a evidenciação de sua subjetividade e de seu valor intrínseco. Por intermédio da alteridade, o ser humano não mais se coloca como ser alheio e detentor de tudo aquilo que compõe a natureza mas sim passa a se enxergar como integrante do meio ambiente, sendo primordial a observância a direitos e deveres de modo a assegurar uma relação ecologicamente equilibrada, ponderada e ética.

6. Bibliografia

COMPARATO, Fábio Konder. **Ética: direito, moral e religião no mundo moderno**. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

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

FABRI, Marcelo. **Desencantando a ontologia: subjetividade e sentido ético em Lévinas**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1997.

HOBBSBAWM, Eric John Ernest. **A era das revoluções (1789-1848)**. Rio de Janeiro: Editora Paz e Terra, 1977.

LÉVINAS, Emmanuel. **Entre nós: ensaios sobre alteridade**. 5. ed. Petrópolis: Vozes, 2010.

LÉVINAS, Emmanuel, NEMO, Philippe. **Ética e infinito: diálogos com Philippe Nemo**. Lisboa: Edições 70, 1982.

LÉVINAS, Emmanuel. **Totalidade e Infinito**. Lisboa: Edições 70, 2011.

NAVES, Bruno Torquato de Oliveira; REIS, Émilien Vilas Boas. **Bioética ambiental – Premissas para o diálogo entre a Ética, a Bioética, o Biodireito e o Direito Ambiental.** Rio de Janeiro: Lumen Iuris, 2016.

PAULITSCH, Nicole da Silva; WOLKMER, Maria de Fátima Schumacher. Ética Ambiental e Crise Ecológica: reflexões necessárias em busca da sustentabilidade. **Veredas do Direito**, Belo Horizonte, v. 8, n. 16, p. 221-233, jul./dez. 2011. Disponível em: <<http://www.domhelder.edu.br/revista/index.php/veredas/article/view/222>>. Acesso em: 10 jul. 2019.

REIS, Émilien Vilas Boas; ROCHA, Marcelo Antônio. Fundamentos para uma nova ética ambiental. In: REIS, Émilien Vilas Boas; ROCHA, Marcelo Antônio (orgs.). **Filosofia da natureza e direito ambiental: fundamentos para uma nova ética ambiental.** Belo Horizonte: 3i Editora, 2017.

SIQUEIRA, Josafá Carlos de Siqueira. **Ética e meio ambiente.** 2. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2002.

VELÁSQUEZ, Adolfo Sanchez. **Ética.** 37. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2017.

HEIDEGGER E LÉVINAS: OUTROS HUMANISMOS POSSÍVEIS

HEIDEGGER ET LÉVINAS: AUTRES HUMANISMES POSSIBLES

**Nádia Maria Macedo
Hélder Machado Passos**

Resumo

O artigo analisa os pensamentos de Martin Heidegger e de Emmanuel Lévinas sobre o Humanismo, conforme apresentados nos textos, Carta sobre o humanismo e Humanismo do outro homem. Mesmo com visões diferenciadas sobre o sujeito, suas críticas ao Humanismo se dirigem exatamente ao estatuto do sujeito conforme pensado nos diversos humanismos. O que parece transparecer na análise é que, de maneiras distintas, os dois pensadores apresentam alternativas que são, ao final das contas, humanistas. Se em Heidegger se poderia falar de um humanismo “radical”, e como, Lévinas chega ao humanismo do “outro”, é o que o artigo visa discutir.

Palavras-chave: Humanismo, Sujeito, Alteridade

Abstract/Resumen/Résumé

L'article analyse les réflexions de Martin Heidegger et Emmanuel Lévinas sur l'humanisme, telles que présentées dans les textes, Lettre sur l'Humanisme et L'humanisme de l'autre Homme. Même avec des points de vue divergents sur le sujet, ses critiques de l'humanisme abordent exactement le statut du sujet comme pensé dans les divers humanismes. Ce qui semble apparaître dans l'analyse, c'est que, de différentes manières, les deux penseurs présentent des alternatives qui, après tout, sont humanistes. Si à Heidegger, on peut parler d'un humanisme "radical", et comment, Lévinas parvient à l'humanisme de "l'autre", c'est ce que l'article vise à discuter.

Keywords/Palabras-claves/Mots-clés: Humanisme, Sujet, Altérité

1. Introdução

O artigo ora apresentado traz uma análise dos pensamentos de Martin Heidegger e de Emmanuel Lévinas sobre o Humanismo, conforme apresentados nos textos de sua autoria, *Carta sobre o humanismo* e *Humanismo do outro homem*, respectivamente. Os autores possuem visões diferenciadas sobre o sujeito, mas suas críticas ao Humanismo se dirigem exatamente ao estatuto do sujeito conforme pensado, em geral, nos diversos humanismos. A discussão do Humanismo se mantém atual e pertinente na medida em que as crises de nosso tempo parecem confirmar a falácia, ou a não efetivação das ideias humanistas, em suas diversas vertentes. O que os referidos autores discutem, cada um ao seu modo, ressalta essa crise do Humanismo e levanta questionamentos bastante atuais que podem contribuir para o esclarecimento de suas causas. Além disso, o que parece transparecer na análise é que, de maneiras distintas, os dois pensadores apresentam alternativas que são, ao final das contas, humanistas. Se em Heidegger se poderia falar de um humanismo “radical” e, como em Lévinas chega-se ao humanismo do “outro”, é o que o artigo visa discutir.

2. O Humanismo radical de Heidegger

A *Carta sobre o humanismo*, escrita em 1946 e publicada em 1947, traz a resposta a uma das perguntas que Jean Beaufret¹ propôs a Heidegger. Um texto escrito logo após a segunda Guerra Mundial, num momento em que muito se questionava os efeitos do pensamento humanista: o momento era de discussão sobre o Humanismo, discussão esta gerada pelo que foi chamado de “crise do pensamento” do século XX. Um indício característico desta crise seria o fato de os ideais e as realizações do passado acabarem por ser considerados discutíveis. Outro indício eram as distinções, que se multiplicaram, entre os diversos humanismos — religioso, filosófico, moral, estético, histórico, social, pedagógico, erudito, político..., entre outros tantos indícios da problemática situação do pensamento humanista.

Mas parece que o surpreendente e que precisa ser considerado no pensamento de Heidegger, na conjuntura da época, é a sua desconfiança que se origina da própria estrutura e orientação de seu pensamento, é uma crítica que pretende denunciar o Humanismo como intrinsecamente desumano. Na época do questionamento de Beaufret, estava em preparação para publicação em francês, o texto de Heidegger de uma conferência de 1942, *A teoria da verdade de Platão*. Segundo Beau (1947), nos parágrafos finais desse texto, Heidegger já fazia

¹ Jean Beaufret (1907-1982) foi um filósofo francês, amigo de Martin Heidegger e principal responsável pela divulgação de seu pensamento e obra na França do pós-guerra.

referência ao Humanismo, e sua crítica aos diversos humanismos engendrados na história do pensamento filosófico. Ou seja, o que suscitou a questão do Humanismo e as questões apresentadas por Beaufret a Heidegger parece ter sido essa referência, onde ele afirma que o Humanismo sempre esteve lá, na Metafísica, desde Platão a Nietzsche, como parte do processo do esquecimento do Ser.

A questão que Heidegger responde na *Carta para o Humanismo* é: “Como restituir um sentido à palavra Humanismo?” A *Carta* é considerada por tradutores e comentadores como Ernildo Stein e Carneiro Leão, como um texto muito importante porque leva o filósofo a redefinir seu pensamento em relação ao Homem e ao Humanismo, e “a discussão de seus pressupostos que abre toda uma outra dimensão de pensamento – o Pensamento Essencial”². Assim, apresenta chaves importantes para a interpretação do pensamento heideggeriano e a sua posição no meio da crise do pensamento após o final da guerra, uma análise estrutural e histórica do Humanismo e da sua problemática intrínseca, segundo a visão do filósofo.

A pergunta de Beaufret insinua para Heidegger a necessidade de reacender o sentido do Humanismo. Ele inicia a *Carta* exatamente questionando essa necessidade: “Essa pergunta provém do propósito de conservar a palavra ‘humanismo’. Pergunto-me, se é necessário. Será mesmo que ainda não está bastante clara a desgraça que provocam todos os títulos dessa espécie?” (HEIDEGGER, 2009, p. 28), e aí já aponta para a questão e o perigo de degeneração intelectual que se reflete na linguagem corrente: “Sem dúvida, há muito que se desconfia dos “ismos” [...] Em seus grandes tempos, os gregos pensaram sem esses títulos. Nem mesmo de “filosofia” chamaram o pensamento. (HEIDEGGER, 2009, p. 28). Ou ainda:

Quando o pensamento, saindo de seu elemento, chega ao fim, compensa essa perda, valorizando-se como *techne*, isto é, instrumento de formação, para se tornar, com isso, atividade acadêmica e, posteriormente, atividade cultural. A filosofia se vai transformando, aos poucos, numa técnica de explicação pelas últimas causas. Já não se pensa, ocupa-se de filosofia. Na porfia da concorrência, tais ocupações se apresentam publicamente como “ismos” e procuram sobrepujar uma à outra. (HEIDEGGER, 2009, p. 30-31).

É a crítica aos “ismos”, como sinal da decadência da espontaneidade do pensamento que está na origem da degeneração da linguagem, algo bastante importante em função da

² Conforme aponta Emmanuel Carneiro Leão na Introdução da sua tradução da Carta sobre o Humanismo, de 2009.

concepção que Heidegger tem da linguagem como a casa do Ser, onde o homem existe pertencendo à Verdade do Ser que ele guarda.

O homem não é apenas um ser vivo, que, entre outras faculdades, possui também a linguagem. Muito mais do que isso, a linguagem é a casa do Ser. Nela morando, o homem existe na medida em que pertence à Verdade do Ser, protegendo-a e guardando-a. (HEIDEGGER, 2009, p. 55)

A degeneração da linguagem representa um perigo para o homem e se relaciona com a Metafísica moderna: “A degeneração da língua, de que hoje em dia [...] tanto se fala, não é a razão, mas é já uma consequência do processo quase contínuo da saída da língua do seu elemento, sob o domínio da Metafísica moderna da subjetividade” (HEIDEGGER, 2009, p. 60). Em vez de se revelar ao homem na sua essência de casa da Verdade do Ser, o homem utiliza a linguagem como instrumento de sujeição do Ser, através das explicações científicas e filosóficas.

Considerando o Humanismo no sentido amplo de preocupação com a humanidade do Homem, constitutiva do seu Ser e da sua dignidade, Heidegger analisa, além do Humanismo tradicional, a existência de outros. Ele os submete à crítica a partir da relação intrínseca que há entre os diferentes humanismos históricos e a Metafísica: “Todo humanismo ou se funda numa metafísica ou se converte a si mesmo em fundamento de uma metafísica” (HEIDEGGER, 2009, p. 37). Em sua opinião, o Humanismo não chegou à sua realização plena e integral, em virtude da sua correlação metafísica: ignora a distinção entre o ente e o Ser. Ou seja, não se coloca a questão da Verdade do Ser nem a do modo de o homem pertencer à Verdade do Ser.

A própria definição do Homem como animal racional, apesar de não se apresentar como errada para Heidegger, implica em uma interpretação metafísica da vida, interpretação imperfeita e insatisfatória que diminui a essência do homem e não a pensa em sua origem na sua origem: “a Metafísica que pensa o homem a partir da *animalitas*, não atinge a sua humanidade” (HEIDEGGER, 2009, p. 50). Esta crítica do Humanismo metafísico, considerado incapaz de atingir a Verdade do Ser e de chegar à verdadeira humanidade do homem, pode sugerir uma orientação humanista muito própria do pensamento de Heidegger.

Mais adiante, Heidegger (2009, p. 72) continua: “Com essa Humanitas mais Essencial do homo humanus se dá a possibilidade de restituir à palavra ‘humanismo’ um sentido Histórico mais antigo do que aquele que lhe possam atribuir os cálculos historiográficos”. Aí ele já mostra que a restituição de um sentido ao termo “Humanismo”, só pode ser levada a cabo através de

uma redefinição da palavra. Esta nova definição, que Heidegger apresenta na *Carta*, toma como base a “ec-sistência” que abriga o humano e que tem importância essencial, isto é, em relação ao próprio Ser: “É o humanismo que pensa a humanidade do homem pela proximidade do Ser. Todavia é também o humanismo em que não está em jogo o homem mas a Essência Histórica do homem em sua proveniência da Verdade do Ser.” (HEIDEGGER, 2009, p. 68)

A posição de Heidegger, colocada tanto no texto sobre a doutrina da verdade de Platão quanto na *Carta*, se opõe ao Humanismo tradicional e aos seus objetivos, e novamente provoca a crítica severa a que foi submetido desde a publicação de *Ser e Tempo*. Defende-se expressamente contra a crítica de que o seu pensamento, ao opor-se ao Humanismo tradicional, seja por isso anti-humano, “preconize o inumano, defende a desumanidade e degrade a dignidade do homem” (HEIDEGGER, 2009, p. 50). Também se defende no texto, das acusações de irracionalismo hostil ao rigor do pensamento, de desprezo dos valores supremos da humanidade, positivismo, ateísmo e niilismo.

Nas críticas ao sentido metafísico do Humanismo, Heidegger propõe deixar de pensar o homem sob o aspecto do *homo animalis*, para pensar, com a Verdade do Ser, a “*humanitas* do homo *humanus*”. O próprio filósofo questiona se seu pensamento pode ser chamado de Humanismo, atribuindo a ele a qualificação de “humano”, por se preocupar com a recondução do homem à sua humanidade essencial, a serviço da Verdade do Ser, humanidade do Homem humano “num significado tão decisivo como nenhuma Metafísica jamais a pensou nem a pode pensar”. O humanismo que pensa a humanidade do homem e da sua situação na vizinhança do Ser, cuja preocupação não é o homem, mas o Ser histórico do homem na sua emanação da Verdade do Ser, possui um sentido extremo.

Esse humanismo “radical” cuja origem não está na antiguidade greco-romana em que se inspiraram os humanismos, é herdeiro do pensamento pré-socrático, mais original do que todos os humanismos posteriores. O homem e a humanidade humana como preocupação do pensamento são anteriores ao humanismo metafísico, e é esta preocupação humana do pensamento humano na sua fase inicial que, para Heidegger, é capaz de revelar o significado próprio, original e específico do termo humanismo. A relação do pensamento de Heidegger com o dos pensadores pré-socráticos é característica da sua posição dentro da história geral do pensamento humano. Segundo ele, é só regressando às origens pré-humanísticas de um pensamento preocupado com a humanidade humana que é possível “restituir um sentido à palavra Humanismo”.

A *Carta sobre o Humanismo* representa por tudo o que foi explicitado aqui, uma contribuição importante na discussão da essência e do sentido do Humanismo. Principalmente nela, Heidegger faz uma crítica profunda, mas, ao mesmo tempo, o afirma em uma forma bem mais extrema e radical. Parece então que, para Heidegger, é dentro desse contexto que o termo Humanismo poderia levar à sua própria essência. Ou seja, não se trata propriamente de “restituir um sentido” ao termo, mas, antes, de revelar a própria essência que está em sua origem. Assim, responde afirmativamente à pergunta de Beaufret, sobre como restituir um sentido à palavra Humanismo.

3. O Humanismo do outro homem

A proposta filosófica de Lévinas se desenvolve em torno do estatuto do sujeito e de suas relações com seus semelhantes: examinando a tradição filosófica ocidental, faz profundos questionamentos a essa tradição, dos quais afloram progressivamente as ideias que defende, tendo sempre como fio condutor o princípio da alteridade. É por esse caminhar que Lévinas questiona também a ontologia e os humanismos tradicionais, e propõe um *humanismo do outro homem*, um humanismo da alteridade. Segundo o filósofo, é característica da contemporaneidade um tipo de relação onde o *eu* domina o *outro* extinguindo sua identidade, onde o *eu* reduz o *outro* ao *mesmo* ao objetiva-lo. Sua proposta reafirma a importância e a urgência da ética, uma ética da responsabilidade pelo *outro*.

Em suas reflexões sobre a tradição filosófica, tomando como referência o pensamento do ser, Lévinas evidencia como, mesmo em Husserl e Heidegger, persevera essa referência ao ser além dos entes, e assim, ao homem condicionado a uma totalidade. É no confronto a essa referência que ele apresenta a nova possibilidade de compreensão da condição humana a partir da ética na disposição do ser para-o-outro. E assim pensa a possibilidade de um humanismo como *humanismo do outro homem* na ética como filosofia primeira. Lévinas considera a Metafísica tradicional, que ele comumente chama de Ontologia, como uma forma de pensamento violento, baseado em uma “prevaricação” do ser em relação aos entes. O que ele chama de sua Metafísica é identificado como a abertura para o outro, para o diferente, é a Ética. A relação intersubjetiva, o “entre nós”, é ética e revela-se na transcendência do ser para-o-outro.

O livro *Humanismo do outro homem* foi publicado em 1972 e se compõe de três textos originalmente publicados em periódicos em diferentes datas, da seguinte forma: *A significação e o sentido* – Revista de Metafísica e Moral, 1964; *Humanismo e anarquia* – Revista Internacional de Filosofia, 1968; e, *Sem identidade* em L'Ephémère, 1970. Textos, portanto, posteriores a *Descobrindo a existência com Husserl e Heidegger* e a *Totalidade e infinito*, além

de *A ontologia é fundamental?* e *O eu e a totalidade*, entre outros, nos quais Lévinas discute sobre o que é o homem, sobre a subjetividade, e sobre o sentido do humano.

Desde o texto *O tempo e o outro*, o filósofo desenvolve a ideia do surgimento da interioridade como separação, como vida interior, que se constitui a partir da fruição que quer dizer, do "viver de ...". Fruição que, assim como determina uma individualização no *em-si* e *para-si* – independência, cria uma possibilidade de abertura. Uma individualidade que se constitui de tal forma separada que não pode ser reduzida a um gênero de universalidade. E é exatamente esta ideia de separação que sustenta a própria possibilidade de se pensar numa relação metafísica, ética, num movimento capaz de fundar a nova subjetividade, ao mesmo tempo impregnada e constrangida, pela responsabilidade.

Uma relação de proximidade com o outro, porém, uma proximidade indizível, “inconjugável”, um Dizer. Proximidade cuja significação Lévinas busca em *Humanismo do outro homem*, discutindo o termo humanismo por uma via, que ele chama de “inatural”, que passa pelo “outro de ser em *si* – o inoportuno que interrompe a síntese do presente constituindo o tempo memorável” (LÉVINAS, 2012, p. 12) e passa também pelo *eu* livre do Humanismo clássico. Este seria um dos problemas, segundo Lévinas, o da prevalência do *mesmo* no Humanismo: a metáfora da representação e o defeito da percepção. A metáfora como um recurso à ausência denota a falha da percepção em cumprir sua missão, que consiste em fazer presente, em representar.

De maneira geral, assim como em quase todo o seu percurso filosófico, Lévinas denuncia a prevalência do *mesmo* como base da “crise do Humanismo”. Em uma das formas de evidenciar sua tese ele aponta que a crise tem como fonte a “experiência da ineficácia humana”: apesar de todos os recursos tecnológicos e materiais disponíveis ao homem, vê-se sua total incapacidade de levar a termo ações que concretizem resultados positivos para a própria Humanidade. Os exemplos seriam as guerras e o extermínio, a fome e a indigência de tantos seres humanos que “tornam tragicômica a preocupação para consigo mesmo e ilusórias tanto a pretensão do *animal rationale* a um lugar privilegiado no cosmos, como a capacidade de dominar e de integrar a totalidade do ser numa consciência de si” (LÉVINAS, 2012, p. 71). Ele denuncia aí, também a ilusão da busca da verdade no ser e a busca do saber verdadeiro, que passam por uma consciência de si, como anti-humanismo. A crise do humanismo então pode ser dita como crise da racionalidade e da consciência.

Estendendo sua crítica ao conhecimento, Lévinas coloca como inconsequência do anti-humanismo a pretensão do homem à descoberta do conhecimento verdadeiro, uma vez que este

também passa pela autoconsciência. Denuncia ainda o anti-humanismo através do fracasso dos atos humanos, o anti-humanismo que reduzirá o homem a um meio necessário ao ser para que ele possa refletir e se mostrar em sua verdade, isto é, na sequência sistemática de conceitos.

Mas a consciência de si, ela mesma, desintegra-se. A psicanálise atesta [...] A coincidência consigo na consciência onde o ser é, desde Descartes, mostra-se ao Outro (e, a seguir, ao próprio sujeito), como exercida ou trabalhada por pulsões, por influências, numa linguagem que compõe uma máscara chamada pessoa, a pessoa ou ninguém, a rigor, um personagem dotado de consistência puramente empírica. Consequentemente, o mundo fundado sobre o *cogito* aparece humano, humano demais – a ponto de fazer com que se procure a verdade no *ser*, numa objetividade de algum modo superlativa, pura de qualquer “ideologia”, sem vestígios humanos (LÉVINAS, 2012, p. 71-72).

A partir disso, Lévinas questiona se não haveria uma limitação à liberdade humana nesse humanismo e se não seria possível encontrar um sentido para a liberdade humana a partir da própria passividade do humano. Uma passividade radical da subjetividade que permite alcançar a responsabilidade que “transborda a liberdade”. Na verdade, ele não busca um sentido único por si só, sua busca parece estar para além disso, num sentido que dê sentido ao sentido e que oriente as relações entre os homens, que não seja uma natureza comum capaz de caracterizar os indivíduos. Lévinas busca pensar numa orientação capaz de guiar os indivíduos, na distância que os separa, para a possibilidade de convivência, de entendimento e de aceitação da diferença.

A absurdade não consiste no não sentido, mas no isolamento das significações inumeráveis, na ausência de um sentido que as oriente. O que faz falta é o sentido dos sentidos, a Roma para onde convergem todos os caminhos, a sinfonia em que todos os sentidos se tornam cantantes, o cântico dos cânticos. A absurdade tem a ver com a multiplicidade, na indiferença pura (LÉVINAS, 2012, p. 40-41).

Diante da crise do sentido que caracteriza o mundo contemporâneo, Lévinas procura mostrar que o não-sentido é uma possibilidade sempre iminente nas situações históricas, mas, para que isso não seja a última palavra na interpretação da condição humana, é preciso encontrar o sentido do sentido. Fica clara a sua crítica ao “sentido do humano”, tomado como sentido único. Como transparece, sentido para ele é orientação, fio condutor capaz de abarcar a diversidade sem torná-la anônima em uma totalidade. Um sentido que está para além da interioridade, no acolhimento do outro, no modo de ser para o outro. E questiona novamente a

metafísica tradicional e a ontologia, denunciando o abandono voluntário e consciente de uma obrigação, a deserção da subjetividade:

[...] Estranheza ao mundo que o fim da metafísica não consegue dissipar. Não estaremos nós diante do não sentido (non-sens) que se infiltra num mundo onde, até então, o homem não era somente o pastor do ser mas eleito para si mesmo? Ou será que a estranha derrota ou defecção da identidade estará a confirmar a eleição humana: a minha – para servir, mas a do Outro para si mesmo? (LÉVINAS, 2012, p. 103).

É na estranheza total no mundo que surge uma interioridade muito particular, construída no mundo e não no pensamento filosófico. Uma interioridade que deve ser pensada a partir da responsabilidade que a perturba de fora. Assim, Lévinas propõe pensar o homem a partir da sua condição de refém de todos os outros, que não fazem uma comunidade de gênero, uma vez que é esse homem o responsável por todos os outros – eleito sem chance de deserção a uma responsabilidade adicional. Exatamente uma responsabilidade que determina “que a subjetividade não é o Eu, mas eu” (LÉVINAS, 2012, p. 106).

É com essa *nova* subjetividade, para além do ser, que ele recria o sentido do humano. No acolhimento e a partir do chamado do outro, outro que questiona a primazia do Eu, na Ética, a subjetividade toma o sentido do humano. Para Lévinas, na relação com o absolutamente outro, esse sentido se desloca do Eu para o acolhimento do outro, e faz aparecer o verdadeiramente humano. É assim que o filósofo defende o seu *humanismo do outro homem* através do sentido do humano: a responsabilidade por todo e qualquer outro.

4. A título de considerações finais

A crítica ao Humanismo em todas as acepções que o termo tomou e que ainda permeiam nossas sociedades, permanece ainda hoje um tema importante. Ainda vivemos, e desde há muito, uma crise do pensamento, como bem mostram as evidências das disputas ideológicas, das querelas sobre nacionalismos, fascismos, entre outras, que se revelam na xenofobia, nos diversos “racismos”, nas guerras de diversas naturezas, na “crise migratória”, na fome e na miséria de grande parte da população mundial. Atualmente, mais ainda, parece se revelar a incompetência do homem em produzir resultados satisfatórios apesar de todo o avanço científico e tecnológico.

O pensador camaronês Achille Mbembe (2017)³ escreveu que a era do humanismo estava terminando, e que “O principal choque da primeira metade do século XXI não será entre religiões ou civilizações. Será entre a democracia liberal e o capitalismo neoliberal, entre o governo das finanças e o governo do povo, entre o humanismo e o niilismo”, apontando que a oposição entre a democracia e o capital era a nova ameaça para a civilização. Nesse contexto, as críticas ao Humanismo expressas por ambos os filósofos, Heidegger e Lévinas, permanecem dignas de análise e discussão. Será a causa da falência do Humanismo, o esquecimento do ser ou a perda do sentido dos sentidos do humano? Será mais válido pensar pelo *humanismo radical* de Heidegger ou advogar o *humanismo do outro homem* levinasiano?

É importante acentuar a realidade da falência do Humanismo tradicional e metafísico. Porém, é preciso pensar sobre como a humanidade chegou a tal ponto de inumanidade, ao de fato anti-humanismo. O que os filósofos em questão nos trazem é a necessidade de pensar, de examinar a consciência, de rever noções estabelecidas como “verdades eternas”. Heidegger não tem por fim negar e destruir o Humanismo, mas se propõe a esclarecer e revelar as suas origens, reconduzindo o pensamento a elas, para que novamente se busque a sua plena realização, a que ainda não se havia chegado quando de suas críticas. O que se depreende de seu pensamento é que, é possível restituir um sentido ao Humanismo, num sentido que ultrapassa em muito os limites do termo, dando-lhe o sentido original da *humanidade humana*. Lévinas, por sua vez, busca o *sentido dos sentidos*, como ética da alteridade.

Para Heidegger, a definição do Homem como animal racional não se apresenta como errada, mas implica em uma interpretação metafísica da vida, imperfeita e insatisfatória, que diminui a essência do homem e não a pensa em sua origem. Lévinas também critica a definição de Homem como animal racional, **porém**, com relação à posição privilegiada que lhe é atribuída tanto na Metafísica tradicional quanto no pensamento de Heidegger. A nova definição de Humanismo de Heidegger, toma como base a “ec-sistência” que abriga o humano e que tem importância essencial, em relação ao próprio Ser. Lévinas afirma a posição do humano da Ontologia como limitadora da liberdade humana.

O confronto e o questionamento de Lévinas a Heidegger se apresenta em muitos textos de sua obra. Alguns comentadores⁴ de Lévinas chegam a apontar seu afastamento de Heidegger desde os escritos dos *Cadernos do cativeiro*. Fato é que ele confronta o pensamento de

³ Artigo traduzido para o português e publicado pela Revista IHU on-line em 24/01/2017.

⁴ Como, por exemplo, Fernanda Bernardo no artigo A assinatura ético-metafísica da experiência do cativeiro de Emmanuel Levinas, uma nova orientação para a filosofia – uma outra incondição para o humano.

Heidegger na medida em que parece querer libertar o homem da Ontologia e isso, no texto *Humanismo do outro homem*, fica evidente na sua oposição ao pensamento heideggeriano enquanto violento e anti-humanista. Ao passo em que Heidegger faz uma crítica que pretende denunciar o Humanismo como intrinsecamente desumano, Lévinas considera inclusive o pensamento de Heidegger como anti-humanista, na medida em que ignora ostensivamente a alteridade (LÉVINAS, 2012, p. 43, entre outras).

O que transparece do pensamento dos dois filósofos é a crítica ao lugar do sujeito no Humanismo. Heidegger, tomando toda a história da Metafísica, da Platão a Nietzsche, aponta sua crítica para o esquecimento do *Ser*. Lévinas, por seu turno, aponta sua crítica para o cerne de seu pensamento: o problema do lugar privilegiado do sujeito e o esquecimento do *Outro*. Assim, se aprofunda um debate em que parece que a questão do Humanismo não se refere de fato à sua falência ou à sua não efetivação, mas à impossibilidade de sua realização visto que preserva, ou reserva, ao sujeito um papel em que ele, liberto ou limitado em um sistema, desde e sempre domina e escraviza o outro. Um sujeito que teme e assim ignora ou destrói a diferença, aquilo que é mais intrínseco e fundamental à humanidade.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BEAU, Albin Eduard. O Humanismo no pensamento de Heidegger. In: **HUMANITAS**, vol. II. Coimbra: Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, 1947. Disponível em: https://www.uc.pt/fluc/eclasicos/publicacoes/ficheiros/humanitas02/11_Bea.pdf. Acesso em 25/04/2019.

BERNARDO, Fernanda. A assinatura ético-metafísica da experiência do cativeiro de Emmanuel Levinas, uma nova orientação para a filosofia – uma outra incondição para o humano. In: **Revista Filosófica de Coimbra**, vol. 21, no. 41, 2012, p. 107-174. Disponível em: http://www.uc.pt/fluc/dfci/public_publicacoes/vol_21_n_41/assinatura. Acesso em: 11/05/2019.

DA COSTA, Affonso Henrique Vieira. A doutrina de Platão sobre a verdade. In: **Ítaca**, n. 15, out. 2010. Disponível em: <https://revistas.ufrj.br/index.php/Itaca/article/view/269/251>. Acesso em: 22 set. 2018.

DEKENS, Olivier. **Politique de l'autre homme**. Lévinas et la fonction politique de la philosophie. Paris : Ellipses. 2003.

HEIDEGGER, Martin. A teoria platônica da verdade. In: **Marcas do caminho**. Trad. Enio Paulo Giachini e Ernildo Stein. Petrópolis: Vozes, 2008, p. 215-250.

_____. Sobre a essência da verdade. In: **Marcas do caminho**. Trad. Enio Paulo Giachini e Ernildo Stein. Petrópolis: Vozes, 2008, p. 189-214.

_____. **Sobre o humanismo**. Trad. Emmanuel Carneiro Leão. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2009.

LÉVINAS, Emmanuel. As If Consenting to Horror. Trad. Paula Wissing. In: **Critical Inquiry** 15, no. 2 (Winter, 1989), p. 485-488. Original: Comme un consentement à l'horrible. In: Le Nouvel Observateur, 22jan1988. Disponível em: <https://www.journals.uchicago.edu/doi/pdfplus/10.1086/448496>. Acesso em: 26/04/2019.

_____. **Humanisme de l'autre homme**. Montpellier: Fata Morgana, 1972.

_____. **Humanismo do outro homem**. Petrópolis: Vozes, 2012.

_____. Martin Heidegger e a ontologia. In: **Descobrindo a existência com Husserl e Heidegger**. Lisboa: Instituto Piaget, 1997, p. 69-96.

MBEMBE, Achille. A era do humanismo está terminando. In: **Revista IHU**, 24/01/2017. Disponível em <http://www.ihu.unisinos.br/186-noticias/noticias-2017/564255-achille-mbembe-a-era-do-humanismo-esta-terminando>. Acesso em: 30/03/2018.

ONATE, Neusa Rudek. Sobre o sentido do Humanismo em Martin Heidegger. In: **Revista INTUITIO**, vol. 11, no. 2. Porto Alegre: EDIPUCRS, Dez 2018, p. 87-100. Disponível em: <http://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/intuitio/article/view/24420>. Acesso em: 25/04/2019.

HOSPITALIDADE E ACOLHIMENTO COMO JUSTIÇA: REFLEXÕES SOBRE O ESTRANGEIRO NO BRASIL.

HOST AND HOSPITALITY AS JUSTICE: REFLECTIONS ABOUT THE FOREIGNER IN BRAZIL.

Guilherme Ferreira Silva¹

Resumo

o artigo objetiva trazer reflexões sobre o estrangeiro no Brasil. A partir da análise de notícias sobre o fato de brasileiros terem expulsado venezuelanos de Roraima, em outubro de 2018, pensamos o acolhimento e a hospitalidade tratados por Lévinas e por Derrida. Para tanto, utilizamos de textos dos autores e deduções para comunicar seus pensamentos com a justiça para com o estrangeiro. Como conclusão, percebemos que a lógica do Mesmo tende a totalizar e aniquilar o totalmente diferente, que uma possível saída responsável e fundada na alteridade é acolher o máximo possível o estrangeiro.

Palavras-chave: Estrangeiro, Justiça, Alteridade

Abstract/Resumen/Résumé

the article aims to bring reflections about the foreigner in Brazil. From the analysis of the news about the fact that Brazilians expelled Venezuelans from Roraima in October 2018, we thought of the host and hospitality treated by Lévinas and Derrida. To do so, we use authors' texts and deductions to communicate their thoughts with justice towards the foreigner. As a conclusion, we realize that the logic of the Same tends to totalize and annihilate the totally different, that a possible responsible and founded exit in otherness is to welcome the foreigner as much as possible.

Keywords/Palabras-claves/Mots-clés: Foreign, Justice, Otherness

¹ Doutorando em direito pela UFMG, graduado e mestre em direito público pela PUC-MG. Professor na Faculdade da Saúde e Ecologia Humana – Faseh. Consultor Técnico-Legislativo no Estado de Minas Gerais.

1. Introdução

A hospitalidade e o acolhimento são temas tratados por Jacques Derrida e Emmanuel Lévinas em suas obras como modos de justiça e agir ético. Nesse contexto, compreender o que a possibilidade de justiça por meio desses elementos apresenta-se como uma ótica para pensar o direito.

Por outro lado, recentemente, em outubro de 2018, o Brasil teve a oportunidade de agir com hospitalidade aos vizinhos venezuelanos, contudo, vários cidadãos no estado de Roraima expulsaram de forma agressiva aqueles que chegaram de surpresa em sua cidade, com uma face implorando ajuda.

Diante do contexto teórico dos dois pensadores e da situação fática apresentada, trazemos uma reflexão possível sobre a hospitalidade e o acolhimento como formas de justiça para o estrangeiro em especial no caso brasileiro.

O trabalho pensa em uma perspectiva do direito sem adentrar em seus conceitos, mas a criticar a forma de categorização, bem como a tentativa de totalização do Outro a partir destes rótulos jurídicos que apenas negam direitos àqueles que são totalmente diferentes.

2. O estrangeiro no Brasil: por que não o acolhimento e a hospitalidade?

No dia de 18 de agosto de 2018 uma questão veio a ser debatida e vista pela população brasileira, vídeos circulavam as redes sociais e chegaram aos jornais televisivos, neles uma grande fila de pessoas – venezuelanos – atravessam a fronteira do Brasil em sentido a seu país de origem.

O jornal G1 narra que após o assalto a um comerciante brasileiro, supostamente cometido por quatro imigrantes da Venezuela, um grupo de brasileiros invadiu um acampamento improvisado nas margens da rodovia, composto por venezuelanos, na cidade de Pacaraima (Roraima) e agiram com violência e destruição contra os estrangeiros.

Em um dos vídeos dezenas de brasileiros cantam o hino nacional e comemoram a cena de retirada daqueles que têm sofrido em seu país de origem uma séria crise econômica e política, com um colapso na economia que vem gerando pobreza e um governo instável acusado de violações de direitos fundamentais.

Em outro vídeo, que trata a mesma cena de outro ponto de vista, a voz que aparenta ser de uma mulher, narra o fato e diz que os militares estão garantindo a segurança dos venezuelanos e que o Brasil deve reagir e aprender com o povo de Roraima.

A reportagem traz que,

O tumulto começou por volta das 7h (hora local) desde sábado. O vigilante Wandenberg Ribeiro Costa, um dos organizadores do ato, disse que cerca de mil moradores de Pacaraima participaram do protesto e que todos os venezuelanos que viviam pelas ruas da cidade foram expulsos de onde estavam. (VENEZUELANOS, 2018)

O referido vigilante afirmou para a reportagem que os brasileiros que protestaram e atacaram os venezuelanos querem controle rígido de entrada no Brasil, para que após o horário de comércio, aqueles que fizeram suas compras em Pacaraima voltem para seu país.

As cenas são várias, a grande maioria mostra uma população brasileira nervosa com aqueles que buscaram abrigo, emprego e alimento em seu país, além de imagens de barracas queimadas e venezuelanos desamparados.

A leitura dos fatos jornalísticos nos possibilita alguma visão dos fatos e ouvir a narrativa de alguns envolvidos, seja de brasileiros ou de venezuelanos.

Dos primeiros ouvimos que a cidade está “infestada”¹, que não há como ter aquelas pessoas ali atrapalhando e sujando a cidade, com todos os problemas e custos que decorrem desse movimento migratório, que os venezuelanos devem voltar para o seu país e resolver seus problemas por lá. Os nacionalistas destacam que a agressão ao comerciante e a tentativa de assalto foi praticada por venezuelanos, o que comprova o problema.

Por outro lado, os venezuelanos argumentam que não têm para onde ir, que em seu país faltam comida e emprego, que estão à procura de oportunidades no Brasil e só querem recomeçar uma vida digna, que a grande maioria dos venezuelanos é gente de bem que só abriria mão de sua terra natal porque realmente não há opções dignas na Venezuela.

É neste contexto que o Brasil tem a possibilidade de discutir a questão do estrangeiro e da imigração, no face a face, como uma questão que lhe atinge mais de perto que as notícias de refugiados na Europa, por exemplo.

Diante dessas narrativas e desses vídeos sentimos a necessidade de pensar o Outro, o estrangeiro, por uma perspectiva ética derridiana e levinasiana. A partir dos textos presentes em Adeus a Emmanuel Lévinas, de Jacques Derrida (2004), investigamos a Hospitalidade e o acolhimento para os dois autores. Nesse sentido, a obra Totalidade e Infinito, de Emmanuel Lévinas (1980), também é central para a questão.

¹ Nos comentários da reportagem há alguns debates sobre a situação, sendo que o usuário que se identifica como Alexandre, pondera que a cidade está infestada e questiona se fosse na cidade das pessoas que estavam debatendo, se elas teriam a mesma posição. A palavra chamou nossa atenção.

O livro de Derrida (2004) é um ato de reverência e respeito ao amigo falecido. Há no livro um discurso lido na ocasião do velório de Lévinas, e mais quatro comunicações em eventos dedicados a ele. Derrida dedica-se a tratar sobre temas que sempre foram motivo de reflexão por ele e pelo Lévinas, traz, assim, proximidade e distanciamento, de tal maneira que por vezes não é possível distinguir o que separa os dois autores, e por fim, compreendemos que faz uma conciliação teórica para pensarmos a questão de hospitalidade e acolhimento como justiça: “o discurso, a justiça, a retidão ética referem-se antes de tudo ao acolhimento. O acolhimento é sempre acolhimento reservado ao rosto.” (DERRIDA, 2004, p 52).

O acolhimento pode ser considerado como uma das modalidades éticas que Lévinas quis trabalhar em Totalidade e Infinito. Derrida diz (2004, p. 43) que tal obra é sobre a hospitalidade, apesar de que esta palavra quase não aparece nela, e aponta que, por outro lado, aparece muito o termo acolhimento. É com Derrida que pensamos como o acolhimento levinasiano e a hospitalidade derridiana podem ser modalidade de justiça ou uma responsabilidade ética que está como o porvir ou o utópico da justiça.

A subjetividade instaurada pelo Outro, por seu mistério e a impossibilidade de sua totalização, põe em questão noções dialéticas de intersubjetividade e a suposta intencionalidade da consciência-de. A intencionalidade passa a ser atenção à palavra, é acolhimento do Rosto, hospitalidade e não tematização.

Como Derrida menciona, a hospitalidade passa a ser como uma maneira de acolher o Outro sem tematizá-lo. Como o movimento ético levinasiano ensina, a resposta não é uma opção, mas um desejo metafísico ao Outro. Não há outra resposta ética que não o Eis-me-aqui, inclusive, ou ainda mais, em face daquele que é totalmente diferente do nacional.

Derrida diz que o acolhimento é sempre o acolhimento do outro. (2004, p. 42), mas porquê? O acolher como o movimento primeiro, ou o movimento antes mesmo do movimento, é o que vem antes das estruturas. O acolhimento como aquém. O que posteriormente Lévinas vai chamar de Substituição, pode ser aqui lido como acolhimento. Momento que o Rosto aparece e impõe ao Mesmo a ordem, colocando-o como refém, o Outro é acolhido.

Derrida continua a interpelar com e por Lévinas, e no caminho de ir contra a tradição filosófica, afirma que se percebermos que razão é sensibilidade, concluiremos que o acolhimento é racional. A afetação pelo Outro instaura uma racionalidade ética, como Lévinas defendeu, há uma inversão do movimento da racionalidade autônoma, pois ela é instaurada pelo Outro a partir da relação ética. Ao contrário do que uma filosofia kantiana vai defender, não é o ser livre que pode agir eticamente, mas o ser sensível ao Outro que acolhe, instaura

sua sensibilidade e pode então ser livremente responsável. Derrida argumenta como a racionalidade é um receber.

Retomando a questão dos exilados e imigrantes, voltamos por outra via, na problemática do direito internacional que aborda os refugiados climáticos. Aqui, fica em evidência a hospitalidade de forma ainda mais ambígua e em uma hipérbole que beira a ironia, mas que apenas representa o egoísmo do Mesmo.

O Eu em sua mesmidade, em seu modo de ser totalizante, domina a natureza e extrai dela tudo que é possível até acabar com sua vida e ter de volta os reflexos do desequilíbrio ambiental. O Eu deixa de cuidar da sua Morada, volta-se contra aquela que lhe acolheu em uma habitação.

Mas, o Eu que desafia o meio ambiente em sua tematização e totalização, na grande maioria das vezes – como aborda a justiça socioambiental – consegue utilizar de condições socioeconômicas para amenizar os efeitos colaterais dos desastres ambientais, como por exemplo a possibilidade de mudar para casas em melhores posições, a compra de equipamentos de ar condicionado, de purificação do ar e de tratamento da água dentre outros. Assim, o Mesmo afeta a Morada alheia de uma forma muito mais violenta do que a sua própria Morada.

O reflexo disso é que os desastres ambientais acabam por afetar Outro e o Outro do Outro. Uma relação de violência não só com a natureza, mas como os afetados pelos desastres ambientais.

Nessa relação de violência dupla, aos atingidos e ao meio ambiente, não satisfeito na tentativa de rompimento com a ética, o Mesmo ainda nega o acolhimento e a hospitalidade aos afetados por esses desastres ambientais. O Eu confirma sua responsabilidade respondendo que o refugiado não é bem-vindo.

A questão é tratada por Silva (2018), que indica como os refugiados climáticos inclusive passam por dificuldades pelo mundo por não terem um status definido na ordem internacional, apesar da inclusão do problema como preocupação no Acordo de Paris de 2016. O direito internacional nega uma resposta de acolhimento e hospitalidade.

Derrida e Lévinas, apesar de suas diferenças, certamente destacariam como a ordem da mesmidade nega a justiça, a justificação, e volta-se a si e somente a si para propagar uma violência sem fim. Como no caso de pessoas que desrespeitam os ciclos da natureza em um capitalismo do consumo desenfreado, acarretando no desequilíbrio ambiental e nos variados desastres ambientais e, depois, essas mesmas pessoas acabam por negar uma identidade

àqueles que não podem mais viver em sua terra natal, inclusive ao retirar até mesmo uma identidade dentre os formalismos e categorias do direito internacional.

Por outro lado, somente a ética do acolhimento e da hospitalidade pode dar uma resposta realmente satisfatório para tais casos, que rompa com um modelo de totalização do meio ambiente, que desconsidera tanto as diversas formas de vida totalmente diferentes quanto desconsidera o Outro que além de não ter acesso ao consumo e luxo oriundo da exploração ambiental também é o mais prejudicado com os desastres ambientais.

Somente uma ética radical pode evocar uma exposição ao estrangeiro, ordenando o acolhimento e a hospitalidade.

Agora, no caso de Roraima temos a possibilidade de redizer e testemunhar uma conduta com o imigrante, com aquele que em virtude da sua vulnerabilidade vem à porta dos brasileiros perguntar-nos sobre essa ética como acolhimento.

José Valdinei Albuquerque Miranda mostra, por meio da educação, como uma ideologia da tolerância é diferente do acolhimento e da hospitalidade nos autores abordados aqui. Enquanto a primeira perspectiva busca tolerar para posteriormente enquadrar a diferença e comparar a padrões, o que para Lévinas pode ser considerada a tematização, na percepção do acolhimento há uma tensão entre a aproximação e a diferença total e radical. Uma exigência permanente.

Seria na abertura e exposição ao Outro, inclusive com os riscos daqui decorrentes, que haveria uma possibilidade de educar apesar do mistério e da diferença do Outro. Aqui, podemos refletir sobre o tema, sobre não apenas tolerar o estranho, estrangeiro, mas se expor a ele, apesar de todos os riscos decorrentes disso, apesar de todo argumento egoísta da ordem do Mesmo.

“Na hospitalidade, Derrida (2003), identifica uma permanente tensão caracterizada pela abertura e acolhimento incondicional à visitação do outro e pela determinação de certas regras, condições e leis impostas ao Outro. Frente a essa permanente tensão, o filósofo pergunta: “Ora, esta hospitalidade infinita, portanto incondicional, esta hospitalidade à abertura da ética; como será ela regulamentada numa prática política ou jurídica determinada? Como, por sua vez, regulamentará ela uma política e um direito determinado? Dará ela lugar, chamando-os assim, a uma política e a um direito, a uma justiça aos quais nenhum dos conceitos que herdamos com estes nomes seriam adequados?” (DERRIDA, 2004, p. 66). Essa tensão que constitui a hospitalidade é descrita por Derrida (2003) em termos do paradoxo existente entre a “Lei da hospitalidade absoluta, incondicional” e as “leis da hospitalidade” que condicionam toda a experiência de hospitalidade” (MIRANDA, p. 6)

Refletir sobre a tolerância em face do estrangeiro é questionar a ontologia sobre este estranho. A Lei Federal nº 13.445, de 24 de maio de 2017, ainda que tente resguardar alguns

direitos àqueles que vêm de outra terra para nossa morada, no fim faz aquilo que o direito tem por excelência que é a violência do dito, o enquadramento, a totalização dos conceitos e a exclusão.

Se Lévinas (2011) destaca como o direito ontologiza a questão da justiça em um dito, por outro lado Derrida (2010) afirma que o direito pressupõe um cálculo que traz consigo uma violência. Neste sentido, é necessário pensar em que medida uma lei que apenas tolera pode ser superada por condutas que acolham aquele que é mais diferente do que o nacional.

Ora, vimos que nem mesma a tolerância foi escolhida entre aqueles brasileiros que expulsou o Outro de sua terra. Uma tentativa de negar a visitação do Outro, um agir político injusto, sem acolhida.

E se Derrida destaca que a lei da hospitalidade já é uma contradição à ordem da hospitalidade. Trazer regras aos hóspedes já é ser violento a ele, é não se atentar para o acolhimento incondicional do Outro. Se na linguagem derridiana, a hospitalidade é uma impossibilidade, é justamente nessa impossibilidade que está o utópico e o incalculável da justiça, no esforço permanente de trazer respostas, em um modo que possa atender ao sofrimento do Outro e que possa instaurar justiça diante do Rosto do terceiro ainda mais diferente e vulnerável.

As justificativas levantadas para afastar esse estrangeiro venezuelano apenas velam que no fundo estamos escolhendo o modo da mesmidade que diante do diferente optar por tentar aniquilá-lo, enquadrá-lo em conceitos que o reduzem e negam a humanidade e as faces que vieram pedir abrigo. A suposição, ainda que verdadeira, de que quatro pessoas cometaram um crime no Brasil é suficiente para totalizar todas as demais diferenças existentes em cada indivíduo que saiu de seu país? Qual seria a justificativa para tratar um ser humano com menos direitos pelo único e simples fato dele ter nascido em terras estrangeiras?

A casa, para Derrida, traz uma aporia insolúvel. Ela é a condição de recebimento, de exposição e abertura ao Outro, mas ao mesmo tempo possui suas regras, traz uma imposição de costumes ao que vem visitar. Mas, afinal, quem é o estrangeiro?

E quem é o estrangeiro? O radical, estranho? Aquele que não é igual a mim? Um totalmente diferente? E quem não é estrangeiro? Quem, como Outro, não veio de uma terra diferente da minha, que em alguma medida não fala uma linguagem própria? Quem não chegou até a minha morada, me tirou do lugar de conforto e de comodidade e não exigiu de mim uma postura de acolhimento? Quem não desafia o meu egoísmo e me faz crer que os problemas dEle não são da minha conta? Em uma casa comum, um eco, um ambiente que compõe nossa morada, um planeta único, quem realmente é estrangeiro? Como podemos

julgar negativamente a estranheza do Outro e justamente a partir disso negar uma resposta, um Dizer, o acolhimento, a hospitalidade e a justiça?

Esses questionamentos que surgem ao refletirmos sobre o estrangeiro junto a Lévinas e Derrida, em especial diante dos fatos ocorrido no Brasil que suscitamos no início do texto, nos remetem ao poema O Estrangeiro de Eduardo Galeano, em que essa estranha presença da literatura nos permite romper a técnica de um artigo e questionar que mesmo não é um estrangeiro nessa terra que nos acolhe e da morada,

Num jornal do bairro do Raval, em Barcelona, uma mão anônima escreveu:

O teu deus é judeu, a tua música é negra, o teu carro é japonês, a tua pizza é italiana, o teu gás é argelino, a tua democracia é grega, os teus números são árabes, as tuas letras são latinas.

Eu sou teu vizinho. E ainda me chamas estrangeiro?

3 Conclusão

Compreender a instauração da subjetividade e da substituição, do movimento de eterna dívida e da dificuldade que é caminhar para o justo torna-se mais indispensável na questão do estrangeiro e do imigrante. Em um mundo que o capital e o investimento sem rosto transitam livremente desconsiderando qualquer soberania popular, não podem ser as estruturas formais de Estado e Nação o pretexto para a negativa de resposta do Rosto que clama por acolhida. Somente um testemunho de deposição do si para por meio da abertura do ser acolhido pelo amor ao próximo é que poderá instaurar um suspiro de justiça.

Há na justiça uma exigência que o direito sempre vá além, que o povir da justiça e o dizer como testemunho ético instaurem novas formas de tratativas para com o estrangeiro. O Brasil teve uma oportunidade e mostrou apenas a totalização e a violência. Acreditamos que refletir e pensar em condutas de acolhimento e hospitalidade é a única forma de abordar a questão.

REFERÊNCIA

DERRIDA, Jacques. **Adeus a Emmanuel Lévinas**. São Paulo: editora Perspectiva S.A. 2004.

DERRIDA, Jacques. **Força de Lei: O “fundamento místico da autoridade”**. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

LÉVINAS, Emmanuel. **Totalidade e infinito.** Lisboa: Edições 70, 1980.

LEVINAS, Emmanuel. **De outro modo que ser ou para lá da essência.** Tradução José Luis Pérez e Levínia Leal Pereira. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2011.

MORADORES de Roraima expulsam imigrantes venezuelanos. In: Exame, 19 de ago de 2018. Disponível em: <<https://exame.abril.com.br/brasil/moradores-de-roraima-expulsam-imigrantes-venezuelanos/>>. Acesso em 30 de jun de 2019.

MELO, Hygina Bruzzi de Melo. **O rosto do outro: a morada do acolhimento em Lévinas.** In: Síntese - Revista de filosofia. v. 26 n. 84. Belo Horizonte: 1999.

MIRANDA, José Valdinei Albuquerque. **Ética da alteridade e o paradoxo da hospitalidade ao outro na educação.** disponível em: <<http://www.uece.br/endipe2014/ebooks/livro1/261-%20%C3%89TICA%20DA%20ALTERIDADE%20E%20O%20PARADOXO%20DA%20HOSPITALIDADE%20AO%20OUTRO%20NA%20EDUCA%C3%87%C3%83O.pdf>>. Acesso em: 18 de junho de 2019.

SILVA, José Carlos Loureiro. et. al. Deslocados climáticos: quem são e como foram abordados pelo acordo de Paris. In: Revista de Estudos Internacionais. Vol 9 (1), 2018.

VENEZUELANOS atravessam a fronteira após ataques em RR. In: G1. 18 de ago de 2018. Disponível em: <<https://g1.globo.com/rr/roraima/noticia/2018/08/18/venezuelanos-atravessam-a-fronteira-apos-ataques-em-rr-veja-video.ghtml>>. Acesso em: 30 de jun de 2019.

LÉVINAS, UMA ÉTICA DA COMUNICAÇÃO QUE ACOLHE O VULNERÁVEL

LÉVINAS, UNE ÉTHIQUE DE LA COMMUNICATION QUI ACCUEILLE LE VULNÉRABLE

**Ângela Cristina Salgueiro Marques
Jean-Luc Moriceau**

Resumo

O objetivo deste artigo é refletir acerca de conceitos que nos permitem ler na obra de Lévinas uma ética da comunicação que se constitui de modo contrário a muitos de nossos hábitos de pensamento. Ela visa uma relação sem relação, que não busca o entendimento mútuo, que não pressupõe uma posição de igualdade. Tal ética não acontece entre dois seres humanos no tempo, mas permite seu existir, produz o tempo de maneira singular e lhes confere humanidade. Quando se trata de política, sua ética da comunicação é a melhor forma de acolher os vulneráveis contra princípios universalizantes.

Palavras-chave: Comunicação, Ética, Rosto, Justiça, Alteridade

Abstract/Resumen/Résumé

L'objectif de cet article est de réfléchir à propos des concepts que nous permettent de lire dans l'œuvre de Lévinas une éthique de la communication qui prend à revers bien de nos habitudes de pensée. Elle vise une relation sans relation, qui ne cherche pas l'entente mutuelle, qui ne presuppose pas une position d'égalité. Elle ne se produit pas entre deux êtres humains dans le temps mais donne à être, produit le temps d'une manière singulière et confère humanité. Quand on aborde la politique, son éthique de la communication est la mieux forme d'accueillir le vulnérable contre les principes d'universalité.

Keywords/Palabras-claves/Mots-clés: Communication, Éthique, Visage, Justice, Altérité

Introduction

« L'événement humain est toujours la relation avec autrui, le dire »
(LÉVINAS, 1996, p.151)

Le présupposé de toute communication chez Lévinas c'est l'accueil de l'interlocuteur, sa prise en compte dans une forme de responsabilité éthique qui fait de la parole un geste d'interpellation et, en même temps, un devoir de répondre. L'essentiel du langage c'est l'interpellation : l'invocation d'un interlocuteur que je ne peux pas comprendre par la voie de la représentation, du concept des catégories typifiantes (SEBBAH, 2003). Sa présence en tant qu'autre est bouleversante, absolue : elle n'est pas une image, mais contact, intercorporéité, et pourtant relation sans relation.

La communication présuppose ce geste éthique d'accueillir le vulnérable, d'offrir hospitalité à un interlocuteur que nous invoque, qui nous pousse à l'engagement envers la radicale étrangeté de l'autre. Ainsi, la communication lévinassienne n'a rien à voir avec la représentation de l'interlocuteur, ou à la participation au plan commun du langage, mais elle résulte du contact, de l'accueil de la présence de l'autre. Écouter l'appel lancé par l'autre n'est pas le traduire en concept, en une objectivation par l'image, en son assimilation par la faculté de juger (PONZIO, 1996).

D'un coté Lévinas place le langage qui a pour but la classification, la signification et la vérité. De l'autre coté, il montre que le langage-contact donne lieu à l'immédiateté sensible, l'excès, le surplus de l'approche s'opposant à la distance nécessaire à la vision et au savoir. Le langage comme proximité et accueil est à l'origine de l'inquiétude apporté par l'étranger en sa demande d'hospitalité ; et aussi au cœur du rôle dialogique de la parole.

La rencontre avec l'autre comme visage est proximité et intercorporéité, dépourvue de finalité et d'un mécanisme dialogique d'échange d'arguments : Lévinas mentionne l'action d'aller vers l'autre « de biais », par un mouvement oblique, distingué d'un approche de confrontation, de violence et de représentation (BENSUSSAN, 2016, 2018). Il définit la rencontre éthique à partir de la manière dont le respect des personnes vulnérables est constitué dans le langage, dans l'interpellation et dans la communication qui sont à l'origine de la responsabilité et du souci de l'autre. Contre l'éradication de l'autre, la pensée lévinassienne de la violence qui réduit l'autre à une représentation schématique est une source de critique contre le meurtre, la haine, le racisme et la guerre.

L'accueil du vulnérable comme visage c'est la synthèse de la notion de communication que l'on veut discuter dans cet article. Notre objectif principal est de souligner que la responsabilité fraternelle devant Autrui met en place un processus de communication et de justice fondé sur l'inquiétude, la non-indifférence et l'étonnement devant l'autre vulnérable qui nous demande de l'écouter, de lui parler et de lui assurer hospitalité et justice.

Nous allons souligner une importante interface entre esthétique, éthique et politique chez Lévinas: pour lui, la source de la justice n'est pas uniquement dans l'ensemble des normes et valeurs qui dirigent les institutions, mais surtout dans la sagesse, dans les expériences communicationnelles singulières qui ne sont pas capturées et cartographiées par la règle, par l'image ou par l'argument rationnel, mais si possibles grâce à la virtualité sensible et processuelle du visage.

La relation sans relation

L'éthique de la communication de Lévinas, telle qu'elle se dessine à travers son œuvre, est sans doute l'une des plus rigoureuses, exigeantes et convaincantes. Et pourtant, elle ne peut manquer de surprendre le lecteur peu familier avec son univers tant elle prend à revers nos habitudes de pensée. La communication commence avec l'apparition du visage de l'autre. Son visage m'apparaît dans sa nudité et sa vulnérabilité. Je ne peux l'ignorer, je dois lui répondre, je dois répondre de lui. La communication commence avec l'apparition du visage de l'autre, une communication qui est d'abord éthique – l'éthique est philosophie première pour Levinas. La communication nous met en relation, mais c'est une relation où l'autre reste absolument autre. L'autre préserve sa singularité, je n'ai pas à lui faire une place dans mon monde, à le ranger dans ma logique ; la survenue de son visage remet en question mon monde et ma logique. L'autre préserve sa singularité car la communication me commande d'être pour l'autre, la communication perd sinon sa capacité de servir à l'autre et à la situation particulière de sa souffrance, c'est-à-dire ce que me communique son visage (PONZIO, 1996 ; BURNS, 2008). Sa singularité est préservée, ceci signifie que nous ne cherchons pas à fusionner dans un commun, dans une commune entente, la communication conserve la distance. Elle est proximité, voisinage et non identité fusionnelle. Lévinas parle de « relation sans relation » autrement dit d'une interaction originale, accueillante et asymétrique entre deux interlocuteurs qui restent séparés. Ils ne communiquent pas par le discours, mais par une subordination réciproque qui engendre une relation transitive dans laquelle l'autre est toujours en train de m'échapper. La rencontre éthique qui configurer cette "relation sans relation" n'est pas basée sur un contact conflictuel, une dispute argumentative et rationnelle, la lutte pour la reconnaissance réciproque ou même la tentative de parvenir, de manière symétrique, à une compréhension de quelque chose qui se présente comme un problème collectif (LIESEN, 2012; ZIELINSKI, 2004, CHARDEL, 2016). Elle est fondée sur une communication plus originale et plus impérative.

Lévinas (1974) propose l'image de la caresse qu'il oppose à la saisie virile. Par la caresse, par le contact, l'autre n'est jamais saisi, jamais possédé. Il s'expose dans sa vulnérabilité. Mais parce qu'il n'est jamais atteint, la relation se poursuit, chaque fois de découverte, chaque fois nouvelle. La relation est intense, de proximité, mais jamais accomplie : « sur toutes choses, à partir du visage et de la peau humains, s'étend la tendresse ; la connaissance retourne à la proximité, ou sensible pur. La poésie du

monde n'est pas séparable de la proximité par excellence ou de la proximité du prochain par excellence » (LÉVINAS, 1974, p.228).

Le visage expose l'étrangeté de l'autre, son altérité radicale, inquiétante et irréductible. Il ne saurait être conceptualisé ou réduit à la familiarité de la représentation ou du cadre typifiant. La représentation et l'appréhension de l'altérité de l'autre par le concept sont des formes de relation violentes. Elles l'immobilisent, le figent dans une identité, et transforment l'autre dans le « même » (LEVINAS, 1987). Ainsi, dans cette communication, tout contact qui se réduirait à voir, à apprêhender, à savoir, à reconnaître et à comprendre, qui réduirait la complexité pour transformer l'étrange en familier annihilerait son altérité.

Dans la nomination, l'anéantissement n'est jamais total mais touche l'existence de ce qui est nommé. Le mot anéantit une part de la réalité tout en la conservant dans l'intimité du langage. Il y a quelque chose que disparaît dans le langage, à savoir, le singulier, non pas ce qui est, mais l'être dans sa particularité, non pas l'homme en général, mais « celui-ci ». Le singulier est ce que le langage exclut pour venir à l'existence, il est un moment avant le langage et à jamais hors de lui. Le langage commence par nier la chose comme événement individuel, dans son existence immédiate pour se substituer finalement à elle comme générale de cet événement. (CHARDEL, 2007, p.255)

Ainsi dans cette rencontre éthique, l'autre n'est pas nommé, contrôlé ou réduit à un concept, il est invoqué, appelé. Il me constraint à répondre à sa demande, demande que je ne peux refuser. L'interpellation adressée par l'autre suppose un bouleversement, un étonnement qui requiert un autre statut de « moi », un changement de temps et aussi un changement de langage. Il s'agit d'une responsabilité qui me retire de mon ordre. Elle rend visible une fêlure.

Il nous est difficile d'envisager ainsi la communication. En plus d'exposer le différent, l'étrange, le visage paralyse le pouvoir que possède le sujet de tout réduire à un objet de connaissance. Dans une telle communication, il ne s'agit pas de connaître l'autre, il ne s'agit pas de comprendre l'autre. Le visage révèle une altérité irréductible à l'appréhension du concept et de la rationalité. Le visage nous étonne, nous surprend et nous résiste. Il va au-delà de toute tentative d'appréhension et de réduction par le savoir : il défie et refuse le savoir par la représentation, il questionne le sujet et son pouvoir de détermination. Et au même moment, il appelle à la rencontre, à la proximité, à l'accueil et à l'ouverture passive et possible à l'autre. « Le visage parle et me regarde, il m'appelle, il me demande » (LÉVINAS, 1999, p.163). Et plus surprenant encore, le visage ne se réduit pas à sa manifestation physique (la face humaine), il désigne la fragilité et l'altérité de l'autre, l'impossibilité de le saisir et en même temps mais ouvre à la transcendance, à l'infini, contre la totalité présente dans la tentative de son appréhension par le concept.

Ainsi dans cette communication, l'autre n'est pas considéré comme une personne qui doit être contrôlée ou possédée (LÉVINAS, 1987, 2007, 1980). L'autre se présente comme visage et révèle son infinie altérité. L'autre est invoqué. Il n'est pas nommé, ou alors seulement comme nom propre,

irremplaçable. Le visage de l'autre n'est pas d'abord capté par la vision, car il ferait alors l'objet d'une représentation. Le visage défie et défait notre habitude de voir et de représenter. Saisir l'autre par la vision serait une relation violente avec l'autre, ce serait le transformer en même. La vision ne parvient pas à rendre justice à l'autre (ROBBINS, 1991). L'autre n'est à apprêhender par la vision, mais par l'écoute. L'éthique de Lévinas nous invite à passer de la vision à la responsabilité, de la représentation à la voix.

Il y a trois notions éthiques fondamentales suivant lesquelles nous pouvons définir la conception lévinassienne de l'altérité en communication : proximité, responsabilité et substitution. La proximité ne doit pas être comprise comme voisinage spatiale mais comme responsabilité. De la même façon, la substitution est, pour Lévinas, le sens ultime de la responsabilité : il nous fait remarquer que ces trois termes « sont liés par une intrigue que le savoir ne saurait ni épuiser ni démêler » (1999, p.43). En ce sens, la proximité et la substitution désignent une altérité que nous étonne car elle est déjà dans notre peau : la passivité et vulnérabilité de notre corps permet un contact sensible au-delà de la vision et du concept :

Se substituer ne revient pas à se mettre à la place de l'autre homme pour ressentir ce qu'il ressent, à une façon pour l'un de devenir l'autre et, fût-il démunî et désespéré, au courage d'une telle épreuve. Se substituer, c'est déjà apporter un réconfort en s'associant à cette faiblesse et finitude essentielles d'autrui, c'est déjà supporter leur poids en sacrifiant son intérêssément et sa complaisance-à-être, qui virent en responsabilité pour autrui. [...] l'aventure existentielle du prochain y importerait au moi avant la sienne, c'est-à-dire poserait le moi d'emblée comme responsable de cette altérité dans ses épreuves, comme si le surgissement de l'humain dans l'économie de l'être renversait le sens et l'intrigue de l'ontologie (LÉVINAS, 1996, p.143).

Ainsi la communication avec l'autre ne vise pas l'intercompréhension, elle ne vise pas l'entente mais l'écoute. La relation primordiale avec un autre cherche à accéder à lui dans son étrangeté : elle est faite par la communication, car elle nécessite une réponse à l'autre face à son cri, à son exigence et sa demande irrécusable (ROLANDO, 2001 ; DARDENNE, 2018). Mais cette écoute et cette réponse ne s'organisent pas selon un modèle de conversation ou de dialogue fondé sur la symétrie, le consensus ou la reconnaissance mutuelle du statut des interlocuteurs. Plus encore, l'interaction ne s'ancre pas dans un échange linguistique traduite par des signes et des discours traversés par des lignes de pouvoir, d'hégémonie et d'inégalité. La relation transitive s'organise sous la forme d'une conversation établie avant le signe. Il y a un dire en amont du dit, que le dit ne peut qu'en partie trahir. La proximité et la communication cherche le Dire qui porte une signification antérieure aux mots et au signe (au Dit). Dans une interview accordée à Poirié (2007, p.84), Lévinas nous présente cette question : « Quelqu'un peut-il être pour un autre sans se réduire à un objet de pure connaissance ? Situé dans une relation éthique, l'autre homme reste un autre. Ici, c'est justement l'étrangeté de l'autre, et si on peut le dire, son étrangèreté, qui vous lie éthiquement. C'est une banalité, mais il faut en être étonné ».

Ainsi, la relation avec le visage ne se fait pas à travers la connaissance ou le mode de

représentation, mais par le biais de la socialité du corps, à travers la communication sociale qui se produit dans une temporalité établie dans l'accueil, l'écoute et la réponse. Le visage chez Lévinas (1995, 2014a) est la base non seulement des relations sociales, mais de l'existence d'un social, bien qu'il ne soit pas réductible au social. Le visage est le lien avec l'autre et avec moi-même dans la relation éthique de responsabilité :

Le visage est langage avant de se fixer en représentation, appel au dévouement que je dois à autrui. Le dés-inter-essement dont je parle est précisément la concréture dans la rencontre du visage d'autrui. Le moi suspend sa persistance-à-être dans son assujettissement à autrui, comme si le moi était coupable à l'égard de son prochain. Accusation d'un style nouveau : culpabilité sans faute, endettement sans emprunt commis. Obligation de responsabilité à laquelle cependant aucun autre ne peut se substituer, dette que personne ne peut payer à la place du moi et ainsi, pour le moi, la concréture de son unicité de je (LÉVINAS, 1996, p.144).

Comme nous le verrons, le visage est la structure intersubjective à partir de laquelle émergent le temps et l'espace de l'action située, la politique et la justice. Comme le souligne Carrara (2010, p. 131):

Nous pouvons appeler la socialité pensée par Lévinas comme une communauté de différents sans que l'universalisation du concept ne gomme les différences. C'est en ce sens que les individualités ne sont jamais perdues dans le tout neutre et anonyme. Les membres d'une telle communauté conservent la capacité d'une parole propre qui les empêche de se perdre dans le langage universel du concept.

La langue permet cependant le contact, mais il s'agit alors de « la langue d'origine, sans mots ni propositions, une communication pure » (LÉVINAS, 1987, p.119). La proximité de l'autre et son accueil sont en eux-mêmes signifiants et ne peuvent être convertis en une structure linguistique ou dialogique (qui réduirait le contact avec l'interlocuteur à l'exercice solitaire et impersonnel de la pensée). À cet égard, « l'immédiateté du sensible est un événement de proximité et non de connaissance » (LÉVINAS, 1987, p. 16), elle n'est pas une participation des interlocuteurs à une universalité transparente. La langue que Lévinas utilise dans ses livres nous semble souvent énigmatique, elle a souvent été définie (SEBBAH, 2003) comme établissant un rapport poétique, qui évoque et invoque.

Il y a en effet dans la parole « un rapport à la singularité situé en dehors du sujet dont on parle, une singularité qui n'est pas thématisée par le discours, mais qui s'en approche » (LÉVINAS, 1987, p. 16). « Un discours dans lequel il y a une complicité gratuite, une fraternité établie dans le premier mot qui dit le dire » (1987, p. 125). Le passage constant de l'intentionnel, de l'objectif à atteindre avec le langage, à l'éthique (contact avec la singularité incompréhensible de l'autre) permet l'émergence du visage qui exige une réponse, qui nous est imposée, suspendant le temps présent pour que le futur nous atteigne. « En d'autres termes, à son arrivée l'autre retire le sujet du présent en lui imposant la responsabilité irréfutable du visage » (RIBEIRO, 2015, p. 56). Le Dire du visage est expression, car son sens n'est pas lié à des relations dans lesquelles il se trouve, mais au-delà de lui-même: le Dire ne parle pas de quelque chose ou de quelqu'un, il ne s'agit pas d'une information sur quelque chose ou quelqu'un, mais invite quelqu'un à parler à quelqu'un. L'expression a pour objet de défaire la forme sous laquelle l'existant s'expose en tant que thème (MARK, 2010). Ainsi, la relation primordiale avec le visage de

l'autre est une communication, une sorte de conversation qui propose le monde, tout en gardant la distance d'une séparation infinie :

Une communication qui ne s'épuise pas dans un pur échange de messages, qui n'engage pas que les signifiés, ce que l'on dit, mais beaucoup plus fondamentalement, les signifiants, le dire lui-même, s'instaure entre le je et l'autre, en vertu de cette dimension corporelle et de cette dé-possession de la subjectivité vis-à-vis d'elle-même en tant que conscience. La substitution implique que le langage dise avant tout un contact, une implication ; il permet que le dire soit significatif indépendamment du dit, et qu'au-delà de la communication bilatérale réservée à l'échange des messages, il y ait une communication asymétrique dont le sens n'est ni indifférent ni réversible (PONZIO, 1996, p.26)

Mais le but de cette communication n'est pas de proposer une connaissance du monde, une juste représentation. Le visage parle, il lance son appel dans une situation concrète dans laquelle la souffrance de l'autre nous émeut, nous éloigne de nous-mêmes et exige une écoute et un mot en réponse. Autrement dit, le visage nous convoque à la responsabilité. L'autre qui me demande de l'écouter existe et souffre dans un contexte marqué par des vulnérabilités. Je cherche alors avec les ressources (matérielles, émotionnelles, culturelles, politiques) que j'ai sous la main pour produire des arrangements qui me permettront de répondre (BURNS, 2008; VIEIRA et al., 2016 ; CHARDEL, 2016). Je me trouve pris par la volonté de me substituer physiquement à l'autre en sa souffrance. En fait, le visage me commande. La communication n'est pas d'égal à égal, elle se présente pour moi comme asymétrique. Lévinas utilise une expression hyperbolique, il dit que le visage nous prend en otage. Nous n'avons pas la possibilité de ne pas être en contact avec le visage, qui dans sa nudité nous commande « Ne me tue pas ! ».

La responsabilité n'est alors pas théorique ou abstraite. Elle s'adresse à moi dans son immédiateté et la présence du visage. Lévinas (2007) souligne que la responsabilité requiert un engagement charnel. Elle me commande d'interrompre mon isolement et d'aller à la rescousse de l'autre, parfois au point d'affliger mon corps des blessures ou des expiations au nom du bien de celui qui, à ce moment, est perçu comme à la fois comme mon invité et qui me prend en otage. La communication se fait toujours dans le concret et dans la singularité de la rencontre. Et cette rencontre produit l'être et produit le temps.

La communication transforme l'existence et la temporalité

La situation de communication qu'instaure le visage n'est pas une activité parmi d'autres dans nos existences. Elle vient relever et redéfinir nos existences, dans la crainte et la joie pour l'autre. Elle bouleverse et rehausse notre temps linéaire en un temps d'attente, d'accueil et de réponse. Cette communication apporte un supplément d'existence et de responsabilité.

Nous nous reconnaissions quand nous sommes interpellés par le visage de l'autre : il ne s'agit pas d'une soumission, bien qu'il s'agisse d'un ordre ou d'un appel d'une singularité à une autre. Le visage ouvre une brèche dans la coquille de notre être et de notre temporalité propre. Il nous rend otage de

l'autre, de l'étranger qui frappe à notre porte (ALFORD, 2004; BURNS, 2008). Le visage parle, il s'adresse à nous et il exige, d'abord, accueil et écoute.

Dans *Le temps et l'autre*, Lévinas dépeint la relation à soi comme une ennuyeuse vie de monade. Seul, je reste dans le même, dans l'identité, dans la répétition de ce que je sais et je connais. Le visage de l'autre rompt cette carapace qui m'isole. La rencontre éthique avec l'autre interrompt ma tendance à concevoir le monde comme doté d'une certaine logique spatio-temporelle dans laquelle j'exerce mon pouvoir et agit souverainement. Saisir l'autre dans l'identité de mes concepts, en le plaçant dans mon monde, ne peut me sortir de mon isolement, de la répétition du même. L'irruption du visage, dans la brutalité de sa nudité, interrompt le jeu de la réduction de l'autre au même et me libère de mon « petit monde de plaisirs et de soucis » (SEBBAH, 2018b). Certes l'éthique de la rencontre est guidée par une remise en question de ma liberté, de mon existence dans un espace-temps, une fois que mon ex-istence ne peut être concrétisé qu'au service de l'autre. Je passe de l'existence à l'existant. Cependant, cette remise en question de ma liberté n'est pas une servitude, mais la compréhension qu'en servant l'autre, je m'ouvre à l'infini, à l'absolument autre (ALFORD, 2004; MARCONDÉS FILHO, 2007). Difficile liberté, car toujours devant un singulier, toujours sur la brèche, sans règle assurée pour me guider, juste devant le visage de l'autre.

Le visage lance un appel qui se distancie de l'hostilité et s'approche de l'hospitalité. Il demande à être accueilli tout en posant des questions et en exigeant une réponse. Ainsi, faire l'expérience du visage de l'autre, c'est éprouver un sentiment de responsabilité face à la vulnérabilité. Il me permet de me retrouver, de retrouver mon identité en répondant à l'appel de l'autre: « il s'agit d'une réponse qu'aucun autre ne peut donner à ma place. En répondant à l'appel de l'autre, je m'affirme comme un sujet unique et irremplaçable. Moi, non interchangeable, je ne suis que dans la mesure où je suis responsable. Je peux remplacer tout le monde, mais personne ne peut me remplacer. » (LÉVINAS, 2007, p. 84)

Le visage de l'autre m'atteste (en même temps qu'il m'empêche de faire du mal à celui qui m'interpelle) et rend humaine ma propre existence en me demandant de l'écouter et en même temps d'élaborer et d'offrir une réponse. En écoutant et en répondant à l'appel de l'autre, la réponse me singularise, car elle est unique et ne s'inscrit pas dans le registre de l'universel. En même temps, le visage révèle à l'autre sa liberté, car sa transcendance continue de nous échapper, quelle que soit notre volonté de l'attraper par un concept ou une interprétation. Une telle liberté ne renvoie pas à un agent autonome au sens libéral du terme, mais à une relation éthique de considération et d'écoute, générant la possibilité d'acceptation et d'accueil (RAE, 2016, SOUZA et MARQUES, 2016). Et à son tour le visage révèle aussi ma propre liberté, car pour Lévinas notre liberté est au service de l'autre, nous le prenons en responsabilité et lui offrons l'hospitalité. Comme l'argumente Lingis (1987, p.xix):

L'altérité de l'autre n'est pas déterminée, comprise par le soi. L'altérité exerce une force sur le soi, une perturbation dans son émergence infinie et non représentable. Et le moi n'est pas déterminé par l'autre, mais ouvert d'une manière extatique à une transcendance par laquelle il signifie au-delà de lui-même et supporte le poids de la complétude dans sa responsabilité.

Rencontrer l'autre, c'est donc lui répondre, c'est donner forme à un discours qui possède une force vocative et impérative, structuré comme une réponse et se constituant comme une modalité de reconnaissance qui préserve l'altérité irréductible. Quand j'écoute l'appel de l'autre, mon identité est par là même constituée : ce rapport n'est pas l'origine d'une situation de domination ou d'appréhension cognitive et classification de l'étrangeté d'autrui (la réduisant aux schémas typifiants et représentatifs qui nous permettent de dominer l'univers des choses et des êtres vivants), mais d'une relation de responsabilité (ALVES, 2012a et b). Répondre à l'autre, c'est devenir responsable de lui, s'occuper de son commandement, être son otage, maintenant ainsi l'asymétrie et la distance qui empêchent l'appel de se transformer en une quête de compréhension (CARRARA, 2010 ; SEBBAH, 2018a ; BENSUSSAN, 2016). La communication n'est ainsi pas une activité qui se déroule entre deux êtres. L'autre ouvre mon être et le transforme, lui donne une existence supérieure, l'ouvre au monde et à la vie. Elle me rend capable de responsabilité. Toutefois, le visage dans sa vulnérabilité, s'il réveille mon être, il le remet en même temps en question :

Avoir à répondre de son droit d'être, non pas par référence à l'abstraction de quelque loi anonyme, de quelque entité juridique, mais dans la crainte pour autrui. Mon être-au-monde ou ma « place au soleil », mon chez-moi, n'ont-ils pas été usurpation des lieux qui sont à l'autre homme déjà par moi opprimé ou affamé, expulsé dans un tiers monde : un repousser, un exclure, un exiler, un dépouiller, un tuer (...) Crainte qui me vient du visage d'autrui. (LÉVINAS, 1995, p.44).

La communication avec le visage de l'autre, si elle n'est pas seulement échanges d'arguments et de points de vue, si elle m'ouvre au monde, elle m'ouvre aussi à la cruauté et à l'injustice du monde. Elle me met en question et me demande de répondre de l'injustice. C'est l'autre qui me permet d'être au monde mais qui aussi me demande de répondre de mon droit d'être. L'exposition à l'autre définit mon identité, l'autre devient vital pour mon existence. Mais cette exposition à l'autre, dans la situation concrète et éthique de la rencontre, va également bouleverser ma temporalité (SEBBAH, 2018b). L'arrivée de l'autre comme visage ouvre alors à un temps imprévisible et immaîtrisable, un temps qui n'est pas réduit au moment vécu, puisque « c'est l'autre en tant qu'avenir, et dans son imprévisibilité, qui se rapproche du sujet afin de le retirer du moment présent » (RIBEIRO, 2015, p.54). Face à une altérité radicale, le sujet est placé dans une temporalité marquée par l'attente, par la réception, par l'écoute. Il s'inquiète face à l'inconnu et à la réponse qu'il lui demande.

L'altérité radicale en effet interrompt la durée étale de ma conscience et de mon temps organisé à partir de ma propre réalisation, de mes propres affaires et poursuites. « A l'approche du visage et à sa réception, il y a une reprise constante du temps » (RIBEIRO, 2015, p.56). Le temps n'est plus le temps chronologique, linéaire et l'organisateur de la routine : il ne m'appartient plus ni à mon intérieurité, il

existe désormais par le rapport à un autre. L'autre s'annonce et insère sa temporalité dans ma subjectivité. Mon temps plat et linéaire devient alors un temps d'accueil, d'écoute et d'élaboration d'une réponse. Accueillir, écouter et répondre constituent trois temporalités distinctes et entremêlées dans la délimitation de la « relation sans relation » établie par le visage. Le temps n'est plus le mien. C'est un temps pour l'autre. Mais c'est d'un coup un temps qui importe, qui s'anime de la joie et de la responsabilité de la rencontre.

Dans certaines de ses œuvres majeures (1980, 1987, 2007, 2014a, 2016), Lévinas nous révèle à quel point la subjectivité est toujours à l'attente et à l'écoute d'une demande adressée à l'autre. Le temps d'attente est aussi le temps de l'acceptation d'une altérité radicale et étrangère: son arrivée, son appel et sa demande produisent une rupture dans le présent de celui ou celle qu'écoute, l'empêchant de procéder et l'obligeant à élaborer une réponse, à prendre des responsabilités. C'est l'autre qui apporte le temps futur. « L'autre, en s'approchant, secoue d'abord la corporéité du sujet. A l'approche de l'autre humain commence la constitution de subjectivité » (RIBEIRO, 2015, p.55).

Lévinas (1987) souligne ainsi comment le temps constitué dans la relation solitaire avec notre propre existence de sujet ontologiquement seul est brisé par une présence véritablement autre. « Par la venue de l'altérité, l'existence se découvre plurielle et le temps toujours discontinu, toujours renouvelée et recommencée » (RIBEIRO, 2015, p.55). Percevoir l'autre, c'est l'accueillir et lui répondre dans une attitude d'écoute et de contemplation qui nécessite une autre temporalité : distendue, décélérée, dans laquelle je considère – de façon ample et dépourvue de jugement - la demande, le cri et la vulnérabilité que l'autre m'adresse. Ce n'est plus un temps linéaire, ce n'est plus mon temps, c'est un temps lié à l'autre, c'est un temps où il y a l'autre. Le simple passage du temps est remplacé par des moments d'attente, de crainte, d'accueil, de réponse.

Communication et justice

Toutefois, il n'y a pas que l'autre visage devant moi. Une exigence de justice apparaît du fait de la multiplicité des visages. Comment rendre justice au visage qui m'apparaît sans que cela ne soit au détriment des autres : à l'autre de l'autre, au prochain du prochain, à celui que notre communication risque d'oublier ou repousser ? Aborder la question de la justice et de la politique complique la relation de face à face avec l'autre. Mais malgré les difficultés qu'elle suscite alors, il nous semble que l'éthique de la communication de Lévinas est sans doute la mieux à même d'accueillir l'altérité, le vulnérable et le faible. Ce qui ne veut pas dire qu'elle ne soulève pas d'épineuses questions.

Ainsi l'ouverture communicationnelle nous place devant non seulement un visage, mais également devant une pluralité de visages. Quelle réponse alors élaborer et adresser à chacun d'eux ? Si

je dois répondre au visage devant moi mais également aux multiples visages qui m'interpellent, se confrontent les exigences de l'éthique et de la justice (BENSUSSAN, 2018 ; DARDENNE, 2018). Et répondre au milieu de la pluralité sociale est un geste politique, car avec le tiers « nous passons de l'invisibilité de la relation éthique avec le visage à la visibilité des visages, à l'être ensemble dans un lieu » (CARRARA, 2010, p.90). L'émergence du tiers marque l'ouverture d'un passage entre éthique et politique:

Selon Lévinas, avec le tiers et le détournement de la dyade, nous sommes placés dans l'ordre de la calculabilité, de justice distributive, des lois approuvées par la majorité, et donc dans le domaine du politique, entendu comme un ensemble de règles qui peuvent être formalisées. Bien que la dimension sociale du politique ne nie pas l'éthique et sa revendication, il n'est pas toujours facile de dire comment cette revendication éthique survit dans le domaine social et politique (BUTLER, 2017, p. 225).

Lévinas reconnaît et discute cette tension, entre éthique et justice, entre un nécessaire formalisme et l'infinité du visage. Il s'agit d'éviter trois revers : celui de privilégier certains visages au détriment des autres ; celui de considérer tous les visages comme équivalents et donc indifférents, ce qui peut rapidement conduire au danger du totalitarisme ; celui du calcul qui nous rend indifférents et insensibles aux visages. C'est pourquoi il est si important de valoriser cette « étrange rencontre » du visage tout en répondant à l'appel de l'autre. C'est pourquoi aussi, sans perdre l'étrangeté et la singularité de l'autre, il les confronte avec la norme et le droit, vers une notion de justice empreinte de fraternité et de responsabilité.

La question est alors celle-ci : comment faire coexister cette éthique de la communication asymétrique dans une altérité radicale avec les exigences de justice et de politique ? Pour Lévinas, il ne s'agit pas de se reposer sur des principes universels (comme l'éthique du discours d'Habermas). C'est à l'intérieur de la structure intersubjective de la "relation sans relation" que peut émerger la nécessité de règles et de lois morales (BURNS, 2008). Dans cette éthique de communication, la personne qui souffre me défie depuis sa souffrance et exerce son autorité sur moi.

Pour Lévinas, la justice réduit la confrontation avec l'altérité à la comparaison et à la connaissance, empêchant ainsi le lien de responsabilité de se constituer. L'approche de la justice aveugle au visage nous rend insensibles à la souffrance de l'autre : je cesse de craindre pour la mort de l'autre, puisqu'il ne me concerne plus, je ne me sens pas responsable de lui. La justice peut conduire au totalitarisme si on ne préserve pas l'unicité et la singularité du visage. La normativité éthique commence dans la rencontre avec l'altérité, avec le visage.

Les hommes autour de moi sont nombreux! D'où le problème: qui est mon voisin ? Problème incontournable de la justice. Nous avons besoin de comparer l'incomparable, de connaître les hommes; d'où son apparaître en tant que formes plastiques de figures visibles et, en un certain sens, «défigurées»: en tant que groupe dont l'unité du visage est arrachée d'un contexte, source de mon obligation devant d'autres hommes; une source à laquelle se réfère, après tout, la même recherche de la justice et dont l'oubli risque de transformer le travail sublime et difficile de la justice en un calcul purement politique - et même en des abus totalitaires.(2014a, p. 28-29)

Il ne faut pas laisser tomber la loi au détriment du rencontre avec le visage. Lévinas oppose le Dire et le Dit. Il y a d'un côté le Dire : « Le Dire du visage établit un contexte et une temporalité de rencontre possible dans le langage antérieur au signe » (LÉVINAS, 1999, p.163). Le visage de celui dont je suis responsable m'interpelle et me défie : je lui dois une justification de l'inégalité qui réitère sa vulnérabilité et sa précarité, mais son visage transcende le contexte de l'action. Comment faire face à cette altérité infinie et abstraite dans la résolution de problèmes politiques et moraux ? Toutefois la singularité du visage et sa transcendence se produisent dans un contexte qui lui donne une figure. Le dire prend forme concrète dans le Dit, et la loi est alors du côté du Dit. Alors que dans le Dire il y a la trace de l'altérité et de la transcendence, dans le Dit, il y a l'articulation d'un monde donné.

Toutefois la force du Dit, du code d'homogénéisation de la loi, retire le visage de ce contexte. Ce faisant il exerce sur lui une violence énorme, il le défigure. Lévinas (2014a) insiste sur la tension, mais aussi sur la complémentarité nécessaire entre figure et visage défiguré, entre Dire et Dit, en soulignant les dimensions communicative, temporelle et corporelle de la responsabilité éthique et de la justice. Donner une voix au visage, c'est lui donner une figure, la possibilité d'un dit. Mais le rapport discursif à l'autre n'est pas la confrontation de deux personnes, il doit rester l'accès à l'autre dans son étrangeté par la parole, par la temporalité qu'il ouvre au présent. Pour maintenir cette étrangeté il faut la non-réciprocité et la non-compréhension. Je reçois un mot que je ne peux pas comprendre, mais je dois lui répondre. Ce dialogue est un discours sans « pouvoir », car l'autre a interrompu mon pouvoir (ROBBINS, 1991 ; SEBBAH, 2003).

La manière de répondre aux demandes multiples des différents visages qui se présentent devant nous ne peut pas être uniquement formulée au niveau de l'éthique, mais nécessite une décision dans le domaine de la moralité et de la justice. Lévinas (2014a) indique que l'élaboration de cette réponse doit associer la « relation sans relation » avec le visage et la définition de lois qui soutiennent une justice orientée par la singularité des revendications et non par le privilège d'une rationalité régie exclusivement par un ordre objectif qui préserve et protège la liberté de tous (ou de certains sujets). Il s'inquiète de ce que la justice peut être violente si elle ne reconnaît pas les individus dans leur précarité et leurs vulnérabilités (le sens du visage nu de l'autre), en les traitant de la même manière et en soumettant l'individualité et l'unicité à des catégories universelles (PONZIO, 1996 ; ALFORD, 2004; SANTOS, 2004).

La politique découle en grande partie de cette relation éthique et communicationnelle qui la précède et implique la constitution des temporalités de la rencontre, de l'accueil et de la responsabilité. Cependant, la politique de Lévinas ne se traduit pas dans la relation dialectique et discursive de l'argumentation. La relation établie par la rencontre avec le visage est asymétrique et n'est pas réduite à

la totalité. C'est précisément l'éthique née de l'écoute du visage qui peut empêcher le totalitarisme et l'universalisation qui nous menacent « chaque fois que la politique s'éloigne des exigences de la responsabilité devant l'autre présentes dans la relation face à face » (CARRARA, 2010, p. 92).

Mais le totalitarisme et l'indifférence d'une certaine universalisation ne sont pas les seuls dangers. S'il ne serait pas possible de répondre à tout le monde de la même manière, le risque est de privilégier certains visages et de condamner les autres. Lévinas exige que nous acceptions de répondre de manière éthique aux demandes de ceux qui ne se situent pas dans nos sphères d'appartenance les plus strictes. Cela nous oblige à accepter de répondre à l'appel de ceux qui ne sont généralement pas considérés comme suffisamment humains ou dignes de faire entendre leurs demandes.

Si le visage d'un sujet ne diffère pas d'un autre, au sens moral du terme, tous mériteraient également l'attention (BURNS, 2008, p. 316). Cependant, pour Lévinas la rencontre avec le visage est situationnelle. Bien que le visage nous échappe constamment, il existe dans un moment, dans une temporalité, c'est dans ce moment qu'il fait figure et nous adresse, matériellement, son appel. Face à une demande aussi singulière, la réponse ne peut être qu'unique, l'obligation de responsabilité est toujours distincte devant chaque visage qui se présente à nous. Comme le souligne Butler (2017), l'obligation éthique envers le visage de l'autre n'est pas une obligation que l'on peut ressentir par rapport à chaque visage. Alors pour Lévinas (1980, 2007), face à la multiplicité des visages qui nous interpellent, décider à qui répondre et comment élaborer cette réponse est un geste politique. Un geste qui certes implique la norme et le code moral et éthique, mais qui requiert également la fraternité, l'amitié, des liens dans lesquels la responsabilité en tant que relation éthique ne signifie pas seulement assumer le fardeau de l'autre ou l'aider à supporter les épreuves de l'existence, mais aussi quelque chose de spontané, d'intuitif, de sorte que l'expérience du visage de l'autre et la demande qui en émane soit positive et enrichissante. En effet, « c'est à partir de l'existence de l'autre que ma propre existence devient humaine » (LÉVINAS, 1995, p.167).

Face à la demande de justice et de politique, Lévinas (1980) insiste pour préserver le primat de la rencontre éthique. Rencontre capable de configurer l'identité des interlocuteurs, en tenant compte de l'importance singulière et irremplaçable que la vie d'un sujet, dans sa vulnérabilité, a pour nous : « Il est très important pour moi que la justice puisse advenir de la prééminence de l'autre » (LÉVINAS, 2014a, p. 35), en évitant que la politique établisse une forme de jugement moral qui réduise au silence et efface le visage, les visages qui se lèvent devant nous. Aux droits de l'homme, il préférera les droits de l'autre homme. Lévinas ne nie pas la nécessité des lois et des codes de justice, du Dit, mais il nous rappelle qu'avant de nous mettre au service d'une raison impersonnelle, deux libertés différentes doivent s'approcher et se rapporter sans la médiation de la raison. Il s'agit d'une relation de commandement sans

tyrannie (non limitée par le devoir d'obéissance à la loi universelle), mais une condition indispensable à l'institution de la loi. Lévinas nous rappelle chaque fois que si nous ne nous approchons jamais de l'autre dans sa singularité, si nous ne regardons jamais dans les yeux de l'autre qui demande une place, la domination rôde et nous ne craignons plus la mort d'un autre qui ne signifie rien pour nous (CHARDEL, 2016). Le visage défiguré ne nous empêche pas de tuer. C'est donc dans ce que nous avons appelé son éthique de la communication que Lévinas nous rappelle à la justice envers l'autre de l'autre : le vulnérable, le subalterne, l'indigène, le nègre, la migrant, le féminin, le queer, tout ceux à qui le visage, l'humanité, a pu ou peut encore être déniée.

On comprendra de ce fait que Butler se soit intéressée à Lévinas pour sa réflexion éthique et politique. Dans un dialogue avec la pensée de Lévinas, Butler (2015) souligne la difficulté d'établir des articulations entre la rencontre éthique avec l'altérité et l'élaboration de la justice dans les processus politiques. Elle mentionne qu'il ne s'agit pas de choisir l'un au détriment de l'autre, mais de trouver un moyen de réfléchir aux conditions dans lesquelles nous devons réceptifs et accueillants envers les autres, ce qui crée un cadre situationnel et moral qui guide les décisions collectives et les normes. La question de la justice place l'interrogation aussi dans des situations de violence, de haine, d'injustice et de refus de reconnaissance.

On reconnaîtra dans la pensée de Butler une même tension entre le dire et le dit. Elle reconnaît par exemple qu'une tentative de répondre et d'avoir de la responsabilité vis-à-vis de l'autre au milieu d'un processus politique doit considérer « une relationnalité ex-tactique, une manière de se laisser dépasser, d'être dépossédé de soi dans sa relation avec un autre qui m'appelle et m'interpelle » (2017, p. 18). Mais c'est dans la matérialité de la communication qu'elle va également chercher des guides concrets.

Butler (2015) analyse les situations dans lesquelles les demandes sont produites, les formes prises par le dire du visage. L'appel que l'autre m'adresse a besoin d'une médiation, d'un véhicule capable de protéger et de « transporter-traduire » les sens. Même si Lévinas affirme que le visage n'est pas représentable et reste incompréhensible et insaisissable pour notre vision, Butler souligne que sa manifestation est située dans l'espace et dans le temps – tout en constituant un espace et une temporalité autre que ceux qui définissent le monde vécu d'un sujet. Elle rappelle que Lévinas lui-même reconnaît que « même dans sa subordination à la connaissance, la vision maintient le contact et la proximité. Le visible caresse l'œil, car nous voyons et entendons de la même manière que nous touchons » (1987, p.118). Ainsi, le visage qui nous appelle a besoin d'une médiation spatiale, temporelle et sensorielle pour nous atteindre et justement par cette médiation que des issues non-violente peuvent être trouvées, c'est-à-dire « [...] dans les circonstances concrètes dans lesquelles nous vivons, dans un environnement doté

d'un sens historique, temporel et géographique, dans des scènes de violence qui imprègnent la vie quotidienne » (2017, p. 27). A partir de là, Butler (2017, 2018) propose un programme de recherche à explorer dans ses propres études concernant une éthique de la non-violence et de la dépossession. Elle affirme que la non-violence ne se confond pas avec une réponse négative à la violence du monde, mais vise à travailler autrement la relation entre le sujet et le monde, soulignant la corporéité et la performativité des gestes politiques. Le visage et le corps peuvent tomber, se lever, se recomposer, crier, garder le silence, être debout ou recroqueillé, être soutenus par d'autres corps. Toutefois, le visage et le corps s'appuient sur d'autres visages et d'autres corps, qui ne sont pas, par contre, évalués ou considérés de la même façon.

Considérations finales

Une foule, un groupe, peuvent-ils avoir un visage ? Que signifie étendre l'appel du visage à des visages non humains ? Quelle réponse responsable puis-je conserver lorsque le visage de l'autre me dévisage, me violente, me hait ? L'éthique de Lévinas, qui forme une bien singulière éthique de la communication, nous semble l'approche communicationnelle la mieux à même de préserver la responsabilité et la justice envers le vulnérable, celle qui préserve son altérité, qui ne cherche pas à l'assimiler dans le même, qui nous impose la réflexivité. Elle ne repose pas sur des lois ou des normes générales, dont on pourra toujours contester l'universalité. Ces normes risquent toujours d'oublier certains visages, d'égaliser et rendre indifférents à certaines conditions, d'amener à des calculs entre des irremplaçables. A la place de la norme se situent l'attente, l'accueil et la responsabilité, mais aussi une certaine fraternité. La fraternité, en tant que responsabilité assumée devant tous les autres, fait en sorte que la justice puisse découler de l'inquiétude et de la non-indifférence suscitée par la proximité de l'étranger à qui nous offrons l'hospitalité. Elle se situe entre la justice normative et rationnelle et injustice, faisant « appel à la sagesse d'un sujet dont les possibilités ne contiennent probablement aucun principe formulable à priori » (LÉVINAS, 2014a, p. 35). Nous constatons ici une importante dimension esthétique et éthique de la politique de Lévinas: pour lui, la source de la justice est non seulement dans l'ensemble des normes et de valeurs qui dirigent les institutions, mais surtout dans la sagesse, dans des expériences singulières qui ne sont pas capturées et cartographiées par la règle et puissent ainsi renouveler les passages et les interfaces entre le Dit et le Dire. Cette façon de concevoir la politique évoque de nouvelles formes de vie en dehors des règles disciplinaires, actualisent le devenir d'un commun que la communication cherche provisoirement à construire, mais ici un commun dont l'enjeu est sa capacité à préserver la pluralité et la vulnérabilité des visages.

Références

ALFORD, C. Fred. Lévinas and Political Theory. *Political Theory*, v.32, n.2, 2004, p. 146-171.

- ALVES, Marcos Alexandre. Ética como filosofia primeira: sabedoria da paz/palavra em Lévinas. *Acta Scientiarum*, v. 34, n. 1, 2012a, p. 49-58.
- ALVES, Marcos Alexandre; GHIGGI, Gomercindo. Pedagogia da Alteridade: o ensino como condição ético-crítica do saber em Lévinas. *Educação e Sociedade*, Campinas, v. 33, n. 119, 2012b, p. 577-591.
- BENSUSSAN, Gérard. Amor, justiça, pedão. In: RIBEIRO JÚNIOR, N. et al. (orgs.). *Amor e Justiça em Lévinas*. São Paulo: Perspectiva, 2018, p. 16-26.
- BENSUSSAN, Gérard. Difficile hospitalité: entre éthique, droit et politique. *Cités*, n. 68, 2016, p. 15-32.
- BURNS, Lawrence. Identifying Concrete Ethical Demands in the Face of the Abstract Other: Emmanuel Levinas' Pragmatic Ethics. *Philosophy and Social Criticism*, 34 (3), 2008, p. 315-335.
- BUTLER, Judith. *Caminhos Divergentes*. São Paulo: Boitempo, 2017.
- BUTLER, Judith. **Quadros de guerra: quando a vida é passível de luto?** Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2015.
- CARRARA, Ozanan. **Lévinas: do sujeito ético a sujeito político**. São Paulo: Ideias & Letras, 2010.
- CHARDEL, Pierre-Antoine. L'épreuve du mal ou l'injonction éthique de l'écriture : lecture de Maurice Blanchot et d'Emmanuel Lévinas. In : HOPPENOT, Éric; MILON, Alain (dir.). **Emmanuel Lévinas – Maurice Blanchot, penser la différence**. Paris : Presses Universitaires de Paris Ouest, 2007, p.251-264.
- CHARDEL, Pierre-Antoine. Quand la communication perd la parole: lecture d'Emmanuel Lévinas. *Eco-Ethica*, v.5, 2016, p.154-165.
- DARDENNE, Luc. Accorder l'éthique et l'esthétique. *Philosophie Magazine*, n.40, 2018, p.19-25.
- LÉVINAS, Emmanuel. **A violência do rosto**. São Paulo: Loyola, 2014a.
- LÉVINAS, Emmanuel. **Descobrindo a existência com Husserl e Heidegger**. Lisboa: Instituto Piaget, 2014b.
- LÉVINAS, Emmanuel. **Alterité et transcendence**. Paris: Fata Morgana, 1995.
- LÉVINAS, Emmanuel. "Deux dialogues avec Emmanuel Lévinas". IN : PONZIO, Augusto. **Sujet et altérité sur Emmanuel Lévinas**. Paris : L'Harmattan, 1996, p.143-151.
- LÉVINAS, Emmanuel. **Alterity and transcendence**. New York: Columbia University Press, 1999.
- LÉVINAS, Emmanuel. **Autrement qu'être**. Paris: Livre de Poche, 2016.
- LÉVINAS, Emmanuel. **Entre nós**. Petrópolis: Vozes, 2010.
- LÉVINAS, Emmanuel. **Ética e Infinito**. Lisboa: Ed. 70, 2007.
- LÉVINAS, Emmanuel. **Totalidade e Infinito**. Lisboa: Ed. 70, 1980.
- LÉVINAS, Emmanuel. **Collected Philosophical Papers**, Trad. A. Lingis, Dordrecht: Martinus Nijhoff Publishers, 1987.
- LÉVINAS, Emmanuel. "Langage et proximité". In: **En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger**. Paris : Vrin, 1974, p.215-236.
- LIESEN, Maurício. Por uma comunicação como acolhimento e impossibilidade. *Intexto*, Porto Alegre, UFRGS, n.26, p. 81-97, jul., 2012, p. 81-100.
- MARCONDES FILHO, Ciro. O outro como um mistério e o feminino como a alteridade absoluta. Sobre a recuperação do face-a-face na comunicação em Emmanuel Lévinas. *Matrizes*, n.1, Vol. 1, 2007, p. 55-74.
- MARCOS, Maria Lucília. Comunicação, experiência e a questão do reconhecimento. Entrevista a Reges Schwaab. *Revista Brasileira de Ciências da Comunicação*, São Paulo, v.33, n.2, p. 241-251, jul./dez., 2010, p. 241-263.
- MENEZES, Magali Mendes de. O pensamento de Emmanuel Lévinas: uma filosofia aberta ao feminino. *Estudos Feministas*. Florianópolis, 16(1), janeiro-abril, 2008, p. 13-30.
- OLIVIER, Michel. Autrui, le tiers et l'État. *Philosophie Magazine*, n.40, 2018, p.59-62.
- POIRIÉ, François. **Emmanuel Lévinas: Ensaio e Entrevistas**. São Paulo: Perspectiva, 2007.
- PONZIO, Augusto. **Sujet et altérité sur Emmanuel Lévinas**. Paris : L'Harmattan, 1996.
- ROBBINS, Jill. Visage, figure: reading Lévinas Totality and infinity. *Yale French Studies*, n.79, 1991, p.135-149.
- RAE, Gavin. The political significance of the Face: Deleuze's Critique of Lévinas. *Critical Horizons*, v.17, n.3-4, 2016, p.279-303.
- RIBEIRO, Luciane Martins. **A Subjetividade e o Outro**: ética da responsabilidade em Emmanuel Levinas. 1. ed. São Paulo: Ideias&Letras, 2015.
- ROLANDO, Rossana. Emmanuel Lévinas: para uma sociedade sem tiranias. *Educação & Sociedade*, ano XXII, nº 76, Outubro, 2001, p. 76-94.
- SANTOS, Maria Lúcia Lima de Queiróz. **Subjetividade como responsabilidade em Lévinas**: quando a alteridade atravessa o sujeito. Recife: UFPE (Dissertação de Mestrado), 2004.
- SEBBAH, François-David. **Lévinas, ambigüités de l'altérité**. Paris: Société d'Édition Les Belles Lettres, 2003.
- SEBBAH, François-David. « Da ética do prisioneiro à ética do sobrevivente ». In: RIBEIRO JÚNIOR, Nilo. et al. (orgs.). **Amor e Justiça em Lévinas**. São Paulo: Perspectiva, 2018a, p.189-202.
- SEBBAH, François-David. Face à la vulnérabilité. *Philosophie Magazine*, n.40, 2018b, p.30-34.
- SOUZA, Frederico Vieira; MARQUES, Angela. Rosto e cena de dissenso: aspectos éticos, estéticos e comunicacionais de constituição do sujeito político. *Questões Transversais*, vol. 4, no. 7, janeiro-junho, 2016, p. 17-28.
- VIEIRA, Frederico; COELHO, Tamires; MARQUES, Angela. O rosto na imagem, a imagem sem rosto. Trabalho apresentado no **XXV Encontro Anual da Compós**, na Universidade Federal de Goiás, Goiânia, de 7 a 10 de junho de 2016.
- ZIELINSKI, Agata. **Lévinas: la responsabilité est sans pourquoi**. Paris: PUF, 2004.

LÉVINAS, UMA ÉTICA DA COMUNICAÇÃO QUE ACOLHE O VULNERÁVEL

LÉVINAS, UNE ÉTHIQUE DE LA COMMUNICATION QUE ACCUEILLE LE VULNÉRABLE

Jean-Luc Moriceau¹
Ângela Cristina Salgueiro Marques²

Resumo

O objetivo deste artigo é refletir acerca dos elementos conceituais que nos permitem ler na obra de Lévinas uma ética da comunicação que se constitui de modo contrário a muitos de nossos hábitos de pensamento. Ela visa uma relação sem relação, que não busca o entendimento mútuo, que não pressupõe uma posição de igualdade. Quando se trata de política, sua ética da comunicação é, sem dúvida, a mais capaz de acolher a alteridade, os vulneráveis e os fracos, e não se baseia em princípios instituídos a priori e dos quais podemos sempre desafiar a universalidade.

Palavras-chave: Comunicação, Ética, Rosto, Justiça, Alteridade

Abstract/Resumen/Résumé

L'objectif de cet article est de réfléchir à propos des éléments conceptuels que nous permettent de lire dans l'œuvre de Lévinas une éthique de la communication qui prend à revers bien de nos habitudes de pensée. Elle vise une relation sans relation, qui ne cherche pas l'entente mutuelle, qui ne presuppose pas une position d'égalité. Quand on aborde la politique, son éthique de la communication est sans doute la mieux à même d'accueillir l'altérité, le vulnérable et le faible et elle ne repose pas sur des principes a priori dont on peut toujours contester l'universalité.

Keywords/Palabras-claves/Mots-clés: Communication, Éthique, Visage, Justice, Altérité

¹ professor de métodos de pesquisa no Institut Mines-Telecom, Business School. Co-animador da equipe de pesquisa Ethics Human Technologies Organizations and Society (ETHOS), no Laboratório LITEM, Universidade Paris-Saclay. E-mail: jean-luc.moriceau@imt-bs.eu

² professora do Programa de Pós-Graduação em Comunicação da Universidade Federal de Minas Gerais, em Belo Horizonte. E-mail: angelasalgueiro@gmail.com

Lévinas, uma ética da comunicação que acolhe o vulnerável

Introdução

« L'événement humain est toujours la relation avec autrui, le dire »
(LÉVINAS, 1996, p.151)

O pressuposto de qualquer comunicação em Lévinas é o acolhimento do interlocutor, levando-o em consideração em uma forma de responsabilidade ética que faz da fala um gesto de interpelação e, ao mesmo tempo, um dever de elaborar uma resposta. A essência da linguagem é a interpelação: a invocação de um interlocutor que não consigo compreender por meio de representação, do conceito e de categorias tipificantes (SEBBAH, 2003). Sua presença, enquanto outro é esmagadora, perturbadora, absoluta: não é uma imagem, mas contato, intercorporeidade e, ainda assim, relação sem relação.

A comunicação pressupõe esse gesto ético de acolher os vulneráveis, oferecer hospitalidade a um interlocutor que nos invoca, que nos leva ao compromisso com a estranheza radical do outro. Assim, a comunicação levinassienne nada tem a ver com a representação do interlocutor, ou com a participação no plano comum da linguagem, mas resulta do contato, do acolhimento e da proximidade da presença do outro. Ouvir o chamado, o apelo feito pelo outro não é traduzi-lo em um conceito, em uma objetificação pela imagem, em sua assimilação pela faculdade de julgar (PONZIO, 1996). Escutar é expor-se, tornar-se vulnerável diante do rosto do outro.

Por um lado, Levinas questiona a linguagem que visa a classificação, o significado e a verdade. Por outro lado, ele mostra que a linguagem de contato dá lugar à imediaticidade sensível, ao excesso, o excedente dessa abordagem sensível sendo oposto à distância necessária para a agência da visão e do conhecimento. A linguagem como proximidade e acolhimento está na origem da ansiedade trazida pelo estrangeiro em sua demanda de hospitalidade; e também no cerne do papel dialógico da palavra.

O encontro com o outro como rosto é proximidade e intercorporeidade, desprovido de finalidade e de um mecanismo dialógico de troca de argumentos: Lévinas menciona a ação de ir em direção ao outro "de viés", por meio de um movimento oblíquo, distinto de uma abordagem de confronto, da violência e da representação (BENSUSSAN, 2016, 2018). Ele define o encontro ético com base no modo como o respeito pelos vulneráveis é constituído na

linguagem, na interpelação e na comunicação que estão na origem da responsabilidade e da preocupação com o outro. Contra a erradicação do outro, o pensamento levinassiano da violência que reduz o outro a uma representação esquemática é uma fonte de crítica contra assassinato, o ódio, o racismo e a guerra.

O acolhimento do vulnerável como rosto é a síntese do conceito de comunicação que queremos discutir neste artigo. Nossa principal objetivo é enfatizar que a responsabilidade fraterna com os outros estabelece um processo de comunicação e justiça baseado na inquietude, na ausência de indiferença e no espanto diante do outro vulnerável que nos pede para ouvi-lo, para que fale com ele e lhe assegure hospitalidade e justiça.

Destacaremos uma importante interface entre estética, ética e política em Lévinas: para ele, a fonte da justiça não está apenas no conjunto de normas e valores que dirigem as instituições, mas principalmente na sabedoria, nas experiências comunicacionais singulares que não são capturadas e mapeadas pela regra, pela imagem ou pelo argumento racional, mas são possíveis graças à virtualidade sensível e processual do rosto.

1. A relação sem relação

A ética da comunicação de Lévinas, tal como ela se desenha em seu trabalho, é sem dúvida uma das mais rigorosas, exigentes e convincentes. E, no entanto, não pode deixar de surpreender o leitor não familiarizado com o seu universo, pois ela toma a contrapelo nossos hábitos de pensamento.

A comunicação começa com a aparição do rosto do outro. Seu rosto aparece para mim em sua nudez e vulnerabilidade. Não posso ignorá-lo, devo responder à ele, devo responder por ele. A comunicação é primariamente ética - a ética é a primeira filosofia para Levinas. A comunicação nos coloca em relação, mas é um relação em que o outro permanece absolutamente outro. O outro preserva sua singularidade: não tenho que dar um lugar ao outro dentro meu mundo, colocá-lo dentro da minha lógica; o aparecer de seu rosto questiona meu mundo e minha lógica. O outro preserva sua singularidade, porque a comunicação me manda ser para o outro: de outro modo, a comunicação perde sua capacidade de servir ao outro e à situação particular de seu sofrimento, ou seja, o que seu rosto me comunica (PONZIO, 1996; BURNS, 2008). Sua singularidade é preservada, ou seja, não buscamos fundir o rosto em um comum, em um acordo comum, uma vez que a comunicação mantém a distância. Ela é proximidade, vizinhança e não identidade fusional. Levinas fala de uma "relação sem relação": em outras palavras, de uma interação original, acolhedora e assimétrica entre dois

interlocutores que permanecem separados. Eles não se comunicam pelo discurso, mas por uma subordinação mútua que gera uma relação transitiva na qual o outro está sempre me escapando. O encontro ético que configura essa "relação sem relação" não se baseia no contato conflituoso, na disputa argumentativa e racional, na luta pelo reconhecimento recíproco ou mesmo na tentativa de chegar simetricamente a uma compreensão acerca de algo que se apresenta como um problema coletivo (LIESEN, 2012; ZIELINSKI, 2004; CHARDEL, 2016). Ele é baseado em uma comunicação mais original e mais imperativa.

Levinas oferece a imagem da carícia, opondo-a à atitude viril. Por meio da carícia, do contato, o outro nunca é capturado, nunca é transformado em posse. Ele se expõe em sua vulnerabilidade. Mas, como ele nunca é alcançado, a relação continua, a cada momento é feita uma descoberta, a cada vez uma novidade se revela. A relação é intensa, próxima, mas nunca realizada, terminada.

Na realidade, no contato só se revela a carícia do sensível e do toque - a ternura, ou seja, a proximidade – a partir de uma pele humana, de um rosto, pela proximidade do próximo. A proximidade das coisas é poesia: em si mesmas, as coisas são reveladas antes de serem abordadas. No toque do animal, o couro já endurece a pele. Mas as mãos que tocaram as coisas, os lugares onde essas coisas estão, os fragmentos das coisas, os contextos nos quais esses fragmentos estão incorporados, as inflexões de vozes e as palavras que nelas estão articuladas, os sinais sempre sensíveis da linguagem, as letras traçadas, os restos mortais, as relíquias - em todas as coisas, do rosto à pele humana, estende-se a ternura; o conhecimento volta à proximidade, ou pura sensibilidade. A poesia do mundo não é separável da proximidade por excelência ou da proximidade do próximo por excelência (LÉVINAS, 1974, p.228).

O rosto expõe a estranheza do outro, sua alteridade radical, perturbadora, inquietante e irredutível. Ele não pode ser conceitualizado ou reduzido à familiaridade da estrutura de representação ou do quadro de tipificação. A representação e a apreensão da alteridade do outro pelo conceito são formas de relações violentas. Eles a imobilizam, fixam-na em uma identidade e transformam o outro no "mesmo" (LEVINAS, 1987). Assim, nesta comunicação, qualquer contato que fosse reduzido a ver, apreender, conhecer, reconhecer e compreender, reduziria a complexidade e daria lugar ao gesto violento de transformar o estranho em familiar, aniquilando sua alteridade.

Na nomeação, a aniquilação nunca é total, mas afeta a existência daquilo que é nomeado. A palavra destrói uma parte da realidade, mantendo-a na intimidade da linguagem. Há algo que desaparece na linguagem, a saber, o singular: não o que é, mas o ser em sua particularidade, não o homem em geral, mas "este" homem. O singular é o que a linguagem exclui para existir, é um momento antes da linguagem e jamais fora dela. A linguagem começa negando a coisa como um evento individual, em sua existência imediata, para finalmente substituí-la como um todo nesse acontecimento. (CHARDEL, 2007, p.255)

Assim, nesse encontro ético, o outro não é nomeado, controlado ou reduzido a um conceito: ele é invocado, chamado. Ele me obriga a responder à sua demanda, pede de uma forma que eu não possa recusar. A interpelação endereçada pelo outro supõe uma perturbação, um espanto que requer um outro status de "eu", uma mudança de tempo e também uma mudança de linguagem. Trata-se de uma responsabilidade que me tira da minha ordem, da minha lógica e da minha racionalidade, tornando visível uma rachadura.

É difícil para nós encarar a comunicação de tal forma. Além de expor o diferente, o estranho, o rosto paralisa o poder que o sujeito possuir de reduzir tudo a um objeto de conhecimento. Em tal comunicação, não se trata de conhecer o outro, nem de compreendê-lo. O rosto revela uma alteridade irredutível pela apreensão do conceito e da racionalidade. O rosto nos surpreende, nos encanta e resiste a nós. Ele vai além de qualquer tentativa de apreensão e redução através do conhecimento: desafia e recusa o conhecimento através da representação, questiona o sujeito e seu poder de determinação. E, ao mesmo tempo, ele convida ao encontro, à proximidade, ao acolhimento e à abertura passiva e passável ao outro.

"O rosto fala e me olha, ele me chama, ele me demanda" (LÉVINAS, 1999, p.163). E, mais surpreendente ainda, o rosto não se reduz à sua manifestação física (a face humana), indica a fragilidade e a alteridade do outro, a impossibilidade de apreendê-lo e, ao mesmo tempo, se abre para a transcendência, ao infinito, contra a totalidade presente na tentativa de sua apreensão pelo conceito.

Assim, nesta comunicação, o outro não é considerado uma pessoa que deve ser controlada ou subjugada (LÉVINAS, 1987, 2007, 1980). O outro se apresenta como um rosto e revela sua infinita alteridade. O outro é invocado. Ele não é nomeado, ou apenas recebe um nome próprio, insubstituível. O rosto do outro não é capturado primeiro pela visão, porque seria então o objeto de uma representação. O rosto desafia e desfaz nosso hábito de ver e representar. Captar o outro pela visão seria construir um relacionamento violento, seria transformar o outro no mesmo. A visão falha em fazer justiça ao outro (ROBBINS, 1991). O outro não deve ser apreendido pela visão, mas pela escuta. A ética de Levinas nos convida a passar da visão para a responsabilidade, da representação para a voz.

Existem três noções éticas fundamentais segundo as quais podemos definir a concepção levinassiana de alteridade na comunicação: proximidade, responsabilidade e substituição. A proximidade não deve ser entendida como vizinhança espacial, mas como responsabilidade. Da mesma forma, para Levinas, a substituição é o sentido último da

responsabilidade: ele ressalta que esses três termos "estão ligados por um enredo, uma intriga que o conhecimento não pode esgotar nem desvendar" (1999, p.43). Nesse sentido, a proximidade e a substituição designam uma alteridade que nos surpreende porque já está sob nossa pele: a passividade e a vulnerabilidade de nosso corpo permitem um contato sensível para além da visão e do conceito:

Substituir-se não significa colocar-se no lugar do outro homem para sentir o que sente, de um modo que um se torne o outro, mesmo que ele estivesse desamparado e sem esperança, pela coragem de uma tal prova. Substituir a si mesmo já é trazer um conforto ao associar-se a essa fraqueza e finitude essenciais dos outros, é suportar o peso deles sacrificando o próprio interesse e a complacência em ser alguém, que se tornam responsabilidade pelos outros. [...] a aventura existencial do próximo importaria para o eu antes dele, ou seja, colocaria o eu desde o início como responsável por essa alteridade em suas provações, como se o surgimento do humano na economia do ser invertesse o significado e a intriga da ontologia (LÉVINAS, 1996, p.143).

Assim, a comunicação com o outro não almeja a intercompreensão, não procura alcançar a compreensão, mas a escuta. A relação primordial com o outro busca alcançá-lo em sua estranheza e estrangeiridade: ela é feita pela comunicação, porque requer uma resposta ao outro diante de seu clamor, de sua demanda e seu apelo irrefutável (ROLANDO, 2001; DARDENNE, 2000, 2018). Mas essa escuta e resposta não são organizadas de acordo com um modelo de conversa ou diálogo baseado em simetria, no consenso ou no reconhecimento mútuo do status dos interlocutores. Além disso, a interação não está ancorada em uma troca linguística traduzida por signos e discursos atravessados por linhas de poder, hegemonia e desigualdade. A relação transitiva é organizada sob a forma de uma conversação estabelecida antes do signo. Há um Dizer acima do Dito, sendo que o dito trai o Dizer, aproximando-se dele apenas parcialmente. Proximidade e comunicação buscam o Dizer que carrega um significado anterior às palavras e ao signo (ao Dito¹).

Em uma entrevista com Poirié (2007, p.84), Lévinas nos apresenta esta pergunta:

Alguém pode ser para outro sem ser reduzido a um objeto de puro conhecimento? Localizado em uma relação ética, o outro homem permanece outro. Aqui, é precisamente a estrangeiridade do outro, e se pudermos dizer, sua estranheza, que nos conceta a ele eticamente. É uma banalidade, mas é preciso surpreender-se, espantar-se.

¹ O Dito nomeia e ordena o mundo, permitindo a compreensão dos signos ao longo do tempo, de modo que a sensibilidade é uma maneira de receber informações do mundo, de interpretá-las e categorizá-las. A intenção de Levinas é enfatizar a irredutibilidade do Dizer (epifania do rosto) diante da imposição constante do Dito, a irredutibilidade da responsabilidade diante da visão que ordena o mundo.

Assim, a relação com o rosto não se estabelece pelo conhecimento ou pelo modo de representação, mas pela socialidade do corpo, pela comunicação social que ocorre em uma temporalidade estabelecida no acolhimento, na escuta e na resposta. O rosto em Lévinas (1995, 2014a) é a base não apenas das relações sociais, mas da existência de um social, embora não seja redutível a ele. O rosto é o elo com o outro e comigo mesmo na relação ética de responsabilidade:

O rosto é linguagem antes de se estabelecer na representação, apelo à devoção que devo aos outros. O desinteresse de que falo é precisamente a concretude no encontro do rosto dos outros. O eu suspende sua persistência em ser na sujeição a outros, como se o “eu” fosse culpado diante de seu próximo. Acusação de um novo estilo: culpabilidade sem crime, endividamento sem empréstimos comprometidos. Obrigação de responsabilidade pela qual nenhum outro pode substituir, dívida que ninguém pode pagar em meu lugar e, portanto, para o “mim”, a concretude de sua singularidade do “eu” (LEVINAS, 1996, p.144).

Como veremos, o rosto é a estrutura intersubjetiva a partir da qual emergem o tempo e o espaço da ação situada, da política e da justiça. Como destaca Carrara (2010, p.131):

Podemos chamar a socialidade pensada por Levinas como uma comunidade de diferentes, sem que a universalização do conceito agague as diferenças. E é nesse sentido que as individualidades nunca são perdidas no todo neutro e anônimo. Os membros de uma tal comunidade mantêm a capacidade de uma palavra própria para que os impede de se perderem na linguagem universal do conceito.

A linguagem, no entanto, permite o contato, mas trata-se então "da linguagem original, sem palavras ou propostas, pura comunicação" (LÉVINAS, 1987, p.119). A proximidade do outro e seu acolhimento são em si significativos e não podem ser convertidos em uma estrutura linguística ou dialógica (o que reduziria o contato com o interlocutor ao exercício solitário e impessoal de pensamento). Nesse sentido, "a imediaticidade do sensível é um acontecimento de proximidade e não de conhecimento" (LEVINAS, 1987, p.16), ela não é uma participação dos interlocutores em uma universalidade transparente. A linguagem que Levinas usa em seus livros muitas vezes parece enigmática para nós, ela foi constantemente definida (SEBBAH, 2003) como capaz de estabelecer uma relação poética, que evoca e invoca.

De fato, há no discurso "uma relação com a singularidade situada fora do sujeito de que falamos, uma singularidade não tematizada pelo discurso, mas que se aproxima dele" (LÉVINAS, 1987, p.16). "Um discurso em que há uma cumplicidade gratuita, uma

fraternidade estabelecida na primeira palavra que o diz o dizer" (1987, p.125). A passagem constante do intencional, do objetivo a ser alcançado com a linguagem, para a ética (contato com a singularidade incompreensível do outro) permite o surgimento do rosto que requer uma resposta que nos é imposta, suspendendo o tempo presente para o futuro possa nos alcançar. "Em outras palavras, o outro, ao chegar, retira o sujeito do presente, impondo-lhe a responsabilidade irrefutável do rosto" (RIBEIRO, 2015, p.56). O Dizer do rosto é expressão, porque seu significado não está ligado às relações em que está, mas além de si mesmo: o Dizer não fala de algo ou de alguém, não se trata de uma informação sobre algo ou alguém, mas convida alguém a conversar com alguém. O objetivo da expressão é desfazer a forma como o existente é exposto enquanto um tema (MARK, 2010). Assim, a relação primordial com o rosto do outro é uma comunicação, um tipo de conversação que propõe o mundo, mantendo a distância de uma separação infinita:

Uma comunicação que não se esgota em uma pura troca de mensagens, que não envolve apenas os significados, o que dizemos, mas muito mais fundamentalmente, os significantes, o Dizer ele mesmo, se estabelece entre o Eu e o outro, em virtude dessa dimensão corpórea e da desposseção de subjetividade, vis-à-vis dela mesma enquanto consciência. A substituição implica que a linguagem diga acima de tudo um contado, uma implicação; ela permite que o Dizer seja significativo independentemente do Dito e que, para além da comunicação bidirecional reservada à troca de mensagens, exista uma comunicação assimétrica, cujo sentido não é indiferente nem reversível (PONZIO, 1996, p.26).

Mas o objetivo desta comunicação não é oferecer um conhecimento do mundo, uma representação justa. O rosto fala, lança seu apelo em uma situação concreta na qual o sofrimento do outro nos move, nos desloca, nos afasta de nós mesmos e requer uma escuta e uma palavra em resposta. Dito de outro modo, o rosto nos chama à responsabilidade. O outro que me pede para ouvi-lo existe e sofre em um contexto marcado por múltiplas vulnerabilidades². Procuro então os recursos (materiais, emocionais, culturais, políticos) que tenho em mãos para produzir arranjos que me permitam responder à sua demanda (BURNS, 2008, VIEIRA et al., 2016, CHARDEL, 2016). Eu me pego envolvido no desejo de tomar fisicamente o lugar do outro em seu sofrimento. De fato, o rosto me comanda. A comunicação

² Segundo Burns (2008), o sofrimento e a vulnerabilidade do outro não são meros fatos objetivos que o sujeito identifica como tais. Em vez disso, o sofrimento impõe àqueles que o testemunham a obrigação de justificar esse estado injusto. O rosto, portanto, tem uma autoridade ética única para obter uma resposta do sujeito. É por isso que o outro me encara implorando e ao mesmo tempo emergindo como o mestre que me ordena de cima. Como testemunha do sofrimento e refém desse testemunho, o sujeito assume uma responsabilidade única pelo outro e diante de seu próprio status "privilegiado" ou de seu fechamento no egoísmo e no silêncio.

não é feita entre iguais, ela se apresenta para mim de maneira assimétrica. Levinas usa uma expressão hiperbólica para dar nome a esse fato: ele afirma que o rosto nos toma como reféns. Não temos a possibilidade de não estar em contato com o rosto que, em sua nudez, nos ordena "Não me mate! ".

A responsabilidade não é teórica ou abstrata. Ela me aborda em seu imediatismo e na presença do rosto. Lévinas (2007) enfatiza que a responsabilidade requer um engajamento carnal. Ela me ordena a quebrar meu isolamento e ir ao socorro do outro, às vezes a ponto de afligir meu corpo com ferimentos ou expiações em nome do bem daquele que, naquele momento, é percebido como meu convidado e, ao mesmo tempo que me toma como refém. A comunicação é sempre feita no concreto e na singularidade do encontro que produz o ser e o tempo.

2. A comunicação transforma a existência e a temporalidade

A situação de comunicação que instaura o rosto cria não é uma atividade entre outras em nossas vidas. Ela vem para elevar e redefinir nossas vidas, no contexto do medo e da alegria pelo outro. Ele perturba e aprimora nosso tempo linear em um tempo de espera, acolhimento e resposta. Esta comunicação traz um suplemento de existência e de responsabilidade.

Nós nos reconhecemos quando somos desafiados pelo rosto do outro: não é uma submissão, embora seja uma ordem ou uma chamada de uma singularidade para outra. O rosto abre uma brecha na concha do nosso ser e da nossa própria temporalidade. Nos torna reféns do outro, do estranho que bate à nossa porta (ALFORD, 2004; BURNS, 2008). O rosto fala, se dirige a nós e exige, antes de tudo, acolhimento e escuta.

Em *O tempo e o outro*, Levinas retrata o relacionamento do sujeito consigo mesmo como uma vida desinteressante dentro da mònada. Sozinho, permaneço no mesmo, na identidade, na repetição do que sei e do que conheço. O rosto do outro quebra essa carapaça que me isola. O encontro ético com o outro interrompe minha tendência de conceber o mundo como dotado de uma certa lógica espaço-temporal na qual exercei meu poder e ajo soberanamente. Apreender e compreender o outro através da identidade dos meus conceitos, colocando-o no meu mundo, não pode me tirar do meu isolamento, da repetição do mesmo. A irrupção do rosto, na brutalidade de sua nudez, interrompe o jogo de reduzir o outro ao

mesmo e me liberta do meu "pequeno mundo de prazeres e preocupações" (SEBBAH, 2018b). Certamente, a ética do encontro é guiada por um questionamento da minha liberdade, da minha existência no espaço-tempo, uma vez que minha existência só pode ser realizada a serviço do outro. Eu passo do existente à existência. No entanto, esse questionamento da minha liberdade não é uma servidão, mas o entendimento de que, ao servir ao outro, me abro ao infinito, ao absolutamente outro (ALFORD, 2004, MARCONDES FILHO, 2007). Essa é uma liberdade difícil, porque sempre na frente de um singular, sempre na brecha, sem regras garantida para me guiar, bem diante do rosto do outro.

O rosto lança um apelo que se distancia da hostilidade e se aproxima da hospitalidade. Ele pede para ser acolhido enquanto faz perguntas e exige uma resposta. Assim, experimentar o rosto do outro é sentir um senso de responsabilidade diante da vulnerabilidade. Ela permite que eu me encontre, que encontre minha identidade, atendendo ao apelo do outro:

[...] trata-se de uma resposta que ninguém mais pode dar no meu lugar. Ao responder ao chamado do outro, eu me afirmo como um sujeito único e insubstituível. Eu, não intercambiável, sou apenas na medida em que sou responsável. Eu posso substituir todos, mas ninguém pode me substituir. (LÉVINAS, 2007, p.84)

O rosto do outro me atesta (ao mesmo tempo em que me impede de prejudicar ou de fazer mal a quem me interpela) e torna minha existência humana pedindo que eu o escute e, ao mesmo tempo, elabore e ofereça uma resposta. Ao escutar e responder ao apelo do outro, a resposta me singulariza e me individua, porque é única e não se enquadra no registro do universal. Ao mesmo tempo, o rosto revela ao outro sua liberdade, porque sua transcendência continua a nos escapar, seja qual for a nossa vontade de capturá-lo por um conceito ou uma interpretação. Essa liberdade não se refere a um agente autônomo no sentido liberal do termo, mas a uma relação ética de consideração e escuta, gerando a possibilidade de aceitação e acolhimento (RAE, 2016; SOUZA e MARQUES, 2016). E, por sua vez, o rosto também revela minha própria liberdade, porque, para Levinas, nossa liberdade está a serviço do outro, assumimos a responsabilidade pelo outro e lhe oferecemos hospitalidade. Como argumenta Lingis (1987, p.xix):

A alteridade do outro não é determinada, compreendida pelo eu. A alteridade exerce uma força sobre o eu, uma perturbação em sua emergência infinita e irrepresentável. E o eu não é determinado pelo outro, mas ele é aberto, de maneira extática, a uma transcendência pela qual significa além de si mesmo e carrega o peso da completude em sua responsabilidade.

Encontrar o outro é responder a ele, é dar forma a um discurso que possui força vocativa e imperativa, estruturado como resposta e constituindo-se como uma modalidade de reconhecimento que preserva a irredutível alteridade.

Quando escuto o apelo do outro, minha identidade é constituída nesse mesmo gesto: essa relação não é a origem de uma situação de dominação ou apreensão cognitiva e classificação da estranheza/estrangeiridade dos outros (reduzindo-a a padrões tipificadores e representativos que nos permitem dominar o universo das coisas e dos seres vivos), mas de uma relação de responsabilidade (ALVES, 2012a e b). Responder ao outro é tornar-se responsável por ele, cuidar de sua demanda, ser seu refém, mantendo assim a assimetria e a distância que impedem que o apelo se torne uma busca de entendimento (CARRARA, 2010 SEBBAH, 2018a, BENSUSSAN, 2016).

A comunicação não é uma atividade que ocorre entre dois seres. O outro abre meu ser e o transforma, confere a ele uma existência superior, abre-o ao mundo e à vida. Ela me torna capaz de responsabilidade. No entanto, o rosto, em sua vulnerabilidade, desperta meu ser e me remete, ao mesmo tempo, em questão:

Ter que responder pelo seu direito de ser, não por referência à abstração de alguma lei anônima, de alguma entidade jurídica, mas com medo pelo outro. Meu ser-no-mundo ou meu "lugar ao sol", minha casa, não teriam sido a usurpação dos lugares que são dos outros homens já por mim oprimidos ou famintos, expulsos em um terceiro mundo: um repelir, excluir, exilar, despir, matar (...) Medo que me vem do rosto dos outros. (LÉVINAS, 1995, p.44).

A comunicação com o rosto do outro, se não é apenas troca de argumentos e pontos de vista, se me abre ao mundo, também me abre à crueldade e injustiça desse mundo. Ela me desafia e me pede para responder pela injustiça. É o outro que me permite estar no mundo, mas que também me pede para responder pelo meu direito de nele estar.

A exposição ao outro define minha identidade: o outro se torna vital para minha existência. Mas essa exposição ao outro, na situação concreta e ética do encontro, também perturbará minha temporalidade (SEBBAH, 2018b). A chegada do outro como rosto abre um tempo imprevisível e imensurável, um tempo que não se reduz ao momento vivido, pois "é o outro como um futuro, e em sua imprevisibilidade, que se aproxima do sujeito para retirá-lo do momento presente "(RIBEIRO, 2015, p.54). Diante de uma alteridade radical, o sujeito é colocado em uma temporalidade marcada pela espera, pela recepção, pela escuta. Ele está preocupado com o desconhecido e a resposta que ele lhe solicita.

A alteridade radical de fato interrompe a duração de minha consciência e de meu tempo organizado a partir de minha própria realização, de meus próprios assuntos, buscas e atividades. "Com a proximidade do rosto e na sua recepção, há uma recuperação constante do tempo" (RIBEIRO, 2015, p.56). O tempo não é mais o tempo linear, cronológico e organizador da rotina: não pertence mais à minha interioridade, existe agora em relação a um outro. O outro se anuncia e insere sua temporalidade na minha subjetividade. Meu tempo plano e linear se torna um tempo de hospitalidade, escuta e elaboração de uma resposta. Acolher, ouvir e responder constituem três temporalidades distintas e entremeadas na delimitação da "relação sem relação" estabelecida pelo rosto. O tempo não é mais meu. É um tempo para o outro. Mas é um tempo que importa, que ganha vida com a alegria e a responsabilidade do encontro.

Em algumas de suas principais obras (1980, 1987, 2007, 2014a, 2016), Levinas nos revela em que medida a subjetividade está sempre à espera e à escuta de uma demanda endereçada ao outro. O tempo de espera é também o tempo de aceitação de uma alteridade radical e estrangeira: sua chegada, seu chamado e sua demanda produzem uma interrupção no presente do ouvinte, impedindo-o de prosseguir e forçando-o a desenvolver uma resposta, a assumir uma responsabilidade. É o outro que traz o tempo futuro. "O outro, ao se aproximar, abala a corporeidade do sujeito. Com a proximidade do outro humano inicia-se a constituição da subjetividade "(RIBEIRO, 2015, p.55).

Levinas (1987) enfatiza, assim, como o tempo constituído na relação solitária com nossa própria existência de sujeitos ontologicamente sozinhos é destruído por uma presença verdadeiramente outra. "Com a chegada da alteridade, a existência se descobre como plural e o tempo sempre descontínuo, sempre renovado e renovado" (RIBEIRO, 2015, p.55). Perceber o outro é recebê-lo e responder à ele em uma atitude de escuta e contemplação que requer outra temporalidade: distendida, desacelerada, na qual considero - de maneira ampla e sem julgamento - a demanda, o grito e a vulnerabilidade que o outro me endereça. Não é mais um tempo linear, não é o meu tempo, é um tempo relacionado ao outro, é um tempo em que existe o outro. A simples passagem do tempo é substituída por momentos de espera, medo, dúvida, acolhimento, resposta.

3. Comunicação e justiça

No entanto, não é apenas um rosto que se coloca diante de mim. Uma demanda por justiça surge por causa da multiplicidade de rostos. Como fazer justiça ao rosto que me

aparece sem prejudicar os outros: ao outro, ao vizinho, àquele a quem nossa comunicação corre o risco de esquecer ou repelir? Abordar a questão da justiça e da política complica a relação face a face com o outro. Mas, apesar das dificuldades que ela suscita, parece-nos que a ética da comunicação de Levinas é, sem dúvida, a mais capaz de acolher a alteridade, os vulneráveis e os fracos. O que não significa que ela deixa de levantar questões difíceis e espinhosas.

Assim, a abertura comunicacional nos coloca diante de não apenas um rosto, mas também diante de uma pluralidade de rostos. Que resposta, então, elaborar e endereçar para cada um deles? Se eu tiver que responder ao rosto à minha frente, mas também aos muitos rostos que me interpelam, as demandas de ética e de justiça passam a se confrontar (BENSUSSAN, 2018; DAR DENNE, 2018). E responder à pluralidade social é um gesto político, porque com o terceiro "passamos da invisibilidade da relação ética com o rosto para a visibilidade dos rostos, ao estar juntos em um lugar" (CARRARA, 2010 , p.90). O surgimento do terceiro marca a abertura de uma passagem entre ética e política:

Segundo Levinas, com o terceiro e o desvio da diáde, somos colocados na ordem da calculabilidade, justiça distributiva, das leis aprovadas pela maioria e, portanto, no campo da política, entendido como um conjunto de regras que podem ser formalizadas. Embora a dimensão social da política não negue a ética e sua reivindicação, nem sempre é fácil dizer como essa reivindicação ética sobrevive no domínio social e político (BUTLER, 2017, p. 225).

Levinas reconhece e discute essa tensão entre ética e justiça, entre um formalismo necessário e o infinitude do rosto. Trata-se de evitar três contratemplos: o de favorecer certos rostos em detrimento de outros; o de considerar todas os rostos como equivalentes e, portanto, indiferentes, o que pode rapidamente levar ao perigo do totalitarismo; o do cálculo que nos torna indiferentes e insensíveis aos rostos. É por isso que é tão importante valorizar esse "encontro estranho" do rosto enquanto respondemos ao chamado do outro. Por isso, sem perder a estranheza e a peculiaridade do outro, ele os confronta com a norma e a lei, no sentido de buscar uma noção de justiça imbuída de fraternidade e responsabilidade.

A questão então é a seguinte: como fazer com que essa ética da comunicação assimétrica envolvendo uma alteridade radical coexista com as exigências da justiça e da política? Para Levinas, não se trata de repousar em princípios universais (como a ética do discurso de Habermas). É dentro da estrutura intersubjetiva da "relação sem relação" que a necessidade de regras e leis morais pode emergir (BURNS, 2008). Nessa ética da comunicação, aquele que está sofrendo me desafia e exerce sua autoridade sobre mim.

Para Levinas, a justiça reduz o confronto com a alteridade à comparação e ao conhecimento, impedindo a constituição do vínculo de responsabilidade. A abordagem da justiça é cega ao rosto e nos torna insensíveis ao sofrimento do outro: deixo de temer pela morte do outro, já que isso não me diz mais respeito, não me sinto responsável por ele. A justiça pode levar ao totalitarismo se não preservarmos a singularidade e a unicidade do rosto. A normatividade ética começa no encontro com a alteridade, com o rosto.

Os homens ao meu redor são numerosos! Daí o problema: quem é meu vizinho? Problema inevitável da justiça. Precisamos comparar o incomparável, conhecer os homens; daí seu aparecer como formas plásticas de figuras visíveis e, em certo sentido, "desfiguradas": enquanto um grupo cuja unidade do rosto é arrancada de um contexto, fonte de minha obrigação para com outros homens ; uma fonte à qual, afinal, se refere a mesma busca pela justiça, e cujo esquecimento corre o risco de transformar o trabalho sublime e difícil da justiça em um cálculo puramente político - e até em abusos totalitários. (2014a, p. 28-29)

A lei não deve ser descartada em detrimento do encontro com o rosto³. Levinas opõe o Dizer ao Dito da seguinte maneira: de um lado, há o Dizer: "O Dizer do rosto estabelece um contexto e uma temporalidade de encontro possível na linguagem anterior ao signo" (LÉVINAS, 1999, p.163). O rosto daquele por quem sou responsável me interpela e me desafia: devo-lhe uma justificativa da desigualdade que reitera sua vulnerabilidade e precariedade, mas seu rosto transcende o contexto da ação. Como lidar com essa alteridade infinita e abstrata na resolução de problemas políticos e morais? No entanto, a singularidade do rosto e sua transcendência ocorrem em um contexto que lhe conferem uma figura. O Dizer toma forma concreta no Dito, e a lei fica do lado do dito. Enquanto no Dizer há traços da alteridade e da transcendência, no Dito, há a articulação de um determinado mundo.

No entanto, a força do Dito, o código de homogeneização da lei, remove o rosto desse contexto. Ao fazer isso, ele exerce sobre o rosto uma enorme violência, ele o desfigura. Levinas (2014a) insiste sobre a tensão, mas também enfatiza a complementaridade necessária entre figura e rosto desfigurado, entre o Dizer e o Dito, destacando as dimensões comunicativa, temporal e corporal da responsabilidade ética e da justiça.

³ "É preciso julgar, é preciso comparar. Devemos concordar em comparar os incomparáveis, os eus são todos únicos; devemos ser capazes de trazer a singularidade deles para um gênero sem fazê-lo de maneira encadeada. Precisamos do estado, precisamos das leis gerais, precisamos de instituições para fazer julgamentos. Todo o trabalho da política e da justiça é necessário. [...] O Estado em que a justiça não se separa da misericórdia é uma sociedade em que, após a declaração do veredicto, resta um lugar para a manifestação na opinião e nas almas - nas elites - de um pensamento favorável para quem estava errado. Virar-se em direção ao rosto do condenado!" (LEVINAS, 1996, p.145).

Conferir voz ao rosto é dar-lhe uma figura, a possibilidade de dizer e de ser escutado. Mas a relação discursiva com o outro não é o confronto de duas pessoas, ela deve permanecer como acesso ao outro em sua estranheza pela palavra, pela temporalidade que o estrangeiro abre no presente. Manter essa estranheza requer não reciprocidade e não compreensão. Recebo uma palavra que não consigo entender, mas tenho que responder a ela. Esse diálogo é um discurso sem "poder", porque o outro interrompeu meu poder (ROBBINS, 1991, GUIMARÃES e LIMA, 2013).

Como responder às múltiplas demandas dos diferentes rostos que se apresentam diante de nós? Tal resposta não pode ser formulada apenas no nível da ética, mas requer uma decisão no campo da moralidade e da justiça. Levinas (2014a) indica que a elaboração dessa resposta deve associar a "relação sem relação" com o rosto e a definição de leis que sustentem uma justiça dirigida pela singularidade das reivindicações e não pelo privilégio de uma racionalidade governada exclusivamente por uma ordem objetiva, que preserva e protege a liberdade de todos (ou de determinados sujeitos). Ele se preocupa com o fato de que a justiça possa ser violenta se não reconhecer os indivíduos em sua precariedade e vulnerabilidade (a nudez do rosto da outra pessoa), tratando-os da mesma maneira e submetendo a individualidade e singularidade a categorias universais (PONZIO 1996, ALFORD 2004, SANTOS 2004).

A política decorre em grande medida dessa relação ética e comunicativa que a precede e implica a constituição das temporalidades do encontro, do acolhimento e da responsabilidade. No entanto, a política de Levinas não se traduz na relação dialética e discursiva da argumentação. A relação estabelecida pelo encontro com o rosto é assimétrica e não se reduz à totalidade. É precisamente a ética nascida da escuta do rosto que pode impedir o totalitarismo e a universalização que nos ameaçam "sempre que a política se afasta das demandas de responsabilidade diante do outro presentes na relação face a face".(CARRARA, 2010, 92).

Mas o totalitarismo e a indiferença de uma certa universalização não são os únicos perigos. Se não for possível responder a todos os rostos da mesma maneira, o risco é favorecer certos rostos e condenar outros. Levinas exige que aceitemos responder eticamente às demandas daqueles que não se situam em nossas esferas mais estritas de pertencimento. Isso obriga a aceitar o apelo daqueles que geralmente não são considerados suficientemente humanos ou dignos de ter suas demandas ouvidas e consideradas.

Se o rosto de um sujeito não diferir de outro, no sentido moral do termo, todos também mereceriam atenção (BURNS, 2008, p. 316). No entanto, para Lévinas, o encontro com o rosto é situacional. Embora o rosto nos escape constantemente, ele existe em um momento, em uma temporalidade, e é nesse momento que ele faz figura e nos endereça, materialmente, seu chamado. Diante de uma demanda tão singular, a resposta só pode ser única, a obrigação de responsabilidade é sempre distinta diante de cada rosto que se apresenta a nós. Como Butler aponta:

Em termos filosóficos, Levinas descreve um cenário ético em que somos obrigados, na maioria das situações, a preservar a vida do outro - vinculados pela alteridade que encontramos nele. Em uma análise mais detalhada, percebemos que essa cena, que parecia nos restringir universalmente, é limitada em termos culturais e geográficos. A obrigação ética em relação ao rosto do outro não é uma obrigação que se possa sentir em relação a cada rosto. Derrida disse que, se tivesse que reagir a todos os rostos, inevitavelmente se tornaria irresponsável. Se isso for verdade, o requisito ético não precede as noções de autonomia cultural, mas é estruturado e limitado antecipadamente por certas noções de cultura, etnia e religião. (2017, p.47)

Assim, para Lévinas (1980, 2007), diante da multiplicidade de rostos que nos interpelam e desafiam, decidir à quem responder e como desenvolver essa resposta é um gesto político. Um gesto que certamente implica a norma e o código moral e ético, mas que também exige fraternidade, amizade, elos nos quais a responsabilidade enquanto relação ética não significa apenas suportar o fardo do outro ou ajudar a suportar as provações da existência, mas também algo espontâneo, intuitivo, para que a experiência do rosto do outro e a demanda que dele emana sejam positivas e enriquecedoras. De fato, "é a partir da existência do outro que minha própria existência se torna humana" (LÉVINAS, 1995, p.167).

Diante da demanda por justiça e política, Lévinas (1980) insiste em preservar a primazia do encontro ético. Encontro capaz de configurar a identidade dos interlocutores, levando em consideração a importância singular e insubstituível que a vida de um sujeito, em sua vulnerabilidade, tem para nós: "É muito importante para mim que a justiça possa vir da preeminência do outro" (LÉVINAS, 2014a, p.35), evitando que a política estabeleça uma forma de julgamento moral que silencia e apaga o rosto, os rostos que se erguem diante de nós. Em relação aos direitos humanos, ele preferirá os direitos do outro homem. Levinas não nega a necessidade de leis e códigos de justiça, do Dito, mas nos lembra que, antes de nos colocarmos a serviço de uma razão impessoal, duas liberdades diferentes devem se aproximar e se relacionar sem a mediação da razão. É uma relação de comando sem tirania (não limitada pelo dever de obediência à lei universal), mas um pré-requisito indispensável para a

instituição da lei. Levinas lembra-nos sempre que, se nunca nos aproximamos de sua singularidade, se nunca olhamos nos olhos do outro que pede um lugar, a dominação espreita e não temos mais medo da morte de um outro que não significa nada para nós (CHARDEL, 2016). O rosto desfigurado não nos impede de matar.

É, portanto, naquilo que chamamos de ética da comunicação que Levinas nos lembra da justiça em relação ao outro do outro: o vulnerável, o subordinado, o nativo, o negro, o migrante, o feminino o estranho, todos aqueles à quem o rosto, a humanidade e a dignidade poderiam ou ainda podem ser negados.

Compreendemos que Butler estava interessada em Levinas por sua reflexão ética e política. Em diálogo com o pensamento de Levinas, Butler (2015) enfatiza a dificuldade de estabelecer articulações entre o encontro ético com a alteridade e o desenvolvimento da justiça nos processos políticos. Ela menciona que não se trata de escolher um em detrimento do outro, mas de encontrar uma maneira de refletir sobre as condições em que nos tornamos receptivos e acolhedores aos outros, criando um quadro situacional e moral, que orienta decisões, normas e padrões coletivos. A questão da justiça coloca também uma interrogação sobre situações de violência, ódio, injustiça e recusa de reconhecimento.

Reconheceremos no pensamento de Butler a mesma tensão entre o dizer e o dito. Ele reconhece, por exemplo, que uma tentativa de responder e de ter responsabilidade pelo outro no meio de um processo político deve considerar a "relação ex-tática, uma maneira de deixar-se ir além, de ser despojado de si mesmo no relacionamento com outro que me chama e me interpela" (2017, p.18). Mas é na materialidade da comunicação que Butler também procura buscar guias concretos.

Butler (2015) analisa as situações em que as demandas são feitas, e as formas assumidas pelo Dizer do rosto. O apelo que o outro me dirige precisa de uma mediação, de um veículo que possa proteger e "transportar-traduzir" os sentidos. Embora Levinas afirme que o rosto é irrepresentável e permanece incompreensível e inalcançável para nossa visão, Butler enfatiza que sua manifestação está situada no espaço e no tempo - enquanto constitui um espaço e uma temporalidade diferentes daqueles que definem o mundo vivido de um sujeito. Ela lembra que o próprio Levinas reconhece que "mesmo em sua subordinação ao conhecimento, a visão mantém contato e proximidade. O visível acaricia o olho, porque vemos e ouvimos da mesma maneira que tocamos "(1987, p.118). Assim, o rosto que nos chama precisa de uma mediação espacial, temporal e sensorial para chegar até nós e, precisamente por meio dessa mediação, podem ser encontradas questões relativas à não

violência.

As reivindicações que são feitas a mim são expressas, se for o caso, através dos sentidos, que são moldados em parte por diferentes formas midiáticas: a organização social do som e da voz, da imagem e do texto, do toque e do cheiro. Se as demandas do outro para mim são feitas para me alcançarem, elas deverão ser objeto de uma mediação, o que significa que nossa capacidade de reagir com não-violência, de agir contra um ato violento ou preferir a não ação a uma provocação violenta depende dos quadros pelos quais o mundo aparece diante de nós por uma operação de enquadramento e o domínio da aparência é circunscrito. (BUTLER, 2015, p.252)

É levando em consideração as condições de recepção de mensagens, injunções ou comandos provenientes de outra esfera discursiva, uma esfera que não é facilmente integrada à nossa; que Butler está tentando formular uma ética. Porque, segundo ela, a expressão do rosto só pode ser ouvida se traduzida "[...] nas circunstâncias concretas em que vivemos, em um ambiente dotado de sentido histórico, temporal e geográfico, em cenas de violência que permeiam a vida cotidiana" (2017, p. 27).

A partir daí, Butler (2017, 2018) propõe um conjunto de perguntas que parecem ser uma agenda de pesquisa a ser explorada em seus próprios estudos sobre a ética da não-violência e da despossessão. Ela argumenta que a não-violência não deve ser confundida com uma resposta negativa à violência do mundo, mas visa trabalhar de maneira diferente a relação entre o sujeito e o mundo, enfatizando a corporeidade e a performatividade dos gestos políticos. O rosto e o corpo podem cair, levantar-se, recompor-se, gritar, permanecer em silêncio, levantar-se ou enrolar-se, ser apoiados por outros corpos. No entanto, o rosto e o corpo se apoiam sobre outros rostos e outros corpos que, por outro lado, não são avaliados ou considerados da mesma maneira.

O rosto do outro abala todos os formalismos, porque o formalismo me faria tratar todos os outros com a mesma importância e, consequentemente, nenhum outro jamais poderia me reivindicar. Mas podemos realmente ficar sem todos os formalismos? E se não podemos prescindir de todos os formalismos, como podemos pensar no rosto em relação a tais normas políticas? O rosto deve sempre ser singular ou estender-se à pluralidade? Se o rosto não é necessariamente um rosto humano - pode ser um som ou um grito- e se ele não se reduz ao rosto de uma única pessoa, pode ser generalizado para qualquer pessoa, na medida em que eles me preocupam também? É uma ruptura no modo como pensamos sobre a pluralidade ou representaria uma entrada na ética precisamente na formulação da própria pluralidade? O rosto pode servir de liminar contra a violência feita contra alguém, incluindo aqueles cujos rostos eu literalmente não conheço? É possível derivar uma política de não violência a partir da reflexão de Levinas, e será possível reagir aos rostos dessa multidão? (BUTLER, 2017, p.64)

Uma multidão, um grupo, podem ter um rosto? O que significa estender a demanda do rosto para rostos não humanos? Que resposta responsável posso manter quando o rosto do outro me perscruta, me violenta, me odeia?

Considerações finais

A ética de Levinas, que é uma ética singular da comunicação, parece-nos a abordagem comunicacional mais capaz de preservar a responsabilidade e a justiça em relação aos vulneráveis, aquela que preserva sua alteridade, que não busca assimilar o outro no mesmo, que nos impõe a reflexividade. Ela não se baseia em leis ou normas gerais, cuja universalidade sempre pode ser contestada. Essas normas correm o risco de esquecer certos rostos, de equalizar e tornar os sujeitos indiferentes a certas condições, de conduzir a cálculos entre aqueles que são insubstituíveis.

Em vez da norma, há espera, acolhimento e responsabilidade, mas também uma certa fraternidade. A fraternidade, enquanto uma responsabilidade assumida diante de todos os outros, garante que a justiça possa fluir da inquietação e da não-indiferença causada pela proximidade do estrangeiro a quem oferecemos hospitalidade. Ela se situa entre a justiça (normativa e racional) e a injustiça, fazendo "apelo à sabedoria de um sujeito cujas possibilidades provavelmente não contêm princípios formulados a priori" (LÉVINAS, 2014a, p.35). Vemos aqui uma importante dimensão estética e ética da política de Levinas: para ele, a fonte da justiça não está apenas no conjunto de normas e valores que dirigem as instituições, mas principalmente na sabedoria, em experiências singulares, que não são capturadas e mapeadas pela regra e, portanto, podem renovar as passagens e as interfaces entre o Dito e o Dizer. Essa maneira de conceber a política evoca novas formas de vida fora das regras disciplinares, atualizando o futuro de um comum que a comunicação busca construir temporariamente, mas aqui um comum cuja aposta é sua capacidade de preservar a pluralidade dos rostos.

O apelo vocalizado pelo rosto do outro constitui nossa sensibilidade, nossa receptividade para produzir um tempo de acolhimento, um tempo de escuta (ou melhor, uma temporalidade na qual o sujeito ouve permanentemente) e um tempo para elaborar uma resposta. A exposição à alteridade é a única maneira de saber quem somos e estarmos prontos para nos tornarmos sujeitos, para sermos "outramente que ser", ou seja, ser sem seguirmos exclusivamente a norma e o direito para construirmos e habitarmos juntos espaços e tempos

em que a justiça não se reduz à norma, mas aceita as provações e as possibilidades da existência.

Pode o rosto sobreviver no campo da política normativa e da justiça? Levinas afirma que sim, porque o rosto e sua diretriz humanizadora, seu imperativo para que sejamos sensíveis à vulnerabilidade do outro e à sua demanda de despossessão, nos indicam que são colocadas escolhas políticas justas entre a condenação e a escuta do rosto, entre a clareza da regra e a opacidade do inquietante.

Referências

ALFORD, C. Fred. Lévinas and Political Theory. **Political Theory**, v.32, n.2, 2004, p. 146-171.

ALVES, Marcos Alexandre. Ética como filosofia primeira: sabedoria da paz/palavra em Lévinas. **Acta Scientiarum**, v. 34, n. 1, 2012a, p. 49-58.

ALVES, Marcos Alexandre; GHIGGI, Gomercindo. Pedagogia da Alteridade: o ensino como condição ético-crítica do saber em Lévinas. **Educação e Sociedade**, Campinas, v. 33, n. 119, 2012b, p. 577-591.

BENSUSSAN, Gérard. Amor, justiça, pedão. In: RIBEIRO JÚNIOR, N. et al. (orgs.). **Amor e Justiça em Lévinas**. São Paulo: Perspectiva, 2018, p. 16-26.

BENSUSSAN, Gérard. Difficile hospitalité: entre éthique, droit et politique. **Cités**, n. 68, 2016, p. 15-32.

BURNS, Lawrence. Identifying Concrete Ethical Demands in the Face of the Abstract Other: Emmanuel Levinas' Pragmatic Ethics. *Philosophy and Social Criticism*, 34 (3), 2008, p. 315-335.

BUTLER, Judith. **Caminhos Divergentes**. São Paulo: Boitempo, 2017.

BUTLER, Judith. **Quadros de guerra: quando a vida é passível de luto?** Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2015.

CARRARA, Ozanan. **Lévinas: do sujeito ético a sujeito político**. São Paulo: Ideias & Letras, 2010.

CHARDEL, Pierre-Antoine. L'épreuve du mal ou l'injonction éthique de l'écriture : lecture de Maurice Blanchot et d'Emmanuel Lévinas. In : HOPPENOT, Éric; MILON, Alain (dir.). **Emmanuel Lévinas – Maurice Blanchot, penser la différence**. Paris : Presses Universitaires de Paris Ouest, 2007, p.251-264.

CHARDEL, Pierre-Antoine. Quand la communication perd la parole: lecture d'Emmanuel Lévinas. **Eco-Ethica**, v.5, 2016, p.154-165.

DARDENNE, Luc. Accorder l'éthique et l'esthétique. *Philosophie Magazine*, n.40, 2018, p.19-25.

GUIMARÃES, César; LIMA, Cristiane. Ser-em-comum: Notas para uma aproximação entre a Ética de Lévinas e a Episteme comunicacional. **Eco-Pós**, v. 16, n. 1, jan./abr., 2013, p. 74-89.

LÉVINAS, Emmanuel. **A violência do rosto**. São Paulo: Loyola, 2014a.

LÉVINAS, Emmanuel. **Descobrindo a existência com Husserl e Heidegger**. Lisboa: Instituto Piaget, 2014b.

LÉVINAS, Emmanuel. **Alterité et transcendence**. Paris: Fata Morgana, 1995.

LÉVINAS, Emmanuel. "Deux dialogues avec Emmanuel Lévinas ». IN : PONZIO, Augusto. **Sujet et altérité sur Emmanuel Lévinas**. Paris : L'Harmattan, 1996, p.143-151.

LÉVINAS, Emmanuel. **Alterity and transcendence**. New York: Columbia University Press, 1999.

LÉVINAS, Emmanuel. **Autrement qu'être**. Paris: Livre de Poche, 2016.

LÉVINAS, Emmanuel. **Entre nós**. Petrópolis: Vozes, 2010.

LÉVINAS, Emmanuel. **Ética e Infinito**. Lisboa: Ed. 70, 2007.

LÉVINAS, Emmanuel. **Totalidade e Infinito**. Lisboa: Ed. 70, 1980.

LÉVINAS, Emmanuel. **Collected Philosophical Papers**, Trad. Alphonso Lingis, Dordrecht: Martinus Nijhoff Publishers, 1987.

LÉVINAS, Emmanuel. "Langage et proximité". In: **En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger**. Paris : Vrin, 1974, p.215-236.

LIESEN, Maurício. Por uma comunicação como acolhimento e impossibilidade. **Intexto**, Porto Alegre, UFRGS, n.26, p. 81-97, jul., 2012, p. 81-100.

MARCONDES FILHO, Ciro. O outro como um mistério e o feminino como a alteridade absoluta. Sobre a recuperação do face-a-face na comunicação em Emmanuel Lévinas. **Matrizes**, n.1, Vol. 1, Outubro, 2007, p. 55-74.

MARCOS, Maria Lucília. Comunicação, experiência e a questão do reconhecimento. Entrevista a Reges Schwaab. **Revista Brasileira de Ciências da Comunicação**, São Paulo, v.33, n.2, p. 241-251, jul./dez., 2010, p. 241-263.

MENEZES, Magali Mendes de. O pensamento de Emmanuel Lévinas: uma filosofia aberta ao feminino. **Estudos Feministas**. Florianópolis, 16(1), janeiro-abril, 2008, p. 13-30.

OLIVIER, Michel. Autrui, le tiers et l'État. *Philosophie Magazine*, n.40, 2018, p.59-62.

POIRIÉ, François. **Emmanuel Lévinas: Ensaio e Entrevistas**. São Paulo: Perspectiva, 2007.

PONZIO, Augusto. **Sujet et altérité sur Emmanuel Lévinas**. Paris : L'Harmattan, 1996.

ROBBINS, Jill. Visage, figure: reading Lévinas Totality and infinity. **Yale French Studies**, n.79, 1991, p.135-149.

RAE, Gavin. The political significance of the Face: Deleuze's Critique of Lévinas. **Critical Horizons**, v.17, n.3-4, 2016, p.279-303.

RIBEIRO, Luciane Martins. **A Subjetividade e o Outro**: ética da responsabilidade em Emmanuel Levinas. 1. ed. São Paulo: Ideias&Letras, 2015.

ROLANDO, Rossana. Emmanuel Lévinas: para uma sociedade sem tiranias. **Educação & Sociedade**, ano XXII, nº 76, Outubro, 2001, p. 76-94.

SANTOS, Maria Lúcia Lima de Queiróz. **Subjetividade como responsabilidade em Lévinas**: quando a alteridade atravessa o sujeito. Recife: UFPE (Dissertação de Mestrado), 2004.

SEBBAH, François-David. **Lévinas, ambigüités de l'altérité**. Paris: Société d'Édition Les Belles Lettres, 2003.

SEBBAH, François-David. « Da ética do prisioneiro à ética do sobrevivente ». In: RIBEIRO JÚNIOR, Nilo. et al. (orgs.). **Amor e Justiça em Lévinas**. São Paulo: Perspectiva, 2018a, p.189-202.

SEBBAH, François-David. Face à la vulnérabilité. **Philosophie Magazine**, n.40, 2018b, p.30-34.

SOUZA, Frederico Vieira; MARQUES, Angela. Rosto e cena de dissenso: aspectos éticos, estéticos e comunicacionais de constituição do sujeito político. **Questões Transversais**, vol. 4, no. 7, janeiro-junho, 2016, p. 17-28.

VIEIRA, Frederico; COELHO, Tamires; MARQUES, Angela. O rosto na imagem, a imagem sem rosto. Trabalho apresentado ao Grupo de Trabalho Comunicação e Experiência Estética do **XXV Encontro Anual da Compós**, na Universidade Federal de Goiás, Goiânia, de 7 a 10 de junho de 2016.

ZIELINSKI, Agata. **Lévinas: la responsabilité est sans pourquoi**. Paris: PUF, 2004.

MARIELLE FRANCO PRESENTE: CONFLITOS DE VIOLÊNCIAS NO AMBIENTE URBANO

MARIELLE FRANCO PRESENT: CONFLICTS OF VIOLENCE IN THE URBAN ENVIRONMENT

Gianno Lopes Nepomuceno

Resumo

Analisa-se na pesquisa os conflitos socioculturais, políticos das violências no ambiente urbano sobre o assassinato da Marielle Franco. Os objetivos são analisar a ineficiênciam do aparato estatal para o desfecho do caso, demonstrar que os procedimentos não são realizados adequadamente, o que torna a lei ineficaz para a proteção dos direitos fundamentais da mulher. A metodologia foi à dedutiva, o resultado foi identificar que a sociedade brasileira faz crescer a violência contra as mulheres. Os direitos das mulheres são dizimados, o ato brutal demonstra o poder das violências dentro do “Estado Democrático de Direito” para silenciar mulheres.

Palavras-chave: Marielle, Violências, Assassinato, Discriminação, Direitos

Abstract/Resumen/Résumé

The research analyzes the socio-cultural and political conflicts of violence in the urban environment about the murder of Marielle Franco. The objectives are to analyze the inefficiency of the state apparatus for the outcome of the case, demonstrates that the procedures are not performed properly, which makes the law ineffective for the protection of women's fundamental rights. The methodology was deductive, the result was to identify that Brazilian society is increasing violence against women. Women's rights are decimated, the brutal act demonstrates the power of violence within the “Democratic Rule of Law” to silence women.

Keywords/Palabras-claves/Mots-clés: Marielle, violence, Murder, Discrimination, Rights

INTRODUÇÃO

Diante dos conflitos socioculturais, políticos no ambiente urbano na contemporaneidade, desenvolvem violências por meio de diversos indivíduos e motivos violando os direitos das mulheres.

Adentrando no acontecimento do assassinato da Marielle Franco, mostrou como a sociedade está usando das violências para exterminar mulheres exemplos de lutas por direitos iguais e com representatividade feminina, resquícios de uma sociedade ainda machista, arcaica e marcada pela violência. O assassinato ocorreu no dia quatorze de março de 2018 no bairro Estácio na região central da cidade do Rio de Janeiro, a morte da vítima está sendo investigada.

Nesse teor, o artigo busca esclarecer algumas questões sobre o fato: Quais as necessidades e motivações para ceifar a vida da vereadora Marielle Franco? As políticas públicas de gestão no Brasil são eficientes para proteger ou sanar crimes como essa barbaridade? Na mesma sequência, analisa como objetivo a ineficiência do aparato estatal para o desfecho do caso, isso demonstra que os procedimentos não são realizados adequadamente, o que torna a lei ineficaz no que tange a proteção do direito à vida e dos direitos fundamentais da mulher.

Na elaboração do artigo, utiliza-se a metodologia dedutiva do problema fático-jurídico sobre o assassinato da Marielle Franco, além dos métodos jurídico-dogmáticos, interligado com o hermenêutico, com análise minuciosa do caso concreto, com consultas às legislações e doutrinas pertinentes ao tema.

Mediante o exposto, o artigo está fundamentado, como marco teórico estrutural, na obra de Emmanuel Lévinas intitulado: “Entre nós: ensaio sobre a alteridade”. No mesmo viés, utiliza-se também fundamentos de Hannah Arendt: Sobre a violência.

Por conseguinte, são apresentadas algumas possíveis hipóteses de esclarecimento sobre o tema-problema, como analisar os avanços e desafios para melhores proteções das mulheres. Todavia, busca-se demonstrar a necessidade de maior eficácia dos instrumentos jurídicos brasileiros, abarcando no contexto das proteções dos direitos fundamentais das mulheres na contemporaneidade.

Na estruturação do trabalho se divide na introdução e no mesmo viés, o primeiro tópico aborda: Mulher negra Marielle Franco e breves relatos. No tópico segundo: Conflitos de violências socioculturais, políticos e influências na morte de Marielle Franco, bem como as considerações finais.

1. MULHER NEGRA MARIELLE FRANCO E BREVES RELATOS

Nota-se na sociedade contemporânea formas de opressões, agressões e violências se expandindo no ambiente urbano, violando direitos das mulheres. “Como tem ocorrido ao longo da história, essas agressões afetam mais gravemente as mulheres de minorias étnicas e suas irmãs brancas da classe trabalhadora. (DAVIS, 2017, p. 42).

Nesse viés, as consequências dos atos violentos recaíndo sobre as mulheres, criam indignação e comoção em toda a sociedade plural, pois a sociedade está pautada na diversidade cultural etc.

Abarcando essas concepções de totalidade, as formas de violências, opressões, corrupções que acontecem no cenário urbano interligam o meio político, econômico dentro outros contextos estruturais da sociedade. “ A totalidade é constituída pela violência e pela corrupção”. (LÉVINAS, 2010, p. 59).

Dentro desse sistema sociocultural, a Constituição da República Federativa do Brasil de 1988 sendo suprema e constituída por princípios norteador dos direitos fundamentais, ainda acontece violações diversas dos direitos das mulheres. No Brasil são deteriorados, banalizados pelo autoritarismo e poder patriarcal estrutural os direitos das mulheres. “Com a erosão de todo absoluto, o próprio ser humano ficou exposto como banalidade aniquilável ou manipulável. Mas seria isto pura fatalidade”? (LÉVINAS, 2010, p. 12).

Esse poder banal de aniquilar, se desenvolve historicamente pelos “padrões sociais” de hierarquia e política, faz crescer a violência física, psicológica, institucional, discriminatória que vem degradando os direitos das mulheres no século XXI. “Somente a pura violência é muda, e por esse motivo a violência, por si só, jamais pode ter grandeza”. (ARENNDT, 2017, p. 31,32).

Referindo aos direitos humanos das mulheres e sua dignidade, o conjunto de direitos adquiridos como liberdade, igualdade dentre outros, estão entrelaçados à própria democracia, pois existem progressos na positivação de decretos, leis, como a Lei nº 13.104, de 9 de março de 2015 (Feminicídio). “Nesse contexto de luta pelos direitos humanos, de respeito aos direitos de dignidade, de reconhecimento à diversidade, de respeito ao outro, e de redistribuição de poder, surge o sujeito político coletivo Marielle Franco”. (CAPORAL; LIMA. 2018. p. 7).

Paralelamente dentro desse rol de direito, reconhecimentos do sujeito político

constituído, apresenta-se uma breve abordagem histórica da vivência de Marielle Franco:

Marielle Franco é cria da favela da Maré. É socióloga formada pela PUC-Rio e mestra em Administração Pública pela Universidade Federal Fluminense (UFF). Sua dissertação de mestrado teve como tema: “UPP: a redução da favela a três letras”. Trabalhou em organizações da sociedade civil, como a Brasil Foundation e o Centro de Ações Solidárias da Maré (Ceasm). Coordenou a Comissão de Defesa dos Direitos Humanos e Cidadania da Assembleia Legislativa do Rio de Janeiro (Alerj), ao lado de Marcelo Freixo. Tem 39 anos e foi eleita Vereadora da Câmara Municipal do Rio de Janeiro pelo PSOL. Mulher, negra, mãe, favelada, Marielle Franco foi a quinta vereadora mais votada no Rio de Janeiro nas eleições de 2016, com 46.502 votos. Iniciou sua militância em direitos humanos após ingressar no pré-vestibular comunitário e perder uma amiga, vítima de bala perdida, num tiroteio entre policiais e traficantes no Complexo da Maré. Ao se tornar mãe aos 19 anos, de uma menina, Marielle também começou a se constituir como lutadora pelos direitos das mulheres e debater essa temática na periferia. As questões do feminismo, da luta contra o racismo, bem como a defesa dos direitos humanos nas favelas do país modulam o perfil de seu mandato e seus projetos em busca de um modelo de cidade mais justo para todos e todas (FRANCO, 2017, p. 89).

Em função dessa apresentação, percebe a capacidade incomparável de raciocinar, pensar, agir em prol do bem-estar coletivo de Marielle Franco, ela exercia seus direitos e deveres de cidadã sendo ativa com maestria. A feminista Marielle Franco engajada no que ela própria acreditava, disseminava sua extensa carga ideológica nas suas linguagens e discursos, buscando sempre direitos para a coletividade, valorizando suas origens, classe social, etnia, orientação sexual e gênero dentre outros ideais. “Pensar não é mais contemplar, mas engajar-se, estar englobado no que se pensa, estar embarcado acontecimento dramático do ser-no-mundo”. (LÉVINAS, 2010. p. 23).

Essas características da personalidade de Marielle Franco, demonstrou ao passar o quanto ela era uma cidadã comprometida, responsável com os direitos e deveres da sociedade onde vivia. Devido a sua historicidade exerceu o mandato como vereadora pelo Partido do Socialismo e Liberal – PSOL no ano de 2016 com intuito de fazer ouvir a população historicamente excluída da política e menos privilegiado.

Marielle Franco se lançou como vereadora pelo Partido do Socialismo e Liberdade - PSOL no ano de 2016 com intuito de dar voz a toda a população historicamente excluída da política, sua campanha tratava da luta pelo reconhecimento dos espaços de hegemonia, hierarquia e privilégio econômico, político e social, cultural e intelectual, dentre outros campos do poder dos quais

usufruem histórica e cotidianamente a voz e o pensamento branco, masculino e eurocêntrico. (CAPORAL; LIMA. 2018. p. 8).

Observando esses ideais de Marielle Franco, com o intuito de lutar, dar voz, defender as concepções de mulheres-negras, faveladas, gerou diversas repercussões nos locais onde ela desenvolvia seus discursos e linguagens plurais, de uma mulher que buscava os direitos e deveres para a coletividade necessitada. “A pluralidade humana, condição básica da ação e do discurso, tem o duplo aspectos da igualdade e da distinção”. (ARENDET, 2010, p.219,220).

Nas múltiplas falas da campanha de Marielle traduzia a potência de solidariedade ético-política na luta contra-hegemônica. Ela enfatizava a efetivação dos direitos humanos e destacava a valorização da dignidade humana nas pautas nas políticas, o que inspirou vários movimentos sociais, culturais os quais se identificaram com seus ideais de ativista feminista.

Na sua candidatura ela foi eleita a quinta vereadora mais votada da Câmara Municipal do Rio de Janeiro, assim já tinha despertado o desejo de defender, acabar com os sofrimentos e representar no espaço legislativo o protagonismo das mulheres negras, das faveladas, jovens marginalizados, os grupos étnicos, englobando os gêneros (LGBTQ+) e todos os indivíduos que militavam unidos na tutela dos direitos humanos. “É essa posição que Marielle ocupava no mundo, do lugar de onde veio e o que almejava em suas lutas, que justificam a comoção nacional relativa ao caso”. (REIS, CALDAS, 2017, p. 120).

Nessa conjuntura no sistema político, a política ainda requer aceitações da mulher como protagonistas. O enfrentamento, aceitação, reconhecimento da mulher no sistema político brasileiro principalmente na cidade do Rio de Janeiro, perpassa por desafios e rupturas de paradigmas a serem rompidos pelas mulheres.

Para nós mulheres, luta é cotidiano, nós sentimos todos os dias os seus reflexos quando levamos nossos filhos para a escola e não tem aula, quando temos que trabalhar e não tem vagas nas creches, sentimos quando somos desrespeitadas nos transportes, desvalorizadas no trabalho, desvalorizadas nas ruas, violentadas em casa, e entre os becos e vielas das favelas sobreviver é a nossa maior resistência. Agora chegou a nossa vez, vamos ocupar o nosso lugar na cidade e na política ter o que nos é de direito, nossa voz muitas vezes silenciada, terá de ser ouvida, agora é para fazer valer. Sou força porque todas nós somos, sigo porque seguiremos todas juntas, eu sou porque nós somos (PSOL, 2018. p. 1).

Mediante os apontamentos expostos da mulher Marielle Franco, era tudo que o status quo masculino, branco e político não queria ou tolerava naquele cenário político: uma mulher negra, inteligente, altiva, orgulhosa de suas origens e de seu lugar feminista (representativo) na sociedade do Rio de Janeiro. “É surpreendente que a Marielle tenha incomodado tanto em tão pouco tempo”, disse a deputada estadual Renata Souza (PSOL-RJ) à BBC News Brasil”. (CARNEIRO DIAS, et al. 2019, p. 4).

Marielle desafiava o sistema político que oprimia, discriminava, violentava seus direitos e da sua classe social como da coletividade onde estava inclusa. “À vista disso, a integração do olhar feminista com o antirracista, englobando as lutas tradicionais do movimento negro com a tradição de luta do movimento das mulheres, afirma a condição específica da nova identidade política que é a mulher negra”. (CAPORAL; LIMA, 2018. p. 12).

Ao passo, a mulher negra Marille Franco como sujeito de identidade feminista, foi se formando com resultados de agregação histórica, política, cultural, enfrentando opressões, discriminações do sistema autoritário no Rio de Janeiro.

Exclusivamente por meio do gênero masculino, refletem ainda no século XXI tendências predominantemente patriarcais de desigualdades que ignoram, inferiorizam as mulheres e fazem gerar sofrimentos sem limites para as mulheres. “O sofrimento é, certamente na consciência, um dado, um certo “ conteúdo psicológico” como o vivido da cor, do som, do contato, como qualquer outra sensação”. (LÉVINAS, 2010, p. 117).

O sistema patriarca e político desenvolve opressão para as mulheres não terem igualdades, liberdades e seus direitos garantidos. O sistema fomenta exclusões e discriminações das mulheres pelas suas etnias, classes sociais etc. “A igualdade, portanto, longe de estar ligada à justiça, como nos tempos modernos, era a própria essência da liberdade: ser livre significa ser isento da desigualdade presente no ato de governar e mover-se em uma esfera na qual não existiam governar nem ser governado”. (ARENNDT, 2017, p. 40).

Certamente o sistema político de governar e ser governado cria desigualdades para as mulheres, mas romper paradigmas e superar desafios se alcança com união da coletividade da sociedade. “A sociedade civil continua se mobilizando, se organizando, no sentido de pensar em possibilidades de romper com essa barreira [nos partidos], que eu acho que é uma das mais importantes e preponderantes para continuar sustentando essa exclusão das mulheres”. (ASSIS, 2018, p. 3).

Dentro dessa abordagem existem uniões de grupos aliados às mulheres, são os

diversos grupos feministas de negros com suas etnias, religiões, crenças, culturas etc. Referente aos movimentos, reconhecimentos do feminismo negro, Angélica Azeredo Garcia Caporal e Fernanda da Silva Lima afirma:

Nesse sentido, o feminismo negro é antes de tudo um movimento pelo reconhecimento da mulher negra como um sujeito identitário e político que por suas peculiaridades de raça não deve ser assimilada pelo movimento negro, e que por suas peculiaridades de gênero não deve ser assimilada pelo movimento feminista branco. Devendo buscar uma forma de interação com tais movimentos para unirem forças nas suas reivindicações comuns, sem perder de vista o respeito pelas diferenças de forma a não cair na armadilha da invisibilidade. (CAPORAL; LIMA, 2018. p. 13).

Esse relato demonstra a necessidade de integração, reafirmação dos movimentos e grupos feministas para lutarem a favor de causas únicas, semelhantes em prol da tutela dos direitos e deveres das mulheres no Brasil.

Buscar alternativas de diálogos, agregando conhecimentos na prática entre os grupos, manifestações pacíficas passa a ser essencial na contemporaneidade. A interação mútua, pacíficas fortalecendo os movimentos de feminismo desenvolvendo respeito pelas diferenças e igualdade, passa a ser transmitido como exemplo para o meio político e áreas afins.

Importante ressaltar que a “redução do outro” como ato de exterminar, criar violências, não geram resultados e progressos na sociedade. No meio urbano, o sistema capitalista tem que ser inclusivo, benevolente, pois o protagonismo da mulher deve ser pautado por meio da alteridade sem sofrer violências nas suas relações socioculturais, políticas etc.

2. CONFLITOS DE VIOLÊNCIAS SOCIOCULTURAIS, POLÍTICOS E INFLUÊNCIAS NA MORTE DE MARIELLE FRANCO

No ambiente urbano a sociedade capitalista se estrutura nas concepções ideologias culturais, políticas, econômicas dentre outras características das relações sociais humanas. Nesse sistema global, o cílico da banalidade da violência em face da destruição da vida das mulheres, deteriora sem limites as identidades, memórias, culturas, pois são primordiais para a formação e reafirmação dos direitos e deveres da coletividade.

Em função desse ciclo de violências e sem limites para diminuir, barrar as atrocidades recaindo sobre os seres humanos, Hanna Arendt afirma:

A violência multiplica, com os instrumentos que a tecnologias fornece de maneira cada vez mais exponencial, o vigor individual. Por isso a forma extrema de violência é o “um contra todos”. O que surge do cano de uma arma não é poder, mas a sua negação, e desse “poder de negação”, não brota o seu oposto. Nesse sentido, aponta Hannah Arendt, é equivocada a confiança hegeliano-marxista no “poder de negação dialético”, ou seja, de que os opostos não se destroem, mas desenvolvem-se, transformando-se. A violência não reconstrói dialeticamente o poder. Paralisa-o e o aniquila. (ARENDT, 2010, p. 11,12).

Mediante o crescimento das violências, o sistema capitalista e global facilita para os indivíduos provocarem mais violências contra as mulheres. As violências desestruturam, desagregam culturas, afetando de forma drástica e traumática o ser humano na sua formação física, psicológica etc.

Pode-se considerar que a violência não pode ser mais justificada como meio de adquirir ou deter poder sobre as pessoas e as coisas. Nesse viés Abraão Soares Dias Dos Santos Gracco e Gianno Lopes Nepomuceno destacam sobre comportamento, violência e sua construção social:

No entanto, por trazer consigo a possibilidade da ausência de poder que regule legitimamente as expectativas de comportamento, a violência não mais pode ser justificada como um arquétipo daquilo que a civilização possuiria no seu registro biológico. E por isso, paradoxalmente, busca-se continuamente não perpetuá-la, visto que essa violência é uma construção social enraizada pelo processo histórico como se fosse naturalizada pela condição humana em seu estado irracional. (GRACCO, NEPOMUCENO, 2013 p.14).

Em consequência das opressões violentas construídas socialmente e herdadas por meio do processo histórico, faz com que as ações humanas violentas infringem as leis e a ordem das relações das mulheres e da coletividade. “Casos como o de Marielle evidenciam a figura daquela que seria a vítima mais facilmente executável aos olhos do opressor”. (MONTEIRO, 2017, p. 306).

O ser humano englobado ao crescimento urbano desorganizado, sem planejamento e a falta de infraestrutura para os indivíduos nas metrópoles e espaços públicos, pode ser considerado umas das principais causas para potencializar as

violências e assassinatos. “É estratégico construir um “bom senso” de que a ocupação do espaço público, a elevação da convivência com a diversidade, a garantia de cidades com mais direitos em todos os aspectos, são elementos centrais na garantia da segurança”. (FRANCO, 2014, p. 121).

Identificando as características do crescimento populacional, ou mesmo de falta de infraestruturas, somente não determinam os fatores do aumento das violências e inseguranças, os fatores são múltiplos afetando diversos grupos como os das mulheres negras como é esclarecido a seguir:

Marielle Franco vereadora eleita, que se identificava como mulher negra da favela, dava voz às mulheres negras e tinha o potencial de por meio de uma participação paritária alcançar um novo parâmetro de justiça social, porém não se sabe se ela foi silenciada devido a sua luta por redistribuição - contra o poder econômico e a hierarquia de classes - ou pela sua luta pelo reconhecimento – contra a discriminação de raça e gênero – para dar visibilidade às mulheres negras. (CAPORAL; LIMA. 2018. p.15).

De efeito a visibilidade adquirida no espaço político com sua representatividade em favor das mulheres negras, Marielle Franco passou a “ser” e “ter” visibilidade na busca da justiça social. “Marielle questionava a falta de representação feminina na vida política”. (CARNEIRO DIAS, 2018, p. 2).

Existem algumas hipóteses emblemáticas para o assassinato e o fato de silenciar definitivamente Marielle Franco, podendo ser mediante as suas lutas por redistribuição contra o poder econômico e a hierarquia de classes, ou mesmo pelas suas lutas devido o reconhecimento contra a discriminação de etnias e gênero, ela também desenvolveu visibilidade às mulheres negras no Rio de Janeiro e no Brasil. “Politicamente, devido à grande comoção gerada, a história adquiriu relevância internacional e chamou a atenção da organização, que estrategicamente escolhe casos emblemáticos que possam servir de exemplo da luta pelos direitos humanos ao redor do mundo”. (EL PAÍS, 2018. p. 2).

Convém ressaltar, independentemente dos motivos banais para exterminar Marille Franco, a sociedade sendo machista, racista, preconceituosa, intolerante pratica atos para dizimar mulheres que busca o bem-estar da coletividade. “A modernidade elaborou a “redução do outro” daí resultando a progressiva ineficiência da alteridade na textura da experiência existente e moral. Pode-se também ver a origem deste fenômeno na “metafísica” da identidade absoluta, e que acaba por formar a intolerância e a violência”. (LÉVINAS, 2010, p. 14).

Por meio de atos violentos, “da redução do outro” envolvendo o ciclo vicioso das violências, Hanna Arendt desmistifica sobre meio-fim das ações violentas:

A própria substância da ação violenta é regida pela categoria meio-fim, cuja principal característica, quando aplicada aos negócios humanos, foi sempre a de que o fim corre o perigo de ser suplantado pelos meios que a ele justifica e que são necessários para alcançá-lo. Visto que o fim da ação humana, distintamente dos produtos finais da fabricação, nunca pode ser previsto de maneira confiável, os meios utilizados para alcançar os objetivos políticos são muito frequentemente de mais relevância para o mundo futuro do que objetivos pretendidos. (ARENNDT, 2010, p. 18).

Percebe-se, nesse mesmo viés que as ações violentas atingindo um fim, a sociedade democrática anseia por um novo parâmetro normativo de justiça, pois os indivíduos necessitam obter seus principais objetivos pretendidos, por exemplo, as garantias de liberdade, de respeito, igualdade e justiça social para a coletividade sem discriminação. “De fato, à medida que a violência racista em contexto nacional cresce - e que a agressão imperialista global se expande-, as mulheres podem supor que, individualmente, os homens estarão mais propensos a cometer atos de violências contra aquelas que os cercam”. (DAVIS, 2017, p. 42).

Em consequência dos comportamentos e sentimentos violentos dos indivíduos como raiva, medo, angústia, são estimulados para provocar violências, como esclarece Hannah Arendt:

Que a violência frequentemente advinha da raiva é um lugar-comum, e a raiva pode realmente ser irracional ou patológica, mas isso também vale para qualquer outro sentimento humano. Não há dúvida de que é possível criar condições sob as quais os homens são desumanizados - tais como os campos de concentração, a tortura, a fome -, mas isso não significa que eles se tornem semelhantes a animais; e, sob tais condições, o mais claro indício da desumanização não são a raiva e a violência, mas a sua ausência conspícua. A raiva não é, de modo algum, uma reação automática à miséria e ao sofrimento; ninguém reage com raiva a uma doença incurável ou a um terremoto, ou no que concerne ao assunto, a condição social que parecem imutáveis. A raiva aparece apenas quando há razão para supor que as condições poderiam ser mudadas, mas não são. (ARENNDT, 2010, p. 81).

Devido ao agir violento do ser humano, nunca se sabe com precisão quais as consequências das violências, os atos violentos impulsionados com raiva, ignorância, truculência ultrapassam a razão.

Cabe salientar nesse contexto de violências estruturais e governamentais, contra

as mulheres, as violências não promovem causas, histórias, revoluções e progressos, pois influenciam indiretamente ou diretamente para o retrocesso das classes sociais criando assassinatos. “O assassinato da vereadora Marielle Franco, ocorrido trouxe à tona a violência política contra mulheres no exercício de autoridade pública”. (ONU, 2018. p. 1).

Acrescenta-se que a representação das mulheres negras no Brasil no meio político, criam maior tutela de direitos coletivos. O feminismo negro desenvolve igualdades, respeito no cenário político, fomentando a representatividade e diversidade como afirma Ângela Figueiredo.

Conforme a perspectiva teórica do feminismo negro, consideramos que a posição ocupada pelas mulheres negras na estrutura desigual das relações de poder no sistema capitalista, ou a intersecção das categorias de gênero, raça e classe, faz com que as mulheres negras ocupem um lugar privilegiado, dado à complexa rede de subordinação que experimentamos nas nossas vidas cotidianas – que embora pareça paradoxal – permite que as mulheres negras protagonizem um importante papel político. (FIGUEIREDO, 2018, p.8).

De acordo com apontamentos do protagonismo das mulheres negras no cenário político, tal representatividade conquistada por meio das lutas feministas, criam resgate para as garantias de diversos direitos que são depreciados nesse sistema político. “Marielle dizia que ocupar a política é fundamental para reduzir as desigualdades que nos cercam”. (FRANCO, 2018 p. 2).

Nas depreciações de direitos mediante as violências no meio político, a Organizações das Nações Unidas (ONU), expõem referindo sobre as disputas e espécies de violências contra as mulheres no ambiente político.

A violência “é não ter igualdade de oportunidades para disputar com as demais candidatas e candidatos. É também violência quando não somos ouvidas para poder expressar e apresentar o nosso projeto e as nossas propostas. A gente não poder participar dos programas eleitorais, dos meios de comunicação. Isso é uma violência com uma candidatura que não tem as mesmas condições que a de outras candidatas e candidatos. Violência é tudo isso. É a falta de respeito. É a disputa desigual. É um monte de coisas que acontecem no processo eleitoral e dentro do próprio partido”. (ONU, 2018. p. 1).

Paralelamente sobre os aspectos que envolvem atos de manifestações de violências contra as mulheres, incluindo as violações sistemáticas no sistema político governamental, constata-se que são orquestradas contra os direitos culturais, étnicos e políticos da classe feminina. “A imagem e o trabalho de Marielle foram atacados por pessoas que fazem parte da estrutura governamental do país, pessoas essas que discordam daquilo que ela representa e de seu posicionamento político”. (REIS, CALDAS, 2017, p. 121).

Na decorrência dos conflitos de disputas desiguais no sistema político governamental, deixa evidente que as causas de violência e morte desestruturam e destroem direitos afetando o sistema Democrático de Direito, cerceando a liberdade, igualdade coletiva como defendia Marielle Franco.

Sua morte é extremamente problemática, pois além de tentar calar a voz de uma pessoa que realmente lutava pelos seus ideais, é um atentado à democracia. Sua execução foi um ato extremamente covarde, sem nem ao menos ter tentado ser disfarçado de roubo ou outro motivo externo. Marielle e seu motorista Anderson foram covardemente mortos a tiros direcionados exatamente a eles. Esse fato mostra como que o crime organizado tem sua maneira de mostrar como está no controle e por cima de qualquer um que mexa com ele ou o incomode, deixando com isso bem claro seu recado. (OLIVEIRA, 2018 p. 13).

Esse assassinato contra Marielle demonstra a realidade brutal brasileira contra as mulheres, possivelmente o crime organizado também impulsiona os crimes nesse contexto, usando da violência para dizimar mulheres e outros indivíduos.

As atitudes de Marielle denunciavam à falência do processo coercitivo, violento desenvolvido na cidade do Rio de Janeiro. Ela sempre foi uma defensora dos direitos humanos, pois questionava os crimes, a intervenção federal, a existência das milícias e dos abusos de poder da polícia. “O crime teria sido "meticulosamente planejado" nos três meses anteriores ao crime, segundo o Grupo de Atuação Especial de Combate ao Crime Organizado (Gaeco/MPRJ). Isso significa que Marielle passou a ser um alvo antes mesmo de completar um ano como vereadora. (CARNEIRO DIAS, et al. 2019, p. 3).

Em torno desse conflito, demonstra-se a ineficiência da Polícia Militar do Rio de Janeiro, deixando evidente suas falhas para apuração desse crime, e dentre vários outros esquecidos sem finalizar a investigação ou são engavetados sem respostas.

Realmente quando uma mulher com vasta representatividade feminina no meio

político passa a ser assassinada como Marielle Franco, o assassino afeta todos os representantes na sociedade, sobretudo queriam exterminar suas ideias, expressões e direitos afins. Esses conflitos de violências socioculturais, políticos deixam marcas e danos constatando a plena sensação de impunidade que cresce no cenário urbano contra as mulheres.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Em meio as lutas para a tutela de direitos como a dignidade humana, era a principal agenda política para o sujeito coletivo Marielle Franco. A mulher negra, feminista, “favelada”, proporcionava representatividade, diversidade aos historicamente excluídos da política e da sociedade capitalista.

Ao lado dessas concepções abordadas no texto, não são constatadas necessidades plausíveis e justificáveis para ceifar a vida da vereadora Marielle Franco. As motivações para o crime são resultados de ações violentas de indivíduos que não querem o bem-estar e progresso da coletividade. As políticas públicas de gestão no Brasil, ainda não são eficientes na prática para proteger ou sanar crimes como essa barbaridade da morte da Marielle Franco e de outras mulheres.

A mulher, filha, mãe, vereadora Marille mesmo engajada em diversos projetos na defesa dos direitos humanos, criando visibilidade, voz ao feminismo negro, criticando construtivamente o decreto da intervenção no Rio de Janeiro por influenciar na deterioração da democracia, entendia que o regime restringia e violava mais os direitos das minorias.

Nesse caso, os danos produzidos por meio das violências afetando as mulheres e a coletividade da sociedade plural, demonstra que os avanços e desafios na prática da das leis e proteções dos direitos fundamentais das mulheres, ainda requer melhores progressos, eficácia e eficiências na contemporaneidade.

A morte de Marielle significa perdas para os movimentos, grupos que lutam em prol da resistência do empoderamento feminino com inclusão, sem discriminação, com hegemonia dos direitos humanos e da diversidade. Verificou-se que esse assassinato deteriorou os processos de criações, inclusões para ter maior efetivação do reconhecimento dos direitos humanos no Rio de Janeiro e no Brasil.

Ao final o ciclo instrumental da violência não tem limites, mas precisa ser sanado e não ser transmitido para as futuras gerações humanas, pois existe a necessidade do ser humano praticar a alteridade, solidariedade e benevolência na

buscada da tutela de direitos para a coletividade, sem discriminações e preconceitos no meio ambiente.

REFERÊNCIAS

ARENDT, Hanna. **Sobre a violência.** Tradução André de Macedo Duarte. 2º ed. Rio de Janeiro; Civilização Brasileira, 2010. p. 166.

ARENDT, Hanna. **O que é política?** 3. Ed. Rio de Janeiro. Bertrand, 2002.

ARENDT, Hanna. **A condição humana.** Tradução Roberto Raposo. 13ºed. – Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2017. p. 403.

ASSIS, Carolina de. Entrevista: “**Quando o Estado não resolve o caso Marielle, está dizendo: ‘podem matar mulheres políticas, que nós não vamos investigar’.** Disponível em: <http://www.generation.media/interview-when-the-state-does-not-solve-the-case-of-marielle-she-says-they-can-kill-political-women-we-will-not-investigate/>. Acesso em: 15 jul.2019.

CARNEIRO DIAS, Júlia. **Mulher, negra, favelada, Marielle Franco foi de 'cria da Maré' a símbolo de novas lutas políticas no Rio.** Disponível em: <https://www.bbc.com/portuguese/brasil-43423055>. Acesso em: 30 jul.2019.

CAPORAL, Angélica Azeredo Garcia; LIMA, Fernanda da Silva. **Direitos humanos e feminismo negro: Marielle presente.** Disponível em: file:///C:/Users/gianno/Downloads/17962-1192611959-2-PB.pdf. Acesso em 25 jul.2019.

DAVIS, Ângela. **Mulheres, cultura e política.** Tradução Heci Regina Candiani. 1. Ed. – São Paulo: Boitempo, 2017. 196 p.

DIAS CARNEIRO, Júlia. FRANCO, Luiza. BARIFOUSE, Rafael. **12 perguntas ainda sem resposta sobre o assassinato de Marielle e Anderson.** Disponível em: <https://www.bbc.com/portuguese/brasil-47530611>. Acesso em: 19 jul. 2019.

ELPAÍS. **O assassinato de Marielle Franco no radar da ONU.** Disponível em: https://brasil.elpais.com/brasil/2018/03/18/opinion/1521399707_091965.html. Acesso em: 22 jul. 2019.

FIGUEIREDO, ÂNGELA. **Perspectivas e contribuições das organizações de mulheres negras e feministas negras contra o racismo e o sexismo na sociedade brasileira.** Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S2179-89662018000201080&script=sci_arttext&tlang=pt . Acesso em: 20 jul. 2019.

FRANCO, Marielle. **UPP – A redução da favela a três letras; uma análise da política de segurança pública do Estado do Rio de Janeiro.** Disponível em: <https://app.uff.br/riuff/bitstream/1/2166/1/Marielle%20Franco.pdf>. Acesso em 30 jul. 2019.

FRANCO, Marielle. **1 ano de saudades: uma vida inteira de luta.** Disponível em: <https://www.mariellefranco.com.br/> .Acesso em 28 jul. 2019.

FRANCO, Marielle. **A emergência da vida para superar o anestesiamento social frente à retirada de direitos: o momento pós-golpe pelo olhar de uma feminista, negra e favelada.** In: BUENO, Winnie, BURIGO, Joanna, PINHEIRO-MACHADO, Rosana, SOLANO, Esther (Orgs.). Tem saída? Ensaios críticos sobre o Brasil, Parte I, Impeachment e Resistência. Editora: Zouk, 2017. p. 89-95.

GOUVEIA; Fabio. **Análise das imagens de #mariellepresente: memórias entre a dor e a esperança.** Disponível em: <http://www.labic.net/cartografia/analise-das-imagens-de-mariellepresente-memorias-entre-a-dor-e-a-esperanca/>. Acesso em 31 jul. 2019.

GRACOO, Abraão Soares Dias Dos Santos; NEPOMUCENO, Gianno Lopes. **A formação do indivíduo e o fenômeno da violência diante dos limites do planeta: a alteração das gramáticas de práticas sociais para uma educação sócio-ambiental comprometida com a emancipação em uma sociedade resiliente.** Disponível em: <http://www.publicadireito.com.br/artigos/?cod=a2802cade0464408>. Acesso em: 10 jul. 2019.

LÉVINAS, Emmanuel. **Entre nós: ensaios sobre a alteridade.** Tradução de Pergentino Pivatto... [et al]. – 5 ed. – Petrópolis, RJ: vozes, 2010. 271p.

MONTEIRO, Wilson de Freitas. **Raça e gênero: acumulação de opressões como violações de direitos humanos.** Disponível em: <http://conpedi.danilolr.info/publicacoes/6rie284y/3j3zda80/8pXVHLNsDs2j0g4.pdf>. Acesso em: 31 jul. 2019.

OLIVEIRA, Larissa Carraro de. **Marielle Franco: um estudo da trajetória feminina no âmbito político Brasileiro.** Disponível em: <http://www.ufjf.br/bach/files/2016/10/LARISSA-CARRARO-DE-OLIVEIRA.pdf>. Acesso em: 26 jul. 2019.

ONU. Organização das ações unidas. **Violência política atinge mulheres candidatas e eleitas e vulnerabiliza a democracia, dizem pesquisadoras.** Disponível em: <http://www.onumulheres.org.br/noticias/violencia-politica-atinge-mulheres-candidatas-e-eleitas-e-vulnerabiliza-a-democracia-dizem-pesquisadoras/>. Acesso em 28 jul. 2019.

PSOL. **Quem é Marielle Franco?** Disponível em: <https://www.mariellefranco.com.br/quem-e-marielle-franco-vereadora>. Acesso em: 10 jun. 2019.

REIS, Talita Ferreira de Brito dos; CALDAS, Rafael Inácio da Silva. **Uma análise das fake News na política e sua disseminação pelas tecnologias de comunicação: Marielle, presente!** Disponível em: <http://conpedi.danilolr.info/publicacoes/6rie284y/8klb3x80>. Acesso em: 31 jul. 2019.

SALLES, Clara Rodrigues. **As vertentes do feminismo moderno: interseccionalidade de gênero, classe e raça na sociedade tecnológica.** Disponível em: <http://conpedi.danilolr.info/publicacoes/6rie284y/3j3zda80/mbm71rRu985zfV11.pdf>. Acesso em: 31 jul. 2019.

SOUZA, Lívia Vitória de; ANDRADE, Esther Nogueira Ventura. **O feminismo contemporâneo, a conquista de direitos na era digital.** Disponível em:

<http://conpedi.danilolr.info/publicacoes/6rie284y/3j3zda80/VfY1a37c955DC763.pdf>.
Acesso em: 31 jul. 2019.

VILELA, Leonardo Marques. **A quebra de sigilo telemático genérica na investigação o caso Marielle: violação da Lei “em nome do bem”**. Disponível em: <https://emporiododireito.com.br/leitura/a-quebra-de-sigilo-telematico-generica-na-investigacao-o-caso-marielle-violacao-da-lei-em-nome-do-bem>. Acesso em: 31 jul. 2019.

O REFUGO MODERNO: A IRRUPÇÃO TRAUMÁTICA DO OUTRO NA PÓS-MODERNIDADE

THE MODERN WASTE: THE TRAUMATIC IRRUPTION OF THE OTHER IN POSTMODERNITY

André Simões Chacon Bruno¹
Felipe Rodolfo de Carvalho²

Resumo

Da modernidade à pós-modernidade, este artigo procura realçar os traços que distinguem o projeto moderno e que o conduzem dialeticamente para um quadro de crise aguda. Objeto das modernas pretensões ordeiras e purificadoras, Outrem aparece como figura estranha cuja ambivalência carece de ser eliminada. Encarado como refugo, irrompe traumáticamente, no entanto, na pós-modernidade, colocando a própria modernidade em questão. Tudo isso é recuperado por intermédio da colaboração das perspectivas de Zygmunt Bauman e de Emmanuel Levinas, cujo encontro oferece uma possibilidade outra de compreender os tempos moderno e pós-moderno, bem assim de re-pensar o sentido do humano diante do futuro.

Palavras-chave: Modernidade, Refugo, Outro, Pós-modernidade

Abstract/Resumen/Résumé

From modernity to postmodernity, this article seeks to highlight the distinguishing traits of the modern project which dialectically lead it into a frame of acute crisis. Object of modern orderly and purifying pretensions, the Other appears as a strange figure whose ambivalence needs to be eliminated. Seen as waste, it breaks out traumatically, however, in postmodernity, putting modernity itself in question. All this is recovered through the collaboration of the perspectives of Zygmunt Bauman and Emmanuel Levinas, whose encounter offers another possibility on understanding modernity and postmodernity, as well as to re-think the meaning of the human towards the future.

Keywords/Palabras-claves/Mots-clés: Modernity, Waste, Other, Postmodernity

¹ Mestre e Doutorando em Filosofia e Teoria Geral do Direito pela FD/USP.

² Doutor em Filosofia e Teoria Geral do Direito pela FD/USP. Professor da UFMT (Graduação e Mestrado). Membro efetivo do CEBEL.

1 Introdução

Este artigo tem como tema duas épocas: a moderna e a pós-moderna. Suas particularidades e suas mútuas relações buscam ser identificadas não só nas suas singularidades mas também nas suas mútuas e intrincadas relações. Quais traços caracterizam a modernidade? Como ela é dialeticamente conduzida para um quadro pós-moderno de crise aguda? Como a pós-modernidade pode ser concebida? Os desafios da atualidade, aguçados pelo remorso do passado, pelo tédio que chafurda o presente e pela desorientação diante do futuro, demandam um olhar crítico para a arquitetura moderna e uma capacidade de enxergar no abismo uma semente ética de esperança.

Tal é o objetivo deste trabalho, que, para tanto, se organiza em três partes: na primeira, revolve às raízes da modernidade, com o intuito de resgatar sua promessa emancipatória e a contradição na qual redundou; na segunda, descreve as pretensões ordeiras e purificadores da modernidade, ante as quais o Outro aparece como figura estranha cuja ambivalência carece de ser eliminada; na terceira, apresenta o contexto da pós-modernidade enquanto momento de crise e de inquietação, em que a figura do Outro, até então encarado como refugo, irrompe traumaticamente, colocando a própria modernidade em questão. Tudo isso é recuperado por intermédio da colaboração das perspectivas de Zygmunt Bauman e de Emmanuel Levinas, cujo encontro oferece uma possibilidade outra de compreender os tempos moderno e pós-moderno, bem assim de re-pensar o sentido do humano.

2 Modernidade: uma promessa emancipatória

No sentido de associá-la a um período temporal e a uma localização geográfica, a modernidade refere-se ao estilo, costume de vida ou organização social que emergiram na Europa a partir do século XVII e que ulteriormente se tornaram relativamente mundiais em suas influências.¹ Ela designa o período histórico pós-renascentista, o qual foi marcado pela ânsia de superação dos dogmas e limitações medievais e no qual haveria de ser plantada a insígnia da *liberdade* e da *racionalidade*, permitindo, assim, o florescimento de uma nova dimensão social e econômica, especialmente na Europa, a qual viria a apresentar a ideia de *progresso* como motor e espírito da modernidade.

É o tempo que, imerso profundamente na crença na razão, e tendo como molas propulsoras o anseio de liberdade (comercial, intelectual, científica e religiosa), trouxe consigo uma avalanche de transformações históricas que fizeram ruir o mundo medieval em suas

¹ Cf. Giddens, **As consequências da modernidade**, 1991, p.11.

diversas dimensões. Como consequência, a *fé religiosa* foi sendo paulatinamente suplantada por uma *fé na razão*, processo que teve como consequência a inclinação para a laicização cultural do mundo ocidental. Dessa forma, lastreado por sua “nova fé”, o homem moderno vira seus olhos para a natureza, a qual deixa de ser vista como algo estático, para assumir-se como algo que deve ser testado, colocado sob o foco da ciência e dos saberes técnicos. Passível de se pode apropriar, usar, tirar proveito, o meio natural é colocado a serviço da descoberta, do progresso da vida e da intensificação dos modos de dominação do homem.²

Diversos fatores colaboraram para a construção das ideias que deram forma à modernidade, repercutindo em diferentes modificações nas relações sociais da época.³ É o momento, afinal, em que o pensamento sofre um giro pela visão antropocêntrica renascentista e a ciência pelo empirismo de Bacon, donde a inversão na polaridade da relação entre o homem e a natureza, em que o primeiro se erige como senhor da segunda. Mediante a absolutização dos processos técnico-científicos, chega-se a uma situação em que o “processo de dominação da natureza, estendido à dominação do homem, leva ao exaurimento da natureza, ao esvaziamento das relações, à desumanização e à pilhagem do mundo natural”.⁴

Essa profunda mudança no mundo ocidental ocorreu, a um só tempo, no plano dos fatos e no plano das ideias. O que se denomina modernidade é, em verdade, o resultado de um longo processo histórico, o qual trouxe consigo os nódulos do desenraizamento e da laicização, da autonomia e da liberdade, da racionalização e da mecanização, bem como da instrumentalização e da industrialização. Pode-se afirmar, portanto, que a modernidade envolve aspectos do ideário *intelectual* (científico e filosófico) associados a outros aspectos *econômicos* (Revolução Industrial e ascensão da burguesia) e *políticos* (soberania, governo central, legislação), os quais forneceram os materiais *infraestruturais* que vieram a servir como pilares de estruturação da “arquitetura da modernidade”,⁵ guiada sempre pelo sonho iluminista da soberana noção de *progresso*.

Essa é, afinal, a idade da *Aufklärung*. O *Iluminismo* nasceu e se desenvolveu a partir da valorização da “luz natural” ou “razão”, a qual seria a base de um projeto que prometia o

² Cf. Bittar, **O direito na pós-modernidade**, 2014, ps. 29-31.

³ Para Cornelius Castoriadis, este é o momento da emergência (ou constituição) do Ocidente, que vai do séc. XII ao começo do séc. XVIII, no qual há “A autoconstituição da protoburguesia, a construção e o crescimento das cidades novas (ou a mudança de caráter daquelas que já existiam), a reivindicação de uma espécie de autonomia política (indo dos direitos comunais até o autogoverno completo, conforme os casos e as circunstâncias) acompanham-se de novas atitudes psíquicas, mentais, intelectuais, artísticas, atitudes estas que preparam o terreno para os resultados explosivos da redescoberta e da recepção primeiro do direito romano, em seguida de Aristóteles, e depois do conjunto da herança grega subsistente. A tradição e a autoridade perdem gradualmente seu caráter sagrado” (Castoriadis, **As encruzilhadas do labirinto, III: o mundo fragmentado**, 2006, p. 19).

⁴ Cf. Bittar, **O direito na pós-modernidade**, 2014, ps. 31-32.

⁵ Cf. Bittar, **O direito na pós-modernidade**, 2014, p. 34.

conhecimento da natureza através da ciência, o aperfeiçoamento moral e a emancipação política.⁶ A consciência dessa época se reconhece, afinal, perfeitamente na metáfora da luz, em oposição à obscuridade da Idade Média, o que se reflete de maneira imediata em sua própria nomenclatura: *Aufklärung*; *Enlightment*; *Ilustración*; *Iluminismo*; *Esclarecimento*; todos termos que remetem a um mundo inteiramente “iluminado”, ou seja, a um mundo no qual nada permanece velado ou coberto, cujo conhecimento está fundado numa razão emancipada, porque esclarecida.⁷ Em suma, a *Aufklärung* significava, acima de tudo, de acordo com Immanuel Kant, a saída do homem de sua menoridade, da qual ele próprio era culpado,⁸ pois, “Como seres dotados de razão, devemos nos valer de nosso próprio entendimento, sem a tutela do outro. A razão esclarecida é a razão em estado de maioridade. O lema do Iluminismo kantiano é: ‘ousa saber’”⁹.

O que se passa na modernidade, destarte, é o fato de que o homem se iguala ao Deus criador enquanto espírito ordenador, na medida em que ambos atuam como soberanos da natureza.¹⁰ Havia, porém, nesse processo, uma cifra oculta, extremamente negativa: a natureza assolada, transformada em mero objeto, despossuída de outro sentido, passa a servir como substrato de dominação, sendo paulatinamente apropriada pelo homem, promovido pelas engrenagens do que Adorno e Horkheimer denominaram de “*Dialética do Esclarecimento*”. Tal processo, em seguida, se intensificará e trará resultados catastróficos,¹¹ impondo somente a dominação – não só da natureza, mas, perversamente, do próprio homem – onde antes havia a promessa da emancipação. De modo mais claro, o que a *Dialética do Esclarecimento* descreve é a dialética entre de uma razão que foi concebida em sua trajetória originalmente como processo emancipatório que conduziria a civilização em direção à autonomia e à autodeterminação, mas que se transformou em seu contrário, e terminou por conduzir os rumos

⁶ Vale destacar, nesse sentido, o papel predominante da razão: “Esse destrero da razão a uma posição subordinada contrasta agudamente com as ideias dos pioneiros da civilização burguesa, os representantes espirituais e políticos da classe média ascendente, que foram unânimes em assinalar o papel de destaque da razão no comportamento humano, talvez mesmo o papel predominante. Eles definiram uma legislatura sábia como aquela cujas leis estão de acordo com a razão; as políticas nacional e internacional eram julgadas segundo o prisma de seguirem ou não as diretrizes da razão. Presumia-se que a razão regulasse as nossas preferências, nossas relações com os outros seres humanos e com a natureza. Pensava-se nela como uma entidade, um poder espiritual que vivia em cada homem. *Este poder era considerado o supremo arbítrio, ou mais ainda, a força criativa que estava por trás das ideias e coisas às quais devíamos devotar nossas vidas*” (Horkheimer, *Eclipse da razão*, 2002, p. 15, grifo nosso).

⁷ Cf. Matos, *A Escola de Frankfurt*: luzes e sombras do iluminismo, 1993, p. 33.

⁸ cf. Kant, *Resposta à pergunta: o que é o esclarecimento?*, 1985, p. 100).

⁹ Matos, *A Escola de Frankfurt*: luzes e sombras do iluminismo, 1993, p. 33.

¹⁰ Cf. Adorno e Horkheimer, *Dialética do esclarecimento*: fragmentos filosóficos, 1985, p. 21.

¹¹ A leitura de seu tempo permite os autores afirmarem: “Mas a terra esclarecida resplandece sob o signo de uma calamidade triunfal” (Adorno e Horkheimer, *Dialética do esclarecimento*: fragmentos filosóficos, 1985, p. 17).

da modernidade na marcha de um crescente processo de industrialização, dominação, homogeneização e repressão do homem.¹²

3 Modernidade: ordem, pureza e eliminação da ambivalência

A modernidade, portanto, portadora do ideário da supremacia da razão, fez da ordenação racional o sistema que a tudo penetra, determinando as condições para a preeminência do projeto moderno. Desse modo, submeteu o mundo das coisas à lógica do exercício métrico da razão, definindo o processo arquitetural e ordenador que marca a passagem da pré-modernidade à modernidade.¹³ Na consecução desse processo, atribuiu-se uma série de tarefas, relacionadas à exploração da natureza, a busca do preciso ao invés do impreciso, a prescrição da homogeneidade em detrimento da heterogeneidade. Dentre elas, uma se sobressaiu: a *imposição da ordem*, como um verdadeiro arquétipo das demais tarefas, que termina por tornar as demais meras metáforas de si mesmas, conforme sugere Zygmunt Bauman.¹⁴ Da ordem, constata-se, pois, o seu caráter *não-natural*, ou seja, o seu caráter inteiramente artificial. Para Bauman, inclusive, “A descoberta de que a ordem *não era natural* foi a descoberta da *ordem como tal*”.¹⁵ Reconhece-se, assim, que a “inaturalidade da ordem” é uma declaração que solenemente já traz consigo a apresentação de uma violência, a do *processo ordeiro*, que saía do esconderijo e que viria a se tornar a regra durante a modernidade.

Um mundo dominado pela ordem é um mundo que não tem muito apreço pelo acaso, pelo desconhecido, pelo imprevisível;¹⁶ é um mundo que tenta a todo o momento dirimir as causalidades imprevistas, no qual se sabe sempre como proceder, no qual se sabe como calcular e aumentar a probabilidade de ocorrência de alguns eventos e de tornar outros virtualmente impossíveis; é um mundo, enfim, que *detesta a ambivalência*, pois esta “confunde o cálculo dos eventos e a relevância dos padrões de ação memorizados”.¹⁷ Nesse sentido, a luta pela ordem configura-se como a “(...) luta da determinação contra a ambiguidade, da precisão semântica contra a ambivalência, da transparência contra a obscuridade, da clareza contra a confusão.”¹⁸

¹² Cf. Freitag, **A teoria crítica: ontem e hoje**, 2004, p. 34.

¹³ Cf. Bittar, **O direito na pós-modernidade**, 2014, p. 42.

¹⁴ Cf. Bauman, **Modernidade e ambivalência**, 1999, p. 12.

¹⁵ Bauman, **Modernidade e ambivalência**, 1999, ps. 13-14.

¹⁶ A volição da modernidade pela ordem reside no fato de que ela “significa um meio regular e estável para os nossos atos; um mundo em que as probabilidades dos acontecimentos não estejam distribuídas ao acaso, mas arrumadas numa hierarquia estrita – de modo que certos acontecimentos sejam altamente prováveis, outros menos prováveis, alguns virtualmente impossíveis. Só um meio como esse nós realmente entendemos” (Bauman, **O mal-estar da pós-modernidade**, 1988, p.15).

¹⁷ Cf. Bauman, **Modernidade e ambivalência**, 1999, p. 10.

¹⁸ Bauman, **Modernidade e ambivalência**, 1999, p. 14.

Entende-se, logo, que o referencial da modernidade é guiado pela *inclinação à ordem*, para a *purificação da multiplicidade semântica* e pelo *fim das ambiguidades*. A existência é moderna na medida em que é produzida e sustentada pelo projeto, pela manipulação, pela administração e pelo planejamento, tudo realizado por agentes capazes e soberanos, dotados de conhecimento, habilidade e tecnologia, os quais reivindicam e defendem com sucesso o direito de gerenciar e administrar a existência, ou seja, o direito de definir a ordem e, por conseguinte, execrar o caos como refugo indefinível.¹⁹ Trata-se, em suma, da imposição da ordem, a qual implica, para sua própria afirmação, na *contínua e violenta eliminação da ambivalência*.

Mas a modernidade, por outro lado, em toda a sua predatória busca pela ordem, carrega, também dentro de seu campo semântico, a noção de *pureza*.²⁰ Esta, por sua vez, é um ideal, uma visão sobre algo que necessita ainda ser criado, ou que demanda ser vorazmente protegido contra as infinitas disparidades, genuínas ou imaginadas. Sem esse direcionamento, seu conceito esvazia-se, e mesmo a distinção entre a pureza e a impureza deixa de ser bem delineada.²¹ A pureza traduz a visão das coisas colocadas em lugares diferentes do que elas ocupariam, caso não fossem levadas a se mudar para outro, e esse é justamente um preceito característico da ordem, ou seja, a ideia de que cada coisa se acha em seu justo lugar e em nenhum outro. Há uma impossibilidade de se pensar sobre a pureza sem ter uma imagem carregada e moldada pela ordem, sem essa força imperativa que atribui às coisas seus lugares “justos” e “convenientes”. Tem-se, desse modo, que o outro da pureza é a impureza, o “*sujo*”, o “*imundo*”, representados por tudo aquilo que está “*fora do lugar*”. Contudo, nada é puro ou impuro somente por suas próprias características intrínsecas; isso é definido pela localização das coisas em um devido contexto, mais precisamente sua localização na ordem de coisas idealizada pelos que procuram a pureza.²²

O interesse pela pureza, que surge como corolário da pretensão de organização e de eliminação da multiplicidade semântica emitidas pelos processos ordeiros, relaciona-se justamente com a fragilidade destes últimos, ou seja, com uma situação em que se sabe não poder confiar na ordem cuidando de si mesma, sobrevivendo à nossa complacência. Isso porque

¹⁹ Cf. Bauman, **Modernidade e ambivalência**, 1999, p. 15.

²⁰ Nesse sentido, conforme observa Sigmund Freud, “Beleza, limpeza e ordem ocupam claramente um lugar especial entre as exigências culturais. Ninguém dirá que elas são importantes para a vida como o domínio das forças naturais e outros fatores que ainda veremos, mas ninguém as porá em segundo plano, como coisas acessórias. O fato de a civilização não considerar apenas o que é útil já se mostra no exemplo da beleza, que não desejamos ver excluída dos interesses da civilização. A vantagem da ordem é evidente; quanto à limpeza, devemos considerar que é também requerida pela higiene, e podemos conjecturar que esse nexo não era inteiramente desconhecido antes da época de prevenção científica das doenças. Mas a utilidade não explica de todo esse empenho; algo mais tem de estar em jogo” (Freud, **O mal-estar na civilização**, 2011, ps. 38-39).

²¹ Cf. Bauman, **O mal-estar da pós-modernidade**, 1998, ps. 13-14.

²² Cf. Bauman, **O mal-estar da pós-modernidade**, 1998, p. 14.

existem infindáveis coisas para as quais não há “lugar certo”, para as quais não existe assento em qualquer fragmento de ordem preparada pelo homem. Essas coisas ficam “fora de lugar” em toda parte, ou seja, em todos os locais tocados pelo toque da pretensão de pureza.²³ Como o mundo puro é pequeno demais para acomodá-las, não é suficiente que se as movam de lugar: “[...] será preciso livrar-se delas uma vez por todas – queimá-las, envenená-las, despedaça-las, passá-las a fio de espada”.²⁴

Tendo isso em mente, pode-se afirmar que manter a ordem, procurar a pureza e expulsar os corpos estranhos e sujos são comportamentos que bem parecem naturais e comuns aos seres humanos. Pode-se até dizer que os modelos de pureza e os padrões a serem conservados variam de uma época para outra, de uma cultura para outra; contudo, encontram-se sempre presentes, existindo inevitavelmente um certo modelo de pureza e um padrão ideal que se mantém intacto e incólume às disparidades. O problema reside no fato de que uma explicação em termos de tão largo espectro, universais e extratemporais, não contribuem para a avaliação das várias formas de busca da pureza do ponto de vista de suas *significações político-sociais* e da gravidade de suas *consequências para o convívio humano*.²⁵

Complexa se torna ainda mais a questão quando se passa a entender que, dentre as numerosas coisas que são corporificadas e embaladas pelo manto da sujeira, dentre essas coisas que são expulsas pela ordem para a garantia da pureza, dentre essas coisas que não possuem “lugar certo” em nenhum espaço, dentre esses estranhos..., localizam-se também nada menos que *seres humanos*. Se o foco for direcionado para as consequências que tais processos possuem para o convívio humano, poder-se-á notar que, em meio as diversas corporificações da “sujeira”, um caso cresce exponencialmente em importância, em termos sociológicos: quando *Outros seres humanos* são concebidos como entraves para a adequada “organização do ambiente”, “em que, em outras palavras, é uma outra pessoa ou, mais especificamente, uma certa categoria de outra pessoa, que se torna ‘sujeira’ e é tratada como tal”.²⁶ Outrem, que procede de fora, ou eventualmente situado dentro, mas diferente, sem se encaixar perfeitamente dentro dos compartimentos planejados pelas duras mãos destruidoras e modeladoras da ordem e da pureza, fica condenado ao posto de *refugo*, ou seja, de *sujeira*. E, enquanto sujeira, torna-

²³ Cf. Bauman, *O mal-estar da pós-modernidade*, 1988, p. 15.

²⁴ Cf. Bauman, *O mal-estar da pós-modernidade*, 1988, p. 14.

²⁵ Cf. Bauman, *O mal-estar da pós-modernidade*, 1988, ps. 16-17.

²⁶ Cf. Bauman, *O mal-estar da pós-modernidade*, 1988, p. 17.

se a própria efígie dos esforços atuantes contra a mola propulsora do destino à *redundância*,²⁷ mais especificamente da luta contra o reducionismo à condição de lixo.²⁸

Em síntese, o impulso para a ordem, impregnado na modernidade, e contundente em seu horror à ambiguidade, fez sua cruzada contra a *eliminação da ambivalência*. Bauman denomina de “*razão legislativa*” essa mentalidade que imperou durante toda a era moderna, cuja política, por sua vez, está baseada no paradigma de um “*Estado jardineiro*”, que, na ambição de construir uma “sociedade racionalmente planejada”, precisou dividir a população “(...) em plantas úteis a serem estimuladas e cuidadosamente cultivadas e ervas daninhas a serem removidas ou arrancadas.”²⁹

A modernidade, portanto, está intimamente ligada aos problemas da produção da ordem e o seu duplo necessário: a *ambivalência*. Nesse sentido, pode-se mesmo dizer que a *ambivalência* seja o *refugo* da modernidade, pois esta cresce em força a cada novo sucesso dos poderes modernos, e o seu fracasso é que a própria atividade ordenadora se constrói como ambivalência. Ordem e ambivalência são igualmente produtos da prática moderna e compartilham da mesma contingência e falta de fundamento.³⁰ Ressalta-se, em consequência, a *violência* produzida pela ordenação, a partir das suas pretensões de pureza e de eliminação da ambivalência, isto é, do *Outro*. As pretensões de limpeza e de ordem que se situam no campo semântico da modernidade acarretam uma violência intrínseca, a qual é subjacente à própria ordenação, devido à sua *inaturalidade*, corporificada pela *eliminação da ambivalência* e na *produção de refugos*, principalmente *refugos humanos*.³¹

4 Pós-modernidade: crise, inquietação e irrupção traumática da alteridade

Em face dos resultados desastrosos do projeto iluminista moderno, qualquer *balanço* que se faça hoje é obrigado a reconhecer: o momento é indubitavelmente de crise. Uma má-

²⁷ Pois, como afirma Bauman, “Ser declarado redundante significa ter sido dispensado *pelo fato de ser dispensável* – tal como a garrafa de plástico vazia e não retornável, ou a seringa usada, uma mercadoria desprovida de atração e de compradores, ou um produto abaixo do padrão, ou manchado, sem utilidade, retirado da linha de montagem pelos inspetores de qualidade. ‘Redundância’ compartilha o espaço semântico de ‘rejeitos’, ‘dejetos’, ‘restos’, ‘lixo’ – com *refugo*” (Bauman, **Vidas desperdiçadas**, 2005, p. 20).

²⁸ Cf. Bauman, **O mal-estar da pós-modernidade**, 1998, p. 19.

²⁹ Bauman, **Modernidade e ambivalência**, 1999, p. 29

³⁰ Cf. Bauman, **Modernidade e ambivalência**, 1999, p. 23.

³¹ “Quando se trata de projetar as formas do convívio humano, os refugos são seres humanos. Alguns não se ajustam à forma projetada nem podem ser ajustados a ela, ou sua pureza é adulterada, e sua transparência, turva: os monstros e mutantes de Kafka, como o indefinível Odradek ou o cruzamento de gato com ovelha – singularidades, vilões, híbridos que desmascaram categorias supostamente inclusivas/exclusivas. Nôdoas numa paisagem sob outros aspectos elegante e serena. Seres inválidos, cuja ausência ou obliteração só poderia beneficiar a forma projetada, tornando-a mais uniforme, mais harmoniosa, mais segura e ao mesmo tempo mais em paz consigo mesma” (Bauman, **Vidas desperdiçadas**, 2005, p. 42).

consciência assola a humanidade... e ela é definitivamente uma consciência de crise³². O império da razão universal, da razão gloriosa, da razão triunfante, desembocou em lutas fratricidas, em políticas sangrentas, em imperialismo, em desprezo da pessoa humana, em exploração³³. Isso, para não falar dos desastres do século XX: “duas guerras mundiais, a opressão, o genocídio, o Holocausto, o terrorismo, o desemprego, a miséria cada dia maior do Terceiro Mundo, as cruéis doutrinas do fascismo e do nazismo, até o supremo paradoxo da defesa da pessoa que degenera em stalinismo.”³⁴ Levinas, numa crítica direta a Immanuel Kant, questiona: Será que “a razão convenceu, efetivamente, as vontades?”³⁵ É todo um ideal de civilização que é posto, neste momento, em questão. O filósofo da alteridade, conquanto reiteradamente excluído do debate em torno da pós-modernidade, entende muito bem o seu significado. Embora não use, em seus textos, a expressão “pós-modernidade”, optando por falar ainda de uma modernidade “atual”, “incerta” e “titubeante”³⁶, tem plena consciência de que os tempos vigentes estão a lidar essencialmente com a crise da modernidade.

Este momento, se bem que possa, de fato, ser descrito de diferentes maneiras, pode também ser compreendido como um instante marcado por uma má-consciência desconfortante, de uma inquietude sem par, de uma agitação inédita no seio do social. O homem que, pelos avanços da ciência e da tecnologia, conseguiu romper as linhas mais altas do céu não foi capaz, entretanto, de encontrar o infinito próximo do rosto do Outro homem. Com isso, o que se tem é uma civilização alardeada por ameaças apocalípticas que prenunciam o próprio fiasco do humano. Se, por um lado, a crise atinge as crenças do homem moderno-ocidental no progresso da história, no poder da razão e no seu ideal de paz, por outro, é o próprio humano, antes de tudo, que é colocado em questão. Pois, como assevera Luiz Carlos Susin, “é no *humano* que se decide o resto”, e “onde o humano perde significação cresce a violência”³⁷.

Com a crise, porém, chega a inquietação... Como sintetiza Eduardo C. B. Bittar, “Boaventura de Souza Santos se utiliza do termo ‘desassossego’ para se referir à atmosfera do tempo presente, enquanto Agnes Heller e Ferenc Féher preferem se valer da ideia de ‘incerteza’, e Zygmunt Bauman, por sua vez, menciona a ideia de insegurança.”³⁸ Quanto a Levinas, parece

³² “Esta consciência da crise, esta má consciência (...)” (Levinas, **La ética**, 1990, p. 5).

³³ Cf. Levinas, **La ética**, 1990, p. 5.

³⁴ Levinas, **La ética**, 1990, p. 5.

³⁵ Levinas, **La ética**, 1990, p. 5.

³⁶ Levinas, **Entre nós: ensaios sobre a alteridade**, 2004, p. 132.

³⁷ Susin, **O homem messiânico: uma introdução ao pensamento de Emmanuel Levinas**, 1984, p. 11.

³⁸ Bittar, **Justiça e emancipação: reflexões jusfilosóficas a partir do pensamento de Jürgen Habermas**, 2011, p. 105.

distinguir, numa tal estado de desajustamento, embora sem recorrer exatamente a esses termos³⁹, entre uma *inquietude do Eu* e uma *inquietude do Outro*.

A *inquietude do Eu* manifesta-se numa má-consciência que se ressente diante da não realização do projeto almejado, diante da “contradição entre um projeto de cultura cômoda e tranquila e a insuficiência dos resultados obtidos”⁴⁰. Ela empurra a humanidade para um estado de ceticismo, de desconfiança e de niilismo, que desemboca, finalmente, numa preguiça de pensar e também no medo de morrer. Uma certa *inquietude do Outro*, no entanto, ao lado da primeira, igualmente se coloca. Trata-se, nas palavras de Levinas, de “uma espécie de horror dos mortos, uma tomada de consciência de todo o horror dos mortos, desse matar cotidiano o Outro.”⁴¹ Ela se traduz enquanto inquietude diante da ilegitimidade do sofrimento infligido a alguns com amparo numa suposta lógica das coisas; inquietude diante de uma razão que pode justificar o sofrimento e mesmo organizar a sua melhor forma de execução; inquietude diante daquilo que pode ser lógico, mas não deixa de ser horrível. Tal inquietude, que acossa os homens da pós-modernidade, é a inquietude daqueles que sobreviveram ao genocídio praticado durante a Segunda Guerra, mas também é a inquietude daqueles que podem comer num mundo repleto de pessoas passando fome. A inquietude do Outro é a inquietude de uma responsabilidade que me incumbe pelos eventos aterradores que a humanidade vivenciou ao longo do século XX, mas também pela indiferença com que se continua a tratar o Outro. A inquietude se dá na forma de uma vergonha inevitável, na forma de uma consciência de que se está vivo enquanto há tantos Outros mortos, na forma de uma consciência de que somos culpados por tudo e por todos. Para Levinas, é essa inquietude que marca a experiência de hoje, ainda que se tente de toda forma silenciá-la. Segundo o filósofo, “o temor de cada qual pela sua própria mortalidade não consegue calar o escândalo da indiferença ao sofrimento alheio.”⁴² Há algo que insiste em afligir a consciência, a torná-la uma má-consciência, a converter-se em inquietude do Outro. É “uma espécie de escrúpulo de sobreviver ao perigo que ameaça ao Outro, como se todos e cada um (...) tivessem de responder pela fome e pelos homicídios.”⁴³

³⁹ Em *Paz e proximidade*, texto muito semelhante ao artigo *A ética*, que venho citando, Levinas procura distinguir entre *terror* (*effroi*) e *angústia* (*angoisse*), palavras que poderiam muito bem ser utilizadas no lugar de *inquietude do Eu* e *inquietude do Outro*. O fato, no entanto, é que Levinas procura sempre evitar termos que possam causar uma qualquer confusão com termos empregados por Heidegger (filósofo do ser, da ontologia). Isso acontece no artigo *A ética*, onde Levinas recorre menos ao termo “angústia”, valendo-se, em seu lugar, de “inquietude”, e onde também aparece uma distinção implícita entre uma “inquietude por ser” e uma inquietude que provém do Outro e que já é inquietude pelo Outro.

⁴⁰ Levinas, *La ética*, 1990, p. 10.

⁴¹ Levinas, *La ética*, 1990, p. 10.

⁴² Levinas, *La ética*, 1990, p. 11.

⁴³ Levinas, *La ética*, 1990, p. 11.

Enquanto a *inquietude do Eu* se dá na qualidade de frustração, de mal-estar diante do fracasso de um projeto que prometia emancipação, mas que era, em si mesmo, “indiferente às guerras, aos assassinatos e aos sofrimentos”, a *inquietude do Outro* se verifica como “consciência de uma imoralidade imediata de uma cultura e de uma história”⁴⁴. Para Emmanuel Levinas, o futuro da humanidade se encontra, destarte, diante da seguinte alternativa: ou nos infundimos de vez nessa inquietude do Eu que nos leva a descrever em tudo, mergulhando num relativismo absoluto que chega a recusar qualquer forma de humanismo, ou, impelidos por essa inquietude do Outro, devemos nos esforçar para cavar no momento presente uma saída que nos leve em direção a um plano outro de convivência comum. Pode-se dizer, assim, que Levinas procura encontrar um *sentido ético* para a crise pós-moderna. Referindo-se ao cenário contemporâneo, em especial ao europeu, mas que a ele não se reduz, faz menção ao “momento ético da nossa crise de Europa”⁴⁵. O filósofo parece surpreendentemente notar, na situação crítica atual, uma estrutura eminentemente ética, que reproduz, no plano da humanidade como um todo, o encontro entre Eu e Outrem, descrito, em termos levinasianos, de maneira *traumática*.

Outrem me traumatiza. O seu modo de me concernir é me *traumatizar*, me *pôr em questão*, me *pôr em crise*. O rosto que me traumatiza questiona a minha liberdade, o direito que tenho certo por ser meu, “o meu lugar ao sol”, como diria Pascal⁴⁶. Outrem abala as minhas certezas, instala em mim uma crise: o sujeito que resta desse abalo é um *eu* com letra minúscula, um “Eu” que já é a expressão da própria crise do ser porque interroga a si mesmo se o seu ser se justifica, se já não é usurpação do lugar de alguém⁴⁷. Ora, desde o Holocausto, (“Auschwitz”, diz Levinas, “foi uma crise profunda”⁴⁸), sente-se um *traumatismo ético*, um questionamento

⁴⁴ “Esta má consciência não exprime, com efeito, somente uma contradição entre um certo projeto de cultura e seus resultados. Ela não é feita unicamente de seduções de uma paz que asseguraria a cada um a tranquilidade da sua felicidade, uma liberdade de possuir o mundo e, também indubitavelmente, a possibilidade mesma de possuir sem que nada viesse a perturbar. Não se trata do fracasso de um projeto especulativo ou dialético de estilo hegeliano – projeto indiferente às guerras, aos assassinatos e aos sofrimentos enquanto necessários ao desenvolvimento do pensamento racional que é também uma política, enquanto necessários na formação dos conceitos cuja lógica e cujo acabamento são as únicas coisas que importam. Não se trata da decepção intelectual de um sistema desmentido pelas incoerências do real que é o drama da Europa. Não se trata nem mesmo simplesmente do perigo de morrer que aterroriza cada um. O que há é a angústia [*inquietude*] de cometer crimes mesmo quando os conceitos concordam entre si. O que há é a angústia [*inquietude*] da responsabilidade que incumbe a cada um pela morte e pelo sofrimento de Outrem. O temor da morte de cada um por si na mortalidade de cada um não consegue absorver a gravidade do assassinio cometido e o escândalo da indiferença ao sofrimento de Outrem. Por detrás do perigo que cada um corre à sua custa num mundo sem segurança, desperta-se a consciência da imoralidade imediata de uma cultura e de uma história” (Levinas, **Paz y proximidad**, mar./2006, p. 145).

⁴⁵ Levinas, **Paz y proximidad**, mar./2006, p. 146.

⁴⁶ “Não posso esquecer o pensamento de Pascal: ‘Meu lugar ao sol. Eis o começo e a imagem da usurpação de toda a terra’” (Levinas, **Entre nós: ensaios sobre a alteridade**, 2004, p. 296).

⁴⁷ Levinas, **Éthique comme philosophie première**, 2015, ps. 96-97.

⁴⁸ Levinas, **Entre nós: ensaios sobre a alteridade**, 2004, p. 274.

do projeto do Eu moderno pelo Outro que sofre. Outrem coloca a própria modernidade em questão, fá-la desaguar num estado de crise, que é o seu próprio reconhecimento como arbitrária. Consentânea com o diagnóstico de Emmanuel Levinas é por isso a descrição da pós-modernidade como momento reflexivo da modernidade, como a modernidade consciente de si, atordoada pela questão do Outro. Trata-se da modernidade que se contesta em face da contestação que o Outro lhe faz. A modernidade que se questiona já é a própria modernidade colocada em questão⁴⁹. “Os pontos de interrogação”, afirma David Harvey, “dizem tudo.”⁵⁰

Levinas pergunta: “Não teríamos nós ouvido, na nossa vocação de homem na Europa, de um ponto mais alto ainda que a ‘boa-nova’ do conhecimento verdadeiro que disporia de nossas vontades sem as coagir e as orientaria em direção à paz, o imperativo do Decálogo (...)?”⁵¹ Não estaríamos nós, homens modernos, mais do que nunca, a ouvir, por todos os cantos, a ordem “Não matarás!” e a suplica “Não me deixes morrer!”? Não estaríamos confrontados inevitavelmente com uma interpelação que procede do rosto do Outro a nos chamar por uma responsabilidade infinita, intransigente e irrenunciável? O que mais pode significar, para além de uma indiferença que insiste em perseverar, a defesa da alteridade que começa a se espalhar pelo mundo? Será por acaso que a pós-modernidade, enquanto tempo de crise da modernidade, ao se voltar contra os efeitos gerados pela perspectiva egocêntrica moderna, tenha erigido, entre as suas principais preocupações, o problema do *Outro*? Não é, agora, como nota David Harvey⁵², a *dignidade do Outro* que volta a preocupar? A ponto mesmo de que a alteridade seja considerada “o aspecto mais libertador e, portanto, mais atraente do pensamento pós-moderno”?⁵³

Como assevera Bruno Forte, “a inquietude que a todos indistintamente toca é a inquietude da alteridade. Se o protagonista da modernidade é o eu, (...) a questão da emergente e inquieta pós-modernidade é o *outro*. ”⁵⁴ Quem quer que sinta a inquietude da pós-modernidade, encontra-se diante do problema do *Outro* e de sua irrupção⁵⁵. Assim, se a modernidade representa um projeto cultural da *antidiferença*, pode-se dizer que a pós-modernidade, justamente por colocar como centro o Outro, numa espécie de rebelião contra as

⁴⁹ “A Europa tem má consciência e se contesta ao ponto de questionar sua centralidade e a excelência da sua lógica, ao ponto de exaltar – no ápice de suas universidades – pensamentos que outrora passavam por primitivos quando não por selvagens. Contestação pela própria Europa do seu privilégio filosófico que devia assegurar a paz” (Levinas, *Entre nós: ensaios sobre a alteridade*, 2004, p. 243).

⁵⁰ Harvey, *Condição pós-moderna: uma pesquisa sobre as origens da mudança cultural*, 2006, p. 46.

⁵¹ Levinas, *Entre nós: ensaios sobre a alteridade*, 2004, p. 244.

⁵² Harvey, *Condição pós-moderna: uma pesquisa sobre as origens da mudança cultural*, 2006, p. 19.

⁵³ Harvey, *Condição pós-moderna: uma pesquisa sobre as origens da mudança cultural*, 2006, p. 52.

⁵⁴ Forte, *À escuta do outro: filosofia e revelação*, 2010, p. 7.

⁵⁵ Forte, *À escuta do outro: filosofia e revelação*, 2010, p. 8.

formas abstratas, as regras gerais e o homem universal⁵⁶, assume-se progressivamente como o tempo da diferença.

Não se trata de negar o diagnóstico da *crise do humanismo* devida à “experiência da ineficácia humana posta em acusação pela própria abundância de nossos meios de agir e pela extensão de nossas ambições.”⁵⁷ De fato, o quadro inegável de que tem de partir qualquer filosofia contemporânea é o da dialética do esclarecimento: “contrassenso dos vastos empreendimentos frustrados – em que política e técnica resultam na negação dos projetos que as norteiam –”⁵⁸. Noutras palavras, inconsistência do ideal de homem moderno, que agora se descobre, na expressão de Levinas, como mero “joguete das suas obras.”⁵⁹

Eis que, no entanto, a despeito da indiferença, da apatia, da inércia..., “o humano surge e pode desconcertar. Por muito tempo? Por um momento? O humano é um escândalo no ser”⁶⁰. Outrem, no interior da condição pós-moderna, está aí: na minha frente, na minha porta, na minha cidade, no meu país, no meu mundo, na minha tela. Cada vez mais próximo. Numa ausência cada vez mais presente, penetrante, inquietante. É essa inquietação do Outro que me desperta, que me retira do meu assento, do meu mundo à parte: “Lá onde eu teria podido permanecer como espectador, eu sou responsável; em outros termos, alguém que pode falar [*parlant*]. Nada mais é teatro, o drama não é mais jogo. Tudo é grave.”⁶¹ Sim... Paradoxalmente, a tentação de permanecer na indiferença é muito grande. O prazer que o mundo do consumo oferece permite ao Eu esquecer não só da *tragicomédia do ser*⁶² mas também de suas responsabilidades para com Outrem. De qualquer forma, resta, ainda, o egoísmo que persevera como remordimento do projeto fracassado. É a inquietude do Eu que pretende ocupar o espaço da inquietude do Outro: trata-se da angústia do fracasso próprio que não deixa lugar para o desconcerto alheio. Ocorre que, enquanto o Eu se lamenta do seu malogro, desacreditando a si mesmo, decretando o fim da subjetividade, das instituições e da própria humanidade (para não falar da morte de Deus...), Outrem não cessa de o interpelar, como que a apontar para um sentido novo que ainda remanesce, uma fissura que pode ser cavada, uma brecha que leva ao infinito.

⁵⁶ Pierucci, **Ciladas da diferença**, 2013, p. 152 e 163.

⁵⁷ Levinas, **Humanismo do outro homem**, 2012, p. 71.

⁵⁸ Levinas, **Humanismo do outro homem**, 2012, p. 71.

⁵⁹ Levinas, **Humanismo do outro homem**, 2012, p. 71.

⁶⁰ Levinas, **Entre nós: ensaios sobre a alteridade**, 2004, p. 157.

⁶¹ Levinas, **Humanismo do outro homem**, 2012, p. 85.

⁶² “(...) nada é mais cômico que o cuidado que um ser destinado à destruição tem para consigo; (...) Nada há de mais cômico, ou nada há de mais trágico. Pertence ao mesmo homem o fato de ser figura trágica e cômica” (Levinas, **Humanismo do outro homem**, 2012, p. 88).

5 Considerações finais: uma modernidade além da modernidade

O que parece caracterizar, em suma, a pós-modernidade é uma situação de crise da modernidade que chama a humanidade a decidir o seu destino, mas também, e antes de tudo, o destino do Outro. A pós-modernidade não é, aos olhos de Levinas, um *pós* que vem suceder o tempo anterior, instaurando, apesar da divisão espaço-temporal, uma continuidade cronológica. O filósofo de Kaunas parece estar de acordo com o fato de que se trata, antes, de um momento de *transição*: uma *passagem*. Outrem chega de um tempo desconhecido e abala o tempo maciço do Eu. O encontro dos tempos implica já uma convocação a um novo tempo. O Eu, é certo, insiste em perseverar no seu tempo, em que “tudo se absorve, se deturpa pouco a pouco e se enclausura no Mesmo.”⁶³ Nesse tempo, que não é senão a eternidade da presença que não passa⁶⁴, onde tudo, no final das contas, é igual, o tédio é inevitável. Como no dito de Fernando Pessoa: “A monotonia de tudo não é, porém, senão a monotonia de mim.”⁶⁵ Dito este ao qual Emmanuel Levinas não hesitaria em acrescentar: “em toda parte, recaída sobre nós mesmos, como após o êxtase da droga. Com exceção de Outrem que, em todo esse tédio, não podemos abandonar.”⁶⁶ Eis, portanto, que, apesar da inquietude do Eu, Outrem chega para inquietar. “Não matarás!” “Não me deixes morrer!” Retirando-me do meu próprio tédio, exige de mim responsabilidade. Como se o destino dele e de todos os Outros, de toda a humanidade, estivesse nas minhas mãos. Outrem não instala, por si só, a novidade; aparece, porém, para abrir o caminho, estabelecer a passagem, a fissura por onde o Eu pode aceder ao *novum*. A travessia, no entanto, está a depender dele próprio, de um esforço, de um trabalho individual. Outrem, na sua miséria, pode apenas alimentar no Eu o desejo do Outro, um desejo de sair de sua casa e partir para uma terra estrangeira, para um outro lugar, para um outramente: para uma modernidade *além* da modernidade.

Não se trata, pois, para Levinas, de abandonar o barco da modernidade⁶⁷. Tampouco se trata, no entanto, tal qual na percepção de Habermas, de concebê-la como um projeto incompleto, inacabado, ainda por se realizar. O fato é que a brecha que abre para uma *outra margem* só se deu plenamente para a humanidade no contexto da crise do projeto do Eu

⁶³ Levinas, *De Deus que vem à ideia*, 2008, p. 31.

⁶⁴ Levinas, *Entre nós: ensaios sobre a alteridade*, 2004, p. 157.

⁶⁵ Pessoa, *Livro do desassossego*, 2016, p. 400.

⁶⁶ Levinas, *De Deus que vem à ideia*, 2. ed., 2008, p. 31.

⁶⁷ “Indubitavelmente, o filósofo de Kaunas realiza uma fascinante tentativa de conduzir o seu pensamento para além do êxitos niilistas que pervadem nossa cultura contemporânea (...) Antes de tudo, o fato de desenvolver o discurso em termos de pós-modernidade significa posicionar-se e definir-se com relação àquela modernidade que se quer contestar, nesse modo de afirmá-la, por assim dizer, *sub contrario*. (...) Tratar-se-ia, ao contrário, de pensar de *outra* maneira, de elaborar um pensamento *outro*, não em contraposição” (Casalone, **Levinas**: ética e filosofia no pensamento pós-moderno, 1993, ps. 353-354).

moderno. Neste instante traumático que é a pós-modernidade, Outrem cava, no entanto, a possibilidade de um tempo inédito no próprio seio da modernidade. A modernidade, que parecia ser expressão do próprio Eu, se depara, agora, com a irrupção do Outro que ela não pode ignorar, que ela não pode deixar sem respostas, que ela não pode abandonar. Assim como Eu que, ao encontrar o Outro, se contrai e se reinventa (constitui-se efetivamente como *eu para o Outro*), a modernidade que se depara com Outrem é interpelada a se refazer, a se revirar, a se fazer melhor pelo Outro que não Eu. A contribuição de Levinas para a modernidade é justamente a de demonstrar que ela pode ir para além dela mesma, que ela pode, no seu próprio interior, atravessar a passagem pós-moderna que a leva a Outrem. Entre o otimismo e o pessimismo diante do futuro, Levinas opta pela responsabilidade, isto é, uma espécie de aventura “mais radical e mais consequente que qualquer projeto”: “uma partida que não pensa no retorno.”⁶⁸

6 Referências

ADORNO, Theodor; HORKHEIMER, Max. **Dialética do esclarecimento:** fragmentos filosóficos. Tradução de Guido Antonio de Almeida. Rio de Janeiro: Zahar, 1985.

BAUMAN, Zygmunt. **Vidas desperdiçadas.** Tradução de Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Zahar, 2005.

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

_____. **O mal-estar da pós-modernidade.** Tradução de Mauro Gama, Cláudia Martinelli Gama. Revisão técnica Luís Carlos Friedman. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.

BITTAR, Eduardo C. B. **Justiça e emancipação:** reflexões jusfilosóficas a partir do pensamento de Jürgen Habermas. 2011. 968f. Tese (Prof. Titular) – Faculdade de Direito, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2011.

BITTAR, Eduardo C. B. **O direito na pós-modernidade.** 3. ed. modificada e atualizada. São Paulo: Atlas, 2014.

CASALONE, Carlo. **Levinas:** ética e filosofia no pensamento pós-moderno, Tradução de Nilo Ribeiro Júnior e Marcelo Perine, **Revista Síntese Nova Fase**, Belo Horizonte, v. 20, n. 62, p. 341-354, 1993.

CASTORIADIS, Cornelius. **As encruzilhadas do labirinto, III:** o mundo fragmentado. Tradução de Rosa Maria Boaventura. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2006.

FORTE, Bruno. **À escuta do outro:** filosofia e revelação. Tradução de Mário José Zambiasi. 2. ed. São Paulo: Paulinas, 2010.

⁶⁸ Hayat, **La liberté investie**, 2014, p. 121.

FREITAG, Barbara. **A teoria crítica: ontem e hoje**. São Paulo: Brasiliense, 2004.

FREUD, Sigmund. **O mal-estar na civilização**. Tradução de Paulo César de Souza. 1 ed. São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 2011.

GIDDENS, Anthony. **As consequências da modernidade**. Tradução de Raul Fiker. São Paulo: Editora UNESP, 1991.

HARVEY, David. **Condição pós-moderna: uma pesquisa sobre as origens da mudança cultural**. Tradução de Adail Ubirajara Sobral e Maria Stela Gonçalves. 15. ed. São Paulo: Loyola, 2006.

HAYAT, Pierre. **La liberté investie**. Paris: Kimé, 2014.

HORKHEIMER, Max. **Eclipse da razão**. Tradução de Sebastião Uchoa Leite. São Paulo: Centauro, 2002.

KANT, Immanuel. Resposta à pergunta: o que é o esclarecimento? In: **Textos seletos**. Edição Bilíngue. Tradução do original alemão por: Raimundo Vier e Floriano de Sousa Fernandes. Introdução de Emmanuel Carneiro Leão. Ed. Vozes, 2^a edição, Petrópolis, 1985.

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

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

_____. **Éthique comme philosophie première**. Paris: Rivages Poche, 2015.

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

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

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

MATOS, Olgária C. F. **A Escola de Frankfurt: luzes e sombras do iluminismo**. São Paulo: Moderna, 1993.

PESSOA, Fernando. **Livro do desassossego**. Rio de Janeiro: Tinta-da-china Brasil, 2016.

PIERUCCI, Antônio Flávio. **Ciladas da diferença**. 3. ed. São Paulo: Programa de Pós-Graduação em Sociologia da FFLCH-USP; Editora 34, 2013.

SUSIN, Luiz Carlos. **O homem messiânico: uma introdução ao pensamento de Emmanuel Levinas**. Porto Alegre: EST; Petrópolis: Vozes, 1984.

ELOGIO DA IN-SUBMISSÃO: LEVINAS E A PROFANAÇÃO DO IMPROFANÁVEL

ÉLOGE DE L'IN-SOUMISSION: LEVINAS ET LA PROFANATION DE L'IMPROFANABLE

Klinger Scoralick

Resumo

Neste ensaio queremos apresentar uma formulação sobre o pensamento de Levinas que faz referência à insubmissão.

Palavras-chave: Levinas, Insubmissão, Profanação, Ética, Política

Abstract/Resumen/Résumé

Dans cet essai on veut présenter une formulation sur la pensée de levinas qui fait référence à la insoumission.

Keywords/Palabras-claves/Mots-clés: Levinas, Insoumission, Profanation, Éthique, Politique

O mundo somente será salvo, se o pode ser, pelos insubmissos. Sem eles, teríamos o fim de nossa civilização, de nossa cultura [...]. Eles são [...] o “sal da terra” e os responsáveis de Deus.

Gide, Journal II, p. 1026

A afirmação de Gide, publicada no *Journal* em 24 de fevereiro de 1946, é provocativa e remete aos rastros de uma herança que disseminou um pensamento sobre a desobediência/resistência, que percorre a boca, a escrita e os gestos de La Boétie, Thoreau, Tolstoi, Gandhi, Luther King – e também, para citar outros nomes, faz menção a Marx, Mandela, Marielle Franco, Dom Pedro Casaldáliga, Irmã Dorothy Stang, Madre Teresa, Dom Helder Câmara, Irmã Dulce, Chico Mendes, Malala Yousafzai, Paulo Freire, Frei Tito, Zumbi dos Palmares, Paulo Guajajara, Olga Benário, Papa Francisco, Irena Sendler, Maximiliano Maria Kolbe, Cacique Raoni, Ailton Krenak, Erasmo Alves Teófilo, Francisco de Assis, Maria da Penha... e quantos mais – herança dentro da qual eu também incluiria Levinas, o “filósofo da ética”. Levinas um insurgente? É possível pensar a ética a partir da insubmissão em Levinas? Sim, e é uma exigência e in-condição de seu próprio pensamento, eu diria. O tema se desdobra a partir de sua própria escrita. Nesses termos, apresento aqui um ensaio de crítica à totalidade. É do que se trata.

É preciso notar que todos os fios da obra de Levinas perpassam e são perpassados por um “nó de obediência”, que se anuncia como um “sim” à transcendência, que se diz em termos de uma passividade mais passiva que toda passividade, isto é, significação do que se denomina *acolhimento*, receber em sua morada o estrangeiro, a ideia do infinito. E é por meio desse nó de obediência que a costura da insubmissão é tecida. A ética, para Levinas, é um discurso sobre a obediência, que se apresenta como “temor do Céu” (ADV, 116), temor pelo outro ou tremer diante do mistério do outro¹, sob a indicação de uma

¹ O temor e o tremor não são abstrações conceituais. Teme-se pela morte de alguém, teme-se pela possibilidade de matar alguém etc. O tremor não é uma abstração conceitual ou uma ideia qualquer, e, certamente, podemos nos referir a ele em seu modo mais específico, isto é, enquanto movimento muscular involuntário. Trememos quando estamos diante do desconhecido, do não-familiar, de um mistério. Uma situação de perigo, uma forte emoção, uma excitação emocional ou sexual pode nos fazer tremer.

trama de indeterminação assimétrica – a alteridade do outro é totalmente outra, obsedante acusação persecutória até o mais íntimo de si, ao que se pode chamar de responsabilidade. Paradoxalmente, a noção de obediência não faz referência a uma ideia de subordinação e, em absoluto, ela remete a uma concepção de servidão; antes, seria doação, oração, assimetria. Não se sustenta em seus textos a ideia de que a subjetividade (humanidade do homem), definida desde a obediência à lei do outro signifique subserviência ou um estado de submissão à tirania de um senhor. Antes, diz-se sobre a precedência de outrem em relação ao eu, trama de uma in-condição assimétrica que rege toda relação a outrem – *autrement qu'estre*. “Primeiro você!”, diz Levinas. As postulações levinasianas são contrárias ao que poderia afirmar La Boétie em seu *Discurso da servidão voluntária*, quando ele se pergunta sobre o porquê de aceitarmos voluntariamente a dominação. La Boétie se questiona sobre a obediência, sobre a servidão e a adoração aos tiranos. Questiona-se ele sobre a aceitação da própria miséria, que mantém os súditos submissos a toda sorte de violência – condição própria da totalidade.

Que desgraça é essa? Com que desgraçado vício deparamos nesta cena: uma incontável multidão de pessoas que não apenas obedece, mas serve; não é apenas governada, mas tiranizada; pessoas despossuídas de bens, sem família, homens sem mulheres, gente sem filhos, nem mesmo suas próprias vidas estão em suas mãos! Sofrendo saques, ofensas de todo tipo, crueldades [...] de um só homem. [...] Chamaremos esse vício de pulsilanimidade? [...] Mais do que covardia, não seria isso apatia ou indiferença? (LA BOETIE, 2016, p. 18-19)

Levinas propõe uma obediência estranha, ou ambígua, que eu chamaria de in-submissa ou não-indiferente, que se ancora em uma subjetividade para-o-outro enquanto horizonte de possibilidades da ação ética e política, *posição* que não se encontra “sob grilhões” (ROUSSEAU, 1964, P. 351). Trata-se de uma obediência que é anterior à “consciência de...”, à doação de sentido, à liberdade, ou melhor dito, obediência a um passado imemorial – e que, por sua vez, implica em desobediência, insubmissão, resistência à servidão. Diz assim Levinas em *Quatre lectures talmudiques*: “Existiria um pacto com o bem anterior à alternativa do bem e do mal.” (p. 95). Trata-se de um pacto que não se inscreve na ordem do dito, mas do Dizer, em uma linguagem que nos impulsiona, em meio ao dito, à transgressão e à resistência pela via da passividade, a tudo aquilo que se impõe como vigência da ordem do já decidido. O que faz guiar nosso agir? Ao que obedecemos? Por certo, o “sim” e o “não”, no campo da ética e da política,

ancoram-se nas estratégias do cálculo que regem os pactos, mas também estão para além deles, sob uma inspiração anárquica. É isso o que, em parte, pretende indicar a obra de Levinas e sua crítica à totalidade. É preciso comparar os incomparáveis, mas respirando-se um “sim mais antigo”, aquilo que guia a direção do cálculo, mesmo que tortuosamente. Recusando a dominação e a violência que se desdobra e transborda no horizonte do ser, a obediência sobre a qual faz menção Levinas alude à trama da multiplicidade do real – dos incomparáveis –, da não-indiferença que sustenta sua noção de responsabilidade – subjetividade.

O problema da obediência aponta, invariavelmente, para a questão da subjetividade e ao que se denomina, amplamente, “ética”. Os contornos que são dados ao tema da subjetividade em seus textos afirmam que a constituição original do sujeito é um *sim incondicional* à exterioridade, ao infinito – o que em *Autrement qu’être ou au-delà de l’essence* (1974) se diz através da expressão “outro-no-mesmo”. Essa *in-condição de assimetria* impõe ou faz revelar uma fissura ou uma separação incontornável na relação ao outro, evidenciando a própria in-condição de possibilidade de se dizer “eu” em primeira pessoa. Há um “sim” em cena, mais antigo que toda antiguidade, “sim” imemorial, rastro que comanda toda liberdade e que a coloca sob espera – esperança do por-vir –, ordenando a alguém que se interrompa a intenção de violentar ou de matar outro alguém (“Não faça isso! Espere!”). Chama-se a isso, também, de liberdade investida (cf. *Totalité et infini*), ou ao avesso, comandada pelo Outro (e que não permite que se possa afirmar “sou livre”, na medida em que não há garantia de liberdade para todos – ou somos todos livres ou não há liberdade). O Outro nos investe de liberdade: diga-se, difícil liberdade. A responsabilidade se faz desenhar na resposta que se dá à liberdade de Outrem, em escuta ao seu apelo “não me mate”, “tenho sede”, “tenho fome”, e de um modo geral, em atenção a toda *diferença*. Trata-se, em última instância, de um gesto de obediência ao que Levinas chamará de “honra original” (TI, 177)² – ou ao que poderíamos chamar, com Derrida, por exemplo, de uma “obediência à injunção”, como se pode ler em *Espectros de Marx* – obediência aos rastros do infinito, da alteridade, da diferença. Essa obediência seria uma espécie de chama subversiva inscrita no coração do eu, um tipo de chama sem pavio (como se ouve em “Clube da Esquina n. 2”), e sem horizonte.

² A indicação das obras de Levinas será feita por siglas em maiúsculo – as quais estão devidamente indicadas na referência bibliográfica – acrescidas, na sequência, após vírgula, pela página correspondente da citação.

Mas, seria possível pensarmos em uma obediência que não se encontre sob o registro da servidão? – pergunto-me com La Boétie. De que modo o “sim” da obediência estaria relacionado à insubmissão? Mais. (Des)obedece-se a(o) que(m)? A(o) que(m) se diz “sim”, “aqui estou”, “pois não”? Seria ao espetro de um tirano?

Não se pode desprezar a ideia de que há uma obediência em curso, a saber, a obediência ao ser. De igual modo, não se deve negligenciar que, no ser, há servidão, submissão e adoração. Lembremo-nos, por sua vez, que a “ética como filosofia primeira” é, sobretudo, um “não” à totalidade (*non, nom*), “não” que nunca se apaga ou se curva, isto é, a ética afirma-se como um gesto de resistência às investidas daquilo que reduz a multiplicidade do real ao jogo do mesmo. Levinas recusa veementemente e se insurge contra a primazia da ideia que afirma que o sentido se reduz ao ser – eis o aspecto capital de sua escrita, que se articula como uma trama da não-indiferença ou de crítica à totalidade (afinal, onde não é possível realizar a diferenciação tudo termina por se tornar indiferente, indiferença). Portanto, não há para Levinas um destino ontológico sob o qual resta o sujeito entrelaçado a amarras e que o preserva afogado, submerso no horizonte em que as coisas são e têm que ser. O ser está aí. Mas não haveria mais que ser? Levinas nos ajuda a pensar que não há apenas ter-que-ser³ e o esforço de nos mantermos na essência. Aliás, a preservação tende à falência⁴, à degradação. A *conação de ser* é o *mal radical* do qual se pretende saída. Levinas aponta para um des-inter-essamento contra a persistência ancorada na epopeia da essência, que se realiza na luta de todos contra todos; busca

³ O termo ter-que-ser (*Zu-sein-haben*), de Heidegger, está associado, na obra de Levinas, à noção de *conatus essendi*, “conação de ser”, de Spinoza. (EN, 10). Por definição, a essência se exerce “como uma invencível persistência na essência, preenchendo todo intervalo de nada que venha interromper seu exercício. *Esse* é *inter-esse*. A essência é interessamento.” (AE, 4). Para além da essência, a “subjetividade do sujeito é a responsabilidade ou o ser-em-questão” (AE, 142), que se manifesta no arrebatamento pela pergunta endereçada por um passado imemorial e anárquico — alteridade. É através da noção de *substituição* (outro-no-mesmo), ponto mais alto do itinerário da subjetividade na obra de Levinas, que a análise de *Autrement qu’être ou au-delà de l’essence* irá se desenvolver, onde abre-se a possibilidade de um descolamento, *para além*.

⁴ Há um gesto de falência que atravessa o “projeto” da “ética da alteridade”. O ato ou o efeito de falar armasse pela torção daquele que fala, quem diz o sujeito. O tema da subjetividade em Levinas, que se oferece desde o atravessar da alteridade no âmago do mesmo, coloca em evidência a vulnerabilidade própria daquilo que não resiste à aproximação da alteridade, o eu. A questão da falência aí se torna um componente marcante e significativo, pois a subjetividade passa a ser descrita como vulnerabilidade, sensibilidade, ruga, contato pele sobre a pele, envelhecimento, entre outros termos que Levinas usa para traçar, digamos, o retrato da aproximação (ética) que afeta ou desconcerta os termos de uma hospitalidade condicional. Também se pode notar sinais de falência em Levinas desde *De l’existence à l’existant*, texto de 1947 em que ele descreve a preguiça, o sono, o cansaço e toca a questão do corpo enquanto resistência ao ser. A falência se faz pensar pela noção de corporeidade, e isso será exposto de forma mais intensa em 1974. É o corpo que em última instância está a ruir, consumido quase ao ponto da aniquilação — corpo cativo, envelhecido, cansado, sem memória, ferido, sofrido, pó. Levinas faz uso de muitos termos correlatos para exprimir a relação à alteridade inscrito em um gesto de falência.

evidenciar o acontecimento que escapa ao faro animal, refutando, assim a fraternidade cainesca, as razões do estômago. Enfatiza-se a interrupção do exercício do ser, a fratura da ordem daquilo que preenche todo intervalo e torna tudo *um* e in-diferente. Toda a obra de Levinas se apresenta como um gesto de romper a clausura que o ser impõe aos existentes. E nesse sentido, vale lembrarmo-nos das noções de sono, preguiça, cansaço, fissura, entre outras, que são indicativos de uma fenomenologia da resistência, de um “não-ter-que-ser”.

Para Levinas a subjetividade é resistência de muitos modos, e, pode-se afirmar, desde o seu “nascimento”. O sujeito marca sua posição em meio ao ser, afirma-se ou surge, por uma retração ou distração. Os elementos, os estados de consciência que descrevem a hesitação que torna possível a subjetivação do sujeito revelam uma profundidade subjacente — caminho por dentro do ser que se traduz como preguiça, cansaço, sono. Levinas quer evidenciar o fato de que existe uma falta de firmeza diante do esforço (e do todo). Não está o sujeito predestinado ao esforço. Em meio ao ser há uma luxação em relação a si mesmo, um cansaço de ser. Dessa forma, é pela dinâmica do repouso, de modo geral, que se fortalece, em meio à existência, o surgimento de um existente, seu nascimento — que se dá por meio daquilo que evita a permanência, inscrição de uma passividade no âmago do ser. Eis uma primeira “situação” de in-submissão. A isso chama-se hipóstase⁵, subjetivação do sujeito, movimento de passagem do verbo ser ao substantivo em meio ao sem começo e sem fim do ser impessoal, movimento em direção à consciência. “A hipóstase, a aparição do substantivo, não é somente a aparição de uma nova categoria gramatical; ela significa a suspensão do *há* anônimo, a aparição de um domínio privado, de um nome. Sobre o fundo do *há* surge um ente.” (DEE, 141). Trata-se de um não, um rosto, um nome — *um nome eterno, que nunca se apagará* (Isaías, 56:5).

Resistindo a toda indeterminação do *há*, que despersonaliza ou de-substancializa o eu, a hipóstase promove um abandono do *se é* e inaugura o *eu sou, maneira de ser*. Caracterizada como um refúgio, um recuo dentro da própria existência — abalo da suficiência do ser — o movimento hipostático abre espaço para uma vida interior (psiquismo), um acontecimento no ser, conforme irá afirmar Levinas na primeira seção

⁵ "A hipóstase, a aparição do substantivo, não é somente a aparição de uma nova categoria gramatical; ela significa a suspensão do *há* anônimo, a aparição de um domínio privado, de um nome. Sobre o fundo do *há* surge um ente. A significação ontológica do *ente* na economia geral do ser — que Heidegger coloca simplesmente ao lado do ser por uma distinção — encontra-se, assim, deduzida." (DEE, 141).

de *Totalité et infini* e que também será denominado pelos termos "separação" ou "ateísmo", resistência à totalidade. O eu é um "não". Esse movimento de entificação resguarda o eu do jogo inscrito no ser através do estabelecimento de uma base, uma habitação. Vale ressaltar que a posição que aí se afirma, o aqui da consciência, não se refere ao *Da* (aí) do *Dasein* da analítica existencial de Heidegger. "O lugar, antes de ser um espaço geométrico, antes de ser um ambiente concreto do mundo heideggeriano é uma base." (DEE, 122). O *Da* heideggeriano pressupõe o mundo e sua compreensão, todo horizonte e todo tempo. O *aqui*, por sua vez, precede a compreensão, ele "é o próprio fato de que a consciência é origem, de que ela parte de si mesma, de que ela é *existente*." (ibid.). O sujeito assume um ponto de partida, de onde pode se desembaraçar e se assenhorar, desde uma base gerida por estados da consciência; ele não se põe, antes é a posição, irrupção: evento a significar que o corpo é o advento da consciência. Ou seja, o lugar não é uma coisa, mas corporeidade. E esse "lugar" resiste à totalidade.

Dá-se destaque para o fato de que a proposição da *ética levinasiana* busca atingir o coração da filosofia em sua suficiência, o âmago de uma verdade que foi herdada do poema de Parmênides e que se consolidou como princípio para todo filosofar ao estabelecer a coincidência entre *ser e pensar*. A gênese da totalidade ou do pensamento metafísico repousa sobre essa máxima parmenidiana, da qual deriva o *modus operandi* do pensamento ocidental, e faz impor aí sua clausura. Tocando o modo absoluto da formulação de Parmênides (e de toda tradição metafísica que se estende até Heidegger), a escrita de Levinas propõe uma suspensão fenomenológica sobre os *modos de ver e de compreender a realidade*, que foram consolidados pela tradição, indicando, por sua vez, ou fazendo expor uma linguagem em que sentidos múltiplos "se erguem e vibram em cada dizer" (QLT, 13). Suspende-se a "conação de ser" e, por conseguinte, a totalidade que dela transborda, todo o suor frio que dela escorre, isto é, toda a nervura do real, suas vísceras, o próprio limite do ser e a violência que com ele caminha de mãos dadas. Há mais que ser? Um passo adiante.

Em 1935 é publicado *De l'évasion*, texto no qual se encontra a indicação de um jogo de cartas marcadas (ontologia), dispostas sobre a mesa em um enquadramento "sem saídas" – improfanável, eu diria, ou quase-kafkiano, ou mesmo imperceptível, invisível. Esse texto dos anos 30 apresenta uma descrição aguda da ambiência do estado das coisas sob a trama do trancamento no ser, do encerramento no todo da totalidade (Cf. *Totalité et infini* e *Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme*). Levinas alude a um estado

de enclausuramento ontológico⁶ (inclui-se aí a ideia do cativeiro que depois aparecerá nos *Carnets de captivité*) e à necessidade, inscrita no próprio ser, “*de quebrar o encadeamento mais radical, o mais irremissível, o fato de que o eu é si-mesmo.*” (DE, 98). Pois, descreve *De l'évasion* a situação de trancamento (não-intervalo), condição ontológica na qual estamos encerrados, e, ao mesmo tempo, a necessidade ou a urgência de saída desse “lugar”. Em outras palavras, diz que há ser e que também há ânsia de não mais ser – mas não se trata aqui de desejo de morte ou de uma defesa do suicídio. Levinas quer indicar – em oposição às teses de *Ser e tempo* – que há uma fatalidade inscrita no estar aí abandonado às possibilidades do ser. Não haveria, para Levinas, generosidade no *es gibt heideggeriano*, que faz circundar fronteiras intransponíveis. No ser não há transcendência, mas parálisia (e desespero), isto é, pode-se dizer sobre uma “existência sem mundo” (Cf. *De l'existence à l'existant*), ou um mundo sem acessibilidade, em um sentido amplo e estrito do termo, em que o “excesso de movimentação, longe de ser testemunho de exuberância, trai justamente o abismo de sua ausência.” (TIMM DE SOUZA, 2010, p. 33). O que Levinas pretende criticar é o *ensimesmamento* que se inscreve no âmago da ontologia, esse destino de Ulisses ao qual nos encontramos presos, atados (e tiranizados?). Apesar de todo ganhar-se, de todo apropriar-se (*Eigentlichkeit*) as coisas tendem ao mesmo, à mesma exploração, à mesma obsessividade circular, à mesma agonia sisírica, etc. O mundo encontra-se já *decidido*; para uns mais, para outros menos, mas *sempre decidido*. Nesse sentido, pode-se observar uma submissão adjacente à ontologia, que não se faz superar através do alargamento dos círculos hermenêuticos ou por uma tomada de consciência, que são apenas expansão da totalidade. Rendemos obediência à totalidade, encontramo-nos nela mergulhados, atados a ela. E nesse sentido, é preciso entender ou reconhecer essa posição em meio ao ser, para que se possa situar o “onde” das coisas, o “de onde”, o “aonde”, o “nós” e, consequentemente, a reprodução da violência e a inamovibilidade improfanável – de onde eu falo? com quem eu falo? para quem eu falo? por que eu falo? etc.

⁶ Primo Levi, que testemunhou o horror da Shoah, diz que a “lógica dos Lager” é capaz de degradar o humano, produzindo um aprisionamento que não é apenas externo, mas de si a si, ao modo de uma evasão e de uma vergonha sem fim. Pois, a degradação converte-se em impossibilidade da ética, através do esgarçamento sistemático da relação ao outro – a deportação, o terror, a humilhação, a violação, o desnudamento, o frio, os maus tratos, a fome extrema, a sede insana, o trabalho forçado, o cansaço, o fuzilamento, as câmaras de gás, o crematório etc, transformam tudo ou quase tudo em sobrevivência. *Primeiro eu, depois você!* Levinas não deixa em um momento sequer esse drama de lado. E para lê-lo, é preciso ter em consideração que se está diante de um sobrevivente, de uma ética para sobreviventes, de uma ética sobrevivente. Alguém sempre transpira e resiste, e a palavra não se faz paralisar sem mais. O outro chega até nós. Para tanto, é preciso falar da subjetividade e de sua in-submissão.

Cerca-nos, assombrosamente, a totalidade. Contrariamente à suposta generosidade inscrita no horizonte do ser, no ser, o que se observa é privação, privação de transcendência, de movimento. Não há como escapar das fronteiras que o ser demarca, de tal modo que a presença do ser interrompe a mobilidade dos entes, dos corpos. Note-se – dou destaque – que em meio à trama do ser, trama da totalidade, há corpos interrompidos, obliterados, abandonados, vilipendiados, que, entre outras coisas, padecem cotidianamente da violência-quase-sem-fim das normatividades identitárias/políticas/econômicas..., tanto quanto inclinam-se ao esforço da produtividade e à exploração. (A economia em sua lógica do capital pode impor uma miséria que escraviza ou mercantiliza até a quentura do suor, fazendo com que se creia piamente em máximas que rondam o espírito do capitalismo, tal como a que diz “quem dorme sonha, quem trabalha conquista” ou que pressupõe que para alcançar o “sucesso” basta sonhar, acreditar e trabalhar. É preciso entender – para que se possa insurgir – que o “mundo empreendedor”, da “direção certa” do mercado, impessoal, dissemina uma falsa ideia e imagem sobre o real – através de incontáveis e complexas frentes e fontes – que afirmam que se não há “portas”, ou se elas se encontram trancadas, basta tão-somente um gesto de ousadia e/ou de coragem para se criar uma; pobres podem/devem poupar, empreender e também adquirir o seu milhão de reais tranquilamente. Se há portas fechadas o caminho de transposição desse problema é simples: “pare de reclamar e trabalhe”, pois as “oportunidades estão aí” e “o sucesso está ao alcance de todos”). Sistemas econômicos, orientados pela trama surda de realização do capital, interrompem, invariavelmente, a mobilidade de parte significativa do corpo político, dos corpos que compõem o político e o geopolítico, sustentando, contrariamente, a ideia de que a liberdade está dada e as possibilidades estão aí em aberto, que a transposição de obstáculos é uma mera questão de decisão, esforço e empreendimento. Desse modo, deixam indicado que o abismo social que se impõe em uma sociedade marcadas por desigualdades não é fruto de arbitrárias decisões políticas, historicamente favoráveis às elites, mas sim resultado de decisões individuais, indicando que o “pobre merece seu destino” ou que há uma “destinação à pobreza” etc. Os corpos encontram-se impedidos de mobilização, de deslocamento no espaço urbano, no estrato social – sob estado de sítio⁷. Ora, a ideia de evasão alude, nesse

⁷ A “ética da alteridade” proposta por Levinas é pensada através da subjetividade destituída de si, retirada de seu lugar, de-situada, retirada de seu sítio, de-sitiada. Seguindo a mesma frequência, a in-submissão evoca o rompimento de (ou a vigília contra) um estado de sítio, um estado de exceção que se ampara e se arma pela e na ontologia.

sentido, a uma certa trama do político, uma vez que pode servir de “chave de leitura” para traduzir a condição material dos corpos (e do corpo político), que se encontram trancados em um determinado status quo, sem qualquer incentivo efetivo à mobilidade ou mesmo impedidos de se movimentarem, despidos de seus direitos os mais básicos, reféns do mercado-sem-mais, mercado desprovido de rostos que possam lhe fazer frente, a exigir a espera e o por-vir. O acesso está vetado, as portas estão trancadas. Não há acessibilidade, mobilidade, mobilização etc. As portas e as janelas estão fechadas. Os jovens seguem morrendo, as crianças... No Brasil, em especial, os jovens da periferia (“CPFs cancelados”). Paraisópolis está por toda parte! Os muros também (visíveis ou não). Os “guetos” sangram à luz do dia e da razão.

A inteligibilidade da totalidade (e do totalitarismo de igual modo, pois não se pode dissociar essas duas “realidades”; assim como não se pode dissociar o ser de totalidade), que diz respeito ao que foi dito acima, remete a uma condição dramática para os seres, quer dizer, a aderência servil, silenciosa, constrangedora e intransponível na relação que se dá com o ser, e que atesta a impossibilidade da transcendência em meio ao mundo (inamovibilidade). Em seu *Discurso da servidão voluntária*, La Boétie diz o seguinte: “A primeira razão pela qual os homens servem voluntariamente é terem nascido servos e assim terem sido criados.” (p. 48). Nossa condição dramática – inamovível – é, também, o efeito de uma complexa trama de violência que não se explica apenas pela servidão ou pela escravidão hereditária pura e simplesmente, mas também se herda forçosamente por um aparato hegemônico, ideologicamente dominante, que se dissemina pela educação, pela cultura, pela epistemologia, pelas relações de poder etc. Por sua vez, para lembrar Marx em *O Capital*, poderíamos dizer sobre a presença uma “coerção muda”, “exercida pelas relações econômicas sela o domínio do capitalista sobre o trabalhador.” (MARX, 2011, p. 808); maquinaria da dominação, de economia da violência econômica e cultural. Por que a submissão? Por que aceitamos nossa própria miséria? A totalidade ou o espectro de uma totalidade (ou de muitas) nos ronda. A noção de inamovibilidade aludida em *De l'évasion*, a qual também poderíamos chamar de “desmobilização”, é proposta como instrumento na composição de estratégias de dominação por meio da política – como deixa indicado Levinas, por exemplo, em “Liberdade de palavra”⁸. A inamovibilidade,

⁸ Em 1957, Levinas publicou na revista *Les Lettres Nouvelles* um brevíssimo texto – que posteriormente veio a compor *Difficile liberté* – intitulado “Liberdade de palavra”, cujas linhas mencionavam a situação limite do empalidecer da sinceridade das palavras produzida no stalinismo. Em meio à nuvem do discurso totalitário carregada de promessas, mistérios e infalibilidade mítica, o absurdo das contradições dissolvia-se de modo ininterrupto e o real seguia obliterado. O protagonismo dessa situação limite, a vertigem

que se faz preservar pela perda da palavra, remete a uma condição de *tranquilo silêncio*, à maneira do que é testemunhado por um *Sonderkommando*, no documentário *Shoa* (1985), de Claude Lanzmann – em meio à aniquilação sistemática do outro, da abolição do tempo, do extremo do sofrimento inútil, do absurdo sem saída, percebe-se o mundo em sua tranquilidade cotidiana, funcionando ordeiramente – ou à ideia de um *doce estado de exceção*. Isto é, em meio a esmagadora ordem violenta do mundo é possível afirmar que “tudo vai bem”, que “as instituições estão funcionando normalmente” etc. Eis um possível estado improfanável das coisas, *staus quo* da submissão.

A pergunta que nos cabe é: é possível dizer “não” a essa condição que se inscreve no horizonte, a essa “bolha ontológica”? É possível um “não” como pretendera Thoreau? É possível profanar esse *aí das coisas* que se mostra improfanável? É possível o “além

intelectual que se desdobrou dessa farsa filosófica, desse jogo de cartas conduzido por exímios trapaceiros fez vir à tona, outrora com o stalinismo (mas não apenas com ele), a totalidade revestida das potências da noite, e anunciou, aos gritos e em meio a eles, a falta de sentido da história, especialmente para os que nela não estavam engajados, a saber, todas as pessoas que no trem da história foram (e são) retiradas à força de seus lugares e transformadas em carga, coisa, ferramenta, lucro, óbice, cinzas, nada. O processo de desestalinização, diz Levinas em seu texto de 1957, colocou em evidência a ingerência de uma instrumentalização que perpassou toda uma experiência coletiva e ocasionou o descrédito absoluto da linguagem e de sua possibilidade de narrar minimamente a singularidade do mundo, fazendo com que as palavras, ao invés de anunciassem, testemunhassem, fossem apresentadas como sintomas ou superestruturas de ditos quaisquer, vazios, soturnos, arbitrários, sem vislumbrar nenhum despertar ou justiça porvir. Por certo, os apontamentos feitos por Levinas em “Liberté de parole” não fazem referência aos desdobramentos de uma experiência histórica e política singular tão-somente, mas sinalizam todo um campo de significação no qual se insere o totalitarismo como um sistema de dominação, que abrange, pode-se dizer, todas as expressões contemporâneas da barbárie – e aquelas que flertam com ela – em que a palavra é calada. Trata-se, antes de mais nada, de um fenômeno de domesticação e de opressão das massas pela via política da exceção. O horizonte onde se consolida o fenômeno totalitário engendra uma realidade de imagens, de ficções fantasmagóricas e de alegorias ameaçadoras a partir das quais todos e todas terminam por se encontrar atados, trancados, amordaçados – tal qual um ter-que-ser – sob o medo, a ignorância e o ódio, não sendo permitida que qualquer suspeita, que ouse elevar a voz ou colocar-se de pé, tenha força para deslizar sobre o sonho fabricado por esses gênios malignos e enganadores e, assim, trazer o dia e iluminar, mesmo que de modo frágil, as silhuetas das verdadeiras coisas, mais para lá da turva consciência que se crê lúcida, justa, honesta e com as mãos limpas. Em meio a esse estado de sítio toda tentativa de se cortar o nó que amarra as cartas já marcadas sobre a mesa reestabelece a mesma trama de continuidade. Não há descanso ou sono para os que seguem viagem nesse trem da história, obliterado de fala e enraizado na náusea e no sofrimento inútil. Noite de eterno retorno! Noite que é percebida pela criança como temor e desamparo, ameaça que advém de um mundo sem alimento, morada e contato. Mundo sem fecundidade! Não há saídas ou como se esconder dessa fatalidade que expõe a própria brutalidade do ser, como diz Levinas em *De l'évasion*. Para Levinas, o fio contínuo dessa admiração – confusão sistêmica e endêmica – repousa sobre os braços alados e inebriantes da ontologia, sobre a conservação da imposição de que existir é estar referido a si, atado a si mesmo, obstrução do recuo diante daquilo que sufoca – mundo sem portas ou janelas, mundo sem oportunidades, mundo de miséria. A inamovibilidade, que aqui chamo de “desmobilização” e que acaba por se converter em uma estratégia central de dominação pela política, traduz-se como o sintoma do esgarçamento das relações interpessoais e de seus atos de fala no âmbito da coletividade, no espaço destinado à palavra, isto é, o público, a praça. Onde não há mais crença ou fé nas palavras, onde não se pode mais falar ou nenhum discurso é crível – salvo aquele que se coaduna com o sistema –, é impossível romper com o infinito da mentira e desvincilar-se de todos os seus grilhões – o totalitarismo se instala. Onde a palavra perde a palavra não há mais porvir e não há mais política. *É preciso palavra, alias.*

da essência”? É possível escapar à sagrada trama do ser? Por certo, há resistência e ânsia de abertura.

De l'évasion deixa indicado que o pensamento de Levinas se atém a uma herança que convida à mobilização e, portanto, à in-submissão; e, é preciso dizer, que a insubmissão se faz marcar por uma difícil responsabilidade, que atravessa toda sua obra, responsabilidade im-possível. O “não” não se assemelha, em absoluto, ao “não” de Thoreau, porque inverte-se em Levinas o lugar da primazia da consciência – mas ainda há “não” é há apelo por justiça. *Somos*, diz Levinas, *responsáveis por tudo e por todos, e eu mais que os outros*; indicação de uma responsabilidade por “aquilo que de todas as partes me incumbe, me olha [me regarde] nos dois sentidos do termo, me acusa, me diz respeito.” (AE, 147). E é preciso destacar que tudo me diz respeito “sim”, duplo sim. Responsabilidade sem esquivas, e sem horizonte – é importante aqui nos atermos a ideia de rosto e, também, à ambiguidade relacionada ao passo de obrigação, “pas d'obligation”, se é que há um passo de obrigação. Quem obriga? Quem acusa? Alguém, ninguém... responde-se. Somos todos responsáveis. Mas retomo a pergunta: a(o) que(m) respondemos e dizemos “sim”, “não”? Escapa-se à contaminação do ser? A partir da leitura de “Violência e metafísica” eu diria que não se escapa. Mas é preciso fazer atenção à ideia de responsabilidade ou à antiguidade do “sim”.

O pensamento de Levinas expõe a ideia de que algo (infinito) se infiltra subversivamente na ordem das palavras e das coisas, para além do bem e do mal – “in” do in-finito –, o que diz respeito à concretude da relação com outrem, à responsabilidade (Cf. *De Dieu qui vient à l'idée*). Em *Quatre lectures talmudiques* Levinas diz sobre essa “infiltração”, que seria um pacto com o bem que antecede a própria distinção e a alternativa do bem e do mal, do qual decorre a sutileza e a complexidade dessa difícil responsabilidade e de seu segredo, recusando-se à universalidade – e que faz alusão à justiça quando pensada “a três”. Trata-se de uma responsabilidade marcada por uma involuntariedade radical, que se traduz como *um-para-e-pelo-outro-sem-ter-escolhido-ser-para-e-pelo-outro*; “agir antes de compreender”, “sim mais antigo que a espontaneidade ingênua”, “antes do eu-que-se-decide”; significa não “fechar os olhos para [o] segredo do eu”. (QLT, 92; 106; 107). São expressões que também compõem *Autrement qu'être qu'estre ou au-delà de l'essence*. Algo se infiltra no núcleo do Eu e desarma sua arbitrariedade ensimesmada. A subversão que se pode ler desde Levinas vincula-se ao segredo da responsabilidade, como uma espécie de desconstrução,

subjetividade destituída de si, retirada de seu lugar, de-situada, retirada de seu sítio, desitiada. Nesse sentido, a insubmissão é um gesto de des-sitiamento, de mobilidade, de insurgência, sob o deslocamento, entre outras coisas, da ideia de liberdade, mas sobretudo, da coincidência entre ser e pensar. O comentário talmúdico sobre o “pacto com o bem” faz menção ao assim chamado “outramente que ser”, ao que se descola das conexões com o ser (essência), da trama do idêntico, e, por conseguinte, sinaliza para um registro *estranho* no campo da moral e da política, pois toca a incondicionalidade. Em última instância, trata-se de um pacto com o que não se vê, prevê ou se antecipa: por-vir; pacto com uma espectralidade que, antes de mais nada, remete ao judaísmo, ao messianismo em um sentido muito específico. (Há uma outra temporalidade em jogo, em que o tempo e outro se pensam juntos, em que tempo é outro, outrem, tempo e outro). A esse propósito, é preciso lembrar que Levinas em *Totalité et infini* cita Rimbaud afirmando que *a verdadeira vida está ausente – mas*, completa ele, *nós estamos no mundo*. A escrita de Levinas posiciona-se contrária a toda ideia de presença e de realização. A verdadeira vida está ausente – e o próprio Deus (a que se deve a “honra original”) –, mas nós estamos no mundo, “responsáveis de Deus”. Os “responsáveis de Deus”, como diz Gide, ou os únicos, os sobreviventes, como diria Levinas, indicam uma estranha responsabilidade, sem fundamento, sem origem, anárquica; desprovida de um lugar; “sem socorros”. Trata-se de uma sabedoria da diáspora, do êxodo, do estrangeirismo, do deserto. Nesses termos, a obra de Levinas sugere um abalo (sempre mais antigo – imemorial – que o próprio gesto de firmar toda e qualquer base, estrutura ou alicerce) que desfaz-queimando o “lugar” (o “onde” e o “aonde”), a casa, o familiar, o sagrado e toda possibilidade do retorno que nisso se inscreve – trama da insubmissão-resistência-desobediência à ontologia, da qual se ocupa todo o percurso *narrativo* do “outramente que ser”, cuja inspiração está em Abraão, em sua trama de fecundidade (política). Abraão é, ele mesmo, e toda sua “espiritualidade” do “sem retorno”, a expressão da in-condição desse pensamento “nômade”, que se impõe como transcendência ou mobilização, sob abalo, profanação, insubmissão, resistência, desobediência, vandalismo, “consciência judaica”. Em “Heidegger, Gagarin et nous” lê-se:

O sagrado que filtra através do mundo – o judaísmo não é, talvez, senão a negação disso. Destruir os bosques sagrados – compreendemos agora a pureza desse pretendido vandalismo. O mistério das coisas é a fonte de toda crueldade em relação aos homens. (DL, 325)

O *autrement qu'être* exige-nos a profanação. É preciso a profanação, destruir os bosques sagrados (imersos em seu paganismo), vandalizar aquilo que em *nome de um mistério*, de uma comunhão mística torna-se abertura de precedente para o assassinato e toda sorte de violência – e o enraizamento dessa possibilidade para Levinas habita a ordem do ser, “*o encadeamento mais radical, o mais irremissível, o fato de que o eu é si-mesmo.*” (DE, 98). A insubmissão é um gesto de profanação do ser, da totalidade, da inamovibilidade, do *status quo*; o *outramente que ser*, ao qual se refere Levinas, exige tal insubmissão, que em última instância é a recusa à metafísica da presença. Por sua vez, o improfanável não é uma questão abstrata, mas diz respeito a toda sorte de in-condições às quais estamos submetidos obedientemente, sutilmente ou não. E não há como tratar seriamente a questão da responsabilidade, e, consequente, a ética e a política, sem se levar em conta o fato de que habitamos o improfanável, e de que “é preciso” uma escavação que permita trazer à superfície os elementos obliterados em nossos encadeamentos de si a si, atados pela força que tudo aplaina e tudo torna um e que nos impende de “ver” com outros olhos aquilo que o coração pode escutar. (Abster-se do esforço de reconhecimento de que há algo a se profanar consiste em correr o risco de nos tornarmos abominações políticas, éticas e cognitivas, para lembrar Marilena Chauí) Em *Dar a morte* Derrida diz que “não há responsabilidade sem ruptura dissidente e inventiva com a tradição, a autoridade, a ortodoxia, a regra ou a doutrina” (DERRIDA, 2013, p. 41). Nesse sentido pode-se pensar a insubmissão como uma espécie de dar a morte, um afirmar a espectralidade das coisas. Abraão é quem dá esse primeiro “passo de obrigação”, em um movimento que se inclina à palavra do estrangeiro – tornando-se ele mesmo estrangeiro, sem-terra, retirante, (i)migrante, entre outras “alegorias” possíveis de alteridade – sob a ordem do acolhimento em um gesto que alude à justez da justiça. A insubmissão é uma quebra do idêntico, âmbito do sagrado, das salvações religiosas, dos deuses domésticos, da primazia do lugar, da terra – e que pode se desdobrar, em termos políticos, em uma trama em que a palavra perde a palavra, a mobilidade se torna proibida e o gesto de oferecer alimento para quem tem fome passa a não mais ocupar o gesto último de toda espiritualidade. “Os responsáveis de Deus”, como diz Gide, os únicos, os sobreviventes, como diria Levinas, não compactuam com o silêncio, com a desmobilização e com a fome, isto é, não compactuam com a violência que se faz traçar no *status quo* da totalidade. Portanto, não compactuam “eles” com a não-política; com a idolatria que se amarra à trama do racional e impõe a invisibilidade a(o) que(m) é visível; com os

processos de marginalização, exclusão e extermínio pela via da exceção, obliteração da multiplicidade do real. “Os responsáveis de Deus”, os insubmissos, são o sal da terra, em cada “não”.

REFERÊNCIA BIBLIOGRÁFICA

- DERRIDA, Jacques. *Dar a morte*. Coimbra: Palimage, 2013.
- _____. *Espectros de Marx*: o estado da dívida, o trabalho do luto e a nova Internacional. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994.
- GIDE, André. *Journal II : 1926-1950*. Paris: Gallimard. 1997.
- LA BOÉTIE, Étienne de. *Discurso da servidão voluntária*. São Paulo: Nós, 2016.
- LEVI, Primo. *Os afogados e os sobreviventes*: os delitos, os castigos, as penas, as impunidades. Rio de Janeiro / São Paulo: Paz e Terra, 2016.
- LEVINAS, Emmanuel. *L'Au-delà du verset*. Lectures e Discours talmudiques. Paris: Minuit, 1982. [Sigla: ADV]
- _____. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. La Haye: Martinus Nijhoff, 1974. [Sigla: AE]
- _____. *Carnets de captivité et autres inédits, Oeuvres 1*, Paris: Grasset/IMEC, 2009. [Sigla: OEC 1]
- _____. *De Dieu qui vient à l'idée*. Paris: Vrin, 1998. [Sigla: DVI]
- _____. *De l'évasion*. Montpellier: Fata Morgana, 1982. [Sigla: DE]
- _____. *De l'existence à l'existant*. Paris: Vrin, 1998. [Sigla: DEE]
- _____. *Difficile liberté*: essais sur le judaïsme. Paris: Albin Michel, 1963. [Sigla: DL]
- _____. *Entre nous*: essai sur le penser-à-l'autre. Paris: Grasset & Fasquelle, 1998 [Sigla: EN]
- _____. *Quatre lectures talmudiques*. Paris: Minuit, 1976. [Sigla: QLT]
- _____. *Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme*. Paris: Rivages, 1997. [Sigla: QRPH]
- _____. *Totalité et infini*: essai sur l'exteriorité. La Haye: Martinus Nijhoff, 1974. [Sigla: TI]

MARX, Karl. *O Capital*. Livro 1. São Paulo: Boitempo, 2011.

NASCIMENTO, Milton; BORGES, Lô; BORGES, Márcio. Clube da esquina n. 2. In: *Clube da esquina*. Rio de Janeiro: EMI-Odeon, 1972.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Du contrat social*. In: *Œuvres Complètes*. Tomo III. Paris: Pléiade, Gallimard, 1964.

SHOAH. Direção de Claude Lanzmann. (Parte 1) França, 1985. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=Ccl7LOOoqe4>. Acesso em: 21 set. 2019. (146 min.)

THOREAU, Henry David. *Desobediência civil*. São Paulo: Edipro, 2016.

TIMM DE SOUZA, Ricardo. *Adorno & Kafka: paradoxos do singular*. Passo Fundo: IFIBE, 2010.